

# ETHOS

KWARTALNIK  
INSTYTUTU  
JANA PAWŁA II KUL  
LUBLIN

Nr 145  
styczeń-marzec 2024

## GODNOŚĆ

W numerze m.in.

Witold GLINKOWSKI

\* Godność jako odpowiedź,  
której osoba udziela osobie

Karolina ROZMARYNOWSKA

\* Klucz do rzeczywistości  
moralnej?

Grażyna OSIKA

\* Dar godności

Magdalena PIEKARA

\* Biskup i kuchmistrzynie

Dobrosław KOT

\* Utopia uniwersytetu

Maciej T. KOCIUBA

\* Poezja „w głębinie  
przechylona”



## KOLEGIUM REDAKCYJNE KWARTALNIKA „ETHOS”

Michel BASTIT, Sergio BELARDINELLI, Gerald J. BEYER, Rocco BUTTIGLIONE  
Christoph BÖHR, Barbara CHYROWICZ SSpS, John CROSBY, Aimable-André DUFATANYE  
Krzysztof DYBCIAK, Tomasz GARBOL, Dariusz GAWIN, Piotr GUTOWSKI, Michael JAMES  
Wojciech KACZMAREK, Karol KLAUZA, Stanislav KOŠČ, Ewa Agnieszka LEKKA-KOWALIK  
Hubert ŁASZKIEWICZ, Leszek MĄDZIK, Balázs M. MEZEI, Maciej NOWAK, ks. Sławomir NOWOSAD  
Antonio PARDO CABALLOS, Furio PESCI, Adam POTKAY, Giovanni SALMERI  
Stefan SAWICKI, ks. Jan SOCHOŃ, Manfred SPIEKER, Zbigniew STAWROWSKI  
Eleonore STUMP, ks. Alfred M. WIERZBICKI, Linda ZAGZEBSKI, Ireneusz ZIEMIŃSKI

## ZESPÓŁ REDAKCYJNY KWARTALNIKA „ETHOS”

ks. Marek SŁOMKA – redaktor naczelny  
Jarosław MERECKI SDS – zastępca redaktora naczelnego  
Natalia GONDEK – sekretarz redakcji  
Tomasz GÓRKA – sekretarz redakcji  
Dorota CHABRAJSKA, Mirosława CHUDA, Bernadetta KUCZERA-CHACHULSKA, Patrycja MIKULSKA  
Ferdinand McDERMOTT (redaktor językowy), Wojciech KRUSZEWSKI (redaktor językowy)

## RECENZENCI TOMU

Wiesław AMBROZIK, Tomasz BARANOWSKI, Iwona BARWICKA-TYLEK, Grażyna BORKOWSKA  
ks. Andrzej BRONK, Dariusz BRZEZIŃSKI, Jan BURNEWICZ, Marta CICHOCKA, Filip CIEPŁY  
Zbigniew CHOJNOWSKI, Agnieszka DODA-WYSZYŃSKA, ks. Andrzej DRAGUŁA, Krzysztof DYBCIAK  
ks. Bogumił GACKA, Adam GÓRSKI, ks. Krzysztof GÓŹDŹ, Ewa GRZESIUK, Bożena GULLA  
Stanisław JUDYCKI, ks. Marek KARCZEWSKI, Małgorzata KARPIŃSKA, ks. Waldemar KLINKOSZ  
Roman KUBICKI, Hubert ŁASZKIEWICZ, Barbara ŁUCZAK, Mariusz MORYŃ, Monika NOWAK  
Mirosława OŁDAKOWSKA-KUFLOWA, Ewa PODREZ, Jan ROMANOWSKI, Mirosław SADOWSKI  
Beata SKRZYDLEWSKA, Tomasz SNARSKI, Mateusz SZUBERT, Adriana WARMBIER, Krzysztof WIAK  
Rafał WNUK, ks. Józef WROCENSKI, Zofia ZARĘBIANKA, Marcin ZDRENKA, Ireneusz ZIEMIŃSKI

## Przygotowanie do druku

Dorota CHABRAJSKA, Mirosława CHUDA, Natalia GONDEK  
Tomasz GÓRKA, Patrycja MIKULSKA

## Przygotowanie komputerowe

Konrad NOWAKOWSKI

## Projekt okładki

Leszek MĄDZIK

## Grafika na okładce

Kamil KUZKO

ETHOS jest kwartalnikiem filozoficznym o charakterze interdyscyplinarnym  
publikowanym w wersji papierowej (jest to wersja pierwotna).

Fragmety artykułów dostępne są na stronie [www.ethos.lublin.pl](http://www.ethos.lublin.pl).



Ministerstwo Kultury  
i Dziedzictwa Narodowego

Dofinansowano ze środków  
Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego  
pochodzących z Funduszu Promocji Kultury

ISSN 0860-8024  
e-ISSN 2720-5355  
[www.ethos.lublin.pl](http://www.ethos.lublin.pl)  
Nakład 400 egz.

# ETHOS

Rok 37  
2024 nr 1(145)

## GODNOŚĆ

- \* Od Redakcji – Godność. Wewnętrzna wartość osoby (B.Ch.) 5
- \* From the Editors – Dignity, or The Person’s Inner Worth (B.Ch.) 9
- \* JAN PAWEŁ II – By człowiek uświadomił sobie swoją godność (List apostołski z okazji pięćdziesiątej rocznicy wybuchu drugiej wojny światowej, Watykan, 27 VIII 1989) 17
- \* JOHN PAUL II – To Recognize the Fundamental Dignity and the Goodness That Dwell within Every Human Being (Message of His Holiness John Paul II on the occasion of the 50th Anniversary of the Beginning of the Second World War, Vatican, 27 August 1989) 27

## ANALIZA POJĘCIA

- \* Witold P. GLINKOWSKI – Godność jako odpowiedź, której osoba udziela osobie 39  
DOI 10.12887/37-2024-1-145-05
- \* Karolina ROZMARYNOWSKA – Klucz do rzeczywistości moralnej? Etyczne znaczenie i aktualność pojęcia godności 57  
DOI 10.12887/37-2024-1-145-06

## USZANOWAĆ KRUCHOŚĆ OSOBY

- \* Grażyna OSIKA – Dar godności. O interakcyjnym znaczeniu technik „dawania twarzy” 75  
DOI 10.12887/37-2024-1-145-07
- \* Magdalena SZPUNAR – Godność osoby chorującej. Medycyna narracyjna w przywracaniu podmiotowości pacjenta 92  
DOI 10.12887/37-2024-1-145-08

- \* Grażyna MAROSZCZUK – Pomóżmy godnie chorować. Patografie doświadczeń opiekuńczych na przykładzie reportażu Jacka Hołuba **110**  
DOI 10.12887/37-2024-1-145-09

### GODNOŚĆ LUDZKA JAKO WYZWANIE

- \* Andrzej SZOSTEK MIC – Problem kary śmierci w doktrynie Kościoła katolickiego. Kilka uwag na marginesie bieżącej dyskusji **131**  
DOI 10.12887/37-2024-1-145-10
- \* Monika BADOWSKA-HODYR – Zdjąć piętno, przywrócić nadzieję. Kary skrajnie długoterminowe a godność osadzonych w kontekście realizowanych przez więziennictwo programów readaptacyjnych **152**  
DOI 10.12887/37-2024-1-145-11
- \* Marcin KĘPIŃSKI – Godność w sytuacji krańcowej. Opowieść o traumie i utracie w postpamięci rodzinnej **171**  
DOI 10.12887/37-2024-1-145-12

### GODNOŚĆ WYKLUCZONYCH

- \* Agnieszka K. HAAS – Wyrzuty sumienia, poczucie winy, skrucha. O (deficycie) godności kobiety w dramacie Gottholda E. Lessinga *Miss Sara Sampson* **205**  
DOI 10.12887/37-2024-1-145-13
- \* Andrzej BORKOWSKI – Kazimiera Iłakowiczówna o godności uchodźcy **232**  
DOI 10.12887/37-2024-1-145-14

### GODNOŚĆ JAKO KATEGORIA KULTUROWA

- \* Magdalena PIEKARA – Biskup i kuchmistrzynie. Kilka uwag na temat godności obywatela **253**  
DOI 10.12887/37-2024-1-145-15
- \* Sławomir CZAPNIK, Mariusz SNOPEK – Dochować wierności pięknu i upokorzonym. Zygmunta Baumana wizja humanisty **271**  
DOI 10.12887/37-2024-1-145-16
- \* Dobrosław KOT – Utopia uniwersytetu **290**  
DOI 10.12887/37-2024-1-145-17

KAROL WOJTYŁA – JAN PAWEŁ II  
INSPIRACJE

- \* Maciej T. KOCIUBA – Poezja „w głębinie przechylona”. Próba interpretacji poezji Karola Wojtyły – Jana Pawła II w paradygmacie kognitywistycznym **307**  
DOI 10.12887/37-2024-1-145-18

POLEMIKI

- \* Janusz GULA – „Zdumień” przerożnych kilka. Na marginesie książki Anne Bernet *Chrześcijananie w Cesarstwie Rzymskim. Od prześladowań po nawrócenie, I-IV wiek* **331**  
DOI 10.12887/37-2024-1-145-19

MYŚLĄC OJCZYZNA...

- \* Alina MAŁDZY – Henryk Wieniawski i jego spuścizna twórcza w perspektywie serii „Dzieła Wszystkie Henryka Wieniawskiego” **351**  
DOI 10.12887/37-2024-1-145-20

OMÓWIENIA I RECENZJE

- \* Maria LIBISZOWSKA-ZÓŁTKOWSKA – Socjologia i pedagogika religii wobec współczesnych przemian religijności (rec. J. Mariański, *Religijno-socjologiczne wyzwania dla pedagogiki religii. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2021) **369**  
\* Mariusz ORŁOWSKI – Literatura jako filozofia stosowana (rec. J. Kłos, *Słój pamięci*, Wydawnictwo Academicon, Lublin 2021) **374**  
\* Propozycje „Ethosu” (H. Teke, *Increasing Ethical Awareness: The Enhancement of Long-term Effects of Ethics Teaching; A Quantitative Study*, Lund University, Lund 2019) **378**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

- \* Patrycja MIKULSKA – Godność rzeczy **381**

## BIBLIOGRAFIA

- \* Maria FILIPIAK – Godność – sprawiedliwość – solidarność. Papieże Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek o godności jako fundamencie prawdziwie ludzkiej wspólnoty. Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2023 **387**  
DOI 10.12887/37-2024-1-145-25
- \* Noty o autorach **409**
- \* Contents **415**

OD REDAKCJI

## GODNOŚĆ WEWNĘTRZNA WARTOŚĆ OSOBY

Pojęcie godności jest dzisiaj częściej przywoływane niż wyjaśniane. Wciąż słyszymy, że „naruszana” jest gdzieś ludzka godność – że „odbierana” jest ona uchodźcom, ludziom oczernianym i pozbawianym dobrego imienia, bezrobotnym, niepełnosprawnym, wykluczonym, także ludziom deklarującym seksualność nieheteronormatywną. Wielość kontekstów, w których pojawia się pojęcie godności, a także posługiwanie się nim w celu zarówno obrony, jak i odrzucenia tych samych działań (poszanowania godności człowieka domagają się na przykład zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy aborcji i eutanazji) sprawia, że częstokroć staje się ono pojęciem pustym: funkcjonuje, ale niczego już nie wyjaśnia. To jednak nie powód, by zaprzestać posługiwania się pojęciem godności, a zawirowania terminologiczne powinny nas raczej skłaniać do tego, by przywrócić temu pojęciu jego prawdziwe znaczenie. Problem w tym, że przedmiotem sporu jest nie tylko kontekst naruszania godności, ale także samo znaczenie tego pojęcia.

Kanadyjski psycholog Steven Pinker, znany polskiemu czytelnikowi chociażby z książki *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*<sup>1</sup>, jest także autorem głośnego artykułu o obrazoburczym tytule *The Stupidity of Dignity*<sup>2</sup>. Autor odrzuca w nim uznawanie godności za podstawową i nienaruszalną wartość osoby. Winą za zdecydowanie błędne – w jego przekonaniu – przypisywanie godności cechy bezwarunkowości obarcza tradycję chrześcijańską, a na poparcie tezy o wieloznaczności i warunkowości pojęcia godności wskazuje na szereg kontekstów, w których jest ono przywoływane, bynajmniej nie jednoznacznie. Po pierwsze, zauważa Pinker, pojęcie godności pozostaje każdorazowo odniesione do miejsca i czasu. Niegodnymi nazywane były niegdyś określone

---

<sup>1</sup> Zob. S. P i n k e r, *Tabula rasa. Spory o naturę ludzką*, tłum. A. Nowak, Gdańskie Towarzystwo Psychologiczne, Gdańsk 2005.

<sup>2</sup> Zob. t e n z e, *The Stupidity of Dignity*, „The New Republic” z 28 V 2008, The New Republic, <http://www.tnr.com/article/the-stupidity-dignity>.

zwyczaje dotyczące ubioru czy spożywania posiłków, których nikt dzisiaj nie traktuje poważnie. Po drugie, wartości godności można się zrzec dla innych dóbr, na przykład pozwalając służbom ochrony na kontrolę osobistą lub poddając się zabiegowi kolonoskopii. Po trzecie i zarazem ostatnie, powoływanie się na godność jednych może się wiązać z krzywdzeniem drugich. Polityczne i religijne represje niejednokrotnie przebiegały w historii pod hasłami obrony godności państw, liderów lub wiary. Wszystko to prowadzi Pinkera do uznania, że pojęcie godności jest praktycznie bezużyteczne. Godność nazywa on fenomenem ludzkiej percepcji. Twierdzi, że tak jak zapach świeżego chleba wywołuje pragnienie jedzenia, a widok dziecięcej twarzy rodzi w nas instynkt opiekuńczy, odwołanie się do godności budzi w nas poczucie respektu dla istot, którym się ją przypisuje.

Kontekstów, w których pojawia się odwołanie do godności można zapewne wskazać znacznie więcej. Mówimy o godnym zachowaniu, o traktowaniu z godnością, przyjmowaniu godności, o niszczeniu jej, traceniu i przywracaniu. Cyceeron twierdził, że godność bazuje na uznaniu, jakie osoba zyskuje u innych z uwagi na własną doskonałość<sup>3</sup>, a Thomas Hobbes odrzucał tezę, że godność może się wiązać z doskonałością osoby. Godność różni się – w jego przekonaniu – od wartości człowieka i jego zasług, a polega na „zdolności do tego, czego dany człowiek ma być godny”<sup>4</sup>. I tak godnym bycia sędzią jest ktoś, kto ma po temu zdolności, godnym bogactwa ktoś, kto potrafi z niego korzystać<sup>5</sup>. Istotne w takim rozumieniu jest to, że godność przysługuje człowiekowi zawsze z jakiejś racji, a więc gdy brak będzie racji – brak będzie i godności. Powiedzenie, że ktoś jest czegoś godny, równoznaczne jest ze stwierdzeniem, że się do tego nadaje, a podstawą owej zdatności są określone przymioty. Kiedy mówimy, że ktoś godnie sprawuje swoją funkcję, łączymy w pewien sposób dwa powyższe rozumienia godności: zdolność do pełnienia urzędu z doskonałością podmiotu. Zarysowane wyżej rozumienia godności łączy ich względny charakter – godność przyznawana jest ze względu na coś. Tak rozumiana godność odpowiada temu, co Maria Ossowska nazwała niegdyś godnością osobowościową, czyli godnością związaną z moralnym charakterem człowieka. Taką godność można zyskać – ale można też ją stracić<sup>6</sup>. Pinker nie jest zatem odkrywczy, stwierdzając, że pojęcie godności jest wieloznaczne.

<sup>3</sup> Por. M. T. C y c e r o, *O powinnościach*, ks. I, w: tenże, *Wybór pism naukowych*, tłum. K. Wiśłocka-Remerowa, oprac. M. Plezia, De Agostini Polska – Ediciones Altaya Polska, Warszawa 2002, s. 166-252.

<sup>4</sup> T. H o b b e s, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, tłum. C. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, s. 176.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 176n.

<sup>6</sup> Por. M. O s s o w s k a, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 50n.



Nie wymienia jednak tego jej znaczenia, które wiąże się bezpośrednio z samym faktem istnienia racjonalnych i wolnych ze swej natury istot.

Tak godność osobowościowa, jak i godność związana z pełnią funkcją przypisywane są osobie ze względu na jej walory: wewnętrzne lub zewnętrzne. Wartości, które są w obu wypadkach uznawane za „godnościotwórcze” (na przykład moralny charakter czy zdolności), są nimi ze względu na wartość osoby jako takiej, czyli są względem jej wartości pochodne. Nie znaczy to wcale, że nie mają dla osoby żadnego znaczenia – zdecydowanie je mają, ponieważ kształtują tak jej wewnętrzne, jak i zewnętrzne dobro. Nie wyczerpują jednak tego, czym jest właściwa osobie ludzkiej godność. Istnieją wszak ludzie, którzy na skutek psychicznych ułomności nie są w stanie kształtować własnego charakteru i nie wykazują cech ani zdolności, które pozwoliłyby im zasłużyć na poważanie w przestrzeni społecznej. Nie są zdolni do rozumnej i wolnej ekspresji i nie działają jako autonomiczne podmioty, a przecież o każdej z tych osób nadal można powiedzieć, że jest „jedną z nas”. Istnieją też tacy, którzy mogliby zasłużyć sobie na społeczny szacunek, ale tego nie chcą – stają się nikczemni, a społeczność szuka sposobów, by się przed ich nikczemnością chronić, twierdząc, że nie zasługują nawet na miano ludzi. I również każdy z nich jest „jednym z nas”... I pozostaje nim nawet wtedy, gdy w powszechnym przekonaniu „podeptał swoją godność”. Jeśli uznamy, że godność jest wewnętrzną wartością osoby, pozostanie nam uznać, że jak długo człowiek istnieje, tak długo posiada właściwą sobie godność.

Co innego mamy na myśli, kiedy odnosimy cechę godności do postępowania człowieka, nazywając je godnym względnie niegodnym, a co innego, wskazując na fundamentalną wartość posiadaną przez człowieka na mocy jego rozumnej i wolnej natury, która uzdalnia go do działania, sprawiając, że transcenduje on otaczającą go rzeczywistość. Jest wprawdzie tylko trzcina, najwładniejszą w przyrodzie, ale trzcina myśląca<sup>7</sup>. Człowieczeństwo samo jest godnością – pisze Immanuel Kant<sup>8</sup> – samo, a więc niezależnie od tego, w jaki sposób wykorzystujemy tkwiący w nim potencjał. Godność jest wartością niemającą żadnej ceny, żadnego równoważnika, nie można więc jej na żadną inną wartość wymienić<sup>9</sup>. Ta niezbywalna godność jest źródłem naszej wewnętrznej wartości<sup>10</sup>. Nie posiadamy jej ze względu na coś, ale ze względu na to, kim jesteśmy. Godności rozumianej jako wewnętrzna wartość nie sposób się pozbyć, nie

<sup>7</sup> Por. B. P a s c a l, *Myśli*, 264, tłum. T. Żeleński (Boy), Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1983, s. 107.

<sup>8</sup> I. K a n t, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, 462, tłum. W. Galewicz, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 140.

<sup>9</sup> Por. t e n ż e, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, 434, tłum. M. Wartenberg, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 51.

<sup>10</sup> Por. t e n ż e, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, 435, s. 107.

można jej też nikomu odebrać. Bodaj najmocniejsze podkreślenie godności jako nieodłącznej od osobowego istnienia znajdujemy w myśli Karola Wojtyły: „«Godność» człowieka jako osoby oznacza przede wszystkim właściwość lub też podstawową jakość – i w tym znaczeniu wartość osoby jako takiej: «wartość», która przysługuje człowiekowi z tej racji, że jest osobą, i o którą człowiek z tej właśnie racji powinien zabiegać”<sup>11</sup>. Godność jest zatem innym imieniem osoby. Bezcenność człowieka jako osoby polega na tym, że wszelkie wartości odnoszą się ostatecznie do niej, czyli żadna z nich nie może stanowić „ekwiwalentu” wartości osobowej. To dlatego Dietrich von Hildebrand nazwał osobę „nośnikiem wartości moralnych (Träger der sittlichen Werte)”<sup>12</sup>: bezcenność człowieka jako osoby polega na tym właśnie, że wszelkie wartości będą ostatecznie odnosić się do niego, czyli żadna z nich nie może stanowić „ekwiwalentu” jego wartości jako osoby.

Ponieważ godność jest wewnętrzną wartością osoby, mówimy raczej o jej respektowaniu, nie zaś urzeczywistnianiu<sup>13</sup>. Działania niegodziwe to działania wbrew godności, ale nie są one działaniami naruszającymi wewnętrzną godność osoby, która jest ich adresatem. Respekt dla godności oznacza respekt dla podmiotowości osoby. Ludzie pogardzani, wykluczani czy niesłusznie posądzani są traktowani niegodnie, ale godności przez to nie tracą. Nie znaczy to jednak, że nie są krzywdzeni – zdecydowanie doświadczenia krzywdy – ponieważ odbiera im się prawo do samostanowienia, które mają na mocy tego, kim są. Są też w sposób szczególny krzywdzeni, kiedy odbiera się im życie, ponieważ jedynie żyjąc, mogą wyrażać swoją podmiotowość. Odebranie człowiekowi życia nie oznacza jednak odebrania mu godności. Ludzie nieraz oddawali życie za wierność własnym przekonaniom, wierząc, że w ten właśnie sposób bronią swej godności. I godności tej chcieli pozostać wierni.

Barbara Chyrowicz

<sup>11</sup> K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Instytut Jana Pawła II, Rzym–Lublin 1991, s. 50.

<sup>12</sup> D. von Hildebrand, *Gesammelte Werke*, t. 9, *Moralia*, Verlag Josef Habel, Regensburg 1980, s. 102n.

<sup>13</sup> Por. R. Spaemann, *O pojęciu godności człowieka*, w: tenże, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 162.

FROM THE EDITORS

## DIGNITY OR THE PERSON'S INNER WORTH

In the culture of today the concept of dignity tends to be invoked rather than explained. We repeatedly hear about instances of “dignity-violating” behaviors, about human dignity “taken away” from refugees, the slandered who have been deprived of their good name, the unemployed, the handicapped, and the socially excluded, among them those declaring that they are not heteronormative. The fact that the concept of dignity is brought up in a multitude of contexts and that it is used for the purpose of both defending and prohibiting exactly the same actions not infrequently renders it void: the notion of dignity recurs in public discourse, but it no longer explains anything. The conceptual havoc, however, must not be taken as the grounds on which we abandon the concept in question altogether: on the contrary, we need to consider the present terminological confusion as an incentive to restore the true meaning of dignity. The problem lies in that the object of the controversy is not only the contexts in which human dignity is denied, but also the meaning of the concept itself.

The Canadian psychologist Steven Pinker, famous for his book *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*,<sup>1</sup> is also the author of a subversively entitled article “The Stupidity of Dignity,”<sup>2</sup> where he openly rejects the idea that dignity be considered as the basic inviolable human value. In his opinion, it is the Christian tradition which is to blame for the erroneous tendency to attribute the status of being unconditional to the value of dignity. In order to support his claim that the concept of dignity is vague and relative Pinker describes contexts in which it happens to be—not unambiguously—invoked. Firstly, ascriptions of dignity vary with time and place: while in olden days certain attire or manners of food consumption were considered as undignified, today no one would take objections against them seriously. Secondly, one may readily relinquish one’s own dignity for the sake of some other, preferred

---

<sup>1</sup> See Steven P i n k e r, *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature* (New York: Penguin Books, 2019).

<sup>2</sup> See Steven P i n k e r, “The Stupidity of Dignity,” *The New Republic*, 28 May 2008, *The New Republic*, <https://newrepublic.com/article/64674/the-stupidity-dignity>.

goods, for instance by agreeing to be strip-searched during security control or to undergo a colonoscopy. Thirdly and lastly, invoking the dignity of some may involve harming and denying the dignity of others. Indeed, history shows that political and religious oppression is not infrequently continued under the guise of defending the dignity of a state, a leader or a religious faith. All such facts make Pinker conclude that the concept of dignity is practically useless. Thus he calls it a “phenomenon of human perception.”<sup>3</sup> To prove his point, he draws an analogy: “Just as the smell of baking bread triggers a desire to eat it, and the sight of a baby’s face triggers a desire to protect it, the appearance of dignity triggers a desire to esteem and respect the dignified person.”<sup>4</sup>

One might probably point to many other contexts in which human dignity is invoked. For instance, we may speak about a dignified behavior, about treating others with dignity, about receiving honors or destroying someone’s dignity, about someone losing their dignity or restoring it. Whereas Cicero believed that a person’s dignity is based on the acknowledgment she receives from others due to her merits,<sup>5</sup> Thomas Hobbes questioned the contingency of a person’s dignity upon her worth. In his opinion, the person’s worthiness is different from her worth or merit and it consists in “a particular power, or ability for that, whereof [the person] is said to be worthy.”<sup>6</sup> Thus the worthiest person to be a judge is one who is “best fitted”<sup>7</sup> for it, and worthiest of riches is the person “that has the qualities most requisite for the well using them.”<sup>8</sup> What such an understanding most significantly implies is that dignity is always attributed to a human being based on his or her ability, which implies that whenever a person manifests no ability, no dignity shall be attributed to her. Declaring that a person is worthy of something amounts to saying that she is capable of something, and the basis of her capability is certain qualities she exhibits. In saying that someone is worthy of an office he or she holds, we in a way combine the two understandings of dignity described above, namely, the person’s capability of holding an office in question and the perfection of her merits. However, both concepts imply that dignity is relative. Interestingly, Hobbes’s standpoint corresponds to what Maria Ossowska describes as linking the notion of dignity to that of personality: in this sense dignity is contingent upon the person’s moral attitudes. And again, dignity in this sense

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Ibidem.

<sup>5</sup> See Marcus Tullius C i c e r o, *On Moral Duties (De Officiis)*, trans. Andrew P. Peabody (Boston: Little, Brown, and Co., 1887), 33 (Liberty Fund: The Online Library of Liberty, [http://files.libertyfund.org/files/542/Cicero\\_0041-01\\_EBk\\_v6.0.pdf](http://files.libertyfund.org/files/542/Cicero_0041-01_EBk_v6.0.pdf)).

<sup>6</sup> [Thomas H o b b e s], *Hobbes’s Leviathan*, Clarendon Press, Oxford 1965, 74.

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> Ibidem.

may be gained as much as it can be lost.<sup>9</sup> In the light of the above, Pinker's claim that the concept of dignity as such is ambiguous turns out to be by no means insightful. Yet it is important to note that, among the various meanings of dignity he discusses, he does not include the one which is directly related to the fact that humans are rational and free beings by nature.

Dignity conceived as a correlate of personality or of the office held is ascribed to a human person by virtue of her inner or outer qualities. However, the values considered in both cases as "dignity-triggering" (for instance, the person's moral attitude or her capabilities) are so described because of the inner worth of the person, and therefore they are contingent upon it. This is by no means to say that they are of no significance to the person: on the contrary, they are significant to her by the power of the fact that they contribute to the shaping of both her inner goodness and the good actions she performs. Yet one cannot say that exhibiting "dignity-triggering" values exhausts the essence of the dignity specific to the human person. There are human beings among us who—due to mental disability—are incapable of shaping their character and do not manifest traits or gifts which would earn them respect in the public square. Neither are they capable of rational or free self-expression, or of acting as autonomous subjects, and yet we can still say that each of them is "one of us." There are also those who are absolutely capable of earning social respect, but do not wish to do so: instead they become vile, and their communities seek for ways to protect themselves from their depraved actions, claiming such individuals do not deserve to be called human. And yet even each delinquent among us is simultaneously "one of us" and will remain "one of us" even though the common opinion might be that he or she has "trampled" on his or her dignity. Once we recognize that dignity is the person's inner worth, we cannot but concede that human beings are bearers of dignity as long as they live.

Thus we have in mind one thing while applying the concept of dignity to human actions and describing them as dignified or undignified, and a different one whenever we point to the fundamental worth of human beings which springs from their rational and free nature enabling them to act and making them transcend the existing reality. A human being is "but a reed, the most feeble thing in nature, but this is a thinking reed."<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> See Maria O s s o w s k a, *Moral Norms: A Tentative Systematization*, trans. Irena Gułowska (Warszawa, Amsterdam, New York and Oxford: PWN–Polish Scientific Publishers and North-Holland, 1980), 54–57.

<sup>10</sup> Blaise P a s c a l, *Pensées*, 347, trans. William Finlayson Trotter (n.p.: Global Grey, 2021), 70.

“Humanity itself is a dignity,”<sup>11</sup> writes Immanuel Kant, and the word “itself” points to the fact that humanity is a dignity regardless of the ways in which we partake of its potential. Dignity is a value which does not have a price or an equivalent and, as such, cannot be replaced by anything.<sup>12</sup> The inalienable dignity inherent in a human person is the basis of the person’s inner worth.<sup>13</sup> It is not that we have dignity because we exhibit some trait; rather, we have dignity because of who we are. Dignity conceived as the person’s inner worth cannot be rid of, neither can it be taken away from anyone. Probably the strongest emphasis on dignity as inherent in a human being can be found in the thought of Karol Wojtyła, who writes: “The ‘dignity’ of man as person means above all a property or fundamental quality—and in this sense the ‘value’ of the person as such: a value which belongs to man because he is a person and for which, therefore, man ought to strive.”<sup>14</sup> Thus dignity is the person’s other name. The pricelessness of the human being, or the person, consists in that ultimately it is to her that all the values refer and that none of them can ever become an “equivalent” of her inner worth. It was precisely for that reason that Dietrich von Hildebrand called the person “Träger der sittlichen Werte,”<sup>15</sup> the bearer of moral values: the pricelessness of the human being, or the person, consists in that ultimately it is the human being to whom all the values will always refer and none of them will ever become an “equivalent” of the inner worth of the human being conceived as person.

Since dignity is the person’s inner worth, we tend to speak about respecting rather than actualizing it.<sup>16</sup> While wicked actions can be described as actions against dignity, they cannot violate the inner worth of the person against whom they are intended. Respect for the person’s dignity is tantamount to respect for her subjectivity. Although the scorned ones, or those who are excluded or misjudged, are treated in an undignified way, they do not lose their dignity. This, however, does not mean that they remain unharmed. On the contrary, they are deeply harmed, because their right to self-determination, which belongs to them by the power of who they are, is denied. The harm they suffer

<sup>11</sup> Immanuel K a n t, *The Metaphysical Principles of Virtue*, 462, trans. James Ellington (Indianapolis and New York: The Bobbs-Merrill Company Inc., 1964), 127.

<sup>12</sup> See Immanuel K a n t, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, 4:434, trans. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 42.

<sup>13</sup> See K a n t, *The Metaphysical Principles of Virtue*, 435, 97.

<sup>14</sup> Karol W o j t y ł a [Pope John Paul II], *Man in the Field of Responsibility*, trans. Kenneth W. Kemp and Zuzanna Maślanka Kieroń (South Bend, Indiana: St. Augustine Press, 2011), 36.

<sup>15</sup> Dietrich v o n H i l d e b r a n d, *Gesammelte Werke*, vol. 9, *Moralia* (Regensburg: Verlag Josef Habel, 1980), 102–3.

<sup>16</sup> See Robert S p a e m a n n, “O pojęciu godności człowieka,” in *Granice: O etycznym wymiarze działania*, trans. Jarosław Merecki (Warszawa: Oficyna Naukowa, 2001), 162. See also Robert S p a e m a n n, *Grenzen: Zur ethischen Dimension des Handelns* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2001).

is irreparable if their lives are taken from them, because it is only when they are alive that they can express their subjectivity. Yet even taking a person's life cannot deprive her of her dignity. Throughout history people have given their lives to remain faithful to their beliefs, trusting that it is the only way to preserve their dignity. In such cases people choose dignity over any other value and they stay loyal to it.

*Barbara Chyrowicz*

Translated by *Dorota Chabrajska*





JAN PAWEŁ II  
BY CZŁOWIEK UŚWIADOMIŁ SOBIE SWOJĄ GODNOŚĆ

JOHN PAUL II  
TO RECOGNIZE THE FUNDAMENTAL DIGNITY  
AND THE GOODNESS  
THAT DWELL WITHIN EVERY HUMAN BEING



JAN PAWEŁ II

## BY CZŁOWIEK UŚWIADOMIŁ SOBIE SWOJĄ GODNOŚĆ\*

### GODZINA CIEMNOŚCI

„Umieściłeś mnie w dole głębokim, w ciemnościach, w przepaści” (Ps 88,7). Ileż razy ten okrzyk bólu wyrwał się z serc milionów mężczyzn i kobiet, którzy od 1 września 1939 roku do końca lata 1945 doświadczyli jednej z najbardziej niszczycielskich i najbardziej nieludzkich tragedii w naszych dziejach!

Europa nie otrząsnęła się jeszcze z szoku po aktach przemocy dokonanych przez Rzeszę Niemiecką, które doprowadziły do aneksji Austrii i części Czechosłowacji oraz do podboju Albanii, gdy 1 września Polskę najechały wojska niemieckie z Zachodu, a 17 września ze Wschodu Armia Czerwona. Zniszczenie armii polskiej i męczeństwo całego narodu były niestety tylko zapowiedzią nieszczęść, które wkrótce miały spaść na liczne narody europejskie, a później dotknąć także wiele innych narodów na wielkich obszarach pięciu kontynentów.

Istotnie, już w 1940 roku Niemcy zajęli Norwegię, Danię, Holandię, Belgię i połowę Francji. W tym samym czasie Związek Radziecki, powiększony uprzednio o część Polski, dokonał aneksji Estonii, Łotwy i Litwy, Rumunii odebrał Besarabię, a także zagarnął część terytorium Finlandii.

Następnie, jak rozszerzający się niszczycielski ogień, wojna i nierozłącznie związane z nią ludzkie dramaty błyskawicznie przekroczyła granice „starego kontynentu” i stała się wojną „światową”. Z jednej strony Niemcy i Włochy przeniosły działania wojenne poza Bałkany i do północnej Afryki, z drugiej Rzesza niespodziewanie zaatakowała Rosję. Wreszcie zniszczenie przez Japończyków Pearl Harbour wciągnęło w wir wojny także Stany Zjednoczone Ameryki jako sojusznika Anglii. Tak zakończył się rok 1941.

---

\* List apostołski z okazji pięćdziesiątej rocznicy wybuchu drugiej wojny światowej (Watykan, 27 VIII 1989). Tekst publikujemy za: „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 10(1989) nr 8(115), s. 3-5. Tytuł pochodzi od redakcji.

Punkt zwrotny wojny nastąpił dopiero w roku 1943, kiedy udana kontrofensywa rosyjska uwolniła Stalingrad spod okupacji niemieckiej. Działania Sił Sprzymierzonych z jednej strony i wojsk radzieckich z drugiej ostatecznie doprowadziły – za cenę zaciekłych walk, które od Egiptu po Moskwę przyczyniły niewypowiedzianych cierpień milionom bezbronnych osób cywilnych – do pokonania Niemiec. 8 maja 1945 roku Rzesza podpisała akt bezwarunkowej kapitulacji.

Walki jednak nadal toczyły się na Pacyfiku. By przyspieszyć ich zakończenie, na początku sierpnia tegoż roku zrzucono dwie bomby atomowe na japońskie miasta Hiroszimę i Nagasaki. Nazajutrz po tym strasliwym wydarzeniu Japonia z kolei zgłosiła gotowość kapitulacji. Stało się to 10 sierpnia 1945 roku.

Żadna inna wojna nie zasłużyła bardziej na miano „światowej”. Była to także wojna totalna, nie sposób bowiem zapomnieć, że działaniom naziemnym towarzyszyły walki powietrzne oraz zmagania morskie na wszystkich oceanach kuli ziemskiej. Bezlitośnie niszczone całe miasta, pogrążając sterroryzowaną ludność cywilną w lęku i nędzy. I Rzym był zagrożony; interwencji Papieża Piusa XII zawdzięcza, że nie stał się polem bitwy.

Oto ponury obraz wydarzeń, które dziś wspominamy. Spowodowały one śmierć pięćdziesięciu pięciu milionów ludzi, pozostawiły zwycięzców skłóconych, a Europę w ruinie.

#### PRZYPOMNIENIE

Dziś, pięćdziesiąt lat później, mamy obowiązek przypomnieć sobie w obliczu Boga te tragiczne fakty, by uczcić pamięć zmarłych i okazać współczucie wszystkim, którym ów bezmiar okrucieństwa zadał rany na duszy i ciele, i aby całkowicie przebaczyć krzywdy.

Kierowany pasterską troską o Kościół powszechny i o dobro całej ludzkości, pragnę z okazji tej rocznicy zaprosić mych braci w biskupstwie, kapłanów i wiernych, a także wszystkich ludzi dobrej woli do refleksji nad procesem dziejowym, który pogrążył świat w otchłani owej nieludzkiej i przerażającej wojny.

Istnieje obowiązek wyciągnięcia wniosków z tej przeszłości, aby nigdy więcej nie dopuścić już do powstania podobnego splotu przyczyn, mogącego doprowadzić do nowego rozpętania pożaru takiej wojny.

Dziś wiemy z doświadczenia, że arbitralny rozbiór państw, przymusowe wysiedlenia ludności, nieograniczone zbrojenia, niekontrolowane stosowanie nowoczesnej broni, gwałcenie podstawowych praw ludzi i narodów, naruszanie zasad międzynarodowego współżycia, a także narzucanie siłą totalitarnych ideologii – prowadzić może jedynie do ruiny ludzkości.

## DZIAŁALNOŚĆ STOLICY APOSTOLSKIEJ

Papież Pius XII już od dnia swego wyboru, 2 marca 1939 roku, wzywał do zachowania spokoju, którego poważne zagrożenie wzbudzało powszechny niepokój. Na kilka dni przed wybuchem wojny, 24 sierpnia 1939 roku, wypowiedział prorocze słowa, których echo rozbrzmiewa do dziś: „Oto znów wbiła godzina próby dla wielkiej rodziny ludzkiej [...]. Niebezpieczeństwo jest blisko, ale czas jeszcze mu zapobiec. Nic straconego, dopóki trwa pokój. Wojna może zniszczyć wszystko”<sup>1</sup>.

Niestety ostrzeżenie wielkiego Papieża pozostało bez odzewu i nastąpiła katastrofa. Nie zdoławszy zapobiec wojnie, Stolica Apostolska nie ustawała – na miarę dostępnych sobie środków – w wysiłkach zmierzających do tego, by ograniczyć jej zasięg. Papież i jego współpracownicy niestrudzenie zabiegali o to zarówno na płaszczyźnie dyplomatycznej, jak i w dziedzinie pomocy humanitarnej, nie opowiadając się po żadnej stronie w konflikcie, w którym przeciwko sobie stanęły narody o różnych ideologiach i religii. Musieli przy tym zważać, by ich działalność nie wpłynęła na pogorszenie sytuacji i nie naraziła na większe jeszcze niebezpieczeństwa narodów poddanych niebывалым udrękom. Raz jeszcze posłuchajmy słów Piusa XII, który tak mówił o wydarzeniach w Polsce: „Przeciwko takim czynom winniśmy skierować płomienne słowa potępienia; powstrzymuje nas jedynie obawa, że wypowiadając je, pogorszylibyśmy jeszcze sytuację nieszczęsnych ofiar”<sup>2</sup>.

Kilka miesięcy po Konferencji Jałtańskiej (4-11 lutego 1945 roku), zaledwie dobiegła końca wojna w Europie, ten sam Papież, zwracając się 2 czerwca 1945 roku do Świętego Kolegium, nie omieszkał poruszyć problemu przyszłości świata i opowiedzieć się za zwycięstwem prawa: „Narody, szczególnie małe i średniej wielkości, żądają, by pozwolono im samym kształtować własną przyszłość. Można je nakłonić, by dobrowolnie i w interesie powszechnego postępu przyjęły na siebie zobowiązania, które modyfikują ich suwerenne prawa. Skoro jednak poniosły ofiary – szczególnie wielkie – w walce przeciwko systemowi brutalnej przemocy, to mają dziś prawo sprzeciwić się narzucaniu im nowego systemu politycznego czy społecznego, zdecydowanie nieakceptowanego przez ogromną większość ludności [...]. Ukryty głos sumienia mówi dziś narodom, że ich przywódcy utracą wiarygodność, jeśli pozwolą, by nadal dominowała ślepa przemoc, i nie doprowadzą do zwycięstwa prawa”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> P i u s XII, Przemówienie radiowe, Watykan, 24 sierpnia 1939, „Acta Apostolicae Sedis” 31(1939), s. 333n.

<sup>2</sup> Cyt. za: *Notes de Mgr Montini, w: Actes et Documents du Saint-Siège relatifs à la seconde guerre mondiale*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 1970, t. 1, s. 455.

<sup>3</sup> P i u s XII, *Allocutio ad Emo s PP. DD. Cardinales, m Festo S. Eugenii I PP. Beatissimo Patri fausta oimnantes*, „Acta Apostolicae Sedis” 37(1945), s. 166.

## CZŁOWIEK WZGARDZONY

To „zwycięstwo prawa” pozostaje najlepszą gwarancją poszanowania godności osoby. Historia tamtych sześciu straszliwych lat jest bowiem wstrząsającym świadectwem pogardy dla człowieka.

Przerażającej ruinie materialnej, zniszczeniu zasobów rolnych i przemysłowych w krajach pustoszonych przez działania wojenne, które doprowadziły aż do nuklearnej zagłady dwóch japońskich miast – towarzyszyły masowe mordy i nędza.

Myślę tu przede wszystkim o okrutnym losie, jaki zgotowano mieszkańcom wielkich równin Wschodu. Ja sam, będąc wówczas blisko arcybiskupa krakowskiego Adama Stefana Sapiehy, byłem świadkiem tych wstrząsających nieszczęść. Nieludzkie żądania kolejnych okupantów prowadziły do brutalnych prześladowań rzeczywistych i domniemanych przeciwników, gdy tymczasem kobiety, dzieci i starcy żyli w nieustannym poniżeniu.

Nie sposób też zapomnieć tragedii przymusowych wysiedleń, które skazały masy bezbronnych ludzi na niebezpieczeństwa tułaczki po drogach Europy w poszukiwaniu schronienia i środków do życia.

Szczególne pamięć należy się także jeńcom wojennym, którzy zaznawszy ciężaru walk, cierpieli odosobnienie, ogołocenie i poniżenie, płacąc dalszą ciężką daninę tej wojnie.

Na koniec należy przypomnieć, że tworzeniu rządów narzucanych siłą przez okupanta krajom Europy środkowej i wschodniej towarzyszyły represje i niezliczone egzekucje, mające na celu złamanie oporu ludności.

## PRZEŚLADOWANIE ŻYDÓW

Jednakże pośród wszystkich tych działań wymierzonych przeciwko człowiekowi jedno zwłaszcza na zawsze pozostanie hańbą dla ludzkości: planowe barbarzyństwo, którego ofiarą padł naród żydowski.

Obląkana ideologia uczyniła zeń przedmiot „ostatecznego rozwiązania”, pozbawiając Żydów wszelkich praw i poddając ich nieopisanym prześladowaniom. Miliony Żydów, najpierw nękanych różnego rodzaju szykanami i dyskryminacją, znalazło potem śmierć w obozach zagłady.

Żydzi polscy – bardziej aniżeli inni – przeszli tę kalwarię. Przekracza możliwości ludzkiej wyobraźni ogarnięcie całej potworności tego, co działo się w oblężonym getcie warszawskim i w obozach – Oświęcimiu, Majdanku i Treblince.

Trzeba także przypomnieć, że ten morderczy szal zwrócił się również przeciwko wielu innym społecznościom, które ośmieliły się być „inne” lub buntowały się przeciw tyranii okupanta.

Z okazji tej bolesnej rocznicy raz jeszcze apeluję do wszystkich ludzi, wzywając do odrzucenia uprzedzeń i do zwalczania wszelkich form rasizmu w imię podstawowej godności i dobra każdego człowieka; do coraz głębszego uświadamiania sobie przynależności do jednej rodziny ludzkiej, zamierzonej przez Boga i wokół Niego zgromadzonej.

Pragnę w tym miejscu z całą stanowczością powtórzyć, że wrogość lub nienawiść wobec judaizmu pozostaje w całkowitej sprzeczności z chrześcijańską wizją godności człowieka.

### CIERPIENIA KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Nowe pogaństwo i systemy z nim związane niewątpliwie odnosiły się ze szczególną wrogością do Żydów, ale również wymierzone były przeciw chrześcijaństwu, którego nauka ukształtowała duszę Europy. Prześladowając naród, z którego „również jest Chrystus według ciała” (Rz 9,5), wyszydzano ewangeliczne orędzie głoszące, że wszystkie dzieci Boże mają taką samą godność.

Mój poprzednik, Papież Pius XI, z wielką przenikliwością pisał w swej encyklice *Mit brennender Sorge*: „Kto wynosi ponad skalę wartości ziemskich rasę albo naród, albo państwo, albo ustroj państwa, przedstawiciele władzy państwowej albo inne podstawowe wartości ludzkiej społeczności [...] i czyni z nich najwyższą normę wszelkich wartości, także religijnych, i oddaje im cześć bałwochwalczą, ten przewraca i fałszuje porządek rzeczy stworzony i ustanowiony przez Boga”<sup>4</sup>.

Ofiarą tych roszczeń ideologii narodowosocjalistycznej padły także Kościoły, a szczególnie Kościół katolicki, który przed wojną i w czasie jej trwania także przeszedł swoją drogę przez mękę. Jego los nie był lepszy w krajach, gdzie zapanowała marksistowska ideologia materializmu dialektycznego.

Winniśmy jednak dziękować Bogu za licznych znanych i nieznanych świadków, którzy w tej godzinie próby umieli z odwagą wyznawać otwarcie swą wiarę, sprzeciwić się ateistycznej samowoli, i którzy nie ugięli się przed przemocą.

### TOTALITARYZM A RELIGIA

W ostatecznej bowiem analizie wspólną cechą nazistowskiego pogaństwa i dogmatu marksistowskiego jest totalitarna natura obu ideologii oraz dążenie do stania się religią.

---

<sup>4</sup> P i u s XI, Encyklika *Mit brennender Sorge*, „Acta Apostolicae Sedis” 29(1937), s. 149-171. Zob. też: t e n ż e, Encyklika *Mit brennender Sorge*, Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius\\_xi/encykliki/mit\\_brennender\\_sorge\\_14031937.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xi/encykliki/mit_brennender_sorge_14031937.html).

Już na długo przed rokiem 1939 w pewnych sferach kultury europejskiej ujawniało się dążenie do usunięcia Boga i Jego obrazu z pola widzenia człowieka. W tym duchu indoktrynowano dzieci od najmłodszych lat.

Doświadczenie nieuchronnie dowiodło, że człowiek zdany wyłącznie na ludzką moc, odarty z dążeń religijnych, szybko staje się numerem lub przedmiotem. W każdej zresztą epoce dziejów ludzkości istniało ryzyko, że człowiek zamknie się w sobie, w dumnym poczuciu samowystarczalności. To ryzyko ujawniło się jednak ze szczególną ostrością w obecnym stuleciu: dysponując potęgą militarną oraz zdobyczami nauki i techniki, człowiek współczesny łatwo mógł ulec złudzeniu, że jest władcą natury i panem dziejów. Właśnie to roszczenie leżało u podłoża wynaturzeń, które dziś oplakujemy. Otchłań moralna, w jakiej przed pięćdziesięciu laty pogrążył się świat na skutek odrzucenia Boga, a tym samym także człowieka, ukazuje nam namacalnie potęgę „władcy tego świata” (J 14,30), który potrafi zwodzić sumienia przez kłamstwo, przez pogardę dla człowieka i dla prawa, przez kult siły i władzy.

Dziś to wszystko wspominamy i rozmyślamy o skrajnościach, do jakich może doprowadzić człowieka odrzucenie wszelkich więzi z Bogiem i transcendentnego prawa moralnego.

## POSZANOWANIE PRAW NARODÓW

To jednak, co dotyczy pojedynczego człowieka, dotyczy też całych narodów. Obchodząc rocznicę wydarzeń roku 1939, należy pamiętać także o tym, że przyczyną ostatniej wojny było zarówno podeptanie praw narodów, jak i praw osoby ludzkiej. Przypomniałem o tym wczoraj, zwracając się do Konferencji Episkopatu Polski.

Nie ma pokoju, jeśli prawa wszystkich narodów – a szczególnie najbardziej bezbronnych – nie są respektowane! Cała budowla prawa międzynarodowego opiera się na zasadzie równouprawnienia wszystkich państw, na prawie każdego narodu do samostanowienia i na swobodnej współpracy w imię najwyższego wspólnego dobra całej ludzkości.

Jest rzeczą pierwszorzędną wagi, by nie powtarzały się już dziś sytuacje podobne do tej, w jakiej w 1939 roku znalazła się Polska, pustoszona przez bezlitosnych najeźdźców, którzy samowolnie podzielili ją między siebie. Mówiąc o tym, nie sposób nie wspomnieć o krajach, które jeszcze nie uzyskały pełnej niepodległości, a także o tych, którym grozi jej utrata. W tym kontekście i w obecnym czasie trzeba także wskazać na przypadek Libanu, gdzie sprzymierzone siły, działające we własnym tylko interesie, zagrażają samemu istnieniu tego państwa.



Nie zapominajmy, że Organizacja Narodów Zjednoczonych została utworzona po drugiej wojnie światowej po to, aby służyć sprawie dialogu i pokoju, opartego na poszanowaniu równych praw wszystkich ludów.

## ROZBROJENIE

Jednym z podstawowych warunków takiego „współzycia” jest rozbrojenie.

Po strasliwych doświadczeniach, które podczas ostatniej wojny światowej stały się udziałem zarówno walczących na polach bitew, jak i ludności cywilnej, rządzący winni dzisiaj ze wszystkich sił dążyć do tego, by jak najszybciej został wypracowany system międzynarodowej współpracy, kontroli i rozbrojenia, który udaremni wszelkie zamysły wojenne. Któż jeszcze ośmieliłby się usprawiedliwić użycie najokrutniejszych rodzajów broni, które zabijają ludzi i niszczą ich dobytek, jako sposobu rozstrzygnięcia sporów między państwami? Jak miałem okazję powiedzieć, „wojna sama w sobie jest irracjonalna [...] etyczna zasada pokojowego rozwiązywania konfliktów jest jedyną drogą godną człowieka”<sup>5</sup>.

Dlatego też w pełni popieramy toczące się obecnie negocjacje, które mają doprowadzić do redukcji arsenału nuklearnego i konwencjonalnego, a także do całkowitego zakazu stosowania broni chemicznych i innych. Stolica Apostołska wielokrotnie wyrażała opinię, że konieczne jest zredukowanie uzbrojenia przynajmniej do poziomu minimum gwarantującego państwom bezpieczeństwo i zdolność obrony.

Te wiele obiecujące działania nie przyniosą jednak pożądanych skutków, jeśli nie będzie im towarzyszyć i wspierać ich wola ściślejszej współpracy także w innych dziedzinach, szczególnie na polu gospodarki i kultury. Podczas niedawnej paryskiej sesji Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie, poświęconej tematowi „wymiaru ludzkiego”, przedstawiciele obydwu części Europy wyrażali pragnienie, by we wszystkich krajach doszło ostatecznie do ustanowienia praworządnych państw. Taki ustrój państwa wydaje się bowiem najlepszym gwarantem praw osoby ludzkiej, w tym także wolności religijnej, której poszanowanie jest niezbędnym warunkiem pokoju społecznego i międzynarodowego.

## WYCHOWANIE MŁODEGO POKOLENIA

Pouczeni przez błędy i wypaczenia przeszłości, współcześni Europejczycy mają obowiązek przekazać młodemu pokoleniu umiejętność współzycia oraz

---

<sup>5</sup> J a n P a w e ł II, *Pokój rodzi się z serca nowego* (Orędzie na XVII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1984, Watykan, 8 XII 1983), nr 4, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 4(1983) nr 10(46), s. 5.

kulturę przepojoną duchem solidarności i szacunku dla innych. Chrześcijaństwo, które decydująco wpłynęło na ukształtowanie się wartości duchowych tego kontynentu, winno tu być niewyczerpanym źródłem inspiracji: jego nauka o osobie ludzkiej, stworzonej na obraz Boży, z pewnością może się przyczynić do rozwoju nowego humanizmu.

W trakcie nieuniknionych dysput publicznych, w których ścierają się ze sobą różne wizje społeczeństwa, dorośli winni dawać przykład poszanowania bliźniego, umiając zawsze dostrzec część prawdy zawartą w jego poglądach.

Na kontynencie tak pełnym kontrastów wciąż na nowo musimy uczyć się wzajemnej akceptacji w stosunkach pomiędzy osobami, narodami i krajami różniącymi się kulturą, wiarą i systemem społecznym.

Pierwszorzędną rolę odgrywają tu wychowawcy oraz środki społecznego przekazu. Niestety, musimy stwierdzić, że wpajaniu szacunku dla godności osoby, stworzonej na obraz Boży, z pewnością nie sprzyjają przykłady przemocy i deprawacji, zbyt często rozpowszechniane przez środki społecznego przekazu: sieją one niepokój w kształtujących się dopiero sumieniach młodzieży i przytępiają zmysł etyczny dorosłych.

#### PODNIESIENIE MORALNOŚCI ŻYCIA SPOŁECZNEGO

Życie społeczne musi się bowiem opierać na zasadach etyki. Droga do pokoju prowadzi przede wszystkim przez wartości ludzkie, realizowane w życiu jednostek i narodów i przekazywane z pokolenia na pokolenie. Gdy rozpada się tkanka moralna narodu, można się obawiać wszystkiego.

Pamięć o przeszłych wydarzeniach winna skłaniać współczesnego człowieka do czujnego reagowania na wszelkie możliwe nadużycia wolności, którą pokolenie wojenne zdobyło za cenę tak wielkich ofiar. Delikatna równowaga pokoju zostanie zagrożona, jeżeli w sumieniach ludzkich na nowo obudzi się to zło, jakim jest nienawiść rasowa, pogarda dla obcych, dyskryminacja chorych i starych, odrzucenie ubogich, stosowanie przemocy w relacjach indywidualnych i społecznych.

Obywatele muszą umieć rozróżnić, które z wielu proponowanych rozwiązań politycznych inspirowane są rozumem i wartościami moralnymi. Państwa natomiast winny dążyć do usuwania przyczyn protestów lub niezadowolonia upośledzonych grup społecznych.

#### APEL DO EUROPY

Wam, politycy i mężowie stanu, pragnę raz jeszcze wyrazić moje głębokie przeświadczenie, że oddawanie czci Bogu zawsze idzie w parze z szacun-

kiem dla człowieka. Obie te postawy składają się na najwyższą zasadę, która pozwoli państwom i blokom politycznym przewyciężyć wzajemne sprzeczności.

Nie możemy zapomnieć zwłaszcza o Europie, w której powstał ów straszliwy konflikt, i która spustoszona i wykrwawiona przeżyła w ciągu sześciu lat prawdziwą mękę. Od roku 1945 jesteśmy świadkami i uczestnikami chwalebnego dzieła materialnej i duchowej jej odbudowy.

Wczoraj ten kontynent stał się zarzewiem wojny; dziś przypada mu rola „twórcy pokoju”. Ufam, że orędzie humanizmu i wyzwolenia, będące dziełem jego chrześcijańskiej historii, znów stanie się natchnieniem dla jego mieszkańców i będzie promieniować na cały świat.

Europo, wszyscy patrzają na ciebie, świadomi, że po katastrofie wojennej pożogi masz im jeszcze coś do powiedzenia, a mianowicie: że prawdziwa cywilizacja nie polega na sile, ale jest owocem zwycięstwa nad samym sobą, nad mocami niesprawiedliwości, egoizmu i nienawiści, które zdolne są zniekształcić prawdziwe oblicze człowieka!

#### WEZWANIE DO KATOLIKÓW

Kończąc, pragnę zwrócić się szczególnie do pasterzy i wiernych Kościoła katolickiego.

Przypomnieliśmy właśnie jedną z najkrwawszych wojen w dziejach, która rozpoczęła się na kontynencie o tradycjach chrześcijańskich.

To stwierdzenie zmusza nas do rachunku sumienia dotyczącego jakości ewangelizacji Europy. Upadek chrześcijańskich wartości, który sprzyjał wczorajszym błędom, dziś każe nam się głęboko zastanowić nad sposobem, w jaki głosimy i przeżywamy Ewangelię.

Niestety, musimy stwierdzić, że w wielu dziedzinach swego życia współczesny człowiek myśli, postępuje i pracuje tak, jakby Bóg nie istniał. Pojawia się zatem to samo zagrożenie co kiedyś: człowiek zdany wyłącznie na moc człowieka.

W czasie, gdy trwają przygotowania do tego, by Europie nadać nowe oblicze, gdy w niektórych krajach Europy środkowej i wschodniej dokonują się pozytywne przemiany, gdy rządy państw coraz ściślej współpracują w celu rozwiązania wielkich problemów ludzkości, Bóg wzywa swój Kościół, by i on wniósł wkład w budowanie świata jako braterskiej wspólnoty.

Wraz z innymi Kościołami chrześcijańskimi – mimo braku pełnej jedności z nimi – pragniemy raz jeszcze dzisiaj powiedzieć ludzkości, że człowiek jest naprawdę człowiekiem tylko wtedy, gdy uznaje się za stworzenie Boże; że uświadamia sobie swą godność jedynie wówczas, gdy dostrzega w sobie

i w innych znamię Boga, który go stworzył na swój obraz; że jest wielki tylko w takiej mierze, w jakiej swoim życiem odpowiada na miłość Boga i oddaje się na służbę braciom.

Bóg nie wątpi o człowieku. A więc i my, chrześcijanie, nie możemy zwątpić o człowieku, wiemy bowiem, że człowiek jest zawsze większy niż jego błędy i występki.

Pamiętając o błogosławieństwie wypowiedzianym kiedyś przez Pana: „Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój” (Mt 5,9), pragniemy zachęcić wszystkich ludzi, by przebaczyli sobie nawzajem i stali się sługami jedni drugich, przez wzgląd na Tego, który w swoim cieie raz na zawsze „zadał śmierć wrogości” (por. Ef 2,16).

Maryi, Królowej Pokoju, oddaję dziś ludzkość. Jej macierzyńskiemu wstawiennictwu zawierzam historię, której jesteśmy współtwórcami.

Aby świat nigdy już nie zaznał nieludzkich okrucieństw i barbarzyństwa, jakie spustoszyły go przed pięćdziesięciu laty, nie ustawajmy w głoszeniu „Pana naszego Jezusa Chrystusa, przez którego teraz uzyskaliśmy pojednanie” (Rz 5,11), będące rękojmią pojednania wszystkich ludzi między sobą!

Niech Jego pokój i błogosławieństwo będą z wami wszystkimi!

JOHN PAUL II

TO RECOGNIZE THE FUNDAMENTAL DIGNITY  
AND THE GOODNESS  
THAT DWELL WITHIN EVERY HUMAN BEING\*

THE HOUR OF DARKNESS

“You have laid me in the depths of the tomb, in places that are dark, in the depths” (Ps 88 [87]:7). How many times this cry of suffering arose from the hearts of millions of men and women who, from 1 September 1939 to the end of the summer of 1945, were confronted with one of the most destructive and inhuman tragedies of our history!

While Europe was still in shock over the power tactics employed by the Reich in annexing Austria, breaking up Czechoslovakia and conquering Albania, on 1 September 1939 Poland was invaded by German troops from the West, and on 17 September by the Red Army from the East. The crushing of the Polish army and the martyrdom of a whole people was unfortunately only a prelude to the fate in store for many European peoples as well as for many others over most of the five continents.

From 1940 onwards, the Germans occupied Norway, Denmark, Holland, Belgium and half of France. During this time the Soviet Union, already enlarged by a part of Poland, annexed Estonia, Latvia and Lithuania, and took Bessarabia from Romania as well as certain territories from Finland.

Furthermore, like a fire spreading destruction in its wake, the war and the human tragedies that accompanied it inexorably and rapidly expanded beyond

---

\* Message of His Holiness John Paul II on the occasion of the 50th Anniversary of the Beginning of the Second World War, Vatican, 27 August 1989. The title has been added by the editors. For the original text see The Holy See, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/pont\\_messages/1989/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_19890827\\_anniv-ii-guerra-mondiale.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/pont_messages/1989/documents/hf_jp-ii_mes_19890827_anniv-ii-guerra-mondiale.html).

the borders of the “old continent” and became a “world” war. On one front, Germany and Italy carried the fighting beyond the Balkans and into North Africa; on another, the Reich suddenly invaded Russia. Finally, by destroying Pearl Harbor the Japanese brought the United States of America into the war on the side of England. This was the situation at the end of 1941.

It was necessary to wait until 1943—with the success of the Russian counter-offensive that freed Stalingrad from the grip of Germany—for a turning point in the history of the war. The Allied forces on the one hand, and the Soviet troops on the other, succeeded in crushing Germany at the cost of fierce fighting, which from Egypt to Moscow inflicted unspeakable suffering upon millions of defenseless civilians. On 8 May 1945 Germany offered her unconditional surrender.

The struggle in the Pacific, however, continued. In order to hasten the end, two atomic bombs were dropped on the Japanese cities of Hiroshima and Nagasaki at the beginning of August, 1945. Following that appalling event, Japan in turn capitulated. It was 10 August 1945.

No war ever merited the name “world war” in the way that this one did. It was also a total war, because in addition to land operations there was air combat, as well as naval combat on all the world’s oceans. Whole cities were mercilessly destroyed, and their terrorized populations reduced to anguish and misery. Rome itself was threatened. The intervention of Pope Pius XII prevented the city from becoming a battleground.

This is a sober summary of the events which we remember today. They caused the death of fifty-five million people, left the victors divided and Europe in need of rebuilding.

#### TO REMEMBER

Fifty years later, it is our duty before God to remember these tragic events in order to honor the dead and to share in the sorrow of all those whom this outbreak of cruelty wounded in body and soul, while at the same time forgiving the offences that were committed.

In my pastoral solicitude for the whole Church, and with concern for the good of all humanity, I could not let this anniversary pass by without inviting my brothers in the episcopate, priests and laity, and all people of good will to reflect on the process which brought this conflict to the very depths of inhumanity and suffering.

This is because we have the duty to learn from the past so that never again will there arise a set of factors capable of triggering a similar conflagration.

We now know from experience that the arbitrary dividing up of nations, the forced displacement of peoples, rearmament without limits, the uncontrolled

use of sophisticated weapons, the violation of the fundamental rights of individuals and peoples, the non-observance of international rules of conduct and the imposition of totalitarian ideologies can lead to nothing but the ruin of mankind.

#### THE ACTION OF THE HOLY SEE

Pope Pius XII, from the beginning of his pontificate on 2 March 1939, did not fail to issue an appeal for that peace which everyone agreed was seriously threatened. A few days before the outbreak of hostilities, on 24 August 1939, he spoke prophetic words that still resound today: "Once again a grave hour is at hand for the whole human family... The peril is imminent, but there is still time. Nothing is lost with peace. Everything can be lost with war."<sup>1</sup>

Unfortunately the warning of this great Pontiff was not heeded, and disaster struck. The Holy See, unable to prevent war, tried to stop it from spreading by using its limited means. The Pope and his advisers made relentless efforts to this end, both on the diplomatic level and in the humanitarian field, without letting themselves be drawn into taking sides in a conflict which pitted peoples of different ideologies and religions against one another. In this task they were also preoccupied not to aggravate the situation or to compromise the safety of peoples subjected to extraordinary trials. With regard to what was happening in Poland, Pius XII declared: "We ought to speak words of fire against such things, and the only thing that dissuades us from doing so is the knowledge that if we should speak, we would be making the condition of these unfortunate."<sup>2</sup>

A few months after the Yalta Conference (4–11 February 1945), and with the war in Europe barely over, this same Pope, addressing the College of Cardinals on 2 June 1945, did not fail to look to the world's future and to plead for the triumph of law: "Nations, especially those that are small or moderate-sized, demand that they be permitted to control their own destinies. They can be led to accept, of their own free will and in the interest of common progress, obligations which modify their sovereign rights. But having borne their share—their large share—of sacrifices in order to destroy a system of brutal violence, they are right in refusing to have imposed upon them a new political or cultural system which the great majority of their peoples resolutely reject... In the depths of their conscience, people feel that their leaders would discredit themselves

<sup>1</sup> P i u s X I I , " R a d i o M e s s a g e , " V a t i c a n , 2 4 A u g u s t 1 9 3 9 , *Acta Apostolicae Sedis* 31 (1939): 334.

<sup>2</sup> Quoted after "Notes de Mgr Montini," in *Actes et Documents du Saint-Siège relatifs à la seconde guerre mondiale* (Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1970), vol. 1, 455.

if, caught up in the mad frenzy of the hegemony of power, they failed to bring about a triumph of law.”<sup>3</sup>

#### MAN TREATED WITH CONTEMPT

This “triumph of law” remains the best guarantee of respect for persons. In returning to the history of those six terrible years, it is only right that one regard with horror the contempt in which man was held.

To the material ruins, to the annihilation of the agricultural and industrial resources of countries ravaged by fighting and destruction, including the nuclear holocaust of two Japanese cities, one must also add massacres and misery.

My thoughts turn in particular to the cruel fate inflicted on the peoples of the great plains of Eastern Europe. At the side of the Archbishop of Cracow, Adam Stefan Sapieha, I personally witnessed this distressing reality. The inhuman demands of the occupier of the moment brutally oppressed opponents and suspected opponents, while women, children and the elderly were subjected to constant humiliation.

One can never forget the tragedy that resulted from the forced displacement of peoples who were thrown onto the roads of Europe, exposed to every peril in their search for a refuge and for the means to live.

Special mention must also be made of the prisoners of war, who in isolation, destitution and humiliation paid yet another heavy price after the harshness of battle.

Finally, one must remember that the creation of governments imposed by the occupier on the States of Central and Eastern Europe was accompanied by repressive measures and even by numerous executions in order to subjugate the resistant peoples.

#### THE PERSECUTION OF THE JEWS

Among all these anti-human measures, however, there is one which will forever remain a shame for humanity: the planned barbarism which was unleashed against the Jewish people.

As the object of the “final solution,” devised by an erroneous ideology, the Jews were subjected to deprivations and brutalities that are almost indescrib-

<sup>3</sup> P i u s XII, “Allocutio ad Emo s PP. DD. Cardinales, m Festo S. Eugenii I PP. Beatissimo Patri fausta ominantes,” *Acta Apostolicae Sedis* 37 (1945): 166.



able. Persecuted at first through measures designed to harass and discriminate, they were ultimately to die by the millions in extermination camps.

The Jews of Poland, more than others, lived this immense suffering: the images of the Warsaw ghetto under siege, as well as what we have come to learn about the camps at Auschwitz, Majdanek and Treblinka, surpass in horror anything that can be humanly imagined.

One must also remember that this murderous madness was directed against many other groups whose crime was to be “different” or to have rebelled against the tyranny of the occupier.

On the occasion of this sorrowful anniversary, once again I issue an appeal to all people, inviting them to overcome their prejudices and to combat every form of racism by agreeing to recognize the fundamental dignity and the goodness that dwell within every human being, and to be ever more conscious that they belong to a single human family, willed and gathered together by God.

I wish to repeat here in the strongest possible way that hostility and hatred against Judaism are in complete contradiction to the Christian vision of human dignity.

#### THE TRIALS OF THE CATHOLIC CHURCH

The new paganism and the systems related to it were certainly directed against the Jews, but they were likewise aimed at Christianity, whose teaching had shaped the soul of Europe. In the people of whose race “according to the flesh, is the Christ” (Rom 9:5), the Gospel message of the equal dignity of all God’s children was being held up to ridicule.

In his Encyclical *Mit brennender Sorge*, my predecessor Pope Pius XI clearly stated: “He who takes race, or the people or the State, or the form of Government, the bearers of the power of the State, or other fundamental elements of human society... and makes them the ultimate norm of all, even of religious values, and deifies them with an idolatrous worship, perverts and falsifies the order of things created and commanded by God.”<sup>4</sup>

This pretension on the part of the ideology of the National Socialist system did not spare the Churches, in particular the Catholic Church, which before and during the conflict experienced her own “passion.” Her fate was certainly no better in the lands where the Marxist ideology of dialectical materialism was imposed.

We must give thanks to God, however, for the many witnesses, known and unknown, who in those hours of tribulation had the courage to profess their

---

<sup>4</sup> P i u s XI, Encyclical Letter *Mit brennender Sorge*, *Acta Apostolicae Sedis* 29 (1937): 149–171.

faith steadfastly, who knew how to rise above the atheist's arbitrariness and who did not give in to force.

### TOTALITARIANISM AND RELIGION

Nazi paganism and Marxist dogma are both basically totalitarian ideologies, and tend to become substitute religions.

Long before 1939, there appeared within certain sectors of European culture a desire to erase God and his image from man's horizon. It began by indoctrinating children along these lines, from their earliest years.

Experience has unhappily shown that once man is abandoned to human power alone and crippled in his religious aspirations, he is quickly reduced to a number or an object. Moreover, no age of humanity has escaped the risk of man closing upon himself in an attitude of proud, self-sufficiency. But such a risk is accentuated in this century in so far as armed force, science and technology have given contemporary man the illusion of becoming the sole master of nature and history. This is the specious claim that lies at the root of the excesses we deplore.

The moral abyss into which contempt for God and thus for man plunged the world fifty years ago made us touch with our very fingers, as it were, the power of "the ruler of this world" (Jn 14:30), who can seduce consciences through falsehood, through scorn for man and the law, and through the cult of power and force.

Today we remember all these things and meditate on the extremes to which the abandonment of all reference to God and to all transcendent moral law can lead.

### RESPECTING THE RIGHTS OF PEOPLES

What is true for the individual is also true for peoples. In recalling the events of 1939 we are reminded that the cause of the last world conflict was the crushing of the rights of whole peoples as much as those of individuals. I recalled this fact yesterday, in my letter to the Polish Episcopal Conference.

There can be no peace if the rights of all peoples—particularly the most vulnerable—are not respected! The entire edifice of international law rests upon the principle of equal respect for States, for each people's right to self-determination and for their free cooperation in view of the higher common good of humanity.

It is essential that there never again occur situations like that of Poland in 1939, in which a country was ravaged and divided up at the pleasure of

unscrupulous invaders. In, this regard, one can hardly hem but think of those countries which have not yet obtained their full independence, as well as those which face the threat of losing it. In this context and in these days, we must call to mind the case of Lebanon, where united forces, pursuing their own interests, have not hesitated to imperil the very existence of a nation.

Let us not forget that the United Nations Organization was born after the Second World War as an instrument of dialogue and of peace, based upon the recognition of the equal rights of peoples.

### DISARMAMENT

One of the essential conditions for “living together” is disarmament.

The terrible trials undergone by both combatants and civilian populations at the time of the Second World War must move the leaders of nations to make every effort at hastening the development of a process of cooperation, control and disarmament which will make war unthinkable. Who would dare still justify the use of horrendous weapons which kill people and destroy the work of their hands in order to resolve differences between States? As I once stated: “War is in itself irrational and.., the ethical principle of the peaceful settlement of conflicts is the only way worthy of man.”<sup>5</sup>

For this reason, we must give a favorable reception to the negotiations now taking place for nuclear and conventional disarmament, as well as those aimed at a total ban on chemical and other weapons. The Holy See has repeatedly declared that the parties involved must at least arrive at the lowest armament level possible, commensurate with the demands of their security and defense.

These promising developments, however, will only have a chance to bear fruit if they are supported and accompanied by the will to intensify cooperation equally in other areas, notably in the areas of economics and culture. The last meeting of the Conference on Security and Cooperation in Europe, held recently in Paris on the theme “The Human Dimension,” expressed a desire by the countries of both parts of Europe to see established everywhere the rule of the State governed by law. This form of State would appear, in fact, to be the best guarantor of the rights of the individual, including the right to religious freedom, respect for which is indispensable for social and international peace.

---

<sup>5</sup> John Paul II, “Dialogue for Peace, a Challenge for our Time,” Message for the Celebration of the Day of Peace 1 January 1984 (Vatican, 8 December 1983), Section 4, The Holy See, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/peace/documents/hf\\_jp-ii\\_mes\\_19831208\\_xvii-world-day-for-peace.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19831208_xvii-world-day-for-peace.html).

## EDUCATING YOUNGER GENERATIONS

Having learnt from the mistakes and moral failures of the past, Europeans today have a duty to pass on to younger generations a lifestyle and culture inspired by solidarity with others and esteem for them. In this regard, Christian faith, which has so deeply molded this continent's spiritual values, ought to be a source of constant inspiration. Its doctrine of the person created in the image of God can only contribute to the thrust towards a renewed humanity.

In the social debate which is inevitable whenever different conceptions of society meet, adults must give an example of respect for others, always being able to recognize the part of the truth which the other person possesses. On a continent with such marked contrasts, we must continually learn anew to accept one another, as individuals, as ethnic groups and as countries, with all our differing cultures, beliefs and social systems.

Educators and the media have a fundamental role to play in this regard. Unfortunately, it must be said that education in the dignity of the person created in the image of God is certainly not favored by the portrayals of violence and depravity which the social communications media all too often disseminate. Young consciences in the process of formation are troubled by these, and the moral sense of adults is dulled.

## BRINGING MORAL AWARENESS TO PUBLIC LIFE

The fact is that public life cannot bypass ethical criteria. Peace is achieved first of all on the terrain of human values, values that are lived and transmitted by citizens and by peoples. Whenever the moral fiber of a nation begins to wear away, the worst is to be feared.

Vigilant remembrance of the past ought to make our contemporaries attentive to potential abuses in exercising the freedom which the war generation sacrificed so much to attain. The fragile balance of peace could easily be compromised if evils such as racial hatred, contempt for foreigners, segregation of the sick and the elderly, exclusion of the poor, recourse to private and collective violence were revived in people's consciences.

It is the responsibility of citizens to distinguish, among various political proposals, those that are inspired by reason and moral values. It falls to States to be vigilant in baiting anything that would lead to exasperation or impatience on the part of any disadvantaged group within society.

To you, statesmen and leaders of nations, I repeat once again my profound conviction that respect for God and respect for man go hand in hand. They make

up the absolute principle which allows States and political blocs to overcome their hostilities.

In particular, we cannot forget Europe, where this terrible conflict first sprang up, and which experienced a genuine “passion” which left it ruined and drained of its life’s blood. Since 1945 we have been witnesses to and active participants in praiseworthy efforts aimed at the material and spiritual rebuilding of Europe.

Yesterday, this continent exported war. Today, its role is to be a “peacemaker.” I am confident that the message of humanism and liberation, which is the heritage of Europe’s Christian history, will once again energize its people and continue to shine forth in the world.

Yes, Europe, all eyes are upon you, because people are aware that you still have something to say after the catastrophe of those years of fire: namely, that true civilization is not to be found in force, but rather is the fruit of a victory over ourselves, over the powers of injustice, selfishness and hatred which can go so far as to disfigure man himself!

In conclusion, I wish to address in a special way the pastors and faithful of the Catholic Church.

We have just recalled one of the bloodiest wars in history, a war which broke out on a continent with a Christian tradition.

Acknowledgement of this fact compels us to make an examination of conscience about the quality of Europe’s evangelization. The collapse of Christian values that led to yesterday’s moral failures must make us vigilant as to the way the Gospel is proclaimed and lived out today.

Unfortunately, we must observe that in many areas of existence modern man thinks, lives and acts as if God did not even exist. In this, we find lurking the same danger that was present yesterday: that man will be handed over to the power of man.

While Europe prepares to put on a new face, while positive developments are happening in certain places in its central and eastern parts, and the leaders of nations collaborate to an ever-greater degree in solving the great problems of humanity, God is calling his Church to make her own contribution to the coming of a more fraternal world.

Together with other Christian churches, and despite our imperfect unity, we wish to say once again to humanity today that man is only authentically himself when he accents that he is a creature of God; that man is only aware of his dignity when he recognizes in himself and in others the imprint of the God in whose image he was created; that man only achieves greatness to the extent that he makes his life a response to God’s love and puts himself at the service of his brothers and sisters.

God does not despair of man. As Christians, neither may we despair of man, for we know that he is always greater than his mistakes and his faults.

Recalling the Beatitude once spoken by the Lord, “Blessed are the peacemakers” (Mt 5:9), we wish to invite all people to pardon each other and to put themselves at each other’s service, for the sake of him who, in his flesh, “put an end to hostility” once and for all (Eph 2:16).

It is to Mary, the Queen of Peace, that I entrust all mankind, confiding to her maternal intercession this history in which we all have a part to play.

In order that the world may never again know the inhumanity and barbarism which ravaged it fifty years ago, let us tirelessly proclaim “our Lord Jesus Christ, through whom we have now received our reconciliation” (Rom 5:11). It is Christ who is the pledge of our own reconciliation with each other!

May Christ’s Peace and Blessing be with all of you!

## ANALIZA POJĘCIA





Witold P. GLINKOWSKI

## GODNOŚĆ JAKO ODPOWIEDŹ KTÓREJ OSOBA UDZIELA OSOBIE

*Godność jest wartością szczególną, przysługuje jedynie ludziom. Ów przywilej nie jest konsekwencją ludzkich zasług, udzielony zostaje bezinteresownie. W tej godności człowiek partycypuje biernie – niezależnie od swojej woli, a nawet niezależnie od swojej wiedzy, że tak właśnie się dzieje. Warto jednak uwzględnić drugi aspekt godności. Mogąc być jedynie celem, a nigdy środkiem prowadzącym do osiągnięcia innego celu, staje się godność wartością szczególną – taką, której świadectwo daje człowiek swoim życiem.*

Za sprawą współczesnej filozofii dialogu kategoria godności ludzkiej zyskała szczególny status. Godność zaczęto pojmować jako funkcję relacji interpersonalnej zachodzącej między jej uczestnikami – osobami ludzkimi, a źródłowo – między osobą ludzką a Bogiem. Godność człowieka okazuje się darem relacji, i to nie tylko relacji faktycznie zachodzącej w określonym miejscu i czasie, ale też relacji możliwej, czyli tej, do której każdy człowiek jest zaproszony, będąc wyróżniony adresowanym ku niemu darem i pozostając potencjalnym owego daru beneficjentem. Przyjęcie daru uczestnictwa w relacji pozostaje w gestii decyzji wolnego ludzkiego podmiotu, przy czym, skoro intencja Darczyńcy jest inkluzywna, to również okoliczności uniemożliwiające świadome przyjęcie tego daru nie mogą dyskwalifikować potencjalnego beneficjenta relacji. Dzieje się tak, ponieważ o statusie ludzkiego podmiotu zaproszonego do relacji nie decyduje jego „substancjalne” uposażenie, lecz sam fakt wybrania go, będący świadectwem przyznania mu osobowej godności.

W niniejszych rozważaniach stawiam kilka pytań o ludzką godność, kluczowych z perspektywy filozofii człowieka oraz szeroko rozumianej antropologii filozoficznej. Ponieważ pytania te uznaję za retoryczne, zmierzać będę do przedstawienia argumentów na rzecz obrony tez, które są w nich zawarte. A zatem: (1) Czy godność człowieka jest tym, co źródłowe dla autonomicznie rozumianej ludzkiej jednostki? (2) Czy może przeciwnie, ma ona swoje źródło w interpersonalnym wydarzeniu, którego jest rezultatem? (3) Jeśli zaś zgodzimy się, że godność człowieka jest wartością, to czy stanowi ona źródło wartości, czy też jest pochodną osobowego i transcendentnego Dobra, dającego początek wszystkim wartościom?

Godność kojarzona bywa z dystynkcjami dekretowanymi instytucjonalnie lub kulturowo, gdy wynika z faktu sprawowania przez osobę szacowne-

go urzędu czy też posiadania przez nią tytułów, lub z jej zachowania bądź postępowania, które określamy mianem godnego. Wyznacznikiem ludzkiej godności jest też okoliczność, że każdy człowiek ma do czynienia ze światem wartości, zarówno w teorii, na przykład gdy poszukuje prawdy i ją odnajduje, jak i w praktyce, gdy o prawdzie zaświadcza. W ten sposób człowiek – gdy kieruje się ku prawdzie lub ku innym wartościom przedmiotowym, w rozmaity sposób w nich partycypując – zaświadcza o tym, że również sam jest wartością. Jest nią zarówno w sensie przedmiotowym, jako ucieleśniający wartości, jak i w sensie podmiotowym, jako ten, kto je rozpoznaje, tworzy oraz o nie zabiega. Powyższe przykłady ludzkiego myślenia według wartości – rozumianego szeroko i egzystencjalnie, jako ludzkie „bycie według wartości” – niewątpliwie są argumentem za tym, że człowiekowi przysługuje godność, i to w sposób niezbywalny.

### WARTOŚĆ GODNOŚCI

O godności można mówić w różnych aspektach. Bywa postrzegana jako wartość ontyczna człowieka, w którym upatruje się byt samoistny. Tradycja filozoficzna wiązała godność człowieka z centralnym i wyróżnionym miejscem, jakie zajmuje on w uniwersum, eksponując przy tym takie swoiste dla człowieka prerogatywy, jak wolność w obrębie samostanowienia i podejmowania decyzji, rozumność, kompetencje w zakresie kreatywności oraz nieśmiertelność<sup>1</sup>. Godność bywa rozumiana jako cnota moralna istoty ludzkiej zdolnej do moralnego samodoskonalenia, procesu korespondującego z ludzką wolnością i rozumnością. Bywa rozpoznawana jako wyróżniająca człowieka wówczas, gdy jego byt osobowy poddany zostaje konfrontacji z innymi bytami<sup>2</sup>. Bywa wreszcie traktowana w kategoriach wartości pozostającej w dyspozycji człowieka jako istoty zdolnej do afirmacji udzielonego jej osobowego statusu. Zgodzimy się jednak ze współczesną autorką, że „wszystkie te ujęcia godności odnoszą się do płaszczyzny relacji interpersonalnych, ostatecznie uzasadniających i usensawniających życie ludzkie w jego ontycznym i aksjologicznym skierowaniu na byt-w-sobie oraz byt-dla-drugiego”<sup>3</sup>. Cytowana myśl wydaje się potwierdzać zasadność respektowania sygnalizowanej wcześniej dystynkcji, odróżnienia dwóch sensów godności – nieprzeciwstawiania ich sobie, lecz

<sup>1</sup> Por. S. S w i e ż a w s k i, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 6, *Człowiek*, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1983, s. 193.

<sup>2</sup> Por. M. G o g a c z, *Filozoficzna identyfikacja godności osoby*, w: *Zagadnienie godności człowieka*, red. J. Czerkowski, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994, s. 130.

<sup>3</sup> E. P o d r e z, *Z historii teorii godności*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk i in., t. 4, red. E. Grendeka, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2003, s. 21.

uwzględniania ich semantycznej nietożsamości. Przyjmijmy, że określać je będziemy mianem godności przedmiotowej i podmiotowej. W pierwszym sensie godność niezależna jest od ludzkiej woli i wiedzy i przysługuje każdemu człowiekowi niezależnie od interakcji, które podejmuje on lub których nie podejmuje z innymi ludźmi. W drugim sensie, przeciwnie, godność pozostaje funkcją interakcji wyrażających się tym, że jest się adresatem lub inicjatorem „zagadnienia” mającego zarazem charakter moralny i tym samym w sposób relewantny korespondującego ze specyfiką osoby ludzkiej jako podmiotu uczestniczącego w dialogicznych relacjach interpersonalnych<sup>4</sup>. W pierwszym przypadku godność byłaby wartością określającą każdy pojedynczy ludzki obiekt, należąc do jego trwałego uposażenia i będąc w pewnym sensie jedną z jego cech, dzięki którym może być identyfikowany na przykład jako byt, istota żywa czy ssak. W drugim przypadku godność ujawnia się jako określająca tego, a nie innego człowieka jako ten, a nie inny autonomiczny podmiot świadomie i w sposób wolny podejmowanych czynów, przyjmujący udział w interpersonalnej relacji z analogicznie postrzeganym partnerem. Nie jest to relacja uniwersalna, lecz zawsze ekskluzywna, gdyż wiąże uczestników w konkretnym, niepowtarzalnym miejscu i czasie, angażując całe egzystencjalne spektrum ich podmiotowości. I chociaż godność przedmiotowa (bierna) przysługuje zarówno temu, kto jako wolny i rozumny podmiot bezinteresownie oddaje za drugiego życie, jak i temu, kto go morduje, to jednak tylko godność podmiotowa (czynna), będąc owocem interpersonalnej afirmacji, w sposób pełny zaświadcza o randze bytu ludzkiego.

Podstawowa różnica między wyróżnionymi dwoma aspektami ludzkiej godności jest zatem taka, że w przypadku godności rozumianej przedmiotowo jej trwałość i niezmiennosc wynika wprost z ontycznej specyfiki bytu, o którym – niezależnie od miejsca, czasu i wszelkich innych uwarunkowań – orzekamy, że jest człowiekiem. W przypadku godności rozumianej podmiotowo, okazuje się ona celem, zadaniem i osiągnięciem – aktualnym dla każdego, ale afirmowanym dopiero w warunkach uczestnictwa w interpersonalnej relacji, do której dana ludzka jednostka zostaje zaproszona lub do której zaprasza innych, rozpoznając w nich osoby i tym samym dając świadectwo ich i wła-

---

<sup>4</sup> Specyfikę relacji dialogicznych oraz ich odmiennosc od relacji monologicznych można najkrócej przedstawić następująco: (1) Źródło i kryterium ważności relacji dialogicznych jest transcendentne, nie należy do immanentnie rozumianego obszaru kultury. (2) Nie można ich rozpatrywać w kategoriach przyczynowo-skutkowych, ponieważ przystąpienie do nich stanowi akt wolnego wyboru. (3) Uczestnictwo w nich nie ogranicza się do wybranych warstw ludzkiej podmiotowości, lecz angażuje człowieka na poziomie egzystencjalnym, ze szczególnym uwzględnieniem płaszczyzny aksjologicznej i etycznej. (4) Jedną ze stron relacji dialogicznej jest zawsze człowiek. (5) Podjęcie uczestnictwa w relacjach dialogicznych jest warunkiem pełnego ucłowieczenia istoty ludzkiej, zarówno w planie ontogenetycznym, jak i filogenetycznym.

snego istnienia osobowego<sup>5</sup>. O ile więc wypada zgodzić się z Platonem, dla którego godność człowieka wiąże się z ludzkim zmierzaniem ku dobru<sup>6</sup>, a także z twierdzeniem Immanuela Kanta, że godności uczy nas „czysty moralny motyw działania”<sup>7</sup>, najpewniej ujawniający się dzięki „dobrej woli” podmiotu czyniącego praktyczny użytek z rozumu i w ten sposób spełniającego powinność moralną, to jednak nie wszyscy ludzie i nie zawsze dostarczają przykładu tak rozumianej afirmacji własnej godności. Wskazując na absolutną wartość człowieka jako osoby, Kant eksponuje ludzką rozumność oraz teleologicznie rozumiany horyzont aksjologiczny, w obrębie którego człowiek myśli i działa. Oto bowiem „istoty rozumne nazywamy osobami, ponieważ już ich natura wyróżnia je jako cele same w sobie, tj. jako coś, czego nie należy używać tylko jako środka”<sup>8</sup>. Powyższa norma personalistyczna, uściślająca i dopełniająca sens Kantowskiego imperatywu kategorycznego, ma jednak charakter normatywny, a nie deskryptywny – jest zaleceniem, a nie opisem faktycznego stanu ludzkich postaw, wyborów i działań. Tymczasem Owidiuszowe „Video meliora proboque: deteriora sequor”<sup>9</sup> i Pawłowe „Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię właśnie zło, którego nie chcę” (Rz 7,19) skłaniają do zajęcia stanowiska wobec radykalnych różnic w zakresie użytku, jaki wolne jednostki ludzkie czynią ze swej „praktycznie” pojmowanej rozumności.

Godność jest wartością szczególną, przysługującą jedynie ludziom. To właśnie za jej sprawą każdy człowiek korzysta z uprzywilejowania, niezależnie od tego, kim jest i w jaki sposób postępuje. Ów przywilej nie jest konsekwencją ludzkich zasług, udzielony zostaje bezinteresownie. W tej godności człowiek partycypuje biernie – niezależnie od swojej woli, a nawet niezależnie od swojej wiedzy, że tak właśnie się dzieje. Warto jednak uwzględnić drugi wyróżniony aspekt godności, ten jej sens, który człowiek sobie uprzytamnia, ilekroć ma na względzie siebie i innych, co w istotny sposób moderuje jego codzienne wybory i decyzje. W ten sposób, z uwagi na poczucie godności, mogącej być jedynie celem, a nigdy środkiem prowadzącym do osiągnięcia innego celu, staje się godność wartością szczególną – taką, której świadectwo daje człowiek swoim życiem.

<sup>5</sup> Ten sens godności znajduje unaocznienie w spektakularnym przykładzie. Zarówno w przypadku o Maksymiliana Kolbego, jak i w przypadku jego oprawców, ich realność jako działających podmiotów ilustruje zasada „operari sequitur esse”. Różnica w sposobie aksjologiczno-etycznego realizowania człowieczeństwa na poziomie bytu osobowego – w zakresie afirmacji godności osoby ludzkiej – nie implikuje różnicy na poziomie ontycznym, gdyż na poziomie tym konstatacja realności „człowieka” i „osoby” podlega tej samej regule.

<sup>6</sup> Por. P l a t o n, *Fajdros*, xxvi, w: tenże, „*Fajdros*”. „*Hippiasz mniejszy*”. „*Hippiasz większy*”. „*Ion*”, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1999, s. 33n.

<sup>7</sup> I. K a n t, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałeczki, PWN, Warszawa 1984, s. 241.

<sup>8</sup> T e n z e, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1953, s. 61.

<sup>9</sup> P. Ovidius N a s o, *Metamorphoses*, B.G. Teubner Verlag, t. 2, Lipsiae 1868, s. 123.

## DAR GODNOŚCI

Doświadczenie godności dopełnia się w relacji interpersonalnej, a jej warunkiem jest świadome afirmowanie przez człowieka własnej godności, akceptowanie siebie jako podmiotu, który rozeznaje się w świecie wartości z uwagi na swoje uprzednie zadomowienie w horyzoncie agatologicznym wyznaczonym kontradykcją pojęć dobra i zła. Warto przytoczyć trafnie oddające to słowa: „Godność jest warunkiem możliwości doświadczenia wszelkiej wartości. Ale ta godność wymaga potwierdzenia, wymaga przyjęcia”<sup>10</sup>. Godność nie jest tu zatem traktowana jako obiektywny parametr, lecz jako dar – ofiarowywany i przyjmowany w relacji międzyosobowej. Tak rozumiana godność nie jest treścią doświadczenia autonomicznego podmiotu, jest raczej osobowym i fundamentalnym dopełnieniem statusu tego podmiotu, który jako jej beneficjent, przyjmujący ją i afirmujący w ramach relacji dialogicznej, czyni to w duchu wdzięczności<sup>11</sup>. Afirmacja ta, będąca rodzajem „solidaryzacji egotycznej”<sup>12</sup>, nie jest jednorazowym aktem, lecz permanentnym procesem egzystencjalnym<sup>13</sup>.

Na podmiotowy aspekt ludzkiej godności zwrócili uwagę autorzy zaliczani do nurtu określanego mianem filozofii dialogu. W optyce, którą obrali za centralną i, nomen omen, o której godność się upomnieli, człowiek okazuje się „dzieckiem dialogu”, przy czym określenie „homo dialogi” bardziej jednoznacznie i dużo trafniej uwypukla genezę człowieka, jego ontyczny i aksjologiczny status oraz wyróżniające go formy egzystowania aniżeli tradycyjne określenie „homo sapiens”.

Godność rodzi się i dojrzewa we wzajemności. A wzajemność – jak zauważa Tischner, czyniąc użytek z francuskiego słowa „réciprocité” – jest rodzajem „nawzajemności”, bowiem „nie chodzi o wymianę, tylko o pewien typ wzajemnego tworzenia”<sup>14</sup>. Godność okazuje się zatem czymś więcej niż to,

<sup>10</sup> J. Tischner, *Filozofia człowieka. Wykłady*, oprac. Z. Stawrowski, A. Workowski, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2019, s. 197.

<sup>11</sup> Za instruktywną uznamy uwagę ukazującą różnicę między tradycją dialogiczną a myślą Hegla w zakresie rozumienia filozofii. O ile bowiem według Hegla „myślenie musi być niewdzięczne, ponieważ w tym, co myśli, może siebie jedynie zawdzięczać sobie samemu” (G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, PWN, Warszawa 1990, s. 74), o tyle w obrębie dialogicznej koncepcji Ebnera „myślenie w ogóle może żyć dopiero w żywiole wdzięczności, ponieważ musi wpięrow przyjąć to, co jako prawda daje mu się do myślenia” (B. Casper, *Wstęp*, tłum. J. Piecuch, w: F. Ebner, *Słowo i rzeczywistości duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, tłum. K. Święcicka, IFiS PAN, Warszawa 2006, s. xvi).

<sup>12</sup> J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, w: tenże, *Studia z filozofii świadomości*, oprac. A. Węgrzecki, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2006, s. 227.

<sup>13</sup> Zob. tenże, *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*, w: *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, red. W. Stróżewski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1978, s. 91-102.

<sup>14</sup> Tenże, *Etyka a historia. Wykłady*, oprac. D. Kot, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2008, s. 140.

co się orzeka na temat ludzkiego bytu w kategoriach jego cech lub właściwości. Godność wskazuje na interpersonalną wzajemną obecność, której antropotwórczą rangę akcentował Ludwig Binswanger. Określa on wzajemność mianem bycia-wobec-siebie-nawzajem (niem. Zueinandersein), zastrzegając, że nie dotyczy to sytuacji, gdy dwie osoby pozostają względem siebie jedynie w relacji towarzyskiej lub utylitarnej (na przykład w roli dostawcy czy odbiorcy towarów lub usług), a tym bardziej, gdy relacja ta ukierunkowana jest na sferę przedmiotową<sup>15</sup>.

Aksjologicznie fundamentalna i pierwsza genetycznie wydaje się zatem godność rozumiana jako dar – udzielany i otrzymywany w obrębie relacji interpersonalnej. Właśnie taką osobową godność miał na względzie Martin Buber, opisując wyjątkową, dostępną jedynie ludziom relację dialogiczną – jej partnerzy wzajemnie potwierdzają swoją obecność skierowaną ku drugiemu i przez drugiego akceptowaną. Ich wzajemna obecność, rozumiana jako udzielanie, ofiarowywanie i przyjmowanie – siebie sobie nawzajem – okazuje się źródłem godności będącej owocem komunii interpersonalnej. Ów dar godności można przyrównać, korzystając z Buberowskiej metafory, do „niebiańskiego chleba bycia jaźnią”<sup>16</sup>.

#### GODNOŚĆ MIĘDZY PYTAJĄCYM A ODPOWIADAJĄCYM

Pytanie o godność człowieka, w przeciwieństwie do większości pytań, nie zawiera intencji przedmiotowej ani struktury podmiotowo-orzecznikowej, gdyż ukierunkowane jest na relację między podmiotami. Pod tym względem podobne jest do pytań znanych z tekstów biblijnych: „Gdzie jesteś?” (Rdz 3,9); „Gdzie jest brat twój [...]?” (Rdz 4,9); „A kto jest moim bliźnim?” (Łk 10,29).

Pytanie o godność nie jest teoretyczne, lecz praktyczne. Poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie nie powinno koncentrować się jedynie na atrybutach człowieka, traktowanego jako byt rozumny, wolny i autonomiczny. Konieczne

<sup>15</sup> Autor argumentuje: „Użycie «nawzajem» (einander) w kontekście relacji kogoś do czegoś i czegoś do czegoś (innego) jest nadużyciem, ponieważ owa relacja, w odróżnieniu od rzeczywistego stosunku, sytuuje się poza możliwością u r z e c z y w i s t n i e n i a pewnego «się» towarzyszącego wzajemności” (L. B i n s w a n g e r, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Ernst Reinhardt Verlag, München–Basel 1962, s. 89). O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – W.P.G.

<sup>16</sup> M. B u b e r, *Pradystans i relacja*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Pax, Warszawa 1992, s. 137; por. t e n ż e, *Urdistanz und Beziehung*, w: tenże, *Werke*, t. 1, *Schriften zur Philosophie*, Kösel Verlag – Lambert Schneider Verlag, München–Heidelberg 1962, s. 422.

jest uwzględnienie kontekstu relacyjno-dialogicznego, który decyduje o specyfice człowieka, wyróżniającej go spośród ontycznego uniwersum. W szczególności pytanie to ukierunkowane jest na indywidualne istnienie, urealnijające się nie w obszarze ogólności reprezentowanej przez abstrakcyjną jednostkę ludzką, lecz w zindywidualizowanym i niepowtarzalnym wymiarze istnienia osoby ludzkiej. Adresatem tego pytania okazuje się nie abstrakcyjny człowiek bądź „ludzkość”, ale konkretna osoba, intencjonalnie wezwana i określona w sposób „imienny”<sup>17</sup>. Pierwsze imię człowieka wybrzmiało w biblijnym pytaniu „Gdzie jesteś?”, skierowanym do konkretnej osoby. Dopiero od tej chwili biblijny Adam, będąc nazwany imiennie, jako Ty, mógł rozpoznać w sobie Ja – podmiot niepowtarzalny, wolny, odpowiedzialny za swoje czyny, wybory i decyzje. Osiągnięcie etycznej odpowiedzialności, będące warunkiem ucłowieczenia, dokonało się z chwilą udzielenia przezeń odpowiedzi – wprawdzie jeszcze nie całkiem właściwej, ale na tyle angażującej etyczną wrażliwość, że odpowiadający mógł już rozpoznać w sobie osobę odpowiedzialną. Sytuacja ta nie była zdarzeniem, jednym z wielu, lecz wydarzeniem (i darem) umożliwiającym personalną identyfikację dokonującą się w warunkach relacji dialogicznej. Warto przywołać opis tego wydarzenia nakreślony przez współczesnego dialogika Franza Rosenzweiga: „«Gdzie jesteś?» Jest to wprost pytanie o Ty. Nie o istotę Ty. W tej chwili nie ma go jeszcze w polu widzenia. Na razie można pytać tylko o «gdzie». Gdzie w ogóle jest Ty? To pytanie o Ty jest jedynym, co o nim już wiadomo. Ale Ja to pytanie wystarcza do odkrycia samego siebie. Ja nie potrzebuje widzieć Ty. Pytając o nie i przez «gdzie» tego pytania poświadczając, że wierzy w istnienie Ty, nawet gdy Ty nie staje mu przed oczyma, odzywa się ono i wypowiada jako Ja. Ja odkrywa siebie w chwili, w której przez pytanie o «gdzie» tego Ty stwierdza istnienie Ty”<sup>18</sup>.

Nawet pobieżna lektura tego fragmentu ujawnia relatywność w zakresie stosowania zaimków osobowych. Utrudnia ona pozostawanie na jednej płaszczyźnie sensu, sygnalizując tym samym ograniczenia wynikające z przyjęcia perspektywy podmiotowo-orzecznikowej. Jeśli bowiem taka perspektywa miałaby zostać zastosowana do refleksji na temat relacji dialogicznej, o której opowiada niniejszy fragment, doszłoby do redukcjonistycznej deformacji zawartej tam myśli. Powyższy fragment skłania do refleksji na temat wydolności tradycyjnie funkcjonującego schematu podmiotowo-przedmiotowego, który zwykle zawłaszcza aktywność poznawczą. Najczęściej bowiem kategorię „ty” uznaje się za wtórną względem „ja”, które traktowane jest jako punkt wyjścia

<sup>17</sup> Zob. W.P. G l i n k o w s k i, *Imię filozofii. Przyczynek do filozofii dialogu*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2005.

<sup>18</sup> F. R o s e n z w e i g, *Gwiazda Zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Znak, Kraków 1998, s. 293n. Por. t e n z e, *Der Störn der Erlösung*, Kauffmann Verlag, Frankfurt/M. 1921, s. 195.

refleksji zorientowanej na poznanie rzeczywistości i pełni rolę instancji weryfikującej jej realność. Nie ma jednak powodów, by absolutyzować perspektywę epistemiczną. Dlatego też współczesna myśl dialogiczna postuluje odwrócenia tego porządku. Dialogicy zwracają uwagę na uprzedniość Ty względem Ja, przy czym nie idzie tu o codzienną praktykę poznawania i przeobrażania rzeczywistości, lecz o genezę Ja, które zanim podejmie rolę podmiotu poznającego i działającego, jest już uprzednio uposażone istnieniem osobowym. A zatem, jak twierdzą dialogicy, niepodobna traktować Ty w kategoriach alter ego, gdyż przeciwnie, to raczej Ja – będąc beneficjentem etycznego „zagadnięcia” i zaproszenia do relacji – okazuje się alter tu. Dopiero dialogiczna inicjacja, zawierająca wyraźny komponent etyczny, pozwala człowiekowi uświadomić sobie jego bytową bezprecedensowość, która nie wyszłaby na jaw w obrębie żadnej relacji poznawczej przebiegającej wedle schematu podmiotowo-przedmiotowego. Dopiero Ty – transcendentne i niesprowadzalne do żadnego spośród uprzedmiotowionych i zobiektywizowanych „To” – może okazać się źródłem osobowej godności człowieka oraz gwarantem jej niezbywalności. Otwarcie na realność tak rozpoznawanego Ty pozwala ludzkiemu Ja uznać własną realność. Jak zauważa Ferdinand Ebner, egzystencjalny sens zaimków osobowych zapośredniczony jest międzyosobową relacją, dlatego też uczestniczące w niej osoby są niesprowadzalne do obiektów ontycznych. Do stwierdzenia ich realności nie nadaje się słowo „jest”, lecz tylko słowa: „jesteś” i „jestem”. Dopiero dzięki słowu zapraszającemu do rozmowy, będącej archetypem międzyosobowej relacji, Ja odkrywa siebie, a słowo – wskazujące na egzystencjalną i semantyczną filiację, wyrażającą zapośredniczenie ludzkiego Ja przez Boskie Ty – „staje się żywe i żyje mowa”<sup>19</sup>. Autor akcentuje swoistość osobowego Ja jako niepodlegającego uprzedmiotowieniu i osobiście zaangażowanego: „Egzystencja Ja nie da się nigdy bezsprzecznie wyrazić i stwierdzić w trzeciej osobie, lecz jedynie w pierwszej, dzięki temu, że Ja wypowiada siebie samo”<sup>20</sup>. W ten sposób Ja i Ty wykazują niepodatność na sprowadzenie do abstrakcyjnych kategorii, nie są też pojęciami, które posiadałyby zobiektywizowaną treść, pełnią raczej funkcje imion wskazujących na egzystencjalną unikatowość tych, którzy je noszą<sup>21</sup>.

Cytowany wcześniej fragment książki Rosenzweiga sygnalizuje dwuznaczność w zakresie filozoficznego stanowiska, jakie możemy zająć, oraz podmiotowego statusu, jaki możemy dekretować. Oto bowiem wywołane w pierwszym zdaniu „pytanie o Ty” wskazuje na transcendentny status podmiotu, który pytanie zadaje. Jednakże „Ty” będące adresatem pytania roz-

<sup>19</sup> E b n e r, dz. cyt., s. 102.

<sup>20</sup> Tamże, s. 100.

<sup>21</sup> Por. G l i n k o w s k i, dz. cyt., s. 25-33.



poznaje siebie w roli „Ja”, czyli w roli tego, kto usłyszał pytanie. W dalszej części fragmentu, gdy okaże się, że Ja wierzy w istnienie Ty – „nawet gdy Ty nie staje mu przed oczyma, odzywa się i wypowiada jako Ja” – role Ja i Ty ulegają odwróceniu.

Przytoczone pytanie ma rodowód biblijny, ale Rosenzweig nadaje mu nowy sens. O ile w Biblii było ono pytaniem zadany przez Boga, teraz jest pytaniem zadany przez człowieka. Rosenzweig nie wyjaśnia genezy słowa „Ty”, nie tłumaczy, dlaczego zostało przez człowieka użyte, skoro w immanentnej rzeczywistości (przyrodniczej lub kulturowej) brak precedensów pozwalających na jego użycie<sup>22</sup>. Człowiek, który kierując się pragnieniem, pyta o Boga, okazuje się świadkiem Boga<sup>23</sup>. Rosenzweig, mimo obrania za punkt wyjścia perspektywy monologicznej, objaśnia dialogiczną, osobotwórczą inicjację, która może stać się udziałem człowieka, a inicjacja dialogiczna okazuje się warunkiem jego funkcjonowania na poziomie monologicznym: „Dopiero gdy Ja uznaje Ty za coś na zewnątrz siebie, a więc gdy od monologu przechodzi do dialogu, staje się [...] jednym, gdyż tylko z sobą rozmawiającym, a więc tylko siebie rozumiejącym [...] Ja”<sup>24</sup>. Warto zwrócić uwagę na wymowę ostatnich słów cytowanego fragmentu. „Stwierdzenie istnienia Ty” nie odbywa się drogą tradycyjną, na której podmiot stwierdza istnienie przedmiotu, a więc drogą epistemiczną, „monologiczną” i przez to zawłaszczającą – lecz dokonuje się na drodze dialogicznego współuczestnictwa w relacji interpersonalnej.

#### GODNOŚĆ CZŁOWIEKA W PERSPEKTYWIE „RÓŻNICY ANTROPOLOGICZNEJ”

Ze względu na fakt, że człowiek podlega determinantom biologicznym, ale też cywilizacyjno-kulturowym, nie ma on możliwości porzucenia swego gatunkowego ukonstytuowania – jest i musi pozostać jednostką należącą do gatunku *homo sapiens*. Jego „bycie człowiekiem” jest zadekretowane niezależnie od jego woli, a nawet niezależnie od jego wiedzy. Jego „bycie osobą”, przeciwnie, zakłada praktyczne konstatowanie tego faktu, angażujące go na

---

<sup>22</sup> Max Scheler, którego jedynie pośrednio można wiązać z tradycją dialogiczną, twierdził, że słowo, warunkujące mówienie oraz rozpoznawanie osobowego statusu człowieka, pochodzi od Boga, mając genezę pozahistoryczną i przedhistoryczną (por. M. Scheler, *O idei człowieka*, tłum. A. Węgrzecki, w: tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987, s. 20).

<sup>23</sup> Obrazują to słowa skierowane do ludu Izraela „Jesteście moimi świadkami [...] byście poznali, Mnie wierzyli i uznali, że to Ja jestem” (Iz 43,10) (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Księga Izajasza*, tłum. ks. L. Stachowiak, Wydawnictwo KUL, Lublin 1991, s. 197).

<sup>24</sup> Rosenzweig, *Gwiazda Zbawienia*, s. 293.

poziomie podejmowania świadomych i wolnych decyzji<sup>25</sup>. Mówiąc o człowieku, mamy na względzie obiekt ontyczny; mówiąc o osobie ludzkiej, mamy raczej na względzie sposób, w jaki człowiek aktywnie i świadomie wyraża siebie lub w jaki odnosi się do innych. Pewną tego ilustracją mogą być słowa współczesnego badacza: „Osoba nie jest więc bytem statycznym, lecz dynamicznym”<sup>26</sup>.

Protest przeciwko utożsamianiu tych dwóch wymiarów ludzkiego istnienia zgłosił Abraham J. Heschel. Według niego bycie człowiekiem jest zaledwie podstawą, na której każdy człowiek powinien budować osobowy wymiar swojego człowieczeństwa: „Albowiem dla człowieka bycie człowiekiem to tautologia. Aby być człowiekiem, człowiek musi być czymś więcej niż człowiekiem”<sup>27</sup>. Autor ten nie kwestionował powszechnie aprobowanego przeświadczenia o determinującym charakterze związku między ontyczną strukturą człowieka a przesądzającymi o jej konstrukcji uwarunkowaniami przyrodniczymi, środowiskowymi oraz cywilizacyjno-kulturowymi. Podkreślał jednak, że żadne z nich nie determinują „bycia ludzkim” (ang. being human) w sensie kontrykcyjnym względem „bytu ludzkiego” (ang. human being), który w sposób obiektywizująco-przedmiotowy wskazuje na przysługujące każdemu z ludzi partycypowanie w „byciu człowiekiem”. Heschel postuluje odróżnianie tych dwóch planów postrzegania człowieka i przestrzega: „Założenie, że być ludzkim to fakt dany wraz z bytem ludzkim, a nie cel i osiągnięcie, jest fatalną w skutkach iluzją”<sup>28</sup>.

Trudno kwestionować filiację zachodzącą między byciem człowiekiem a byciem osobą<sup>29</sup>. Każdy człowiek ma prawo i powinność rozpoznawania i afirmowania statusu osobowego – własnego oraz innych ludzi. Słuszna wydaje się opinia, że „nie jesteśmy czystymi osobami, lecz raczej posiadamy

<sup>25</sup> Abstrahując od krytyki przeprowadzonej przez Kołakowskiego, który na wczesnym etapie swego filozofowania radykalnie i negatywnie konfrontował „człowieka” z „osobą ludzką”. Zdaniem Kołakowskiego bowiem człowiek zachowuje swą podmiotową godność i autonomię, osoba ulega zaś zawłaszczeniu przez ideologię katolicką. Można jednak równie dobrze rozumowanie to odwrócić, odróżniając osobę od człowieka, którego „społeczna natura” podlega kształtowaniu, bez jego wiedzy i woli, przez kontekst społeczno-polityczny oraz przez „bazę” warunków ekonomicznych, w ramach których funkcjonuje. Warto też dodać, że skoro społeczno-ekonomiczne realia nie pozbawiają człowieka autonomii, to również traktowanie osoby w kategoriach stabilnego i pozahistorycznie określającego ją ejdosu nie pozbawia jej godności ani autonomii (zob. L. K o ł a k o w s k i, *Prawa osoby przeciwko prawom człowieka*, w: tenże, *Szkice z filozofii katolickiej*, PWN, Warszawa 1955, s. 168-173).

<sup>26</sup> A. G i e l a r o w s k i, *Godność człowieka w rozumieniu Józefa Tischnera*, w: *Ku rozumieniu godności człowieka*, red. G. Hołub, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2008, s. 79.

<sup>27</sup> A. J. H e s c h e l, *Bóg szukający człowieka*, tłum. A. Gorzkowski, Esprit, Kraków 2007, s. 495.

<sup>28</sup> T e n z e, *Kim jest człowiek?*, tłum. K. Wojtkowska, Punctum – Wydawnictwo UŁ, Warszawa–Łódź 2014, s. 83.

<sup>29</sup> Również Heschel przyznaje, że „byt ludzki domaga się bycia ludzkim” (tamże, s. 65).

mieszane bycie osobą, takie, które składa się z osoby i natury”<sup>30</sup>, warto wszelako odnotować różnicę zachodzącą między godnością człowieka a godnością osoby ludzkiej. Pierwsza przysługuje wszystkim na mocy ich przynależności biologicznej i etniczno-kulturowej. Godność osobowa natomiast orzekana jest ze względu na aktywną postawę człowieka – manifestującą się czynem, wyborem, ofiarą – i angażuje nie jedną z warstw jego istnienia, ale całe spektrum jego egzystencji. Godność osoby, podobnie jak godność człowieka, winna być traktowana inkluzywnie, co oznacza, że okoliczności „pozaosobowe”, na przykład wynikające z biologicznego lub innego, „obiektywnego” deficytu obciążającego jakąś jednostkę ludzką, nie mogą stanowić przeszkody w przyznaniu jej godności osobowej. A skoro godność osobowa jest celem, zadaniem i osiągnięciem, to jeśli nawet nie uzyskują one aktualizacji – nie z powodu winy lub zaniedbania – nadal zachowują swoją ważność. Godność osobowa afirmowana jest bowiem w kontekście międzyosobowej relacji, a świadectwo jej przysługiwania danej jednostce pochodzi od podmiotu będącego partnerem relacji osobowej.

O ile godność człowieka, przysługująca każdemu niezależnie od jego wiedzy, woli, postaw czy wyborów, stanowi wartość bazową, o tyle godność osobowa wskazuje na aksjologiczny telos i holistyczny wymiar bycia człowiekiem. Dopiero ona może w sposób pełny i wiarygodny zaświadczać o specyfice ludzkiego egzystowania i o jego niesprowadzalności do naturalno-kulturowego poziomu „bycia w świecie”. Biologiczna i kulturowa przynależność człowieka jest zaledwie punktem wyjścia i kierunkowskazem (podobnie jak na przykład pojawiająca się w tradycji biblijnej przynależność do narodu wybranego)<sup>31</sup>, ale dopiero podążanie drogą otwierającą się przed wolnym ludzkim podmiotem stanowi argument na rzecz przysługującej mu godności osobowej. Urzeczywistnia się ona w międzyosobowej relacji, toteż w przypadku zawinionego zerwania relacji może zostać utracona, ale też ponownie odzyskana, tak jak godność biblijnego syna marnotrawnego<sup>32</sup>. Ważne jest, by stosownie do rozpo-

<sup>30</sup> J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, tłum. B. Majczyna, WAM, Kraków 2007, s. 68.

<sup>31</sup> Instruktywne w tym aspekcie są metafory obecne w tekstach biblijnych, z których wynika, że zarówno w przypadku Adama, jak i w przypadku narodu wybranego niepodobna wyprowadzać ich specyfiki z uwarunkowań ontycznych. Ani „czerwona glina” (hebr. adama), będąca materiałem do stworzenia człowieka (Adama), ani drzewo genealogiczne potomków Abrahama (których Bóg może powołać do życia choćby z kamieni) nie przesądzają o specyfice lub godności tych, którzy zostali na ich gruncie uformowani, ani też ich specyfiki czy godności nie warunkują.

<sup>32</sup> Czytamy: „Szata to symboliczne przywrócenie godności synowskiej utraconej przez przedwczesne żądanie majątku” (A. D r a g u ł a, *Syn marnotrawny. Biografia ocalenia*, Wiąż, Warszawa 2022, s. 170). Biblijna historia wydaje się reprezentatywna i nośna antropologicznie, na co zwraca uwagę komentarz Benedykta XVI, mówiący, że syn marnotrawny staje się „obrazem człowieka jako takiego, «Adamem»” (J. R a t z i n g e r – B e n e d y k t XVI, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, *Od chrztu*

znawania statusu osobowego, stając się osobą, afirmować osobową godność – to świadectwo przynależności nie tyle do zbioru jednostek, ile do wspólnoty, której bezprecedensowość wynika z bezprecedensowości relacji interpersonalnych. O ile godność jednostki gwarantowana jest przez to, że pozostaje ona podmiotem oraz przedmiotem praw, które ją obowiązują i chronią, o tyle godność osoby jest funkcją jej życia wspólnotowego. Dopiero w obrębie wspólnoty, w sferze interpersonalnego „Pomiędzy” (by przywołać określenie Bubera<sup>33</sup>) urealniamy się osobowe Ja, które reaguje na „zagadnięcie” pochodzące od osobowego Ty. Fundament godności osobowej nie leży w sferze ontycznego uniwersum, lecz w kontekście interpersonalnych relacji, mających źródło transcendentne, nienależące do sfery przyrodniczej ani kulturowej. W tej perspektywie okazuje się, że źródło rozpoznawanych przez człowieka wartości – wśród których godność posiada szczególną rangę, jako że wskazuje na status osoby ludzkiej – stanowi nie tyle abstrakcyjna godność, ile transcendentny podmiot. Jest nim Bóg przedstawiający się człowiekowi jako absolutne Ty, będące źródłem ludzkiego Ja, czyli podmiotu zaproszonego do relacji dialogicznej. Prawdziwość tego stwierdzenia może być wykazana w sposób pośredni. Jego negacja lub przyjęcie innych założeń prowadziłyby do relatywizacji osobowej godności człowieka. Ta bowiem, będąc pozbawiona swej transcendentnej genezy oraz absolutnej i pozahistorycznej rangi – mających swe źródło i gwaranta w Boskim Ty, inicjującym relację i zaświadcującym o jej nieredukowalności do żadnej spośród relacji o statusie pozadiologicznym (na przykład do relacji poznawczej, użytkowej, operacyjnej czy twórczej) – stałaby się jednym z kulturowych artefaktów, dzieląc takie ich właściwości, jak historyczność i względność.

#### TRANSCENDENCJA GWARANCJĄ LUDZKIEJ GODNOŚCI

Jeśli w pytaniu o człowieka – jak twierdzi Ebeling – implicite zawarte jest pytanie o Boga<sup>34</sup>, to warto przywołać istotną różnicę między „Bogiem filozofów” a „Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba”. Aż nadto czytelnie oddaje ją Heschel: „Bóg filozofów jest cały obojętnością, zbyt wzniosły, by [...] skie-

w *Jordanie do Przemienienia*, tłum. W. Szymona, Wyd. „M”, Kraków 2007, s. 177). „Wszyscy nim jesteśmy – tym Adamem, któremu Bóg wyszedł naprzeciw, i którego ponownie przyjął do swojego domu” – dodaje Papież (tamże).

<sup>33</sup> Por. J. B ö c k e n h o f f, *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte – ihre Aspekte*, Karl Alber Verlag, Freiburg-München 1970, s. 122; zob. też: W. P. G l i n k o w s k i, *Dialog jako filozofia, czyli o realności Buberowskiego „Pomiędzy”*, „Edukacja Filozoficzna” 30(2000), s. 294-306; M. J a n t o s, *Ontologia „Pomiędzy” – istnienie „Świata-Ty” w filozofii Martina Bubera*, „Sztuka i Filozofia” 2(1990), s. 163-180.

<sup>34</sup> Por. G. E b e l i n g, *Przyczynek do definicji człowieka*, tłum. M. Łukasiewicz, w: *Człowiek w nauce współczesnej*, red. K. Michalski, Znak, Kraków 2006, s. 78n.

rować spojrzenie na świat. [...] Bóg proroków jest cały troską, zbyt miłosierny, by pozostać z dala od swego stworzenia”<sup>35</sup>. A skoro są powody, by w refleksji o człowieku uwzględniać jego odniesienie do Boga, to dwie heurystyczne perspektywy – filozoficzna i teologiczna – winny pozostawać w korelacji. Uwzględnianie transcendencji, niepoddającej się uprzedmiotowieniu, toteż wymykającej się filozoficznemu dyskursowi – niezależnie od ryzyka uchybienia myśleniu systemowemu i dyscyplinie metodologicznej – pozwala uniknąć redukcjonizmu w myśleniu zarówno o człowieku, jak i o Bogu. A przecież już sama forma określić: „Bóg filozofów” i „człowiek filozofów”, sygnalizuje niewydolność filozoficznych teorii<sup>36</sup>.

Punktem wyjścia w rozpoznawaniu człowieka, uwzględniającym jego specyfikę, a zwłaszcza jego osobową godność, nie powinny być orzeczenia sytuujące go w tle animalnym. Prowadzi to bowiem do postrzegania bytu ludzkiego w kategoriach szczególnego przypadku bytu animalnego. W tej perspektywie człowiek jawi się jako „zwierzę specyficzne” – rozumne, zdolne do celowego wytwarzania narzędzi, doskonalenia ich i troszczenia się o nie, posługujące się językiem i myśleniem abstrakcyjnym, zdolne do tworzenia struktur politycznych i prowadzenia planowej działalności gospodarczej, obdarzone poczuciem sprawiedliwości, wstydu, sferą uczuć wyższych i szeroką gamą potrzeb oraz dysponujące innymi specyficznymi kompetencjami. Trudno jednak taką specyfikację uznać za wiarygodny argument za wyróżnieniem człowieka z animalnego uniwersum, wszak każdy z jego przedstawicieli również, stosownie do swego gatunku, legitymuje się właściwą sobie bytową odrębnością. Toteż zasadna wydaje się uwaga Heschela, że swą wyjątkowość człowiek zawdzięcza filiacji z Bogiem, a nie z przyrodą<sup>37</sup>. Dopiero uwzględnienie międzyosobowej relacji, mającej transcendentne źródło i podstawę, pozwala usytuować godność osoby ludzkiej w adekwatnej do niej perspektywie<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> A.J. H e s c h e l, *Człowiek nie jest sam*, tłum. K. Wojtkowska, Znak, Kraków 2008, s. 206.

<sup>36</sup> Kwestię tę podjął szwajcarski teolog Karl Barth, pytając: „Czyż może być coś bardziej przygnębiającego [...] niż te trwające od wieków usiłowania, aby ustalić metodycznie, pod jakimi względami obie te dziedziny [filozofia i teologia – W.P.G.] schodzą się z sobą, a pod jakimi – pozostają od siebie niezależne?” (K. B a r t h, *Révélation, Eglise, Théologie. Trois conférences données à Paris, les 10, 11 et 12 avril 1934*, tłum. P. Maury, Je sers, Paris 1934, s. 42 – cyt. za: E. Gilson, *Chryścianizm a filozofia*, tłum. A. Więckowski, Pax, Warszawa 1988, s. 75).

<sup>37</sup> Por. B.L. S h e r w i n, *Abraham Joshua Heschel*, tłum. M. Kapera, WAM, Kraków 2003, s. 63. Zob. też: A.J. H e s c h e l, *Who Is Man?*, Stanford University Press, Stanford, 1965.

<sup>38</sup> Niniejszy artykuł zasadniczo osadzony został w tradycji filozoficznej, podjęta w nim problematyka otwiera jednak także, przynajmniej częściowo, perspektywę teologiczną. Świadectwem filiacji zachodzącej między filozoficznym a teologicznym namysłem nad godnością człowieka jest choćby przywoływana w nim refleksja Abrahama J. Heschela, współtwórcy dokumentu *Dabru emet*, określającego ramy dialogu chrześcijańsko-żydowskiego, dzięki któremu „Żydzi stają się lepszymi Żydami, a chrześcijanie – lepszymi chrześcijanami” (S. K r a j e w s k i, *Posłowie*, w: *Żadna religia nie jest samotna wyspa. Abraham Joshua Heschel i dialog międzyreligijny*, tłum. M. Kapera, red. H.

## BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Barth, Karl. *Révélation, Eglise, Théologie: Trois conférences données à Paris, les 10, 11 et 12 avril 1934*. Translated by Pierre Maury. Paris: Je sers, 1934.
- Binswanger, Ludwig. *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. München and Basel: Ernst Reinhardt Verlag, 1962.
- Böckenhoff, Josef. *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte – ihre Aspekte*. Freiburg and München: Karl Alber Verlag, 1970.
- Buber, Martin. “Pradystans i relacja.” In Buber, *Ja i Ty: Wybór pism filozoficznych*. Translated by Jan Doktor. Warszawa: Pax, 1992.
- . “Urdistanz und Beziehung.” In Buber, *Werke*. Vol. 1. *Schriften zur Philosophie*. München and Heidelberg: Kösel Verlag and Lambert Schneider Verlag, 1962.
- Casper, Bernhard. “Wstęp.” Translated by Joachim Piecuch. In Ferdinand Ebner, *Słowo i rzeczywistości duchowe: Fragmenty pneumatologiczne*. Translated by Krystyna Świącicka. Warszawa: IFiS PAN, 2006.
- Crosby, John F. *Zarys filozofii osoby: Bycie sobą*. Translated by Beata Majczyna. Kraków: WAM, 2007.
- Draguła, Andrzej. *Syn marnotrawny: Biografia ocalenia*. Warszawa: Więź, 2022.
- Ebeling, Gerhard. *Przyczynek do definicji człowieka*. Translated by Małgorzata Łukasiewicz. In *Człowiek w nauce współczesnej*. Edited by Krzysztof Michalski. Kraków: Znak, 2006.
- Gielarowski, Andrzej. *Godność człowieka w rozumieniu Józefa Tischnera*. In *Ku rozumieniu godności człowieka*. Edited by Grzegorz Hołub and Piotr Duchliński. Kraków: PAT, 2008.
- Gilson, Étienne. *Chryścianizm a filozofia*. Translated by Andrzej Więckowski. Warszawa: Pax, 1988.
- Glinkowski, Witold P. *Imię filozofii: Przyczynek do filozofii dialogu*. Łódź: Wydawnictwo UŁ, 2005.
- . “Dialog jako filozofia, czyli o rzeczywistości Buberowskiego «Pomiędzy».” *Edukacja Filozoficzna* 30(2000): 294–306.
- Gogacz, Mieczysław. “Filozoficzna identyfikacja godności osoby.” In *Zagadnienie godności człowieka*. Edited by Jan Czerkawski. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1994.

---

Kasimow, B.L. Sherwin, WAM, Kraków 2005, s. 226). Heschel aktywnie włączał się w prace Soboru Watykańskiego II jako reprezentant Żydów amerykańskich. Niepodobna zatem nie wspomnieć tu o dokumentach teologicznych zawierających cenne, inspirujące również dyskurs filozoficzny wypowiedzi na temat godności osoby ludzkiej, a są nimi: *Gaudium et spes* (zob. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 12-22, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2012, s. 534-543) oraz *Dignitatis humanae* (zob. Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 410-421).

- Hegel, Georg W. F. *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Translated by Światosław F. Nowicki. Warszawa: PWN, 1990.
- Heschel, Abraham J. *Bóg szukający człowieka*. Translated by Albert Gorzkowski. Kraków: Esprit, 2007.
- . *Człowiek nie jest sam*. Translated by Katarzyna Wojtkowska. Kraków: Znak, 2008.
- . *Kim jest człowiek?* Translated by Katarzyna Wojtkowska. Warszawa and Łódź: Punctum and Wydawnictwo UŁ, 2014.
- . *Who Is Man?* Stanford: Stanford University Press, 1965.
- Jantos, Małgorzata. „Ontologia «Pomiędzy» – istnienie «Świata-Ty» w filozofii Martina Bubera.” *Sztuka i Filozofia* 2(1990): 163–80.
- Kant, Immanuel. *Krytyka praktycznego rozumu*. Translated by Jerzy Gałeccki. Warszawa: PWN, 1984.
- . *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Translated by Mściśław Wartenberg. Warszawa: PWN, 1953.
- Kołąkowski, Leszek. “Prawa osoby przeciwko prawom człowieka.” In Kołąkowski, *Szkice z filozofii katolickiej*. Warszawa: PWN, 1955.
- Krajewski, Stanisław. “Posłowie.” In *Żadna religia nie jest samotną wyspą: Abraham Joshua Heschel i dialog międzyreligijny*. Edited by Harold Kasimow and Byron L. Sherwin. Translated by Marta Kapera. Kraków: WAM, 2005.
- Naso, Publius Ovidius. *Metamorphoses*. Vol. 2. Lipsiae: B.G. Teubner Verlag. 1868.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Księga Izajasza*. Translated by Lech Stachowiak. Lublin: Wydawnictwo KUL, 1991.
- Platon. “Fajdros.” In Platon, “Fajdros.” “Hippiasz mniejszy.” “Hippiasz większy.” “Ion.” Translated by Władysław Witwicki. Warszawa: Wydawnictwo Alfa, 1999.
- Powszechna encyklopedia filozofii*. Vol. 4, s.v. “Z historii teorii godności” (by Ewa Podrez). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2003.
- Ratzinger, Joseph – Benedykt XVI. *Jezus z Nazaretu*. Part 1. *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Translated by Wiesław Szymona OP. Kraków: Wydawnictwo „M”, 2007.
- Rosenzweig, Franz. *Gwiazda Zbawienia*. Translated by Tadeusz Gadacz. Kraków: Znak, 1998.
- . *Der Störn der Erlösung*. Frankfurt a. M.: Kauffmann Verlag, 1921.
- Scheler, Max. “O idei człowieka.” Translated by Adam Węgrzecki. In Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Translated by Stanisław Czerniak and Adam Węgrzecki. Warszawa: PWN, 1987.
- Sherwin, Byron L. *Abraham Joshua Heschel*. Translated by Marta Kapera. Kraków: WAM, 2003.
- Sobór Watykański II. “Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*.” In Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Poznań: Pallottinum, 2012.

- . “Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*.” In Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*. Poznań: Pallottinum, 2012.
- Swieżawski, Stefan. *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*. Vol. 6. *Człowiek*. Warszawa: ATK, 1983.
- Tischner, Józef. *Etyka a historia: Wykłady*. Edited by Dobrosław Kot. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera, 2008.
- . “Fenomenologia świadomości egotycznej.” In Tischner, *Studia z filozofii świadomości*. Edited by Adam Węgrzecki. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera, 2006.
- . *Filozofia człowieka: Wykłady*. Edited by Zbigniew Stawrowski and Adam Workowski. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera, 2019.
- . “Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości.” In *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*. Edited by Władysław Stróżewski. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1978.

## ABSTRAKT / ABSTRACT

Witold P. GLINKOWSKI – Godność jako odpowiedź, której osoba udziela osobie  
DOI 10.12887/37-2024-1-145-05

Celem artykułu jest wykazanie, że pojęcie godności ludzkiej powinno być rozpatrywane z uwzględnieniem relacji dialogicznych, które różnią się od relacji poznawczych, techniczno-operacyjnych czy innych, mających strukturę podmiotowo-przedmiotową oraz polaryzujących aktywność członów relacji. W relacji dialogicznej obu jej członom przysługuje podmiotowość, choć w swojej genezie nie są one konstruktem ludzkim, lecz darem, którego człowiek jest beneficjentem, co stanowi zasadniczą przesłankę pozwalającą wnioskować o istnieniu ludzkiej godności. Godność nie powinna być jednak sprowadzana wyłącznie do poziomu kategorii ontycznej jako cecha lub właściwość bytu ludzkiego. Takie jej rozumienie jest zaledwie fundamentem, pozwalającym na realizację dialogicznie rozumianej godności człowieka. O ile bowiem na godność rozumianą jako ontyczne uposażenie człowiek nie ma żadnego wpływu, o tyle godność postrzegana jako cel, zadanie i osiągnięcie okazuje się trwale aktualnym wyzwaniem, przed którym człowiek stoi i do którego w sposób wolny i świadomy się odnosi. Dopiero tak rozumiana godność – jako wykraczająca poza ontyczne uposażenie człowieka i postrzegana w sferze podejmowanych przezeń świadomych decyzji i wolnych wyborów – pozwala rozpoznać w nim nie tylko byt, który został w specyficzny sposób ukształtowany i wyposażony, ale też podmiot dialogiczny. Jest to podmiot zdolny do reagowania na apel etyczny, a poprzez udzielanie odpowiedzi czyniący siebie odpowiedzialnym. Dopiero świadectwo składane wobec drugiego okazuje się pełnym świadectwem ludzkiej godności. Pominięcie dialogicznego kontekstu, w którym dokonuje się afirmacja tej godności i sprowadzanie jej do aspektu ontycznego – do



własności wyróżniającej byt ludzki, na przykład z uwagi na jego wolność czy rozumność – prowadziłoby do redukcjonizmu.

Słowa kluczowe: godność człowieka, osoba ludzka, relacja dialogiczna, bycie ludzkim

Kontakt: Katedra Filozofii Współczesnej, Instytut Filozofii, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Uniwersytet Łódzki, ul. Narutowicza 65, 90-131 Łódź  
E-mail: [witold.glinkowski@uni.lodz.pl](mailto:witold.glinkowski@uni.lodz.pl)  
Tel. 42 6356129; 508084712  
<https://www.uni.lodz.pl/pracownicy/witold-glinkowski>

Witold P. GLINKOWSKI, Dignity as a Response a Person Gives to Another Person  
DOI 10.12887/37-2024-1-145-05

The article aims to demonstrate that the concept of human dignity must be considered with a view to dialogical relationships which substantially differ from those characterized by a subject–object structure (i.e., ones in which the activity level of their particular elements is polarized), such as, e.g., cognitive and technical–operational relations. In the case of a dialogical relationship, both elements exhibit subjectivity, although neither of them is a human construct in the plane of their origin. Rather, they are both a gift of which the human being is a beneficiary, which strongly implies human dignity. However, while the concept of dignity as an ontic category provides the basis for the consideration of dignity in its dialogical frame, dignity as such must not be reduced to the level of an ontic category or perceived merely as a characteristic or a property of the human being. Whereas human beings have no bearing on their dignity conceived as an ontic trait, dignity perceived in terms of a goal, a task, or an accomplishment manifests itself as an ever-actual challenge human beings face and freely and consciously meet. Only such an understanding of dignity—which surpasses the human ontic build-up and is manifested in the conscious and free decisions human beings take—makes it possible to see in a human being not only one which has been shaped and equipped in a specific way, but also a dialogical subject. A dialogical subject is one capable of responding to a situation of ethical challenge as well as of assuming responsibility by virtue of his or her response. Only the testimony given to another human being can be a complete testimony of human dignity. Omitting the dialogical context in which the affirmation of human dignity takes place and reducing dignity to its ontic aspect—to a property that distinguishes human beings by virtue of their freedom, reason, etc.—would be tantamount to a reductionism.

Keywords: human dignity, human person, dialogic relationship, being human

Contact: Katedra Filozofii Współczesnej, Instytut Filozofii, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Uniwersytet Łódzki, ul. Narutowicza 65, 90-131 Łódź, Poland

E-mail: [witold.glinkowski@uni.lodz.pl](mailto:witold.glinkowski@uni.lodz.pl)

Tel. 42 6356129; 508084712

<https://www.uni.lodz.pl/pracownicy/witold-glinkowski>

Karolina ROZMARYNOWSKA

## KLUCZ DO RZECZYWISTOŚCI MORALNEJ? Etyczne znaczenie i aktualność pojęcia godności

*Nienaruszalność godności ma wymiar normatywny: w sensie negatywnym oznacza zakaz przedmiotowego traktowania człowieka, w sensie pozytywnym – nakaz szanowania go. Z godności wyrastają więc moralne prawa człowieka, i jest to jeden z najważniejszych powodów, dla których pełni ona kluczową rolę w argumentacji i refleksji etycznej. To właśnie posiadana przez człowieka godność wyznacza granicę, której ani jednostkom, ani społecznościom nie wolno przekraczać w działaniu wobec drugiego.*

Niektórzy współcześni myśliciele twierdzą, że godność jest ideą archaiczną, za pomocą której nie sposób już wyjaśniać rzeczywistości moralnej, a tym bardziej rozwiązywać istotnych problemów moralnych. A jednak w sporach i dyskusjach etycznych nieustannie odwołujemy się właśnie do kategorii godności. Czy oznacza to, że wciąż kategorii tej potrzebujemy, że nie straciła ona na znaczeniu i aktualności? Czy nie możemy się bez niej obyć w debatach etycznych, broniąc fundamentalnych norm i wartości? Jeśli tak właśnie jest, to z czego wynika owa „niezastępowalność” pojęcia godności, jego kluczowa rola w refleksji i argumentacji etycznej?

Usiłując choć po części odpowiedzieć na te pytania, należy zacząć od stwierdzenia, że godność jest pojęciem wieloznacznym, niepoddającym się prostym analizom. „Ani doświadczenie nie dostarcza wystarczających przesłanek, aby jednoznacznie określić, czym jest godność, ani też teorie filozoficzne nie są zgodne co do tego, gdzie należy szukać ontycznych, moralnych i etycznych źródeł godności”<sup>1</sup> – pisze Ewa Podrez. Niezgodność stanowisk w tej kwestii wynika stąd, że – jak słusznie zauważa Robert Spaemann – „treść słowa «godność» trudno jest ująć w pojęciu, dlatego, że wyraża ono niedefiniowalną, prostą jakość”<sup>2</sup>. Mówimy o godności urzędu, o godnym zachowaniu, godności osobistej, ale też osobowej, wreszcie o poczuciu godności lub jej utracie czy naruszeniu.

<sup>1</sup> E. Podrez, *O godności – zalety i braki naszego myślenia*, w: *Badania nad embrionami ludzkimi w świetle etyki i prawa*, red. E. Podrez, T. Stawecki, P. Smulska, Wydawnictwa UW, Warszawa 2012, s. 89.

<sup>2</sup> R. Spaemann, *Granice*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 150.

## GODNOŚĆ CZŁOWIEKA

Intuicyjnie najczęściej wiążemy godność z człowiekiem i twierdzimy: Człowiek posiada godność jako człowiek. Czym jednak jest owa godność? I dlaczego to właśnie człowiek ją posiada? Posiada ją ze względu na jego niepowtarzalność, jedyność i cenneść. Trzeba dodać: ze względu na cenneść człowieka „w sobie”, a nie tylko „dla siebie”. Człowiek posiada wartość samoistną. Dlaczego?

## GODNOŚĆ JAKO WARTOŚĆ ONTYCZNA OSOBY

Jak wyjaśnia Spaemann, człowiek jest istotą, która nie traktuje wszystkiego, co inne, tylko jako swego własnego otoczenia, co oznacza, że zdolny jest do relatywizacji własnych pragnień, interesów i zamiarów, że potrafi uznać interes innych za równie ważny lub nawet ważniejszy od własnego<sup>3</sup>. Rozpoznaje różnicę między tym, kim jest, a tym, czym jest. Wszystkie te zdolności charakteryzują osobę i dlatego wielu myślicieli wiąże pojęcie godności właśnie z pojęciem osoby i mówi o godności osobowej. Spaemann jednoznacznie stwierdza, że tym, co wyróżnia osobę, jest właśnie godność<sup>4</sup>. Człowiek posiada godność, ponieważ jest osobą, istotą potencjalnie moralną. I właśnie dlatego, że osoba jest zdolna w sposób wolny przyjmować na siebie obowiązki, relatywizować własne interesy, ma ona prawo do szacunku. Godność człowieka jako osoby wyraża minimum godności – jest ona nienaruszalna i równa dla wszystkich<sup>5</sup>. Owego minimum godności nie można utracić, ponieważ, jak przekonuje Spaemann, nie można utracić wolności jako możliwości działania moralnego, a co za tym idzie, zdolności do akceptacji dobra. I dlatego szacunek dla godności wyraża się pozostawieniem drugiemu przestrzeni, w której owa akceptacja może się dokonać<sup>6</sup>.

Czy jednak w związku z tym godność przysługuje tylko tym, którzy posiadają zdolności osobowe wynikające z rozumności i wolności? Czy nie zachodzi tu pewna sprzeczność? Z jednej strony bowiem wiążemy godność ze specyficznymi zdolnościami, między innymi ze zdolnością do samorelatywizacji, z drugiej zaś przypisujemy ją każdemu człowiekowi, również temu, który tego rodzaju zdolności nie posiada, na przykład małym dzieciom, ludziom niepełnosprawnym umysłowo czy też chorym. Rozwiązanie tej kwestii rysuje

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 156n.

<sup>4</sup> Por. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między kimś a czymś*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 10.

<sup>5</sup> Por. tenże, *Granice*, dz. cyt., s. 157.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 158.

się w refleksji Marka Szulakiewicza, który zauważa, że cechy osobowe są raczej przejawami osobowego bytu, nie zaś jego przyczynami, nie można zatem sprowadzać osoby do jej cech i zdolności, które manifestują się zewnętrznie<sup>7</sup>, a w konsekwencji uzależniać posiadania przez nią godności od tego, czy wykazuje ona owe własności, czy też nie. Do podobnych wniosków dochodzi Spaemann, który twierdzi, że „wszelkie jakości empiryczne są tylko zewnętrznymi objawami substancji, która sama w sobie się nie przejawia”<sup>8</sup>, w związku z czym „jedynie biologiczna przynależność do gatunku *homo sapiens* może uzasadniać to minimum godności, które nazywamy «godnością człowieka»”<sup>9</sup>. Mając do czynienia z istotą ludzką, respektujemy jej godność ze względu na możliwość pojawienia się „ja”, które nie powstaje wraz z człowiekiem, ale jest rezultatem jego ciągłego rozwoju.

W tym ujęciu godność wypływa ze szczególnego statusu bytowego człowieka – wrodzonej, trwałej i nieziennej wartości ontycznej każdej osoby ludzkiej. Ostatecznym i jedynym kryterium godności jest biologiczna przynależność do rodzaju ludzkiego, wszystkie pozostałe cechy, władze i zdolności człowieka – jego wolność, rozumność, samostanowienie czy sumienie – są wtórne w tym sensie, że mogą, ale nie muszą się w jego konkretnym bycie pojawić. Nie manifestują się one „automatycznie” wraz z narodzinami człowieka, ale zawsze podlegają rozwojowi (albo deformacji). Wyznaczają zatem obszar możliwości, jakie otwierają się przed człowiekiem, przede wszystkim możliwości realizacji dobra, afirmacji drugiego i doskonalenia samego siebie. Są to jednak zawsze tylko możliwości, a ich istnienie nie gwarantuje, że zostaną zrealizowane, człowiek może też bowiem wybrać zło, krzywdzić drugiego, a siebie poniżyć. Paradoks, z którym mamy tu do czynienia, polega na tym, że z jednej strony, wyjaśniając szczególną wartość bytową człowieka, odwołujemy się do tych cech, władz i zdolności, które otwierają przed nim możliwości realizacji dobra moralnego, z drugiej zaś, że same w sobie nie są one warunkiem wartości człowieka, czyli jego godności. Nie są jej warunkiem, ponieważ nie są przyczyną, a jedynie przejawem osobowej kondycji człowieka.

#### AUTONOMIA ISTOTY ROZUMNEJ JAKO ŹRÓDŁO GODNOŚCI

Na nieco inne uzasadnienie ludzkiej godności wskazuje Immanuel Kant – autor jednej z najważniejszych w dziejach etyki koncepcji godności. Nie-

<sup>7</sup> Por. M. Szulakiewicz, *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2006, s. 220n.

<sup>8</sup> Spaemann, *Granice*, s. 159.

<sup>9</sup> Tamże.

miecki filozof definiuje godność jako wartość wewnętrzną, czyli bezwzględną, i dodaje, że stanowi ona warunek bycia celem samym w sobie<sup>10</sup>. Może nim zaś być jedynie istota rozumna, ponieważ tylko ona potrafi i chce postępować zgodnie z prawem moralnym i ze względu na nie. Dlatego „jedynie moralność i ludzkość, o ile jest zdolna do moralności, są tym, co posiada godność”<sup>11</sup>. W ujęciu Kantowskim godność przeciwstawiana jest cenie. Coś może mieć wyższą lub niższą cenę ze względu na korzyść czy pożytek, jaki przynosi. Cena wynika z wartości, która jest względna. Godność – przeciwnie – jest wartością bezwzględną. Wiąże się ona, zdaniem Kanta, z prerogatywą każdej istoty rozumnej, wynikającą z jej prawodawczego uprawnienia. Fakt, że istota rozumna podlega prawom, które sama sobie narzuca, wyróżnia ją jako cel sam w sobie i wynosi „ponad wszystkie rzeczy w przyrodzie”<sup>12</sup>. Godność każdego rozumnego podmiotu wynika zatem z jego niezależności od wszelkich pobudek innych niż szacunek dla prawa. Człowiek jako podmiot moralny działa nie ze względu na swoje korzyści czy dla zaspokojenia swoich pragnień, ale ze względu na obowiązek. Jego zdolność do samozobowiązania staje się źródłem jego autonomii, ta zaś decyduje o godności osoby<sup>13</sup>. Według Kanta godność wiąże się zatem z rozumnością i wolnością. Człowiek jako istota racjonalna i obdarzona wolnością tworzy uniwersalne prawo moralne i mu podlega, stając się prawodawcą w dziedzinie moralności i tym samym celem samym w sobie<sup>14</sup>. Godność odnosi się w konsekwencji do racjonalnej natury człowieka i do jego zdolności do samostanowienia, a „wyraża się w umiejętności rozumnego ograniczenia swobody naszych działań, przy czym praktycznym wyrazem tej egalitarnej zdolności jest imperatyw kategoryczny i stosowanie się do jego zasad”<sup>15</sup>. Ostatecznie to autonomia rozumiana jako podmiotowa zdolność do tworzenia prawa, które spełnia warunek uniwersalizacji, decyduje o godności osoby jako celu samego w sobie.

#### GODNOŚĆ A POTRZEBY LUDZKIE

Obok kantowskiej racjonalności i autonomii filozofowie współcześni wskazują inne jeszcze zdolności, które stanowią uzasadnienie ludzkiej god-

<sup>10</sup> Por. I. K a n t, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, DeAgostini, Warszawa 2002, s. 82.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Tamże, s. 87.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 89n.

<sup>14</sup> Por. J. M i k l a s z e w s k a, *Godność człowieka w koncepcji Immanuela Kanta a doświadczenie Auschwitz*, „Ruch Filozoficzny” 75(2017) nr 4, s. 48n.

<sup>15</sup> Tamże, s. 50.

ności rozumianej jako wartość bezwzględna. Martha Nussbaum w swojej teorii zdolności (ang. capabilities theory) wymienia wśród nich na przykład posługiwanie się wyobraźnią, myślenie (również myślenie o tym, co czyni życie dobrym), zdolność do odczuwania radości, zmysł przywiązania do innych ludzi i troski o nich<sup>16</sup>. Podstawa godności nie obejmuje zatem, jak w myśli Kanta, jedynie rozumności, ale również inne uzdolnienia, zarówno intelektualne, jak i emocjonalne – te, które definiują człowieka jako człowieka. Są one przez Nussbaum ujęte jako pewne potrzeby podstawowe, które wykazuje każdy człowiek. Jako takie, powinny być nie tylko respektowane, ale i zaspokajane<sup>17</sup>. Lista zdolności specyficznie ludzkich stanowi jednocześnie katalog podstawowych uprawnień człowieka, szacunek dla osoby wyraża się bowiem w stwarzaniu takiej przestrzeni, w której może ona zdolności te realizować – na przykład zdolność do rozumowania praktycznego stanowi podstawę ochrony wolności sumienia.

W ten sposób godność umieszczona zostaje w kontekście społecznym i politycznym. Stanowi podstawę praw człowieka, które chronione są przez państwo, a dotyczą politycznych i ekonomicznych warunków życia – pewnego minimum bytowego i wolnościowego, w którym człowiek może normalnie żyć i rozwijać się: „przeżyć życie o normalnej długości, nie umierając przedwcześnie i nie wegetując na granicy przeżycia, ale także – [...] działać swobodnie, nie doznając dyskryminacji z powodów rasowych, religijnych, czy narodowościowych”<sup>18</sup>. Problematyka godności łączy się zatem również z kwestią sprawiedliwości. Definiowane na gruncie filozofii polityki, pojęcie godności służy do uzasadnienia roszczeń wobec państwa. „Ludzkie zdolności nie są już postrzegane tylko jako osobiste przymioty, lecz jako uprawnienia, wymagające odpowiedniego środowiska, by mogły być realizowane, a zadanie to spoczywa na państwie, które podlega ocenie etycznej”<sup>19</sup>.

Godność uwikłana w związki z prawem i polityką wyraźnie zmienia swoje znaczenie. Staje się kwestią uznania i umowy. Prawa, które mają zabezpieczać godność jednostki jako istoty wolnej, nie tyle uznawane są jako dane człowie-

---

<sup>16</sup> Zob. N u s s b a u m, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, Cambridge 2000. Por. też: M. F r e e m a n, *Prawa człowieka*, tłum. M. Fronia, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007, s. 82.

<sup>17</sup> Trzeba jednak zauważyć, że związek potrzeb z prawami ma charakter problematyczny. Człowiek może potrzebować czegoś, do czego nie ma prawa, ponieważ nakładałoby to nieuprawnione obowiązki na innych, na przykład potrzebuje przyjaciół, ale nie ma w tym zakresie praw, ponieważ nikt nie ma (i nie powinien mieć) obowiązku być czyimś przyjacielem. Jednocześnie warto podkreślić, że istnieją potrzeby podstawowe, jak choćby potrzeba pożywienia, które z pewnością stanowią podstawę pewnych praw człowieka (por. F r e e m a n, dz. cyt., s. 81).

<sup>18</sup> M i k l a s z e w s k a, dz. cyt., s. 58.

<sup>19</sup> Tamże, s. 61.

kowi z natury (bądź przez Boga), a w związku z tym odkrywane jako zastane, ile raczej ustanawiane i modyfikowane na drodze debaty i konsensu.

Na nieredukowalne znaczenie uznania godności, choć w nieco innym znaczeniu, zwraca uwagę Ernst Tugendhat, twierdząc, że prawa człowieka mają sens, jeśli ludzie jako członkowie wspólnoty moralnej wzajemnie je uznają. „To my sami, o ile sytuujemy się w moralności uniwersalnego szacunku, nadajemy wszystkim ludziom wynikające z niej prawa”<sup>20</sup> – pisze. Chociaż więc prawa człowieka mają charakter nadany, instancją, która je nadaje, jest samo prawodawstwo moralne, przy czym możemy nią być także my sami, jeśli się temu prawodawstwu podporządkujemy<sup>21</sup>. Ostatecznym uzasadnieniem ochrony godności ludzkiej w ramach praw człowieka jest fakt, że z bezstronnego punktu widzenia pragniemy, aby zgodnie z nimi postępowali wszyscy<sup>22</sup>.

#### NORMATYWNY WYMIAR GODNOŚCI

Czy w związku z tym możemy, zarówno na gruncie teoretycznym, jak i praktycznym, określić, jakie zobowiązania<sup>23</sup>, głównie moralne, wynikają z przysługującej człowiekowi godności? Innymi słowy: Czy pojęcie godności obejmuje określone powinności moralne? Wydaje się, że trudno, nie tylko ze względu na odmienne ujęcia godności, jednoznacznie sformułować treść i zakres takich zobowiązań.

Pewne cechy godności wskazują na jej wymiar nie tylko aksjologiczny, ale również normatywny, czyli powinnościorodny. Mam tu na myśli przede wszystkim nienaruszalność godności – w istocie większość myślicieli twierdzi, że godność jest nienaruszalna. Oznacza to nie tylko, że nie da się jej naruszyć, ale również, że nie wolno próbować jej naruszać. Fakt, że godności nie sposób naruszyć, nie znaczy, że wolno traktować drugiego człowieka (i samego siebie) w sposób instrumentalny. W przypadku twierdzeń tego rodzaju mamy do czynienia zarówno z tezą metafizyczną, jak i z postulatem etycznym. Godność człowieka jako człowieka jest nieodbieralna, nieusuwalna, ponieważ

<sup>20</sup> E. T u g e n d h a t, *Wykłady o etyce*, tłum. J. Siderek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004, s. 370.

<sup>21</sup> Por. tamże.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 371.

<sup>23</sup> Prawa moralne, również te wynikające z posiadania godności, muszą być, jak wyraźnie podkreśla Tugendhat, skorelowane z obowiązkami w taki sposób, że moje prawo oznacza jednocześnie czyjś obowiązek jego respektowania. Prawa i obowiązki jednak „nie zachodzą na siebie wzajemnie” w prosty sposób, a to dlatego, że niekiedy jednemu prawu odpowiadają liczne obowiązki, bądź dlatego, że istnieją ludzie (na przykład dzieci), którzy mają wyłącznie prawa, nie mają zaś obowiązków (por. tamże, s. 362, 373).



niezależnie od tego, jak człowiek ów postępuje, jakie decyzje podejmuje, jaką przyjmuje postawę i jak traktowany jest przez innych, nie przestaje być osobą, czyli istotą przynajmniej potencjalnie zdolną do wyboru dobra. Rezydium bycia sobą jako możliwości samostanowienia jest nieusuwalne<sup>24</sup>.

Nienaruszalność godności ma jednak zarazem wymiar normatywny: w sensie negatywnym oznacza zakaz przedmiotowego traktowania człowieka, w sensie pozytywnym – nakaz szanowania go. Z godności wyrastają więc moralne prawa człowieka i jest to jeden z najważniejszych powodów, dla których pełni ona rolę kluczową w argumentacji i refleksji etycznej. To właśnie posiadana przez człowieka godność wyznacza granicę, której ani jednostkom, ani społecznościom nie wolno przekraczać w działaniu wobec drugiego. Pojawia się jednak pewien problem. Otóż nie da się jednoznacznie określić, na czym w praktyce polega respektowanie godności. Jakie postępowanie stanowi realizację Kantowskiego imperatywu, a jakie go narusza? Niewątpliwie dużo łatwiej jest określić, jakie działania naruszają imperatyw bezwarunkowego szacunku dla człowieka, czyli wyznaczyć pewne minimum: to, czego robić nie wolno bez względu na okoliczności, w których działamy, i skutki naszego działania, jakie mogą się pojawić. Wyklucza się w ten sposób pewne sposoby postępowania wobec człowieka, których nie można usprawiedliwić również wówczas, gdy mogłyby one przynieść korzystne skutki dla pewnej grupy społecznej, i to nawet w sytuacji, gdy sam zainteresowany godzi się na podjęcie przez nas takiego działania. Wśród czynów, których nie może usprawiedliwić żaden rachunek dóbr, etycy najczęściej wymieniają: morderstwo (świadome i bezpośrednie zabicie niewinnego człowieka), tortury, gwałt i niewolnictwo<sup>25</sup>. Nieco trudniej jest określić, na czym polega „aktywne popieranie” godności.

#### GODNOŚĆ, OSOBA I LUDZKIE ŻYCIE

Jak przekonuje Eduard Picker w swojej książce *Godność człowieka a życie ludzkie*<sup>26</sup>, do niedawna godność wiązano z życiem człowieka: z faktu posiadania przez człowieka godności wynikał obowiązek ochrony jego życia<sup>27</sup>. Współcześnie jednak te dwa dobra „rozchodzą się”, godność interpretowana jest wyłącznie przez odniesienie do wewnętrznego doświadczenia podmiotu,

<sup>24</sup> Por. Spemann, *Granice*, s. 161.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 163n. Por. też: K. Saja, *Etyka normatywna. Między konsekwencjalizmem a deontologią*, Universitas, Kraków 2015, s. 98.

<sup>26</sup> Zob. E. Picker, *Godność człowieka a życie ludzkie. Rozbrat dwóch fundamentalnych wartości jako wyraz narastającej relatywizacji człowieka*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2007.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 11n.

a życie rozumiane w sensie materialistycznym<sup>28</sup>. O ile przekonanie o nienaruszalności godności ludzkiej jest wciąż powszechne, o tyle nie odpowiada mu pewność dotycząca jej treści i zakresu, czyli jej konkretyzacji. Owa niejasność pozostawia zaś obszerne pole interpretacji. W tej, która – jak twierdzi Picker – staje się dziś coraz bardziej popularna, a zarazem budzi coraz większy niepokój, godność człowieka i życie ludzkie zostają od siebie „hermetycznie oddzielone”<sup>29</sup>. Źródłem rozdzielenia tych dwóch dóbr jest – w przekonaniu tego autora – współczesna tendencja do relatywizacji życia, która wyrasta wprost z przyjęcia koncepcji głoszącej, że kryterium bycia osobą nie stanowi – jak uważał Spaemann – przynależność do gatunku *homo sapiens*, lecz posiadanie określonych cech czy też zdolności, czyli na przykład racjonalności czy świadomości. Status osoby – jak twierdzi na przykład Peter Singer – posiadają jedynie racjonalne i świadome siebie istoty. Jakość bycia osobą jest, zgodnie z przekonaniem autora *Etyki praktycznej*<sup>30</sup>, dającą się empirycznie stwierdzić jakością. Uznanie kogoś za osobę ma charakter kluczowy, decyduje bowiem o posiadanych przezeń prawach. Prawo do istnienia i ochrony życia nabywają ci, którzy stają się osobami, a zatem ludźmi, którym taki status się nie należy, nie mają prawa do życia<sup>31</sup>. Człowiek, który nie spełnia kryterium bycia osobą, ponieważ nie posiada właściwych osobie cech i zdolności, jeszcze nie ma prawa do życia lub już go nie ma. Zgodnie z tym ujęciem ani bycie osobą, ani prawo do życia nie jest czymś trwałym i niezbywalnym, ponieważ stanowi kwestię uznania. Miarą tego uznania jest zaś jakość życia, która wynika między innymi z posiadania lub nieposiadania cech osobowych, ale również ze stanu zdrowia, zarówno fizycznego, jak i psychicznego. Życie może, ale nie musi być warte przeżycia. Świętość życia, czyli niezbywalną wartość każdego ludzkiego istnienia, zastępuje zatem jakość, która jest mierzalna i która stwarza możliwość oceny ludzkiego życia<sup>32</sup>. Nie jest już ono nienaruszalne. W ten sposób godność zostaje oddzielona od życia i przestaje pełnić funkcje „ochronne”. Paradoks tej sytuacji polega na tym, że chociaż godność jest nadal uznawana za dobro fundamentalne, to zostało ono pozbawione substancji, co stwarza przestrzeń dla swobodnych decyzji dotyczące tego, czy konkretne działania naruszają godność człowieka, czy też tego nie czynią. Jak diagnozuje Picker,

<sup>28</sup> Por. R. Spaemann, *Przedmowa*, w: Picker, dz. cyt., s. x.

<sup>29</sup> Picker, dz. cyt., s. 11.

<sup>30</sup> Zob. P. Singer, *Etyka praktyczna*, tłum. A. Sagan, Książka i Wiedza, Warszawa 2003.

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 95-112. Jak zauważa Picker, prawa do życia nie da się uzasadnić, odwołując się do własności, którą można stwierdzić empirycznie, mielibyśmy wówczas bowiem do czynienia z nieuzasadnionym przejściem od bytu do powinności (por. Picker, dz. cyt., s. 83).

<sup>32</sup> Por. Singer, dz. cyt., s. 90-95. Trzeba jednak podkreślić, że nie da się zdefiniować jednoznacznych i ostrych kryteriów wyznaczających jakość bycia osobą, co oznacza, że uznanie kogoś za osobę i tym samym za posiadającego godność, jeśli nawet nie jest dowolne, to na pewno mieści się w szerokich ramach interpretacyjnych.

nastąpił rozdzźwięk między absolutyzacją i idealizacją godności a relatywizacją życia. Wynika on między innymi z semantycznej niepewności co do tego, czym jest godność wówczas, gdy została oderwana od dóbr witalnych i od interesów życiowych człowieka. Tymczasem – przekonuje – godność i życie człowieka w istocie należą do tego samego porządku wartości, wzajemnie nadają sobie sens i się konkretyzują, i dlatego należy zrewitalizować godność jako dobro podlegające ochronie<sup>33</sup>.

### GODNOŚĆ OSOBISTA

Dotychczasowe rozważania odnosiły się do różnych ujęć godności człowieka. Tym, co je łączyło, było pojmowanie godności jako wartości szczególnej, przysługującej istocie ludzkiej. Różne uzasadnienia owej wartości, przekładające się na odmienne filozoficzne koncepcje godności, nie wyczerpują jednak wieloznaczności tego pojęcia. Godność wiąże się też bowiem z określonym sposobem zachowania, postawą i charakterem człowieka. Najczęściej mówimy wówczas o godności osobistej, która cechuje człowieka zrównoważonego, potrafiącego zachować wewnętrzny spokój i niezależność. Człowieka godnego, czyli wielkodusznego, opisuje w *Etyce nikomachejskiej*<sup>34</sup> Arystoteles, zwracając uwagę zarówno na jego cechy zewnętrzne, fizyczne, jak i na cechy psychiczne, osobowościowe, a także na jego zalety moralne. Człowiek taki – według opisu Stagiryty – porusza się powoli, ma niski, spokojny głos, nie spieszy się, nie gestykuje żywiołowo. Jest opanowany i zrównoważony. Nie naraża się bez potrzeby na niebezpieczeństwo, ale gdy chodzi o rzeczy ważne, potrafi stawić mu czoła. Cechuje go dobroczynność, chętnie pomaga innym, sam jednak rzadko prosi o pomoc. Kiedy ją jednak otrzyma, potrafi się odwdziżyć. Bezpośrednio i otwarcie wyraża swoje uczucia, nie dba o pozory, jest prawdomówny. Postawa służalcza jest mu całkowicie obca. Swojego postępowania nie dostosowuje do oczekiwań innych ludzi. Nie zależy mu na cudzej aprobacie, dlatego nie plotkuje. Nie jest też mściwy ani pamiętliwy, nie skarży się, zwłaszcza na to, co mało ważne, albo czego zmienić nie można. Dąży do posiadania rzeczy pięknych, a nie tych, które przynoszą wyłącznie pożytek. Do bogactwa, władzy czy zaszczytów, powodzenia lub niepowodzenia zachowuje dystans i przyjmuje wobec nich postawę umiarkowania. Żywi trafne przekonania. Człowieka wielkodusznego cechuje dzielność etyczna,

<sup>33</sup> Por. P i c k e r, dz. cyt., s. 5n., 8, 11, 18-20, 60-67, 82, 140n.

<sup>34</sup> Zob. A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, „*Etyka nikomachejska*”. „*Etyka wielka*”. „*Etyka eudemejska*”. „*O cnotach i wadach*”, tłum. D. Gromska, L. Regner, W. Wróblewski, PWN, Warszawa 1996, s. 77-300.

dlatego jest on godny rzeczy wielkich. Zasluguje na największe dobro, czyli na cześć, która stanowi nagrodę właśnie za dzielność etyczną. Człowiek godny jest taki, jakim człowiek być powinien<sup>35</sup>.

Godność w takim znaczeniu nie przysługuje w równym stopniu każdemu człowiekowi. Nierówność godności osobistej „płyynie z różnic w moralnej doskonałości człowieka”<sup>36</sup> – pisze Robert Spaemann. I dodaje: „Im bardziej człowiek zatopiony jest w swojej naturalnej podmiotowości, wydany swoim popędowi lub skupiony na własnych interesach, im mniej ma dystansu do samego siebie, tym mniej ma godności”<sup>37</sup>. To, co godne w postawie i w działaniu, wiąże się z tym, co godziwe (z dobrem, wartością), przede wszystkim na gruncie praktykowania cnót. Godność osobista nie jest więc bezwarunkowa. Przeciwnie – musi być uzasadniona: etycznym postępowaniem, adekwatnymi reakcjami, słusznymi decyzjami, właściwymi postawami. Łączy ona w sobie dzielność etyczną z mądrością, dojrzałością i opanowaniem. Opiera się jednak na czymś bardziej źródłowym, a mianowicie na pewnej pierwotnej intencji podmiotu działania – na pragnieniu bycia dobrym człowiekiem. Wybierając różne dobra, człowiek wybiera przede wszystkim siebie, czyli to, kim i jaki chce być. Są to akty samostanowienia, w których każdy człowiek realizuje swoje człowieczeństwo<sup>38</sup>.

## POCZUCIE GODNOŚCI

Pragnienie, by godnie postępować, wynika z przekonania, że „tak właśnie powinienem postępować”, a ono z kolei wiąże się z własnym poczuciem godności podmiotu, czyli z odczuciem jego osobowej wartości. W ten sposób docieramy do kolejnej postaci, w jakiej przejawia się godność. Może ona mianowicie wiązać się ze stosunkiem osoby do samej siebie, z jej postrzeganiem siebie. Jest to jeden z momentów samoświadczania, który polega na dostrzeżeniu i uznaniu wartości samego siebie. W tym przypadku godność ujawnia się w przestrzeni wewnątrzosobowej, w doświadczeniu własnej godności, wyrażającym się w samorefleksji i samoocenie.

Poczucie własnej wartości to – zdaniem Arystotelesa – nic innego, jak uzasadniona duma, która łączy się z wielkością. Człowiek uważa wówczas siebie za godnego rzeczy wielkich, rzeczywiście będąc ich godnym. Przeciwnieństwem uzasadnionej dumy jest z jednej strony przesadna skromność,

<sup>35</sup> Por. tenże, *Etyka nikomachejska*, ks. IV, 1123 b – 1125 a, s. 154-159.

<sup>36</sup> S p a e m a n n, *Granice*, s. 158.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Por. P o d r e z, dz. cyt., s. 92n., 97.

z drugiej zaś zarozumiałość. Człowiek przesadnie skromny nie docenia siebie – zarozumiały się przecenia. I jeden, i drugi błędzi. Zgubny dla człowieka jest jednak przede wszystkim brak poczucia własnej wartości. Każdy bowiem, jak zauważa Arystoteles, dąży do tego, co sądzi, że mu się należy. Nie doceniając siebie, człowiek przesadnie skromny odmawia sobie dóbr, na które zasługuje, powstrzymuje się od wyzwań, nie podejmuje działań, do których jest zdolny, sądząc, że im nie sprosta<sup>39</sup>. Ogranicza tym samym pole własnej aktywności: etycznej, społecznej oraz intelektualnej, a w ten sposób hamuje swój rozwój i rezygnuje z możliwości realizacji swoich autentycznych pragnień.

Poczucie własnej godności, inaczej niż w przypadku godności osobowej i osobistej, ma charakter subiektywny. Mimo posiadania moralnych przymiotów człowiek może nie mieć poczucia własnej godności lub też mieć je nawet w przypadku przewagi wad moralnych w jego postawie. O poczuciu godności nie decyduje jedynie jakość naszej kondycji moralnej, stanowią o nim również (a niekiedy przede wszystkim) nasze indywidualne przeżycia, doświadczenia (zwłaszcza te związane z relacjami z innymi osobami), cechy osobowościowe, wreszcie wrażliwość i wyobraźnia.

W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera przekonanie Arystotelesa, że poczucie godności musi być uzasadnione i adekwatne. Kiedy tych kryteriów nie spełnia, staje się formą samooszukiwania, czyli fałszowania obrazu samego siebie. Samozakłamanie powoduje, że człowiek żyje w iluzji. Sądzi, że jest inny, niż jest rzeczywistości. Nie może więc wziąć odpowiedzialności za siebie i swoje życie.

\*

Jak pokazały powyższe refleksje, godność przejawia się w różnych formach: jako wartość ontyczna, autonomia, wartość osobowościowa, a także poczucie własnej wartości. W związku z tym pojęciu godności przysługują różne znaczenia oraz interpretacje. Godność rozumiana jako wartość ontyczna jest niezbywalna, nie można jej ani utracić, ani naruszyć, ale inaczej jest w przypadku godności osobistej i poczucia godności. To od człowieka bowiem zależy, czy rozwija i doskonali swoje człowieczeństwo, czy przeciwnie – działa wbrew niemu i je degraduje.

Godność pełni też wiele ważnych funkcji: stanowi kryterium wartościowania ludzkich działań i postaw, miarę poziomu moralnego rozwoju człowieka i jego osobowych zdolności, ale też wyraz jego stosunku moralnego do samego siebie (afirmacji lub pogardy). Tym samym staje się ona uniwersalną

---

<sup>39</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1125 a, s. 158.

zasadą etyczną, łączącą dyskurs aksjologiczny i normatywny. Osobowy status człowieka, nadający mu godność, określa to, kim człowiek jest, co z kolei rozstrzyga o tym, co powinien czynić.

Godność to kategoria, która wymyka się jednoznacznym definicjom, a jednocześnie jest stale obecna w kulturze – być może dlatego, że najlepiej wyraża ludzkie intuicje, potrzeby i pragnienia dotyczące tego, co należy czynić, jak również potrzeby związane z szacunkiem ze strony drugiego, a przede wszystkim pragnienie bycia kimś szczególnym, niepowtarzalnym, jedynym. Jak pisał Spaemann: „Ludzie jako ludzie są mniej lub bardziej podobni. Jako osoby nie są podobni, lecz tacy sami w tym sensie, że zawsze są jedyni i niewspółmierni w swej godności”<sup>40</sup>. Godność to wartość każdego z osobna, a „osobność ta wskazuje na jedyne dla każdej osoby oblicze, dające jej niepowtarzalność, nieporównywalność”<sup>41</sup>. Pojęcie godności zapewne najlepiej wyraża ludzkie potrzeby i pragnienia związane z jednej strony z uniwersalnym szacunkiem przysługującym każdemu człowiekowi, z drugiej zaś – z byciem kimś wyjątkowym.

O znaczeniu i aktualności kategorii godności decydują również względy pragmatyczne. Stanowi ona bowiem uniwersalny fundament prawa stanowionego, a także uzasadnienie dla rozstrzygnięć praktycznych. Wyznaczając granicę dla utilitaryzmu, godność chroni pewne minimum etyczne. Jeśli człowiek stanowi wartość najwyższą, to czyny, które wartość tę naruszają, są – niezależnie od ich możliwych korzystnych skutków – złe i niedopuszczalne. Godność osobowa nie może być porównywana z innymi dobrami w ramach rachunku dóbr. Wynikająca z godności powinność szanowania drugiego człowieka nakazuje traktować go – niezależnie od okoliczności – w sposób osobowy, nie zaś właśnie utilitarny. I jest to obowiązek wiążący każdego wobec każdej innej osoby. Moje prawo do szacunku zobowiązuje wszystkich do jego respektowania, a jednocześnie wszyscy mają prawo wymagać ode mnie takiego samego szacunku. Godność jest podstawą relacji, w której prawa i obowiązki odpowiadają sobie wzajemnie, relacji, w której człowiek jest podmiotem praw.

Godność jako idea nie wyjaśnia jednak podstaw moralności, trudno z niej wyprowadzić konkretne nakazy i zakazy moralne, określić, co jest moralnie dopuszczalne, a czego robić nie wolno. Jej sens tkwi raczej w podkreśleniu wartości każdego człowieka i należnego mu szacunku, w inspirowaniu ludzi do moralnie dobrego postępowania wobec siebie i innych, wreszcie we wskazywaniu, że dobre życie jest dla człowieka nieustającym wyzwaniem. Nadamy

<sup>40</sup> Spaemann, *Granice*, s. 226.

<sup>41</sup> T. Styczeń, *Objawiać osobę*, w: tenże, *Dziela zebrane*, red. A.M. Wierzbicki, t. 3, *Objawiać osobę*, red. A.M. Wierzbicki, Towarzystwo Naukowe KUL – Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2013, s. 22.

życiu wartość tylko wówczas, gdy sprostamy naszym moralnym obowiązkom. Dlatego „konkretny wymiar i realizacja godności są kwestiami nie prawa, ale wrażliwości, intuicji, kultury duchowej, charakteru i sumienia jednostek”<sup>42</sup>.

W związku z tym należy uważać, by, posługując się kategorią godności, nie wpaść w pułapkę. Kiedy bowiem – jak ma to miejsce we współczesnej debacie – treść pojęcia godności jest niejasna i sporna, jej teoretycznemu uwzniośleniu może towarzyszyć praktyczna banalizacja. Dlatego kategorii godności nie należy nadużywać, odwołując się do niej we wszystkich przypadkach, gdy zagrożone są jakieś interesy człowieka. Z drugiej strony nie można jej też relatywizować ani instrumentalizować. Z pewnością potrzebna jest natomiast ciągła aktualizacja rozumienia godności, tak aby nakaz jej ochrony pozostał dostosowany do wciąż zmieniających się potrzeb i wyzwań.

#### BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Arystoteles. “Etyka nikomachejska.” Translated by Daniela Gromska. In Arystoteles, *Dzieła wszystkie*. Vol. 5. “Etyka nikomachejska.” “Etyka wielka.” “Etyka eudemejska.” “O cnotach i wadach.” Translated by Daniela Gromska, Leopold Regner, and Witold Wróblewski. Warszawa: PWN, 1996.
- Freeman, Michael. *Prawa człowieka*. Translated by Marcin Fronia. Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2007.
- Kant, Immanuel. *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Translated by Mściśław Wartenberg. Warszawa: De Agostini, 2002.
- Nussbaum, Martha. *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Miklaszewska, Justyna. “Godność człowieka w koncepcji Immanuela Kanta a doświadczenie Auschwitz.” *Ruch Filozoficzny* 73, no. 4 (2017): 47–64.
- Picker, Eduard. *Godność człowieka a życie ludzkie: Rozbrat dwóch fundamentalnych wartości jako wyraz narastającej relatywizacji człowieka*. Translated by Jarosław Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2007.
- Podrez, Ewa. “O godności – zalety i braki naszego myślenia.” In *Badania nad embrionami ludzkimi w świetle etyki i prawa*. Edited by Ewa Podrez, Tomasz Stawecki, and Paulina Smulska. Warszawa: Wydawnictwa UW, 2012.
- Saja, Krzysztof. *Etyka normatywna: Między konsekwencjalizmem a deontologią*. Kraków: Universitas, 2015.
- Singer, Peter. *Etyka praktyczna*. Translated by Agata Sagan. Warszawa: Książka i Wiedza, 2003.
- Spaemann, Robert. *Granice*. Translated by Jarosław Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2006.

<sup>42</sup> Podrez, dz. cyt., s. 90.

- . *Osoby: O różnicy między kimś a czymś*. Translated by Jarosław Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2001.
- . “Przedmowa.” In Eduard Picker, *Godność człowieka a życie ludzkie: Rozbrat dwóch fundamentalnych wartości jako wyraz narastającej relatywizacji człowieka*. Translated by Jarosław Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2007.
- Styczeń, Tadeusz., “Objawiać osobę.” In Styczeń, *Dziela zebrane*. Edited by Alfred M. Wierzbicki. Vol. 3. *Objawiać osobę*. Edited by Alfred M. Wierzbicki. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL and Instytut Jana Pawła II KUL, 2013.
- Szulakiewicz, Marek. *Dialog i metafizyka: W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2006.
- Tugendhat, Ernst. *Wykłady o etyce*. Translated by Janusz Sidorek. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2004.

## ABSTRAKT / ABSTRACT

Karolina ROZMARYNOWSKA – Klucz do rzeczywistości moralnej? Etyczne znaczenie i aktualność pojęcia godności

DOI 10.12887/37-2024-1-145-06

Celem artykułu jest odpowiedź na pytanie o etyczne znaczenie i aktualność pojęcia godności. Autorka wskazuje na istotną rolę tej kategorii w dociekaniach etycznych. Wyszczególnia i omawia najważniejsze sensy terminu „godność”: godność człowieka, godność osobistą oraz poczucie godności. Zwraca uwagę na różnorakie interpretacje i uzasadnienia godności człowieka, sięgające do struktury ontycznej osoby, autonomii i racjonalności podmiotu moralnego oraz fundamentalnych ludzkich zdolności i potrzeb. Autorka dochodzi do wniosku, iż etyczne znaczenie godności wiąże się z tym, że pojęcie to: (1) stanowi kryterium wartościowania ludzkich działań i postaw, miarę poziomu moralnego rozwoju człowieka i jego osobowych zdolności, jak również wyraz jego etycznego stosunku do siebie samego i innych ludzi; (2) najlepiej wyraża etyczne intuicje, potrzeby i pragnienia (intuicje dotyczące tego, co należy czynić, potrzeby związane z szacunkiem ze strony drugiego i pragnienia bycia kimś szczególnym, niepowtarzalnym, jedynym); (3) stanowiąc granice dla utilitaryzmu, chroni etyczne minimum, obejmujące to, czego czynić nie wolno (wobec innego i wobec siebie samego) niezależnie od korzyści, potrzeb czy okoliczności. Podjęte w artykule rozważania domagają się kontynuacji. Aby sprostać wyzwaniom, jakie wiążą się współcześnie z problematyką godności, trzeba podjąć próby aktualizacji jej znaczenia, tak, aby wypływające z niej normy odpowiadały potrzebom naszych czasów.

Słowa kluczowe: godność, godność człowieka, godność osobowa, godność osobista, poczucie godność, Immanuel Kant, Robert Spaemann, Arystoteles



Kontakt: Katedra Etyki, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej,  
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Wóycickiego 1/3, 01-938 War-  
szawa

E-mail: [k.rozmarynowska@uksw.edu.pl](mailto:k.rozmarynowska@uksw.edu.pl)

<https://www.filozofia.uksw.edu.pl/node/138>

Karolina ROZMARYNOWSKA, *A Key to the Moral Universe? On the Significance and Pertinence of the Concept of Dignity*

DOI 10.12887/37-2024-1-145-06

The research goal of the article is addressing the question of the ethical significance and pertinence of the concept of dignity. In her description of the crucial role of the concept in question in ethical considerations, the author points to and discusses the most important semantic connotations of dignity, such as human dignity, personal dignity, and a sense of dignity. She scrutinizes various interpretations of and ways to validate dignity, bringing up the ontic structure of the human person, the autonomy and rationality of the moral subject, and the fundamental human needs and capabilities. According to the conclusion which follows from the considerations, the ethical significance of dignity lies in that its concept (1) provides a criterion for the evaluation of human actions, attitudes, moral stances and personal capabilities, as well as a manifestation of the person's relationship to herself and to others; (2) is the best vehicle to express moral insights (regarding what actions to take), needs (for respect from others) and desires (to be special, unrepeatable, unique); (3) posits the limits for utilitarian attitudes by protecting a "moral minimum" and preventing actions which must not be performed (either towards others or towards oneself), regardless of their potential positive outcomes, the needs of the acting subject or others, or the circumstances of the subject's actions. A possible continuation of the present considerations might focus on addressing the current challenges to the concept of dignity and on "updating" its meaning so that the norms of which it is the source will be adequate to the current moral problems.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: dignity, human dignity, dignity of the person, personal dignity, sense of dignity, Immanuel Kant, Robert Spaemann, Aristotle

Contact: Katedra Etyki, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, Uni-  
wersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Wóycickiego 1/3, 01-938 Warsaw,  
Poland

E-mail: [k.rozmarynowska@uksw.edu.pl](mailto:k.rozmarynowska@uksw.edu.pl)

<https://www.filozofia.uksw.edu.pl/node/138>



USZANOWAĆ KRUCHOŚĆ OSOBY



Grażyna OSIKA

## DAR GODNOŚCI O interakcyjnym znaczeniu technik „dawania twarzy”

*Samostanowienie jako istotny warunek realizowania godności, wynikający z czysto ludzkiej zdolności do podejmowania świadomych decyzji, wyróżniający człowieka spośród gatunków, daje także możliwość wycofania się, rezygnacji z siebie, zejścia na drugi plan jako najwyższego wyrazu godności; im bardziej bowiem człowiek zatopiony jest w swojej doczesności, skupiony na własnych interesach, im mniej ma dystansu do samego siebie, tym mniej ma godności.*

Robert Spaemann wskazuje, że treść słowa „godność” trudno jest ująć za pomocą pojęcia, ponieważ termin ten wyraża niedefiniowalną prostą jaćkość, a jego znaczenie zaczynamy rozumieć dopiero dzięki przykładom lub parafrazom<sup>1</sup>. Analizy antropologiczne podpowiadają, że pragnienie bycia dysponentem tej wartości właściwe jest dla wszystkich społeczności ludzkich<sup>2</sup>. Spaemann przekonuje także, że tego rodzaju pierwotne fenomeny ze względu na swój charakter mogą przejawiać się w bardzo różnorodnych obszarach rzeczywistości. Ujawniająca się w egzemplifikacjach istota godności wskazuje na wewnętrzny spokój, wewnętrzną niezależność oraz poczucie siły połączone z dobrowolną rezygnacją z jej wykorzystania jako na swoje najbardziej charakterystyczne cechy<sup>3</sup>.

Badania nad zagadnieniem godności w dużym stopniu skupiają się na szeroko rozumianym prawnym aspekcie tego fenomenu i z konieczności w centrum uwagi stawiają jego ontyczne i etyczne uwarunkowania – w kontekście zarówno klasycznych ujęć filozoficznych<sup>4</sup>, jak i dyskusji toczących

<sup>1</sup> Por. R. Spaemann, *O pojęciu godności człowieka*, w: tenże, *To co naturalne. Eseje antropologiczne*, tłum. J. Merecki, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2022, s. 97.

<sup>2</sup> Por. H.C. Hu, *The Chinese Concept of “Face”*, „American Anthropologist” 46(1944) nr 1, s. 45.

<sup>3</sup> Por. Spaemann, dz. cyt., s. 101.

<sup>4</sup> Zob. hasło „Human dignity”, w: Internet Encyclopedia of Philosophy, <https://iep.utm.edu/human-dignity/>; C. Herрман, *What Is Dignity?*, „Eidos: A Journal For Philosophy of Culture” 9(2019) nr 3, s. 103-125; M.R. Staffe n, M. Arshakyan, *About the Principle of Dignity: Philosophical Foundations and Legal Aspects*, „Seqüencia (Florianópolis)” 75(2017), s. 43-62; L. Nordenfelt, *The Concept of Dignity: An Analysis*, Ersta Sköndal Bräcke högskola, Tullinge 2021; G. Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate. Mowa o godności człowieka*, tłum. Z. Nerczuk, M. Olszewski, IFiS PAN, Warszawa 2010; I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984; M. Robin, *Dignity: Its History and*

się wokół praw człowieka<sup>5</sup>. Jest to w pełni uzasadnione i trudno krytykować takie usytuowanie uwagi analitycznej. Kiedy jednak poruszamy się wokół fundamentów ontologicznych godności, siłą rzeczy wnikamy się w pytania o jej ontyczne źródła, o to, co nią jest, a co nią nie jest, komu przysługuje, a komu nie przysługuje. W takich wypadkach formułowane odpowiedzi faktycznie wymagają uwzględnienia szerszych horyzontów ontycznych i etycznych albo wręcz zamknięcia się w ramach określonego modelu ontologicznego, z którego wynikają wskazania etyczne. I dzięki temu – lub przez to – dyskusje toczą się wciąż od nowa. Lektura prezentowanych w nich argumentów, uzasadniających konkretną wizję, często – prawdopodobnie w sposób niezamierzony – wywołuje wrażenie, że mamy ograniczone zasoby godności, którymi musimy gospodarować bardzo racjonalnie, bez rozrzutności; przyznanie jej komuś musi zatem mieć uzasadnienie, a ten, komu ją przyznajemy, musi spełniać określone warunki. Brak hojności, jakim się wykazujemy w tym względzie, skutkuje prowadzącymi do wykluczenia podziałami na tych, którzy dostąpili „zaszczytu”, i tych, którzy musieli zostać pominięci. Intuicyjnie czujemy, że takie akty podziału są w jakiś sposób niegodne.

Z tego powodu w niniejszych rozważaniach proponuję rozpatrzenie innego podejścia i zbadanie, co może się stać, gdy wykażemy się hojnością, gdy zawiesimy pytania o ontyczny i etyczny status godności, a w swoich praktykach społecznych zaczniemy się zachowywać tak, jakby każdy aktor życia społecznego był dysponentem tej jakości. Konkretyzując, będę poszukiwać odpowiedzi na następujące pytanie badawcze: Jaki efekt społeczny możemy uzyskać, przyjmując, że respektowanie ludzkiej godności jest wpisane w każdą ludzką interakcję. W pewnym sensie właśnie takie założenie normatywne przyjmuje się w odniesieniu do praw człowieka, ale w tym kontekście zawsze pojawia się pytanie o podstawę tych praw, o warunki bycia człowiekiem. Oczywiście zagadnienia te są ważne, do problematyki tej odnosili się na przykład personaliści, w tym Karol Wojtyła – Jan Paweł II, który w swoich encyklikach oraz pracach teologicznych i filozoficznych ukazuje sposób, w jaki godność wyłania się z czynów godziwych, ujawniając jednocześnie ontyczny wymiar osoby, jej stawianie się, jej „dynamiczne *fieri*”<sup>6</sup>, dzięki któremu uzyskujemy

*Meaning*, Harvard University Press, Cambridge 2018; K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże, „*Osoba i czyn*” oraz *inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 43-344.

<sup>5</sup> Zob. J. Waldron, *Dignity, Rank, and Rights*, Oxford University Press, New York 2012; M. Dan-Cohen, *Introduction: Dignity and Its (Dis)content*, w: Waldron, *Dignity, Rank, and Rights*, 3-10; J. Miklaszewska, *Godność człowieka w koncepcji Immanuela Kanta a doświadczenie Auschwitz*, „Ruch Filozoficzny” 72(2017) nr 4, s. 47-64; Staffen, Arshakyan, dz. cyt.; M. Robin, *Dignity: Its History and Meaning*, Harvard University Press, Cambridge 2018.

<sup>6</sup> Por. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 60.

ogląd osoby<sup>7</sup>. Ustalenia te są z kolei kluczowe dla budowania koncepcji osoby i czynu, umożliwiając bowiem przejście od wymiaru ontycznego do etycznego<sup>8</sup>. Ponieważ ujęcie wielości kwestii związanych z kategorią godności przekracza ramy jednego artykułu (jest to raczej materiał na książkę), konieczne są pewne ograniczenia. Proponowane w niniejszych rozważaniach podejście zmierza do wskazania możliwych konsekwencji interpersonalnych przyjęcia bezwarunkowej zasady, że każdy, z kim się komunikuję (wchodzę w interakcję), „ma” w sobie godność, a dociekanie jej źródeł nie jest konieczne. Tak należy rozumieć sugerowany w tytule „dar” godności: dają drugiemu takie swoje zachowanie, jak gdyby miał w sobie ową pierwotną jakość. Ujęcie takie niemal wymusza rezygnację z odniesień ontologiczno-etycznych i każe przenieść uwagę na wymiar zjawiskowy – uczestnicy interakcji funkcjonują bowiem głównie w tym wymiarze.

W przedstawionych w niniejszym artykule badaniach wykorzystana została analiza konceptualna<sup>9</sup>, pozwalająca na podstawie istniejącej już wiedzy rozwinąć teoretyczny namysł, który w toku prac empirycznych będzie mógł następnie zostać poddany weryfikacji. W przypadku proponowanego tu eksperymentu intelektualnego wybór tej metody wydaje się w pełni uzasadniony: pozwala ona wypracować nowatorskie spojrzenie na analizowany problem, a także łączyć teorie, adaptować je do nowych rozwiązań, kategoryzować zjawiska i ustalać związki między nimi oraz budować modele teoretyczne<sup>10</sup>.

Ponieważ artykuł ten nie ma charakteru przeglądownego, nie wydaje się konieczne odtwarzanie historii rozwoju pojęcia godności ani analizowanie w tym aspekcie proponowanych modeli ontyczno-etycznych; ważne będzie natomiast – zgodnie z kolejnymi etapami przyjętej metody – zdefiniowanie podstawowych pojęć, czyli opisanie wstępnych założeń teoretycznych (w niniejszych rozważaniach proponuje się, by wyznaczyć zakres denotacyjny pojęcia godności w odniesieniu do charakteryzowanego ujęcia), a następnie

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 64.

<sup>8</sup> Por. tamże, s. 67.

<sup>9</sup> Zob. A. Dickson i in., *Theoretical and Conceptual Framework: Mandatory Ingredients of a Quality Research*, „International Journal of Scientific Research” 7(2018) nr 1, s. 438-441; J. Furner, *Conceptual Analysis: A Method for Understanding Information as Evidence, and Evidence as Information*, „Archival Science” 2004, nr 4, s. 233-265; M.T. Stuart, *Philosophical Conceptual Analysis as an Experimental Method*, w *Meaning, Frames, and Conceptual Representation*, red. T. Gamerschlag i in., Düsseldorf University Press, Düsseldorf 2015, s. 267-292; L.L. Gilson, C.B. Goldberg, *So, What Is a Conceptual Paper?*, „Group & Organization Management” 40(2015) nr 2, s. 127-130; E. Jakkola, *Designing Conceptual Articles: Four Approaches*, „AMS Review” 10(2020) nr 3, s. 18-26; G. Osińska, *Humanistic and Social Dimensions of Cobotization in the Context of Implementation Industry 5.0*, „Scientific Papers of Silesian University of Technology” 2022, nr 165, s. 259-274.

<sup>10</sup> Zob. Jakkola, dz. cyt.; Osińska, dz. cyt.

ustalenie zależności (rozpatrzenie sposobów manifestacji godności, jakimi dysponujemy w trakcie przebiegu interakcji) i ostatecznie wyciągnięcie wniosków (wskazanie ewentualnych korzyści związanych z powszechnym wprowadzeniem tego typu praktyk do życia społecznego).

### DEFINICJA POJĘCIA GODNOŚCI

Ze względów, na które wskazywano wcześniej, wypracowana w niniejszych rozważaniach definicja godności będzie skupiała się na ujęciu zjawiskowym, bez uwzględniania wymiaru ontycznego i etycznego.

Zdaniem Catherine Dupré kategoria godności człowieka stanowi największe wyzwanie dla filozofów polityki w dwudziestym pierwszym wieku, paradoksalnie bowiem status normatywny tej kategorii nigdy nie był tak silny, a jednocześnie jej zakres semantyczny nigdy nie był mniej wyraźny<sup>11</sup>. Sytuacja ta wywołana jest między innymi ograniczoną liczbą opracowań naukowych związanych z problematyką godności. W efekcie niektórzy krytycy zaczęli wskazywać, że pojęcie to stało się bezużyteczne lub wręcz jest nazwą pustą<sup>12</sup>. Jednakże Dupré podkreśla, że „godność ludzka” należy do tak zwanych terminów heurystycznych, czyli takich, których zakresy denotacyjne nigdy nie są w pełni określone. Treść (znaczenie) takich terminów zgłębiane jest bowiem stopniowo, w kolejnych aktach poznania, i jednocześnie zawsze pozostaje nie w pełni doprecyzowane<sup>13</sup>.

Co do czego zatem możemy mieć pewność? Matte Lebech podkreśla, że u podstaw idei i zasady godności ludzkiej leży doświadczenie godności. Idea ta była rozpatrywana w odniesieniu do różnych aspektów istoty ludzkiej: w kontekście jej natury, relacji z Bogiem, racjonalności czy też integracji społecznej. W związku z tym można ludzką godność definiować z różnych perspektyw oraz w różnych ramach historycznych: kosmocentrycznych, chrystocentrycznych, logocentrycznych i policentrycznych, które reprezentują różne sposoby ugruntowania tego pojęcia. O ile jednak obecne w tych definicjach czynniki wyjaśniające wskazują na to, co istotowo ludzkie, żadne ramy historyczne rozpatrywane w oderwaniu od pozostałych perspektyw nie dostarczają wystarczającego uzasadnienia godności ludzkiej<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Por. C. Dupré, *The Age of Dignity: Human Rights and Constitutionalism in Europe*, Hart Publishing, Oxford – Portland, Oregon, 2015, s. 4.

<sup>12</sup> Por. E. Piekier, *Godność człowieka a życie ludzkie. Rozbrat dwóch fundamentalnych wartości jako wyraz narastającej relatywizacji człowieka*, tłum. J. Merecki, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2007, s. 5-9; Dupré, dz. cyt., s. 16.

<sup>13</sup> Por. Dupré, dz. cyt., s. 16n.

<sup>14</sup> Zob. M. Lebech, *What is Human Dignity?*, „Maynooth Philosophical Papers” 2 (2003), s. 1-12 ([https://www.researchgate.net/publication/267399420\\_What\\_is\\_Human\\_Dignity](https://www.researchgate.net/publication/267399420_What_is_Human_Dignity)); por. tenże,



Zarówno w tradycji zachodniej<sup>15</sup>, jak i konfucjańskiej<sup>16</sup> kategoria godności powiązana jest ściśle z wymiarem osobowym i rozumiana jako wartość człowieka, który będąc istotą wyposażoną w zdolności, używa ich jako środka swego rozwoju, samoaktualizacji. Godność jako swoista ludzka cecha – zdaniem Herberta Spiegelberga – opiera się wprost na fakcie posiadania osobowości<sup>17</sup>, a poczucie godności – jak uściśla Józef Kozielski – jest składnikiem osobowości człowieka<sup>18</sup>, umożliwiającym kształtowanie relacji do własnych pragnień, intencji, motywacji oraz celów związanych z całościowo rozumianym dobrem<sup>19</sup>. Godność możemy zatem definiować jako dyspozycję jednostki do takiego realizowania się w świecie, które wynika z autentycznego poczucia własnej wartości oraz działania pozwalającego przekraczać siebie, wyrastać ponad uwarunkowania i różnorakie determinizmy, pomaga budować poczucie autonomii oraz doświadczać wolności. Samostanowienie jako istotny warunek realizowania godności, wynikający z czysto ludzkiej zdolności do podejmowania świadomych decyzji, wyróżniający człowieka spośród gatunków<sup>20</sup>, daje także możliwość wycofania się, rezygnacji z siebie, zejścia na drugi plan jako najwyższego wyrazu godności<sup>21</sup>; im bardziej bowiem człowiek zatopiony jest w swojej doczesności, skupiony na własnych interesach, im mniej ma dystansu do samego siebie, tym mniej ma godności<sup>22</sup>.

Roman Ingarden ujmuje rzecz następująco: „Ludźmi jesteśmy przez to, że żyjemy w pewnym sensie «ponad stan», że ponad wszystko, co nam jest potrzebne do utrzymywania naszego fizjologicznego życia i jego mniejszej lub większej pomyślności, stwarzamy pewne «rzeczy», luksus dla życia fizjologicznego stanowiące, ale niezbędne dla nas na to, żebyśmy przyjemności i przykrości tego życia znosić chcieli i żebyśmy zadośćuczynili godności naszej wewnętrznej, bez której w ogóle żyć byśmy nie zdołali. Jesteśmy ludźmi przez to, że przerastamy warunki biologiczne, w jakich znaleźliśmy się, i że na ich

---

*On the Problem of Human Dignity: A Hermeneutical and Phenomenological Investigation*, Verlag Königshausen & Newmann GmbH, Würzburg 2009, s. 21.

<sup>15</sup> Por. J. Guerrero van der Meijden, *Person and Dignity in Edith Stein's Writings*, Walter de Gruyter, Berlin–Boston 2019, s. 1-11.

<sup>16</sup> Por. Q. Zhang, *Human Dignity in Classical Chinese Philosophy: Confucianism, Mohism, and Daoism*, Palgrave Macmillan, New York 2016, s. 17-44.

<sup>17</sup> Por. H. Spiegelberg, *Human Dignity: A Challenge to Contemporary Philosophy*, w: *Human Dignity: This Century and the Next*, red. R. Gotesky, E. Laszlo, Gordon & Breach, Amsterdam 1976, s. 57.

<sup>18</sup> Por. J. Kozielski, *O godności człowieka*, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 49.

<sup>19</sup> Por. A. Warmbier, *Rozwój świadomości moralnej i formy doskonalenia motywacji*, w: *Spór o podmiotowość. Perspektywa interdyscyplinarna*, red. A. Warmbier, Księgarnia Akademicka, Kraków 2016, s. 226.

<sup>20</sup> Por. D. Graeber, D. Wengrow, *Narodziny wszystkiego. Nowa historia ludzkości*, tłum. R. Filipowski, Zysk i s-ka, Poznań 2022, s. 96.

<sup>21</sup> Por. Spemann, s. 109.

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 110.

podłożu budujemy nowy, odmienny świat”<sup>23</sup>. Dla pełnego poczucia godności kluczowa jest z jednej strony świadomość dysponowania sobą, z drugiej – świadomość swojego sprawstwa, dlatego poczucie to jest nierozzerwalnie związane z ludzką aktywnością<sup>24</sup>. Jak wskazuje – za Marią Ossowską – Kozielski, człowiek kształtuje swoją godność w spontanicznym bądź zaprogramowanym działaniu. „Broniąc swojego «ja», tworząc nowe idee i rzeczy czy podejmując altruistyczne czyny, jednostka utwierdza się w przekonaniu o osobistej wartości”<sup>25</sup>, ale także w swych działaniach ma szansę ukazywać swoją wartość innym. Ten proces „wydobywania” swojej godności jednostka może realizować w kilku wymiarach: może pozostawać wierna sobie, niejako pielęgnować wewnętrzne poczucie godności oraz kształtować godność zewnętrzną przejawiającą się w aktywności skierowanej ku innym ludziom – może solidaryzować się z innymi, poświęcać się dla nich, współuczestniczyć, zachowywać się altruistycznie, ale może także twórczo przekształcać rzeczywistość<sup>26</sup>. Wydobywanie godności, czyli poświadczanie swojej wartości, dokonuje się zatem w relacji z samym sobą (wymiar wewnętrzny) lub w relacji z innymi (wymiar zewnętrzny) i działania, które w tym względzie podejmuje, konstytuują ten proces.

Być może dlatego tak wiele uwagi poświęca się ochronie godności ludzkiej w sytuacjach, w których sam zainteresowany nie jest w stanie przekroczyć swoich ograniczeń fizycznych, tak jak to się dzieje w przypadku choroby, zniewolenia, skrajnej biedy lub zagrożenia. Wówczas za pomocą prawa lub innych praktyk społecznych stajemy w obronie tej pierwotnej jakości, której – jak sądzimy – jednostka jest dysponentem, szanując jej wcześniejsze dokonania lub (i) mając nadzieję na przyszłe.

Zaproponowany sposób definiowania terminu „godność” może budzić niedosyt. Jak wskazywano wcześniej, jest to termin heurystyczny, jego znaczenie uwypukla się w kolejnych odsłonach, jednakże dla potrzeb niniejszych rozważań nie pogłębione o wymiar ontyczny i etycznym wskazanie zakresu denotacyjnego wydaje się wystarczające.

## TWARZ JAKO KATEGORIA GODNOŚCIOWA

Zaprezentowany powyżej sposób rozumienia godności nie wymusza wyłączenia kogokolwiek z kręgu jej dysponentów, pozwala odsunąć na drugi plan

<sup>23</sup> R. In g a r d e n, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 37.

<sup>24</sup> Takie podejście do godności wpisuje się także w koncepcję Karola Wojtyły; w niniejszym opracowaniu pozostajemy jednak poziomie fenomenów, Wojtyła zaś pogłębia rozumienie o wymiar ontyczny (zob. W o j t y ł a, dz. cyt.).

<sup>25</sup> K o z i e l e c k i, dz. cyt., s. 14.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 17n.

pytania o jej status ontyczny i skupić się na możliwości prześledzenia praktyk społecznych, w których manifestuje się respekt wobec godności aktorów społecznych uczestniczących w interakcji. Proces „wydobycia” godności może być rozumiany jako jej konstruowanie lub odkrywanie i dzięki temu proponowane ujęcie otwiera się na różne modele ontyczne – przy jednoczesnej konkretyzacji tych działań, które należy rozpatrywać jako konstytutywne dla tej jakości.

W dalszym toku konieczne jest wskazanie praktyk społecznych, które mają charakter godnościowy. Do analizy tej zostanie wykorzystana antropologiczna kategoria twarzy (ang. face) wprowadzona przez Hsien Chin Hu w roku 1944 w artykule *The Chinese Concept of „Face”*<sup>27</sup> i wraz z pojęciem technik twarzy (ang. facework) szerzej rozpowszechniona przez Ervinga Goffmana w *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*<sup>28</sup> z roku 1967. Szczególnie cenne jest ujęcie Goffmana jako uznanego badacza interakcji ludzkich, sięgał on jednak do koncepcji twarzy Hsiena Chin Hu, dlatego koncepcji tej nie można tu pominąć.

Warto dodać, że kategoria twarzy pojawia się także w innych kontekstach, mowa o koncepcji Emmanuela Lévinasa, który twarz pojmował jako „sposób, w jaki Inny ukazuje się, przewyższając *ideę Innego we mnie*”<sup>29</sup>. „Ten sposób – pisze Lévinas – nie polega na tym, że Inny staje się tematem dla mojego spojrzenia. Twarz się *wyraża*”<sup>30</sup>. Zdaniem francuskiego filozofa dzięki temu pojęciu możemy opisać bezpośredniości<sup>31</sup>, twarz bowiem jest żywą obecnością<sup>32</sup>. Interpretując tę myśl, Tadeusz Gadacz zwraca uwagę na etyczny charakter tej obecności: „Inny poprzez swoją twarz obecny jest nie w horyzoncie poznania, lecz etycznego wyzwania. Relacja «twarzą w twarz» zakłada pierwszeństwo sfery etycznej przed poznaniem. Dostęp do twarzy jest od razu etyczny [...] twarz jest sensem ze względu na nią samą”<sup>33</sup>. Ponadto „mieć sens znaczy mieć związek z absolutem”<sup>34</sup>. Wypowiedzi, w których podjęto próbę zrelacjonowania sposobu ujęcia twarzy w filozofii Lévinasa, wskazują na odmienny kierunek analiz niż ten przyjęty w niniejszym tekście. Według tego filozofa epifania twarzy i proces jej odsłaniania wciąga nas w dyskurs etyczny,

<sup>27</sup> Por. H u, dz. cyt., s. 45.

<sup>28</sup> Zob. E. G o f f m a n, *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*, Aldine Publishing Company, Chicago 1967; t e n z e, *Rytuał interakcyjny*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.

<sup>29</sup> E. L é v i n a s, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 42.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Tamże, s. 43.

<sup>32</sup> Tamże, s. 62.

<sup>33</sup> T. G a d a c z, *Historia filozofii XX wieku. Nurty 2*, Znak, Kraków 2009, s. 593.

<sup>34</sup> Tamże, s. 104.

a prowadzona w niniejszym artykule refleksja świadomie rezygnuje z takiego ujęcia, interakcyjne istotniejszy jest bowiem zjawiskowy wymiar „twarzy”.

W omawianym tu przypadku chodzi raczej o uzmysłowienie sobie konkretnych form zachowań, w których dochodzi do realizacji zasady poszanowania godności, czyli momentów interakcyjnego ukonkretniania się godności. Kiedy bowiem próbujemy odpowiedzieć na pytanie, jaki efekt społeczny możemy uzyskać, przyjmując, że respektowanie godności człowieka wpisane jest w każdą ludzką interakcję, musimy sobie uświadomić – odnosząc się przy tym do proponowanych w analizie kategorii antropologicznych – jak w trakcie kontaktu demonstrujemy ten fakt, czyli jakie techniki twarzy stosujemy.

Sięgając do źródeł antropologicznej koncepcji twarzy, Hsien Chin Hu rozpoznawał dwa związane z nią rodzaje godności: mien-tsu i lien. Pierwszy z nich wyraża się w szacunku opartym na własnych zasługach, także tych, które zostały uzyskane za pomocą sprytnych forteli, a zasługi są zawsze zależne od potencjału związanego ze środowiskiem zewnętrznym. Chodzi tu zatem o uznanie mające charakter formalny. W drugim przypadku godność danej osoby jest efektem jej reputacji moralnej; lien to szacunek wobec człowieka, który wypełnił swoje zobowiązania bez względu na związane z tym trudności, czyli w każdych okolicznościach okazywał się przyzwoitym człowiekiem<sup>35</sup>. Karen Tracy zwraca uwagę, że przeniesione na grunt zachodni, pojęcia te nabierają nieco odmiennego znaczenia. Jej zdaniem kategoria twarzy ma charakter społeczny i powstaje jako efekt obecności drugiej osoby, jako forma zachowań komunikacyjnych. Twarz odnosi się do społecznie określonych tożsamości, które ludzie przypisują innym, techniki twarzy natomiast dotyczą strategii komunikacyjnych, zapewniających definiowanie, wspieranie lub kwestionowanie prezentowanych tożsamości. Zarówno twarz, jak i techniki twarzy dotyczą relacji między praktykami komunikacyjnymi a tożsamością; każda z tych kategorii wymaga drugiej<sup>36</sup>. Erving Goffman z kolei pisze: „Pojęcie twarzy można zdefiniować jako pozytywną wartość społeczną przypisywaną osobie w danej sytuacji spotkania, gdy inni przyjmują, że trzyma się ona określonej roli. Twarz jest obrazem własnego «ja» naszkicowanym w kategoriach uznania atrybutów społecznych”<sup>37</sup>. Technikami twarzy należy zaś nazywać wszelkie działania komunikacyjne harmonizujące z twarzą<sup>38</sup>. Praktyki podejmowane wobec drugiej osoby objęte są regułami postępowania, stanowiącymi wytyczne dotyczące zalecanego sposobu zachowania ze względu na to, „że

<sup>35</sup> Por. H u, dz. cyt., s. 45.

<sup>36</sup> Por. K. T r a c y, *The Many Faces of Facework*, w: *Handbook of Language and Social Psychology*, red. H. Giles, W.P. Robinson, John Wiley & Sons, Chichester – New York – Brisbane – Toronto – Singapore 1990, s. 210.

<sup>37</sup> G o f f m a n, *Rytuał interakcyjny*, s. 5n.

<sup>38</sup> Por. tamże, s. 13.

tak wypada i należy<sup>39</sup>. Praktyki takie mieć charakter substancjalny i wówczas „mają znaczenie same przez się [...] kiedy każdy ma poczucie, że uczestnikom chodzi przede wszystkim o wydźwięk symboliczny ich działań<sup>40</sup> oraz ceremonialny, o drugoplanowym znaczeniu, „jako konwencjonalne środki przekazu, za pośrednictwem których jednostka wyraża swój charakter lub opinie na temat innych uczestników i samej sytuacji<sup>41</sup>. Zdaniem Goffmana, stosując techniki twarzy, należy odnosić się wprost do godnościowego wymiaru osoby (są to reguły substancjalne) i manifestować to zachowaniami, które w danej kulturze zarezerwowane są do przekazywania takich znaczeń (są to reguły ceremonialne). Reguły ceremonialne mogą przybierać formy językowe, proksemiczne, rytualne, mogą być wyrażane mową ciała. W przypadku okazywania szacunku mają postać symbolicznych środków wyrażania uznania wobec osoby, do której są adresowane, ujawniają stosunek do ich adresata<sup>42</sup>. „W wyrazach poważania – pisze Goffman – jest z reguły zawarta pewna obietnica, symboliczna deklaracja i przyrzeczenie, że działający będzie w danej sytuacji traktował adresata w określony sposób. Składając je, działający potwierdza, że przyjmuje do wiadomości i zgadza się respektować oczekiwania i obowiązki adresata zarówno te substancjalne jak i ceremonialne. Tym samym aktorzy zobowiązują się podtrzymywać koncepcję «ja», którą adresat ich działania przyjął za sprawą postrzeganych reguł<sup>43</sup>. Techniki twarzy mogą mieć różny charakter, mogą być związane z obroną własnej twarzy, naprawą twarzy po uchybieniach, takich, jak utrata kontroli nad środkami ekspresji prowadząca do faux pas lub obraźliwe żarty<sup>44</sup>, ale także mogą dotyczyć „dawania twarzy” (ang. face-giving)<sup>45</sup> – i wówczas podejmujemy działania świadczące o naszym stosunku do adresata<sup>46</sup>. Dać twarz to zastosować takie środki wyrazu, które świadczą, że traktujemy drugą osobę jak dysponenta godności. W tym przypadku w trakcie interakcji substancjalnie odnosimy się do reguł potwierdzających uznanie godności drugiej osoby i reguł ceremonialnych, czyli językowo, proksemicznie, rytualnie, a także poprzez mowę ciała demonstrujemy swoją postawę wobec uczestnika interakcji.

<sup>39</sup> Tamże, s. 48.

<sup>40</sup> Tamże, s. 54.

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> Por. tamże, s. 57.

<sup>43</sup> Tamże, s. 61.

<sup>44</sup> Tamże, s. 13-21.

<sup>45</sup> S. T i n g - T o o m e y, *Translating Conflict Face-Negotiation Theory into Practice*, w: *Handbook of Intercultural Training*, red. D. Landis, J.M. Bennett, M.J. Bennett, Sage, Thousand Oaks 2004, s. 234.

<sup>46</sup> Por. E. G r i f f i n, *Podstawy komunikacji społecznej*, tłum. O. Kubińska, W. Kubiński, M. Kacmajor, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2003, s. 447.

## GODNOŚĆ JAKO DAR MOŻLIWE KONSEKWENCJE SPOŁECZNE

Po zdefiniowaniu pojęcia godności i rozpoznaniu sposobów jej manifestowania w interakcjach ludzkich, jako ostatni wątek rozważone zostaną możliwe konsekwencje przyjęcia bezwarunkowej zasady, że każdy, z kim się komunikuję (wchodzę w interakcję), „ma” w sobie godność. Chodzi o przemyślenie potencjalnych następstw społecznych związanych z powszechnym stosowaniem technik twarzy, takich, jak dawanie twarzy. Jako narzędzie konceptualne zostanie tu wykorzystany klucz kategoryzacyjny zastosowany przez Piotra Sztompkę w odniesieniu do zaufania<sup>47</sup>. Wydaje się to uzasadnione, ponieważ podstawą zaufania jest mechanizm związany z oddziaływaniem społecznym, czyli regułą wzajemności głoszącą, że jeżeli jakaś jednostka podejmuje określony rodzaj zachowań wobec drugiej, to istnieje duże prawdopodobieństwo, że zachowania te zostaną odwzajemnione<sup>48</sup>. Sztompka wprowadza na tej podstawie pojęcie zaufania obligującego, czyli takiego, w którym czynnie wyrażamy przekonanie o czyjejś wiarygodności, i „chcemy w ten sposób dodatkowo zobligować partnera do spełnienia naszych oczekiwań”<sup>49</sup>. Uściślając, „udzielenie komuś kredytu zaufania jest jednocześnie nawiązaniem relacji zobowiązującej, obdarzanie zaufaniem powoduje, że jednostka sama zostaje nim obdarzona”<sup>50</sup>. Per analogiam, w naszym przypadku chodziłoby o wywołanie zachowań godnościowych przez zastosowanie technik dawania twarzy. Okazując szacunek czyjejś godności, zwiększam prawdopodobieństwo zarówno tego, że osoba ta odwzajemni taki sposób interakcyjnego działania, czyli prowokuję ją do zastosowania technik dawania twarzy, jak i – zgodnie z rozpoznaniem Goffmana – że podtrzyma ona koncepcję „ja”: potraktowana godnie, zacznie myśleć o sobie jako osobie godnej i w konsekwencji będzie (być może) zachowywać się godnie. Dawana godność będzie wówczas oddziaływała obligująco. Oczywiście, tak jak w przypadku zaufania obligującego, takie eksperymenty społeczne związane są z różnymi rodzajami ryzyka, a świadomość ich istnienia powstrzymuje nas przed podejmowaniem owych eksperymentów. Być może jednak opór ten nie stanowi efektu naszych negatywnych doświadczeń, lecz związany jest z ogólną negatywną wizją człowieka, czyli z tym, co Rutger Bregman określa mianem „nocebo”<sup>51</sup>.

<sup>47</sup> Zob. P. S z t o m p k a, *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Znak, Kraków 2007.

<sup>48</sup> Por. R. C i a l d i n i, *Zasady wywierania wpływu społecznego*, tłum. B. Wojciszke, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2002, s. 35-64.

<sup>49</sup> S z t o m p k a, dz. cyt., s. 76.

<sup>50</sup> G. O s i k a, *Zaufanie – kapitał negocjacyjny*, w: „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej. Organizacja i Zarządzanie” 2013, nr 65, s. 301.

<sup>51</sup> Zob. R. B r e g m a n, *Humankind: A Hopeful History*, Little, Brown and Company, New York – Boston – London 2020; t e n ż e, *Homo sapiens. Ludzie są lepsi niż myślisz*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2020.

Zjawisko to jest przeciwieństwem efektu placebo, opartego na znanych w psychologii społecznej i socjologii mechanizmach, zwanych samospełniającą się przepowiednią: myśl, w którą uwierzemy, uzyskuje potencjalność do stania się prawdą<sup>52</sup>. „Istnieje głęboko zakorzeniony mit, że ludzie z natury są samolubni, agresywni i szybko wpadają w panikę. Holenderski biolog Frans de Waal lubi go nazywać teorią fasady: to przekonanie, że cywilizacja jest niczym innym jak cienką ścianą, która pęknie przy najlżejszym naciśnięciu. W rzeczywistości jest wręcz odwrotnie. To właśnie wtedy, gdy pojawia się kryzys – gdy spadają bomby lub nadchodzi powódź – my, ludzie, stajemy się najlepsi”<sup>53</sup>.

Odwracając trend, do którego odnosi się teoria fasady, warto wskazać przypadki ukazujące, jak przełamanie obaw może oddziaływać konstruktywnie, czyli przykłady tego, co może lub mogłoby się stać, gdybyśmy wprowadzili do swoich praktyk społecznych obligacyjne techniki dawania twarzy.

Pierwszy przykład podsuwa Bregman, opisując wizytowane przez niego norweskie więzienie w Halden niedaleko Oslo. „Halden jest podręcznikowym przykładem tego, co można nazwać «niekomplementarnym więzieniem». Zamiast odzwierciedlać zachowanie zatrzymanych, pracownicy nadstawiają drugi policzek – nawet wobec najgorszych zbrodniarzy. Strażnicy nie noszą broni. «Rozmawiamy z chłopakami», mówi jeden z nich, «to jest nasza broń»”<sup>54</sup> – relacjonuje Bregman swoje wywiady ze strażnikami.

W Norwegii strażnicy więzienni muszą ukończyć dwuletni program szkoleniowy, który obejmuje umiejętność nawiązywania dobrych relacji z zatrzymanymi. Program zastosowany w tym więzieniu oparty jest na idei bezpieczeństwa dynamicznego – w odróżnieniu od bezpieczeństwa statycznego, czyli zastosowania cel, krat czy kamer. Istotą tego programu jest zapobieganie złym intencjom, nie zaś złym zachowaniom. „«To naprawdę bardzo proste» – wyjaśnia strażnik z Bastøy Tom Eberhardt. Traktuj ludzi jak brud, a będą brudni. Traktuj ich jak ludzi, a będą się zachowywać jak ludzie”<sup>55</sup>. Interesujący jest także ekonomiczny aspekt tych rozwiązań: w dłuższej perspektywie, uwzględniającej przywrócenie osób osadzonych do życia społecznego, system ten jest o połowę tańszy od rozwiązań klasycznych<sup>56</sup>.

Eksperyment społeczny wprowadzony w Halden zdaje się potwierdzać wyniki innych badań, przeprowadzonych przez Philipa G. Zimbardo roku w 1971 na Wydziale Psychologii Uniwersytetu Stanforda. Eksperyment Zimbardo, chociaż zaplanowano go na czternaście dni, zakończył się już po sześciu, ze

<sup>52</sup> Tenże, *Humankind*, s. 9n.

<sup>53</sup> Tenże, *Homo sapiens*, s. 19. Por. F. de Waal, *Bonobo i ateista. W poszukiwaniu humanizmu wśród naczelnych*, tłum. K. Kornas, Copernicus Center Press, Kraków 2018, s. 43.

<sup>54</sup> Bregman, *Homo sapiens*, s. 287.

<sup>55</sup> Tamże, s. 289.

<sup>56</sup> Por. tamże, s. 290.

względem na radykalizację zachowań jego uczestników. Celem badań było realistyczne odtworzenie interakcji zachodzących między więźniami a strażnikami i obserwowanie, jak role odgrywane w danej sytuacji wpływają na ludzkie zachowania<sup>57</sup>. Zimbardo tak relacjonuje wnioski ze swoich badań: „Więzienia są miejscami, które ponizają ludzkość, niszczą szlachetność ludzkiej natury i wydobywają to, co najgorsze w relacjach społecznych między ludźmi. Są równie złe dla strażników i dla więźniów pod względem destrukcyjnego wpływu na samoocenę, poczucie sprawiedliwości i relacje międzyludzkie”<sup>58</sup>. Jeśli zaś odbierzemy strażnikom „narzędzia władzy” i wyposażymy ich w miękkie środki oddziaływania społecznego, możemy stworzyć miejsce „ludzkiej” resocjalizacji, takie jak Halden.

Drugi przykład odnosi się do strategii negocjacyjnej, czyli metody rozwiązywania konfliktów. W ramach inicjatywy naukowej Harvard Negotiation Project Roger Fisher i Scott Brown opracowali na podstawie własnych doświadczeń zestaw działań mających szansę podnieść efektywność rozmów<sup>59</sup>. Kluczowa w podejściu Fishera i Browna jest tak zwana zasada bezwarunkowego konstruktywizmu, w realizacji której ważną rolę odgrywa bezwarunkowa akceptacja drugiej strony, polegająca, najogólniej rzecz ujmując, na okazywaniu szacunku, czyli stosowaniu technik dawania twarzy oraz uznawania równorzędnego statusu rozmówców<sup>60</sup>: „Demonstrowanie akceptacji dla partnera jest zarówno początkowym aktem, jak i ciągłym wymogiem. Każde wydarzenie w relacji jest okazją do osądzania i odrzucania partnera albo do demonstrowania zainteresowania utrzymaniem kontaktów z nim. Poważne traktowanie innych pozwala mądrze zarządzać różnicami”<sup>61</sup>. W tym przypadku techniki dawania twarzy traktowane są jako element strategii, zgodnie z opisywanym wcześniej mechanizmem działania: kiedy rozmówcy odnoszą się do siebie z godnością, obligują się wzajemnie do „dobrego traktowania”, usuwają preteksty do stosowania technik rywalizacyjnych, a także pomagają sobie we wzajemnym otwieraniu się na potrzeby drugiej strony, przyspieszając tym samym proces rozwiązywania konfliktu.

<sup>57</sup> Por. S. Brenton, R. Cohen, *Polowanie na ludzi*, tłum. L. Stawowy, Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2003, s. 82-106; zob. też: *Stanford Prison Experiment: A Simulation Study on the Psychology of Imprisonment*, <https://www.prisonexp.org/>.

<sup>58</sup> P.G. Zimbardo, C. Maslach, C. Haney, *Reflections on the Stanford Prison Experiment: Genesis, Transformations, Consequences*, w: *Obedience to Authority: Current Perspectives on the Milgram Paradigm*, red. T. Blass, Lawrence Erlbaum, Mahwah, New Jersey, 1999, s. 13 (tłum. fragm. – G.O.).

<sup>59</sup> Por. R. Fisher, S. Brown, *Getting Together: Building a Relationship That Gets Yes*, Penguin Books, New York 1989; c i ż, *Nietoksyczne negocjacje*, tłum. M. Kowalczyk, Helion, Gliwice 2010.

<sup>60</sup> Por. c i ż, *Nietoksyczne negocjacje*, s. 161-180.

<sup>61</sup> Tamże, s. 180.



\*

W niniejszych rozważaniach podjęto próbę analizy interakcyjnego wymiaru godności. Zmierzano do odpowiedzi na pytanie, jaki efekt społeczny można uzyskać, przyjmując, że respektowanie godności człowieka wpisane jest w każdą ludzką interakcję, a w szczególności do wskazania możliwych konsekwencji interpersonalnych bezwarunkowego stosowania technik dawania twarzy jako zasady interakcyjnej – w tym duchu należy rozumieć sugerowany w tytule „dar” godności.

W przedstawionych w artykule badaniach zastosowano metodę analizy konceptualnej ze względu na jej potencjał teoriiotwórczy. Dokonano regulacji pojęcia godności, wskazując, że możemy ją rozumieć jako dyspozycję jednostki do takiego realizowania się w świecie, które wynika z autentycznego poczucia własnej wartości, oraz do działania pozwalającego przekraczać siebie, wyrastać ponad uwarunkowania i różnorakie determinizmy, budować poczucie autonomii oraz doświadczać swojej wolności. Opisano założenia pozwalające analizować godność w wymiarze interakcyjnym jako aspekt praktyk społecznych. Do tego celu wykorzystano pojęcia twarzy oraz technik twarzy jako kategorie analityczne pomocne w rozpatrywaniu manifestacji godności, jakimi dysponujemy w trakcie przebiegu interakcji. Ostatecznie wskazano na ewentualne korzyści związane z powszechnym wprowadzeniem tego typu praktyk do życia społecznego. Celowo odniesiono się do przykładów konkretnych zastosowań, które umożliwiają ocenę wartości proponowanych rozwiązań. Nie ma jednak wątpliwości, że konieczne są dalsze badania pozwalające dokonać bardziej szczegółowej ewaluacji uwarunkowań wskazujących na potencjalną skuteczność technik dawania twarzy. Najważniejszy w tym kontekście wydaje się fakt przełamania efektu nocebo, czyli uznanie, że dar godności nie tyle ma charakter normatywny, ile może podsuwać optymalny sposób budowania ludzkich interakcji.

#### BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Bregman, Rutger. *Humankind: A Hopeful History*. New York, Boston and London: Little, Brown and Company, 2020.
- . *Homo sapiens: Ludzie są lepsi niż myślisz*. Translated by Emilia Skowrońska. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 2020.
- Brenton, Sam, and Reuben Cohen. *Polowanie na ludzi*. Translated by Ludwik Stawowy. Warszawa: Wydawnictwo Literackie Muza, 2004.
- Cialdini, Robert. *Zasady wywierania wpływu społecznego*. Translated by Bogdan Wojciszke. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2002.

- Dan-Cohen, Meir. "Introduction: Dignity and Its (Dis)content." In *Dignity, Rank, & Rights*. Edited by Jeremy Waldron. New York: Oxford University Press, 2012.
- Dickson, Adom, et al. "Theoretical and Conceptual Framework: Mandatory Ingredients of A Quality Research." *International Journal of Scientific Research* 7, no. 1 (2018): 438–41.
- Dupré, Catherina. *The Age of Dignity: Human Rights and Constitutionalism in Europe*. Oxford and Portland: Hart Publishing, 2015.
- Furner, Jonathan. "Conceptual Analysis: A Method for Understanding Information as Evidence, and Evidence as Information." *Archival Science*, no. 4 (2004): 233–65.
- Fisher, Roger, and Scott Brown. *Getting Together: Building a Relationship That Gets Yes*. New York: Penguin Books, 1989.
- . *Nietoksyczne negocjacje*. Translated by Marcin Kowalczyk. Gliwice: Helion, 2010.
- Gadacz, Tadeusz. *Historia filozofii XX wieku: Nurty 2*. Kraków: Znak, 2009.
- Gilson, Lucy L., and Caren B. Goldberg. "So, What Is a Conceptual Paper?" *Group & Organization Management* 40, no. 2 (2015): 127–30.
- Goffman, Erving. *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. Chicago: Aldine Publishing Company, 1967.
- . *Rytuał interakcyjny*. Translated by Alina Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2006.
- Graeber, David, and David Wengrow. *Narodziny wszystkiego: Nowa historia ludzkości*. Translated by Robert Filipowski. Poznań: Zysk i s-ka, 2022.
- Griffin, Em. *Podstawy komunikacji społecznej*. Translated by Olga Kubińska, Wojciech Kubiński, and Magdalena Kacmajor. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2003.
- Guerrero van der Meijden, Jadwiga. *Person and Dignity in Edith Stein's Writings*. Berlin and Boston: Walter de Gruyter, 2019.
- Herrman, Charles. "What Is Dignity?" *Eidos: A Journal For Philosophy of Culture* 3, no. 3(9) (2019): 103–25.
- Hu, Hsien Chin. "The Chinese Concept of 'Face.'" *American Anthropologist* 46, no. 1 (1944): 45–64.
- Ingarden, Roman. *Książeczka o człowieku*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1987.
- Internet Encyclopedia of Philosophy, s.v. "Human dignity." <https://iep.utm.edu/human-dignity/>.
- Jaakkola, Elina. "Designing Conceptual Articles: Four Approaches." *AMS Review* 3, no. 10 (2020): 18–26.
- Kant, Immanuel. *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Translated by Mściśław Wartenberg. Warszawa: PWN, 1984.
- Kozielecki, Józef. *O godności człowieka*. Warszawa: Czytelnik, 1977.
- Lebech, Matte. *On the Problem of Human Dignity: A Hermeneutical and Phenomenological Investigation*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2009.

- . “What is Human Dignity?” *Maynooth Philosophical Papers 2* (2003): 1–12.
- Lévinas, Emmanuel. *Całość i nieskończoność: Esej o zewnętrzności*. Translated by Małgorzata Kowalska. Warszawa: PWN, 1998.
- Miklaszewska, Justyna. “Godność człowieka w koncepcji Immanuela Kanta a doświadczenie Auschwitz.” *Ruch Filozoficzny* 72, no. 4 (2017): 47–64.
- Nordenfelt, Lennart. *The Concept of Dignity: An Analysis*. Tullinge: Ersta Sköndal Bräcke högskola, 2021.
- Osika, Grażyna. “Humanistic and Social Dimensions of Cobotization in the Context of Implementation Industry 5.0.” *Scientific Papers of Silesian University of Technology*, no. 165 (2022): 259–74.
- . “Zaufanie – kapitał negocjacyjny.” *Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej. Seria: Organizacja i Zarządzanie*, no. 65 (2013) 293–306.
- Picker, Edmund. *Godność człowieka a życie ludzkie: Rozbrat dwóch fundamentalnych wartości jako wyraz narastającej relatywizacji człowieka*. Translated by Jarosław Merecki. Warszawa: Oficyna Wydawnicza, 2007.
- Pico della Mirandola, Giovanni. *Oratio de hominis dignitate. Mowa o godności człowieka*. Translated by Zbigniew Nerczuk and Mikołaj Olszewski. Warszawa: IFiS PAN, 2010.
- Rosen, Michael. *Dignity: Its History and Meaning*. Cambridge: Harvard University Press, 2018.
- Spaemann, Robert. “O pojęciu godności człowieka.” In *To co naturalne: Eseje antropologiczne*. Translated by Jarosław Merecki. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2022.
- Spiegelberg, Herbert. “Human Dignity: A Challenge to Contemporary Philosophy.” In *Human Dignity: This Century and the Next*. Edited by Rubin Gotesky and Ervin Laszlo. Amsterdam: Gordon & Breach, 1976.
- Staffen, Marcio R., and Mher Arshakyan. “About the Principle of Dignity: Philosophical Foundations and Legal Aspects.” *Seqüência (Florianópolis)* 75 (2011): 43–62.
- Stanford Prison Experiment. *Stanford Prison Experiment: A Simulation Study on the Psychology of Imprisonment*. <https://www.prisonexp.org/>.
- Stuart, Michael T. “Philosophical Conceptual Analysis as an Experimental Method.” In *Meaning, Frames, and Conceptual Representation*. Düsseldorf: Düsseldorf University Press, 2015.
- Sztompka, Piotr. *Zaufanie: Fundament społeczeństwa*. Kraków: Znak, 2007.
- Ting-Toomey, Stella. “Translating Conflict Face-Negotiation Theory into Practice.” In *Handbook of Intercultural Training*. Edited by Dan Landis, Janet M. Bennett, and Milton J. Bennett. Thousand Oaks: Sage, 2004.
- Tracy, Karen. “The Many Faces of Facework.” In *Handbook of Language and Social Psychology*. Edited by Howard Giles and Peter W. Robinson. Chichester, New York, Brisbane, Toronto and Singapore: John Wiley and Sons, 1990.

- de Waal, Frans. *Bonobo i ateista: W poszukiwaniu humanizmu wśród naczelnych*. Translated by Krzysztof Kornas. Kraków: Copernicus Center Press, 2018.
- Waldron, Jeremy. *Dignity, Rank, and Rights*. New York: Oxford University Press, 2012.
- Warmbier, Adriana. "Rozwój świadomości moralnej i formy doskonalenia motywacji." In *Spór o podmiotowość: Perspektywa interdyscyplinarna*. Edited by Adriana Wambier. Kraków: Księgarnia Akademicka, 2016.
- Wojtyła, Karol. "Osoba i czyn." In Wojtyła, "Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne. Lublin Towarzystwo Naukowe KUL, 2000.
- Zhang, Qianfan. *Human Dignity in Classical Chinese Philosophy: Confucianism, Mohism, and Daoism*. New York: Palgrave Macmillan, 2016.
- Zimbardo, Philip G., Christina Maslach, and Craig Haney. "Reflections on the Stanford Prison Experiment: Genesis, Transformations, Consequences." In *Obedience to Authority: Current Perspectives on the Milgram Paradigm*. Edited by Thomas Blass. Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum, 1999.

#### ABSTRAKT / ABSTRACT

Grażyna OSIKA – Dar godności. O interakcyjnym znaczeniu technik „dawania twarzy”  
DOI 10.12887/37-2024-1-145-07

Celem niniejszych rozważań był opisu sposobów realizacji założeń godnościowych w trakcie przebiegu interakcji. Postawione pytanie badawcze dotyczyło możliwych konsekwencji interpersonalnych bezwarunkowego stosowania zasad godnościowych. Z analitycznego punktu widzenia za kluczowe uznano kategorie twarzy oraz techniki dawania twarzy, jako podstawy praktyk pozwalających analizować godność w wymiarze interakcyjnym. Wskazano na ewentualne korzyści związane z powszechnym wprowadzeniem tego typu praktyk do życia społecznego; ten aspekt badań może mieć także charakter aplikacyjny. Za najbardziej znaczące osiągnięcie niniejszego opracowania, poszerzające obszar badań, należy uznać próbę ujęcia interakcyjnego wymiaru godności.

Słowa kluczowe: godność, twarz, techniki twarzy, godność obligacyjna, zasada bezwarunkowego konstrukttywizmu.

Kontakt: Katedra Stosowanych Nauk Społecznych, Wydział Organizacji i Zarządzania, Politechnika Śląska, ul. Akademicka 2A, 44-100 Gliwice  
E-mail: grazyna.osika@polsl.pl

---

Grażyna OSIKA, The Gift of Dignity: On the Interactional Significance of Face-giving Techniques

DOI 10.12887/37-2024-1-145-07

The purpose of the study was to describe the ways in which dignity assumptions are implemented during interactions. The research question concerned possible interpersonal consequences of the unconditional application of dignity principles. From an analytical point of view, the categories of face and face-giving techniques were considered as the basis for practices that enable an analysis of dignity in the interactional dimension. Possible benefits associated with the widespread implementation of such practices into social life were pointed out; this aspect of the research may also be of an applied nature. An attempt to capture the interactional dimension of dignity, thus extending the research area, should be considered the most significant achievement of the present work.

Keywords: dignity, face, facework, dignity obligation, the principle of unconditional constructiveness

Contact: Department of Applied Social Sciences, Faculty of Organization and Management, Silesian University of Technology, ul. Akademicka 2A, 44-100 Gliwice, Poland

E-mail: [grazyna.osika@polsl.pl](mailto:grazyna.osika@polsl.pl)

Magdalena SZPUNAR

## GODNOŚĆ OSOBY CHORUJĄCEJ Medycyna narracyjna w przywracaniu podmiotowości pacjenta

*Choć niezbywalne prawo jednostki do poszanowania godności wydaje się niepodlegającą dyskusji oczywistością, społeczna praxis dotycząca osób z utratą świadomości, zaburzeniami pamięci, zaburzeniami psychicznymi, prawo to podważa, stwarzając konieczność nieustannego upominania się o godność osoby chorującej. Poszanowanie ludzkiej godności w trudnym czasie, jakim jest choroba, ma znaczenie szczególne, gdyż wpływa na przekonania i postawy chorujących, ich wiarę (lub jej brak) w pomyślność leczenia, wolę walki z chorobą.*

Każdy ból się zapomina, upokorzenia żadnego<sup>1</sup>.  
Emil Cioran

Holistyczne podejście do pacjenta domaga się spojrzenia uwzględniającego osobowość pacjenta, jego jednostkową wrażliwość, zróżnicowanie doświadczenia oraz – co nie mniej istotne – jego subiektywne przekonania dotyczące choroby i procesu leczenia. Osoby, nad którymi szczególnie trudno sprawować opiekę: terminalnie chore, z zaburzeniami psychicznymi, ale także niedołążne i z nadwagą, są szczególnie narażone na naruszenie godności, rozmaite formy poniżenia, ostracyzmu i wykluczenia. Chociaż kategoria godności pojawia się w licznych oficjalnych dokumentach i w rozmaitych kontekstach, jej precyzyjna definicja podawana jest rzadko. Niezależnie jednak od przyjętej definicji, godność określana jest zazwyczaj poprzez wskazanie jej atrybutów, takich jak powszechność, nienabywalność, przyrodzoność i niezbywalność<sup>2</sup>. Nadużywanie pojęcia godności prowadzi do rozmycia jego znaczenia, a nawet do inflacji samej godności<sup>3</sup>. Niejednoznaczny status godności bywa przyczyną jej lekceważenia w przypadku osób chorujących, co próbuje się rekompensować koncentracją na wymiernych wskaźnikach leczenia<sup>4</sup>, nie zaś na tym, co uznaje się za subiektywne, a więc na poczuciu godności lub jego braku. Bez względu na przyjętą definicję godność ludzka stanowi przedmiot niezbywalne-

<sup>1</sup> E. C i o r a n, *Zeszyty 1957-1972*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2016.

<sup>2</sup> Por. M. P i e c h o w i a k, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999, s. 80.

<sup>3</sup> Zob. A. B r o n k, *Kategoria godności człowieka w świetle hermeneutyki*, „Analiza i Egzystencja” 2012, nr 19, s. 11-29.

<sup>4</sup> Zob. L. S h o t t o n, D. S e e d h o u s e, *Practical Dignity in Caring*, „Nursing Ethics” 3(1998), s. 246-255.

go, niestopniowalnego i powszechnego prawa, przysługującego człowiekowi niezależnie od stanu, w jakim się znajduje.

Doświadczenie choroby dotyka nie tylko człowieka jako indywidualum, ale jest też fenomenem o charakterze społecznym. Pomimo stałej obecności choroby w życiu jednostek społeczeństwa zwykle nie chcą uznać stanu choroby, a przecież choroba jest nie tyle incydem przerywającym ciągłość zdrowia, ile stałą właściwością człowieka, odsłaniającą jego kruchość, słabość i zawodność. Choroby przewlekłe towarzyszą ludziom przez całe życie, odsłaniając nasze jednostkowe zróżnicowanie, ale i problematyzując samą kategorię zdrowia. Choroba wybija nas z „armii wyprostowanych”<sup>5</sup>, podaje w wątpliwość to, co stałe, pewne i niezachwiane. Nie sposób wziąć jej w nawias, ograniczyć do jakiegoś wymiaru, określonego terytorium, w którym mogłaby bezpiecznie bytować, nie wpływając na inne wymiary życia. Bywa, że zawłaszcza wszystko, staje się totalizująca i niszcząca, zadając kłam obiegowemu przekonaniu, że cierpienie uszlachetnia.

Choroba jest zwykle traktowana jako zjawisko niepożądane, dewiacyjne, burzące obowiązujący ład<sup>6</sup>. O ile dopuszcza się możliwość zachorowania, o tyle równocześnie nakłada się na chorego określone powinności. Powinien on podporządkować się instytucjom medycznym, powinien wyzdrowieć szybko, jak gdyby chęci i silna wola stanowiły warunek sine qua non zdrowienia. Trudno podać w wątpliwość fakt, że niektórzy pracodawcy zwolnienia chorobowe traktują jak poważne nadużycie czy przejaw lekceważącego stosunku do pracy bądź podejrzewają symulowanie choroby. Zwykle nie chcemy pamiętać, że choroba nie jest wyłącznie stanem przejściowym, bywa że pozostaje w naszym życiu na stałe, staje się niezbywalną i integralną częścią „ja”. Tym samym świat – jak w przypadku bohaterki *Mięcha* – nie czeka „aż dołączę i nadażę”<sup>7</sup>. „Już nie zdążę, już zawsze będę na innej pozycji”<sup>8</sup>. Świat zwykle nie chce i nie potrafi czekać na tych, którzy z różnych przyczyn nie nadażają. Z łatwością umieszcza ich poza nawiasem, na marginesach oficjalnego nurtu, aż w końcu znikają z horyzontu naszej uwagi.

Choroba przychodzi zwykle niespodziewanie, wymusza unieważnienie dotychczasowych planów, domaga się wypracowania schematów radzenia sobie z nią, uświadomienia własnych ograniczeń. Stawia człowieka w obliczu bezradności i niezrozumienia tego, czego doświadcza. Z tą bezradnością i słabością chory staje przed lekarzem, oczekując od niego pomocy, reintegracji

<sup>5</sup> V. W o o l f, *O chorowaniu*, w: *taż, Eseje wybrane*, tłum. M. Heydel, Karakter, Kraków 2015, s. 437.

<sup>6</sup> Por. T. P a r s o n s, *Propaganda a kontrola społeczna*, w: *Szkice z teorii socjologicznej*, tłum. A. Bentkowska, PWN, Warszawa 1972, s. 204.

<sup>7</sup> A. Ż u k o w s k a, *Mięcho*, Karakter, Kraków 2019, s. 79.

<sup>8</sup> Tamże.

społecznej, przywrócenia do stanu „normalności”, stanu sprzed choroby<sup>9</sup>. Osoba chorująca ma wobec lekarza wielkie oczekiwania, pokłada w nim ogrom nadziei. Niestety oczekujący wsparcia i zrozumienia człowiek zwykle natrafia w takiej sytuacji na mur niezrozumienia. Mur ten niełatwo zburzyć ze względu na trudności komunikacji między lekarzem a pacjentem, a w rzeczywistości między człowiekiem a człowiekiem. Lekarz, który nie nawykł do takiego dialogu, „redukuje [...] do absolutnego minimum wywiad, rozmowę z chorym, bo traktuje ów dialog (monolog pacjenta?) jako postną przystawkę do dania głównego”<sup>10</sup>. Trzeba powiedzieć więcej, wielu lekarzy preferuje sytuację, w której „pacjent nie ma ust, nie gada, nie przeszkadza”<sup>11</sup>. „Jest tylko lekarz i kawałek ciała”<sup>12</sup>. W końcu dobry pacjent to „pacjent pokorny, «skruszały» czy «spacyfikowany»”<sup>13</sup>. Im mniej słów, tym więcej przestrzeni na możliwie szybką diagnozę, tym samym więcej uprzedmiotawiania, depersonalizacji, sprowadzania chorego do medycznego, nie zaś ludzkiego rozpoznania.

Co ciekawe, odczucie bezsilności w spotkaniu lekarza i pacjenta jest obustronne, dotyczy bowiem „tych, którzy są podpięci do aparatury medycznej, i tych, którzy są w fartuchach i ze specjalistycznymi narzędziami w ręku”<sup>14</sup>. Owa symetryczna bezsilność nie tworzy jednak wspólnoty doświadczeń, gdyż niejednokrotnie opiera się na wzajemnej niechęci, nieufności, rezerwie, a nawet na wstręcie i nieskrywanej agresji. Z jednej strony znajdują się ci, którzy czują się dehumanizowani, ignorowani, niewysłuchiwani, traktowani z wyższością i arogancją, a z drugiej ci, którzy mówią o roszczeniowości, agresji, nieumiejętności werbalizowania bólu, a także braku wsparcia ze strony współpracowników. Trudno burzyć mur wzajemnej niechęci, gdy mamy do czynienia z rozrośniętą biurokracją i nierealistycznym reżimem czasowym nakładanym na lekarzy. Stan ten Agnieszka Dauksza określa mianem patosystemu, w którym lekarze, podlegając presji rozwiązań systemowych, „prześcigają się w maksymalizowaniu zysków nie tylko z pracy personelu, ale i z chorowania pacjentów”<sup>15</sup>. „Te same instytucje bywają wciąż zapatrzone w najgorsze standardy PRL-owskiego funkcjonowania, z łapówkarstwem, kolesiostwem, mobbingiem i polityczną weryfikacją pracowników włącznie”<sup>16</sup>. Obnażanie

<sup>9</sup> Por. H.G. G a d a m e r, *O skrytości zdrowia*, tłum. A. Przyłębski, Media Rodzina, Poznań 2011, s. 159.

<sup>10</sup> D. S a m b o r s k a - K u k u ć, *Spotkanie pacjenta z lekarzem oraz anamneza jako clou medycyny narracyjnej w eseistyce Andrzeja Szczeklika*, „Teksty Drugie” 2021, nr 1, s. 102.

<sup>11</sup> P. C z a p l i ń s k i, *Narracje i medycyna*, „Teksty Drugie” 2021, nr 1, s. 20.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> A. D a u k s z a, *Humanistyka medyczna. O leczeniu (się) w patosystemie*, „Teksty Drugie” 2021, nr 1, s. 46.

<sup>14</sup> Tamże, s. 41.

<sup>15</sup> Tamże, s. 42.

<sup>16</sup> Tamże.



dysfunkcji, ale i głębokiej choroby (nomen omen) systemu medycznego, nie jest wyrazem fałszywego symetryzmu, lecz stanowi próbę ukazania, w jak wielowymiarowej, trudnej, a niekiedy tragicznej sytuacji znajduje się służba zdrowia, która – powołana do niesienia pomocy – sama tej pomocy wymaga.

Chcąc nie chcąc, lekarz zanurzony w tym systemie, „spętany siecią obowiązków administracyjnych, wtłoczony w tryby maszyny «służba zdrowia», coraz rzadziej znajduje czas na rozmowę z chorym”<sup>17</sup>. Wzajemne porozumienie okazuje się niemożliwe, „zwłaszcza, gdy lekarz przyjmuje rolę «władcy marionetek», sterowanych zdalnie poprzez surową medykalizację, sprowadzoną do ankietowania i dokumentowania oraz niekończących się, kosztownych i często zbytecznych badań”<sup>18</sup>. Tym samym „każdy pacjent ma swoją historię, ale nikt jej nie śledzi”<sup>19</sup>, a naturalne wydaje się „odczucie zreifikowania, ograniczenie chorego do ciała bez mowy, do bezświadomej materii pozbawionej języka”<sup>20</sup>. Limity nałożone na czas, jaki lekarz może poświęcić poszczególnym pacjentom, przeciążenie lekarza pracą, jego chroniczne zmęczenie, przerost biurokracji medycznej, brak uwagi lekarzy, ich zniecierpliwienie i rozkojarzenie przyczyniają się do przeżywania przez pacjentów poczucia zlekceważenia i niewysłuchania, do ich przekonania, że traktowani są z protekcyjną wyższością, a nawet arogancją.

Lekarz powinien „chcieć i umieć słuchać chorego [...], zachować pokorę, nie narzucać z góry władczych koncepcji choroby”<sup>21</sup>. W innym wypadku pacjent szybko się orientuje, że został zredukowany do choroby, do powtarzalnych symptomów, niwelujących jego niepowtarzalną historię, którą sprowadzono do szpitalnej karty<sup>22</sup>. Codziennością pozostają wywiady medyczne „przeprowadzane w pośpiechu, w sali pełnej pacjentek, na korytarzu, a wielu informacji osoba hospitalizowana musi udzielić w bezdusznej ankiecie”<sup>23</sup>. O jakiej godności czy prywatności może być mowa, gdy lekarz wprost okazuje irytację i zniecierpliwienie, gdy intymnych, bolesnych i wstydliwych historii słuchają przypadkowi pacjenci, gdy badania odbywają się w obecności osób postronnych.

Wrażliwość na rozmówcę – okazywana także przez pracowników służby zdrowia – powinna opierać się na empatii, nieoceniającym postrzeganiu, nie-

<sup>17</sup> S a m b o r s k a - K u k u ć, dz. cyt., s. 104.

<sup>18</sup> Tamże, s. 103.

<sup>19</sup> T. S n y d e r, *Amerykańska choroba. Szpitalne zapiski o wolności*, tłum. B. Pietrzyk, Znak, Kraków 2021, s. 38.

<sup>20</sup> S a m b o r s k a - K u k u ć, dz. cyt., s. 102.

<sup>21</sup> Por. A. S z c z e k l i k, *Nieśmiertelność. Prometejski sen medycyny*, Znak, Kraków 2012, s. 99.

<sup>22</sup> Zob. M. S z p u n a r, *Niewidoczna kultura. O znaczeniu i wartości podejścia kulturowego w psychiatrii*, „Ethos” 35(2022) nr 2(138), s. 156-179.

<sup>23</sup> Por. A. K w i a t k o w s k a, *Jedność w bólu*, „Teksty Drugie” 2021, nr 1, s. 202.

narzucaniu dystansu, rezygnacji z okazywania wyższości i kontrolowania rozmówcy<sup>24</sup>. Istotne jest uważne słuchanie, które przejawia się nieprzerwyaniem wypowiedzi, stosowaniem werbalnych zachęt do wypowiadania się („jasne”, „rozumiem”, „uhm”), utrzymywanie kontaktu wzrokowego, pochylanie się w kierunku rozmówcy i – co nie mniej istotne – niewypowiadanie się za kogoś<sup>25</sup>. Słuchanie empatyczne oznacza sytuację, w której następuje otwarcie na wszelkie emocje, włącznie z trudnymi, niełatwymi do przyjęcia, ważne jest przy tym powstrzymanie się od oceniania<sup>26</sup>. W literaturze pisze się o tak zwanej motywacji empatycznej, która oznacza umiejętność patrzenia na określoną sytuację z cudzej perspektywy i doświadczenia emocji drugiego człowieka, ale przede wszystkim motywacja ta prowadzi do podejmowania czynności, których celem jest polepszenie sytuacji i samopoczucia innych osób<sup>27</sup>.

Nie jest tajemnicą, że adeptów medycyny właściwie nie kształci się w zakresie komunikacji interpersonalnej, nie uczy się ich dekodowania treści werbalizowanych przez chorych, ani przekazów trudniejszych, treści przemilczanych czy niedopowiedzianych. Milcząco zakłada się, że lekarz powinien być i jest empatyczny z racji wykonywanego zawodu, a tym samym musi być wrażliwy i kompetentny komunikacyjnie. Nie bierze się pod uwagę trudności we wzajemnym porozumieniu między lekarzem a pacjentem, które intensyfikowane są przez fakt odmienności stron tej relacji. Odmienność ta nie ogranicza się do różnic osobniczych, zróżnicowania doświadczenia, posiadanej wiedzy i kwalifikacji, ale także dotyczy języka. Język medyczny, obfitujący w łacińskie określenia chorób i specjalistyczną terminologię, stawia pacjenta w sytuacji niezrozumienia, zagubienia i obcości. Trudności w porozumieniu się wynikają również z samej natury pacjentów. Nie brak bowiem pacjentów-ekspertów, którzy sami sobie stawiają diagnozy, ale także introwertyków, niechętnie mówiących o sobie więcej niż to, co konieczne i niezbędne. Lekarz musi umieć dotrzeć do wszystkich grup pacjentów, także do tych, którzy z istoty swojej natury nie są „narracyjni”, lecz raczej milczący i oszczędni w słowach.

Odzieranie z godności zwykle odbywa się na poziomie fizycznym, ale i komunikacyjnym, na przykład przez zwracanie się do osób chorujących w trzeciej osobie: „niech wejdzie”, „niech się rozbierze”, „niech pokaże”. O osobach

---

<sup>24</sup> Por. M. Parks, *Communicative Competence and Interpersonal Control*, w: *Handbook of Interpersonal Communication*, red. M.L. Knapp, G.R. Miller, Sage Publications, Beverly Hills 1997, s. 36.

<sup>25</sup> Zob. A. Pease, B. Pease, *To przecież proste! Towarzyskie umiejętności, które ułatwiają życie*, tłum. B. Józwiak, Rebis, Poznań 2006.

<sup>26</sup> Zob. M. McKay, M. Davis, P. Fanning, *Sztuka skutecznego porozumiewania się*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005.

<sup>27</sup> Zob. A. Gólab, *Normy moralne a gotowość do udzielania pomocy innym*, w: J. Reykowski, *Osobowość a społeczne zachowanie się ludzi*, Książka i Wiedza, Warszawa 1976, s. 235-291.

w podeszłym wieku, czasem terminalnie chorych mówi się: „grzyby, chrupki [...], zakonserwowani, starocie, tetrycy, wapniaki, próchenka, geriatria”<sup>28</sup>. Personel medyczny posiłkuje się dziesiątkami stygmatyzujących, dehumanizujących określeń, odbierających godność pacjentom, takich jak: „pełzający (po udarze), zdiabagowani (pokłóci igłami), tańczące trupy (z atakiem epilepsji), kuternogi (z amputowaną nogą), mizeroty/mizeroki (ciepiący na anemię)”<sup>29</sup>. „Skoczek to ten, który chciał popełnić samobójstwo, skacząc z dachu, wisielec to człowiek, który chciał się powiesić, trutkami określa się osoby, które próbowały się otruć”<sup>30</sup>. Socjolekt medyczny obfituje w określenia dotyczące sprawności komunikacyjnej bądź jej braku. Mówi się zatem o pacjentach „kumatych” bądź „niekumatych”, skazanych na vegetację, określanych jako „warzywko, roślinka, kapustka, włoszczyzna”, są też ciała, na których opieka jest trudna, określane jako „wieloryby” (ciała osób otyłych), „chorzy z oddechem Czernienki” (niewydolni oddechowo), „chorzy zapluci” (z wydzieliną w drogach oddechowych)<sup>31</sup>. Ta wszechobecna przemoc odziera z godności dzień po dniu, a praktyki patokliniczne stają się codziennością. To przemoc zbanalizowana i w wielu przypadkach oswojona przez pacjentów, którzy – by w takim systemie przetrwać i się do niego w jakiś sposób dostosować – próbują przekonać siebie, że jest ona niezbędna,

W obronie personelu medycznego ktoś mógłby powiedzieć: to tylko słowa, których prawdopodobnie nie usłyszą pacjenci, socjolekt, podobny do innych, jakie niemal wszystkie grupy zawodowe wypracowują na własne potrzeby. Spróbujmy jednak wykonać prosty eksperyment myślowy i wyobrazić sobie, że analogicznych określeń ktoś używa w stosunku do bliskiej nam osoby. Szybko przekonujemy się, że słowa mogą być „jak malutkie dawki jadu, połyka się je niepostrzeżenie, wydają się nie mieć żadnego skutku, a jednak po pewnym okresie następuje trujące działanie”<sup>32</sup>. Trzeba zatem pytać, „czy uprawniona jest pogarda widoczna w tej «nacechowanej stylistyce», czy można akceptować ten język, usprawiedliwiany często jako konieczna odrobina humoru i ironii, która pozwala zachować dystans”<sup>33</sup>. Nie trzeba specjalnie rozwiniętej zdolności do empatii, by na to pytanie odpowiedzieć przecząco. Choć wydaje się, że jest to socjolekt zarezerwowany dla personelu medycznego, niewycho-

<sup>28</sup> A. W o ź n y, *Scenariusze kultury w mediach i medycynie narracyjnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2020, s. 169.

<sup>29</sup> Tamże.

<sup>30</sup> Tamże.

<sup>31</sup> Por. J. O b a r a, *Nazwy najstarszych pacjentów w socjolekcie medycznym, w: Romantyzm. Literatura – kultura – obyczaj. Prace dedykowane Prof. Marianowi Urselowi w 65. rocznicę urodzin*, red. M. Jońca, M. Łoboz, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2015, s. 245.

<sup>32</sup> V. K l e m p e r e r, *LTI. Notatnik filologa*, tłum. J. Zychowicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1983, s. 23n.

<sup>33</sup> W o ź n y, dz. cyt., s. 171.

dzący poza szpitale i placówki opiekuńcze, okazuje się, że ten stygmatyzujący i pogardliwy język wykracza poza mury instytucji medycznych, a leksyka wewnątrzszpitalna zostaje zaadaptowana w szerszych kręgach społecznych.

Człowiek chorujący, przebywający tygodniami w instytucjach medycznych, zmienia swoje dotychczasowe przyzwyczajenia i nawyki, zmieniają się też możliwości podejmowania przezeń działania, a niejednokrotnie staje się on całkowicie zależny od instytucji i osób, co bywa przyczyną naruszenia jego godności. Niektórzy uznają, że wręcz należy zrezygnować z części swojej godności, by przeżyć w nowym środowisku. „Utrzymanie dotychczasowych standardów może wymagać pomocy innych osób; zmuszanie do ich obniżenia jest odczuwane jako poniżające, upokarzające”<sup>34</sup>. Badacze zajmujący się tym problemem piszą o konieczności wypracowania godności w nowej sytuacji<sup>35</sup>. Skoro uprzednio przysługująca godność została unieważniona, uzyskanie godności nowego rodzaju zwykle domaga się obniżenia własnych standardów, wypracowania schematów radzenia sobie z obojętnością, nierzadko poniżeniem, ograniczeniem prawa wyboru, brakiem kontroli i decyzyjności, odebraniem prywatności. Jak pokazują badania, naruszenie godności zwykle przejawia się grubiaństwem, obojętnością, protekcjonalnością, lekceważeniem, uprzedmiotowieniem, etykietowaniem, pogardą, dyskryminacją oraz okazywaniem urazy<sup>36</sup>. Społecznie uwarunkowany wstyd związany z ciałem pozostawiany jest za drzwiami szpitala. W jego obrębie obowiązują inne prawa i powinności, wstyd staje się zbędnym naddatkiem, „fanaberią” utrudniającą wykonywanie czynności medycznych. Podczas konsylium pacjent zostaje zredukowany do ciała, któremu coś dolega. Intymność chorego przestaje istnieć w przepelnionych szpitalnych salach i korytarzach, w których nieznane jest pojęcie prywatności.

Poczucie godności jest konceptem indywidualnym, podlegającym rozmaitym zmianom, zależnie od okoliczności, w których znajduje się jednostka. Autorzy monografii *Godność i intymność pacjenta. Aspekty psychologiczne i prawne* zauważają: „W trakcie hospitalizacji [pacjenci – M.S.] dokonują wewnętrznej pracy, starając się zrozumieć i zaakceptować napotkane warunki i sposób traktowania, przechodząc przez różne fazy – od irytacji, przez niekiedy oburzenie, złość, przygnębienie, smutek, poczucie bezradności, aż do pogodzenia się. Efektem ich wysiłku jest ponowna konceptualizacja pojęcia

<sup>34</sup> B. G u l l a, B. I z y d o r c z y k, R. K u b i a k, *Godność i intymność pacjenta. Aspekty psychologiczne i prawne*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2019, s. 21.

<sup>35</sup> Zob. S. R a n n i k k o, M. S t o l t, R. S u h o n e n, H. L e i n o - K i l p i, *Dignity Realization in Patients with Stroke in Hospital Care: A Grounded Theory*, „Nursing Ethics” 26(2019) nr 2, s. 378-389.

<sup>36</sup> Zob. N. J a c o b s o n, *Dignity Violation in Health Care*, „Qualitative Health Research” 19(2009) nr 11, s. 1536-1547.

własnej godności, zgoda na niezbędne podporządkowanie się personelowi, określenie zachowań personelu, które mają w odczuciu pacjenta uzasadniony charakter i w akceptowalnym dla niego stopniu naruszają granice prywatności oraz znalezienie alternatywnych sposobów na to, by swą godność w maksymalnym zakresie zachować<sup>37</sup>.

Czy wobec konfrontacji z tak nieczułym systemem medycznym do pomyslenia jest przestrzeń porozumienia? Czy możliwe jest zburzenie muru wzajemnej niechęci, niezrozumienia i frustracji? Z pomocą w usunięciu przeszkód występujących po obu stronach relacji medycznej przychodzi medycyna narracyjna. Umożliwia ona subiektywny wgląd w doświadczenie choroby, rozwija kompetencje komunikacyjne lekarzy, a także ułatwia pacjentom rozumienie siebie i choroby.

Narracja zwykle rozumiana jest jako naturalny i uniwersalny sposób postrzegania i rozumienia świata. Narracje to sposoby rozumienia siebie i otoczenia, pozwalające konstruować własną tożsamość<sup>38</sup>. Choroba wydaje się stwarzać szczególną potrzebę narracji, która pomogłaby oswoić się z tym, co nowe, i nazwać to, co trudne. W humanistyce medycznej narrację pacjenta „uznaje się za nierozzerwalnie związaną z jego subiektywnym doświadczeniem, stanem psychicznym, a nawet z samym człowieczeństwem”<sup>39</sup>. Psychologiczna teoria narracyjności zwraca uwagę, że ludzie zazwyczaj postrzegają własne życie i doświadczają go poprzez narrację bądź opowieść<sup>40</sup>. Narracja może spełniać różne funkcje: samopomocy, samorozumienia, ale nie mniej często oszukiwania samego siebie, okłamywania, zwodzenia, niedopuszczania do siebie prawdy o chorobie<sup>41</sup>.

Jedną z najbardziej znaczących postaci w medycynie narracyjnej jest Rita Charon. Wyjątkowość jej perspektywy polega na łączeniu praktyki medycznej z wiedzą literaturoznawczą. Uzyskuje ona dzięki temu dostęp do punktów widzenia zarówno lekarza, jak i pacjenta. Medycyna narracyjna umożliwia większą refleksyjność, uważność, dostrajanie się do pacjentów, do ich niepowtarzalnych doświadczeń, a także umożliwia wnikliwą interpretację ich

<sup>37</sup> Gulla, Izydoreczyk, Kubiak, dz. cyt., s. 25.

<sup>38</sup> Zob. J. Trzebiński, *Narracyjne konstruowanie rzeczywistości*, w: *Narracja jako sposób rozumienia świata*, red. J. Trzebiński, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2002, s. 17-42.

<sup>39</sup> A. Woods, *Więcej niż rany. Nowe spojrzenie na narracyjność, chorobę i ucieleśnione doświadczenie siebie*, tłum. A. Pogońska-Baranowska, „Teksty Drugie” 2021, nr 1, s. 247.

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 248.

<sup>41</sup> Por. Y. Gabriel, *The Voice of Experience and the Voice of the Expert – Can They Speak to Each Other*, w: *Narrative Research in Health and Illness*, red. B. Hurwitz, T. Greenhalgh, V. Skultans, Blackwell, London 2004, s. 439.

wypowiedzi<sup>42</sup>. Propagatorka medycyny narracyjnej uważa medycynę za jeden z najbardziej narracyjnych obszarów naszego życia. Pacjent opowiada o swojej chorobie w różnych sytuacjach i różnym ludziom, ale także sama choroba ma pewną strukturę narracyjną – określony jest jej początek i przebieg, pojawiają się w jej trakcie różne wątki, różni bohaterowie. To, w jaki sposób osoba chorująca mówi, jakich słów używa, w jakiej kolejności opowiada o tym, co ma związek z chorobą (ale i o tym, co z nią związku nie ma), jest równie ważne, jak treść tego, co wyrażane wprost.

Postulaty medycyny narracyjnej nie wydają się całkowicie nowe, jeśli skonfrontujemy je z koncepcją logoterapii Viktora Frankla<sup>43</sup>. Proponowana przez tego psychiatrę i psychoterapeutę logoterapia koncentrowała się na zapewnieniu pacjentowi poznania i akceptacji siebie. Frankl uważał, że człowieka nie da się zredukować do fizjologii i biologii, że nie wolno pomijać jego duchowości. To właśnie ona pozwala, zdaniem Frankla, pokonywać ograniczenia ciała i choroby. Wprawdzie sytuacja społeczna czy warunki, w jakich znajduje się człowiek, determinują jego kondycję, ale nie pozbawiają go wolności wyboru. Niezależnie zatem od warunków i okoliczności, to człowiek ostatecznie decyduje, w jaki sposób się zachowa. Nawet jeśli próbuje się odzierać go z godności, to od jego decyzji zależy, co uczyni, i w jaki sposób zareaguje. W celu poradzenia sobie z trudnym doświadczeniem i oswojenia dojmujących okoliczności Frankl proponował zastosowanie dwóch technik terapeutycznych. Jedną z nich stanowi dyrektywa paradoksalna, a także humorystyczne traktowanie przez chorego własnej choroby<sup>44</sup>.

Istotną rolę w tym procesie może odgrywać karnawalizacja<sup>45</sup>, która kwestionuje obowiązujące prawa, reguły i zwyczaje. Poprzez wprowadzenie elementów parodii, groteski, śmiechu, pozwala kreować świat „na opak”. Opowieść o takiej kreacji rzeczywistości odnaleźć można w filmie *Życie jest piękne*<sup>46</sup> Roberto Benigniego. Główny bohater filmu zostaje wraz z synem zamknięty w obozie koncentracyjnym. Ojciec przekonuje chłopca, że rzeczywistość, w której się znaleźli, to jedynie zabawa prowadzona przez dorosłych. Choć doświadczenie takie wydaje się całkowicie abstrakcyjne, pokazuje ono, w jaki sposób zmiana sposobu myślenia może zmieniać dojmującą rzeczywistość,

---

<sup>42</sup> Por. R. Charron, *Narrative Medicine: Honoring the Stories of Illness*, Oxford University Press, New York 2006, s. 107.

<sup>43</sup> Zob. V.E. Frankl, *Wola sensu. Założenia i zastosowania logoterapii*, tłum. A. Wolnicka, Czarna Owca, Warszawa 2010.

<sup>44</sup> Zob. tamże.

<sup>45</sup> Wprowadzenie kategorii karnawalizacji do dyskursu zawdzięczamy Michaiłowi Bachtinowi, który rozumiał ją jako zawieszenie praw, reguł i konwenansów w utworze literackim (por. M. Bachtin, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. N. Modzelewska, PIW, Warszawa 1970).

<sup>46</sup> *Życie jest piękne (La vita è bella)*, Włochy 1997, reż. R. Benigni.

stanowiąc formę ochrony przed traumą i załamaniem. Co warto podkreślić, autor logoterapii miał za sobą doświadczenie pobytu w obozach koncentracyjnych, co czyni jego koncepcję daleko bardziej przekonującą niż dywagacje prowadzone zza biurka przez wielu teoretyków.

Osoba chorująca często nie rozumie swoich doświadczeń, nie potrafi ich nazwać, nie wie, co się z nią dzieje. Możliwość nieskrępowanego wypowiedzenia siebie jest w takiej sytuacji bardzo istotna, gdyż zmniejsza stres, napięcie psychofizjologiczne, a nawet cierpienie<sup>47</sup>. Ważne jest, by słuchać chorych i skupiać uwagę na tym, „co mówią i jak mówią: sposobach mówienia, metaforach, jakich używają, przerwach w mówieniu, a także na ich milczeniu”<sup>48</sup>. Zadanie to bywa bardzo trudne, gdyż w opowieściach osób chorych „przeważa narracja niespójna, porwana, gubiąca wątki i pełna przemilczeń, język metafor i irracjonalnych porównań w rodzaju «jak gdyby»”<sup>49</sup>. Aby je zrozumieć, „trzeba mozolnie rekonstruować postrzępione fragmenty zdań, niedokończone frazy, wyłuskiwać z chaotycznych, łamiących się narracji to wszystko, co ważne, co głęboko przeżywane, ale przykryte strachem, zasłonięte niepewnością, wypierane wstydem przed ośmieszeniem się”<sup>50</sup>. Z tą właśnie niekompletnością, ułomnością, trudnościami w przekładzie doświadczenia na język musi mierzyć się lekarz. Niekompletność ta jednak stanowi właśnie *clou* medycyny narracyjnej, gdyż „nie potrzeba pełnych danych o chorobie, aby zbliżyć się do człowieka i zrozumieć jego historię”<sup>51</sup>. Poczucie, że lekarz jest blisko, „otwiera” pacjenta i buduje zaufanie, bez którego nie sposób uwierzyć w skuteczność leczenia. W medycynie narracyjnej nie chodzi bowiem o to, by słuchać wyłącznie ciała, redukując osobę do jej choroby, ale by przede wszystkim słuchać osoby.

Fakt, że „w blisko połowie przypadków rozpoznanie postawić można z umiejętnie zebranej historii choroby”<sup>52</sup>, a „reszta – jest tylko potwierdzeniem”<sup>53</sup>, uzmysławia, jak ważne jest wsłuchanie się w pacjenta. Dlatego tak istotne jest, by lekarz był „ciekaw tej historii, tak, aby chory czuł, że ktoś, może po raz pierwszy, interesuje się naprawdę jego biedą”<sup>54</sup>. Znaczenie ma również sposób

<sup>47</sup> Zob. T. M a r u s z e w s k i, *Pamięć autobiograficzna – nowe dane*, „Neuropsychiatria i Neuropsychologia” 2010, nr 5, s. 122-129.

<sup>48</sup> W o ź n y, dz. cyt., s. 187n.

<sup>49</sup> Tamże, s. 186.

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> M. C h o j n a c k a - K u r a ś, *Cele i metody kształcenia kompetencji narracyjnej w ujęciu Rity Charon (na przykładzie opowiadania Alice Munro „Wiszący most”)*, „Teksty Drugie” 2021, nr 1, s. 95.

<sup>52</sup> A. S z c z e k l i k, *Kore. O chorych, chorobach i poszukiwaniu duszy medycyny*, Znak, Kraków 2007, s. 16.

<sup>53</sup> Tamże.

<sup>54</sup> T e n ż e, *Katharsis. O uzdrowicielskiej mocy natury i sztuki*, Znak, Kraków 2006, s. 14.

mówienia lekarza: „Trzeba, aby mówił z chorym jednym językiem. Nierzadko rytm rozmowy, barwa głosu skierują jego uwagę na właściwe rozpoznanie [...]. Wystarczy słuchać”<sup>55</sup>. Istotność wysłuchania jednostki i dostrzeżenia problemu uświadamiają nam statystyki, które pokazują, że kilkanaście procent osób dzwoniących na pogotowie ratunkowe stanowią ci, którzy chcą się podzielić swoim cierpieniem, przełamać strach przed szpitalem lub po prostu porozmawiać z kimś, kto zrozumie ich sytuację<sup>56</sup>. Istnieje znaczna grupa osób, która regularnie korzysta z opieki medycznej, nawet gdy nie występują wskazania medyczne. Spędzają oni wiele czasu w przychodniach, na szpitalnych korytarzach, w ambulatoriach, na stacjach pogotowia – z nadzieją, że zostaną dostrzeżeni, że ich ludzka nędza, samotność zostanie przez kogoś zauważona i otoczona opieką. Ważny dla tych osób jest fakt „uznania przez instytucję ich istnienia – ich, ludzi nieznacznych, którzy zyskują status pacjenta [...] można [...] zaistnieć w dokumentacji i kartotekach, zostawić po sobie ślad”<sup>57</sup>. Wiele osób wszelkimi możliwymi sposobami zabiega o ten ślad, o możliwość bycia dostrzeżonym – byleby na chwilę uzyskać podmiotowość.

Kompetencję narracyjną rozumie się zwykle jako umiejętność tworzenia i rozumienia opowieści<sup>58</sup>. Według Charon składają się na nią cztery wymiary: dostrzeganie, wchłanianie, interpretowanie narracji pacjentów oraz doświadczanie poruszenia pod wpływem opowieści<sup>59</sup>. Lekarz, analogicznie jak badacz literatury, „gromadzi szczegóły i przez zadawanie pytań usiłuje zrozumieć chorobę, z którą ma do czynienia”<sup>60</sup>. Ważne, by w opowieści chorego lekarz był „współpasażerem, współbadaczem, ciągle podróżującym razem z pacjentem, odkrywającym razem z nim żywy, dokładny i obrazowy język, który dosięga tego, co niewyrażalne”<sup>61</sup>. Choć zmienia się sceneria – od stacji pogotowia, przez gabinety lekarskie, po przepelnione korytarze szpitali – sens opowieści pozostaje taki sam: zawiera się on w spotkaniu człowieka z człowiekiem, niezależnie od okoliczności, jakie ich otaczają.

Właśnie ze względu na okoliczności, lekarz powinien zachować szczególną czujność, gdyż dystans i niepewność chorego mogą być intensyfikowane przez obce przestrzenie gabinetów, sal zabiegowych, przesycone cierpieniem

<sup>55</sup> Tamże.

<sup>56</sup> Por. D a u k s z a, dz. cyt., s. 50.

<sup>57</sup> Tamże, s. 51.

<sup>58</sup> Por. C h o j n a c k a - K u r a ś, dz. cyt., s. 85.

<sup>59</sup> R. C h a r o n i in., *The Principles and Practice of Narrative Medicine*, Oxford University Press, New York 2017, s. 1.

<sup>60</sup> A. S z u g a j e w, *Metoda uważnego czytania (close reading) w medycynie narracyjnej*, w: *Medycyna narracyjna. Opowieści o doświadczeniu choroby w perspektywie medycznej i humanistycznej*, red. M. Chojnacka-Kuraś, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2019, s. 115.

<sup>61</sup> O. S a c k s, *Przebudzenia*, tłum. P. Jaśkowski, Zysk i S-ka, Poznań 1997, s. 381.



korytarze. Gospodarzami tej przestrzeni są zawsze medycy i personel pomocniczy. Jeśli rozmowa między nimi a pacjentami odbywa się w napięciu, przerywana jest spoglądaniem na zegarek, zniecierpliwieniem, trudno o stworzenie przestrzeni porozumienia i o zaufanie. Trzeba mieć świadomość, że „więź nie zaistnieje, a tym bardziej – nie zacieśni się – bez zaufania chorego”<sup>62</sup>. Jak pokazują badania, osoby, które nie słuchają, odbierane są jako chłodne emocjonalnie, obojętne, zdystansowane, a z takimi rozmawiamy niechętnie<sup>63</sup>.

Empatia wobec chorego cechować się powinna uważnością, tworzeniem otwartego klimatu komunikacyjnego, współdzieleniem doświadczeń. Do przejawów empatii w komunikacji niewerbalnej zalicza się utrzymywanie kontaktu wzrokowego, który wskazuje na responsywność, dostępność, zaangażowanie i zainteresowanie. Istotna jest „ciepła” emocjonalnie ekspresja twarzy, na przykład uśmiech, gesty wyrażające otwartość, bliskość proksemiczną, pochylanie się ku rozmówcy, dotyk<sup>64</sup>. Te wszystkie elementy budują tak istotne zaufanie wobec lekarza czy pomocniczego personelu medycznego. Uznaje się, że ważnym, choć często nieuświadomianym wskaźnikiem komunikacji empatycznej jest mimikra, czyli naśladowanie postawy, wyrazu twarzy, a także tonu głosu rozmówcy<sup>65</sup>. Jak pokazują badania, osoby które potrafią odzwierciedlać emocje rozmówcy, odbierane są jako sympatyczniejsze i bardziej otwarte niż te, które emocjonalnie nie „rezonują” z innymi. Bardzo ważne jest, by świadomość tego pojawiła się wśród lekarzy – ich sposób komunikacji, w tym postawa ciała, determinuje ich relację z pacjentem.

Rozmowa nie jest zatem wstępem, mało istotnym elementem procesu diagnozowania, lecz sama w sobie jest terapią<sup>66</sup>. Zwykle od słów rozpoczyna się przekonanie i wiara, że zdrowie jest dla konkretnego pacjenta „do pomyślenia”. Zdrowienie wymaga czasu, zbyt wczesne pojawienie się słów próbujących nazywać doświadczenia skutkować może niechęcią do ich przyjęcia, co sprawia, że nie spełniają one oczekiwanej roli terapeutycznej. Słowa muszą rezonować z jednostką, powinny być adekwatne, możliwe do zaakceptowania, by – jako wypowiedziane przedwcześnie – nie zostały odrzucone. Wychodzenie z traumy Mark Wolynn porównuje do pisania wiersza, który niejako domaga się właściwego doboru słów, obrazów, ale i adekwatnego momentu i prze-

<sup>62</sup> S z c z e k l i k, *Kore. O chorych, chorobach i poszukiwaniu duszy medycyny*, s. 254.

<sup>63</sup> Zob. D. G o l e m a n, *Inteligencja emocjonalna*, tłum. A. Jankowski, Media Rodzina, Poznań 1997.

<sup>64</sup> Por. P. M o d z e l e w s k i, *Przejawy empatii a satysfakcja z bliskiego związku. Oddziaływanie na podstawie społeczno-emocjonalnego uczenia się*, „Psychoseksulogia” 2017, nr 3, s. 70.

<sup>65</sup> Zob. J.H. P f e i f e r, M. D a p r e t t o, „Mirror, mirror, in my mind”: *Empathy, Interpersonal Competence, and Mirror Neuron System*, w: *The Social Neuroscience of Empathy*, red. J. Decety, W. Ickes, London, The MIT Press, 2009, 183-197.

<sup>66</sup> Por. G a d a m e r, dz. cyt., s. 158.

strzeni<sup>67</sup>. Analogicznie jest ze słowem, które pojawia się w trakcie procesu leczenia. Przyjęcie informacji o chorobie własnej lub dotyczącej najbliższą osobę, czasami o chorobie nieuleczalnej, a nawet o perspektywie śmierci wymaga od lekarza współbrzmienia z chorym, czułości, taktu i umiejętności komunikowania tego, co trudno uznać.

Trzeba wziąć pod uwagę, że „akt mówienia, wypowiedzania swoich lęków i nadziei jest częścią procesu leczenia”<sup>68</sup>. W wielu przypadkach „kilka odpowiednich słów zadziałałoby więcej niż zastrzyki i kaftan bezpieczeństwa”<sup>69</sup>. Rozmowa pozytywnie wpływa na kondycję psychiczną chorujących, ci, którzy czują się wysłuchani i zrozumiani, wierzą, że mogą zostać wyleczeni. Rozmowa pozwala panować nad strachem, minimalizować lęki, wzajemną niechęć i frustrację. Niełatwą relację, w jakiej pozostają lekarz i pacjent, trafnie oddaje Aneta Żukowska: „Za daleko, by ze sobą rozmawiać, a jednak zbyt blisko, by nie odczuwać swojej obecności”<sup>70</sup>. Obie strony interakcji wydają się na siebie skazane – gdy jednak przestaniemy myśleć i mówić o „skazaniu” i dopuścimy możliwość spotkania, postrzeganie całej sytuacji komunikacyjnej ulega zmianie.

Choroba zmienia pojmowanie siebie, swojego życia, zmienia rozumienie sensu życia, a tym samym narrację o życiu, która musi powstać na nowo: pacjent musi dokonać koniecznych reinterpretacji swojej dotychczasowej, przestarzałej koncepcji zdrowia. Andrzej Szczeklik uprzywilejowuje dialog, uznaje go za klucz do właściwego rozpoznania choroby, bazę, na której lekarz powinien opierać diagnozowanie, czyniąc opowieść chorego kluczowym źródłem wiedzy. Jak ważna jest umiejętność prawidłowego dekodowania narracji chorego, konstruowania na jej podstawie rozpoznania, uświadomił nam czas pandemii, podczas której wiele konsultacji lekarskich odbywało się online, a wszystkim, czym dysponował lekarz, były słowa pacjenta.

Choć niezbywalne prawo jednostki do poszanowania godności wydaje się niepodlegającą dyskusji oczywistością, społeczna praxis dotycząca osób z utratą świadomości, zaburzeniami pamięci, zaburzeniami psychicznymi, prawo to podważa, stwarzając konieczność nieustannego upominania się o godność osoby chorującej. Doświadczenia wielu chorujących, ale także członków ich rodzin, uświadamiają, jak wiele jest do zrobienia w tym obszarze. Poszanowanie ludzkiej godności w trudnym czasie, jakim jest choroba, ma znaczenie

<sup>67</sup> Zob. M. W o l y n n a, *Nie zaczęło się od ciebie. Jak dziedziczna trauma wpływa na to, kim jesteśmy i jak zakończyć ten proces*, tłum. M. Reimann, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2017.

<sup>68</sup> P. C z a p l i Ń s k i, *Opiekuńcza utopia*, „Teksty Drugie” 2021, nr 1, s. 13.

<sup>69</sup> C. L a v a n t, *Zapiski z domu wariatów*, tłum. M. Łukasiewicz, Ossolineum, Wrocław 2017, s. 79.

<sup>70</sup> Ż u k o w s k a, dz. cyt., s. 20.

szczególne, gdyż wpływa na przekonania i postawy chorujących, ich wiarę (lub jej brak) w pomyślność leczenia, wolę walki z chorobą. Uwrażliwianie lekarzy i personelu medycznego na drugiego człowieka, przywracanie chorującym sprawstwa, ale przede wszystkim głosu, którego często w procesie leczenia są pozbawiani, stanowić może jedną z ważnych form przywracania utraconej godności. Zogniskowanie uwagi na narracji pacjenta pozwala personelowi medycznemu zrozumieć wielowymiarowość doświadczenia choroby, trudności w jej oswojaniu i nazywaniu przez chorego. Lekarz może udzielać istotnego wsparcia, czasami być może najważniejszego, w przeramowywaniu tego, co dojmujące, ułatwiając „narracyjnym wrakom”<sup>71</sup> odzyskiwanie języka. Kształtowanie przekonań na temat choroby i zdrowia przebiega najłatwiej, gdy ma charakter miękkiej, empatycznej, rozumiejącej, nie zaś opresyjnej i hegemonicznej, co zwykle wymusza konfrontację, nie zaś otwarcie na zmianę. By jednak proces ten przebiegał pomyślnie, przedstawiciele środowiska medycznego muszą posiadać kompetencje narracyjne, pozwalające służyć pomocą w nazywaniu nienazwanego, rozumieniu przez chorego samego siebie i zmian, jakie się dokonują w jego życiu pod wpływem choroby, wspierające go w tworzeniu narracji o chorobie i współbyciu z nią. Wierzę (być może naiwnie) że medycyna narracyjna ma szansę dołączyć do kanonu dyscyplin nauczanych na studiach medycznych, stając się pełnoprawnym przedmiotem, obok anatomii, fizjologii i genetyki. Warto tę szansę wykorzystać, w końcu rzecz idzie o człowieka, o jego godność, sprawstwo, podmiotowość i – co nie mniej ważne – wiarę w skuteczność leczenia.

#### BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Bachtin, Michaił. *Problemy poetyki Dostojewskiego*. Translated by Natalia Modzelewska. Warszawa: PIW, 1970.
- Bronk, Andrzej. “Kategoria godności człowieka w świetle hermeneutyki.” *Analiza i Egzystencja*, no. 19 (2012): 11–29.
- Charon, Rita. *Narrative Medicine: Honoring the Stories of Illness*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Charon, Rita, et al. *The Principles and Practice of Narrative Medicine*. New York: Oxford University Press, 2017.
- Chojnacka-Kuraś, Marta. “Cele i metody kształcenia kompetencji narracyjnej w ujęciu Rity Charon (na przykładzie opowiadania Alice Munro ‘Wiszący most.’)” *Teksty Drugie*, no. 1 (2021): 81–100.

---

<sup>71</sup> A. Frank, *The Wounded Storyteller: Body, Illness, and Ethics*, University of Chicago Press, Chicago-London 2005, s. 53 (tłum. fragm. – M.S.).

- Cioran, Emil. *Zeszasty 1957-1972*. Translated by Ireneusz Kania. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2016.
- Czapliński, Przemysław. "Narracje i medycyna." *Teksty Drugie*, no. 1(2021): 19–37.
- . "Opiekuńcza utopia." *Teksty Drugie*, no. 1 (2021): 7–18.
- Dauksza, Agnieszka. "Humanistyka medyczna: O leczeniu (się) w patosystemie." *Teksty Drugie*, no. 1 (2021): 38–58.
- Frank, Arthur W. *The Wounded Storyteller: Body, Illness, and Ethics*. Chicago and London: University of Chicago Press, 2005.
- Frankl, Viktor E. *Wola sensu: Założenia i zastosowania logoterapii*. Translated by Aleksandra Wolnicka. Warszawa: Czarna Owca, 2010.
- Gabriel, Yiannis. "The Voice of Experience and the Voice of the Expert – Can They Speak to Each Other." In *Narrative Research in Health and Illness*. Edited by Brian Hurwitz, Trisha Greenhalgh, and Vieda Skultans. London: Blackwell, 2004.
- Gadamer, Hans Georg. *O skrytości zdrowia*. Translated by Andrzej Przyłębski. Poznań: Media Rodzina, 2011.
- Goleman, Daniel. *Inteligencja emocjonalna*. Translated by Andrzej Jankowski. Poznań: Media Rodzina, 1997.
- Gołąb, Andrzej. "Normy moralne a gotowość do udzielania pomocy innym." In *Osobowość a społeczne zachowanie się ludzi*. Edited by Janusz Reykowski. Warszawa: Książka i Wiedza, 1976.
- Gulla, Bożena, Bernadetta Izydorzycz, and Rafał Kubiak. *Godność i intymność pacjenta: Aspekty psychologiczne i prawne*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 2019.
- Jacobson, Nora. "Dignity Violation in Health Care." *Qualitative Health Research* 19, no. 11 (2009): 1536–47.
- Klemperer, Victor. *LTI: Notatnik filologa*. Translated by Juliusz Zychowicz. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1983.
- Kwiatkowska, Agnieszka. "Jedność w bólu." *Teksty Drugie*, no. 1 (2021): 194–204.
- Lavant, Christine. *Zapiski z domu wariatów*. Translated by Małgorzata Łukasiewicz. Wrocław: Ossolineum, 2017.
- Maruszewski, Tomasz. "Pamięć autobiograficzna – nowe dane." *Neuropsychiatria i Neuropsychologia* 5, nos. 3–4 (2010): 122–9.
- McKay, Matthew, Martha Davis, and Patrick Fanning. *Sztuka skutecznego porozumienia się*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2005.
- Modzelewski, Piotr. "Przejawy empatii a satysfakcja z bliskiego związku: Oddziaływanie na podstawie społeczno-emocjonalnego uczenia się." *Psychoseksulogia*, no. 3 (2017): 68–78.
- Obara, Jerzy. "Nazwy najstarszych pacjentów w socjolekcie medycznym." In *Romantyzm: Literatura – kultura – obyczaj; Prace dedykowane Prof. Marianowi Ursełowi w 65. rocznicę urodzin*. Edited by Magdalena Jonca, Małgorzata Łoboz, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2015.

- Parks, Malcolm R. "Communicative Competence and Interpersonal Control". In *Handbook of Interpersonal Communication*. Edited by Mark L. Knapp and Gerlad R. Miller. Beverly Hills: Sage Publications 1997.
- Parsons, Talcott. "Propagadna a kontrola społeczna." In Parsons, *Szkice z teorii socjologicznej*. Translated by Alina Bentkowska. Warszawa: PWN, 1972.
- Pease, Allan, and Barbara Pease. *To przecież proste! Towarzyskie umiejętności, które ułatwiają życie*. Translated by Bożena Józwiak. Poznań: Rebis, 2006.
- Pfeifer, Jennifer H., and Mirella Dapretto. "Mirror, mirror, in my mind": Empathy, Interpersonal Competence, and Mirror Neuron System." In *The Social Neuroscience of Empathy*. Edited by Jean Decety and William Ickes. London: The MIT Press, 2009.
- Piechowiak, Marek. *Filozofia praw człowieka: Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1999.
- Rannikko, Sunna, Minna Stolt, Ritta Suhonen, and Helena Leino-Kilpi. "Dignity Realization in Patients with Stroke in Hospital Care: A Grounded Theory." *Nursing Ethics* 26, no. 2 (2019): 378–89.
- Sacks, Olivier. *Przebudzenia*. Translated by Piotr Jaśkowski. Poznań: Zysk i S-ka, 1997.
- Samborska-Kukuć, Dorota. "Spotkanie pacjenta z lekarzem oraz anamneza jako clou medycyny narracyjnej w eseistyce Andrzeja Szczeklika." *Teksty Drugie*, no. 1 (2021): 101–16.
- Shotton, Leila, and David Seedhouse. "Practical Dignity in Caring." *Nursing Ethics* 5, no. 3 (1998): 246–55.
- Snyder, Timothy. *Amerykańska choroba: Szpitalne zapiski o wolności*. Translated by Bartłomiej Pietrzyk. Kraków: Znak, 2021.
- Szczekliki, Andrzej. *Katharsis: O uzdrowicielskiej mocy natury i sztuki*. Kraków: Znak, 2006.
- . *Kore: O chorych, chorobach i poszukiwaniu duszy medycyny*. Kraków: Znak, 2007.
- . *Nieśmiertelność: Prometejski sen medycyny*. Kraków: Znak, 2012.
- Szpunar, Magdalena. "Niewidoczna kultura: O znaczeniu i wartości podejścia kulturowego w psychiatrii." *Ethos* 35, no. 2 (138) (2022): 156–79.
- Szugajew, Aleksandra. "Metoda uważnego czytania (close reading) w medycynie narracyjnej." In *Medycyna narracyjna: Opowieści o doświadczeniu choroby w perspektywie medycznej i humanistycznej*. Edited by Marta Chojnacka-Kuraś. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2019.
- Trzebiński, Jerzy. "Narracyjne konstruowanie rzeczywistości." In *Narracja jako sposób rozumienia świata*. Edited by Jerzy Trzebiński. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2002.
- Wolynn, Mark. *Nie zaczęło się od ciebie: Jak dziedziczona trauma wpływa na to, kim jesteśmy i jak zakończyć ten proces*. Translated by Maria Reimann. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca 2017.

- Woods, Angela. "Więcej niż rany: Nowe spojrzenie na narracyjność, chorobę i ucieleśnione doświadczenie siebie." Translated by Aleksandra Pogońska-Baranowska. *Teksty Drugie*, no. 1 (2021): 245–66.
- Woolf, Virginia. "O chorowaniu." In Woolf, *Eseje wybrane*. Translated by Magdalena Heydel. Kraków: Karakter, 2015.
- Woźny, Aleksander. *Scenariusze kultury w mediach i medycynie narracyjnej*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2020.
- Żukowska, Aneta. *Mięcho*. Kraków: Karakter, 2019.

## ABSTRAKT / ABSTRACT

Magdalena SZPUNAR – Godność osoby chorującej. Medycyna narracyjna w przywracaniu podmiotowości pacjenta

DOI 10.12887/37-2024-1-145-08

Poczucie godności jest konceptem indywidualnym, podlegającym różnym zmianom w zależności od okoliczności, w których znajduje się jednostka. Prawo osoby do poszanowania jej godności wydaje się niepodlegającą dyskusji oczywistością. Społeczna praxis dotycząca osób z utratą świadomości, zaburzeniami pamięci czy zaburzeniami psychicznymi, prawo to podważa, stwarzając konieczność nieustannego upominania się o godność osoby chorującej. Poszanowanie ludzkiej godności w trudnym czasie, jakim jest choroba, ma znaczenie kluczowe, gdyż determinuje przekonania i postawy chorujących, ich wiarę (lub jej brak) w pomyślność leczenia, wolę walki z chorobą. Uwrażliwianie lekarzy i personelu medycznego na drugiego człowieka, przywracanie chorującym sprawstwa, ale przede wszystkim głosu, którego często w procesie leczenia są pozbawieni, stanowić może jedną z ważnych form przywracania utraconej godności. Jedną z ważniejszych ról w tym procesie odgrywa medycyna narracyjna.

Słowa kluczowe: godność, medycyna narracyjna, kompetencja komunikacyjna, choroba, zdrowie, proces leczenia, patosystem

Kontakt: Instytut Socjologii, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Śląski,  
ul. Bankowa 11, 40-007 Katowice  
E-mail: [magdalena.szpunar@us.edu.pl](mailto:magdalena.szpunar@us.edu.pl)  
<https://www.magdalenaszpunar.com>

Magdalena SZPUNAR, The Dignity of the Sick: Narrative Medicine in the Process of Restoring the Subjectivity of the Patient

DOI 10.12887/37-2024-1-145-08

The sense of dignity is an individual concept that undergoes various changes depending on the circumstances of a particular person. The right of the person

to have her dignity respected appears as self-evident and thus indisputable. However, the social *praxis* involving patients with a loss of consciousness, memory disorders or mental disorders tends to undermine this right, thus making it necessary to continually call for respect for the dignity of sick persons. Showing respect to human dignity in a difficult time of illness is of key importance as it shapes beliefs and attitudes of patients, their faith (or a lack thereof) in the success of the treatment, and their will to combat the disease. Sensitizing physicians and other healthcare personnel to patients as human beings, giving patients back their agency and, in the first place, their voice, of which, during therapy, they were deprived, may be one of the important forms of restoring the lost dignity to patients. Narrative medicine plays a major role in such a process.

Keywords: dignity, narrative medicine, communicative competence, disease, health, treatment process, pathosystem

Contact: Instytut Socjologii, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Śląski,  
ul. Bankowa 11, 40-007 Katowice, Poland  
E-mail: [magdalena.szpunar@us.edu.pl](mailto:magdalena.szpunar@us.edu.pl)  
<https://www.magdalenaszpunar.com>

Grażyna MAROSZCZUK

## POMÓŻMY GODNIE CHOROWAĆ Patografie doświadczeń opiekuńczych na przykładzie reportaży Jacka Hołuba

*W większości badawczych dyskursów o chorobie napotyka się metodologiczny synkretyzm, który ma pomóc w interpretacji utworów literackich czy innych tekstów kultury. Warto rozszerzać to metodologiczne spektrum o tak zwaną psychologię pozytywną. Perspektywa ta cieszy się zainteresowaniem badaczy koncentrujących uwagę na problematyce przebudowy tożsamości podmiotu w sytuacji kryzysu choroby.*

Do gatunków piśmiennictwa podejmującego temat choroby należy współczesny reportaż literacki, łączący dokumentarną ekspozycję faktograficznych informacji o chorobach i niepełnosprawności z refleksją literacką, poszukującą klucza do zrozumienia sensów tych doświadczeń<sup>1</sup>. Celem niniejszego artykułu jest wyeksponowanie tych fragmentów książek Jacka Hołuba, które rzucają światło na problem doświadczeń opiekunów osób z głęboką niepełnosprawnością, w szczególności narażonych na stały kontakt z cierpieniem bliskich. W książce *Żeby umarło przede mną. Opowieści matek niepełnosprawnych dzieci*<sup>2</sup> Hołub oddaje głos takim właśnie osobom. Na książkę składa się pięć integralnych wypowiedzi, które powiązane są wspólnym doświadczeniem bohaterów. Rozdział po rozdziale autor tomu konfrontuje czytelnika z narracją osób towarzyszących swoim najbliższym dotkniętym przewlekłymi, nieuleczalnymi schorzeniami. Interesować nas będą konteksty uwzględniające psychospołeczne uwarunkowania ich zmagania i łączące kwestię godności z problematyką kryzysu i zaangażowania opiekuńczego. Nim jednak bliżej przyjrzymy się wybranym opowieściom, przypomnimy istotne, wielodziedziczne ustalenia badaczy, którzy z perspektywy swoich dyscyplin rozpatrują ethos godności w odniesieniu do sytuacji granicznych, w tym chorobowych.

Andrzej Bronk, analizując problemy metodologiczne (epistemologiczne), jakie rodzi użycie pojęcia godności w refleksji filozoficznej i socjologicznej<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Por. P. Czapliński, *Gatunek orientacyjny. Reportaż polski na przełomie XX i XXI wieku*, „Teksty Drugie” 2019, nr 6, s. 37.

<sup>2</sup> Zob. J. Hołub, *Żeby umarło przede mną. Opowieści matek niepełnosprawnych dzieci*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2020.

<sup>3</sup> Por. A. Bronk, *Kategoria godności człowieka w świetle hermeneutyki*, „Analiza i Egzystencja” 2012, nr 19, s. 18; t e n ż e, *Kategoria godności człowieka*, „Annales Universitatis Curie-Skłodowska. Sectio I” 35(2010) nr 1, s. 90-95.



oraz w dyskusjach światopoglądowych, wyjaśnia: „Jak każdy modny termin godność uległa znaczeniowej inflacji, stała się wieloznaczna w wielu dziedzinach swego użycia: filozofii (antropologii filozoficznej, etyce), teologii, naukach psychologicznych, prawnych i socjologicznych”<sup>4</sup>. Nie sposób zamknąć rozważań na ten temat w debatach teoretycznych także dlatego, że sformułowanie definicji godności człowieka utrudniają dynamiczny charakter tego pojęcia, jego zmienne kulturowo zakres i treść. Można powiedzieć, podążając za ustaleniami przywołanego badacza, że „spoglądając z wysoka”, niejako tracimy godność z oczu. „Faktu, że istnieje coś takiego, jak godność, doświadczamy w sytuacjach granicznych, kiedy dochodzi do jej zagrożenia”<sup>5</sup>. Paradoksalnie jednak słabość podmiotu przeżywającego zderzenie z tym, co negatywne w doświadczeniu, kontrastuje z jego siłą egzystencjalną. Jacek Leociak w rozważaniach na temat reprezentacji doświadczeń granicznych nie omieszczał podkreślić, że traumatyczne doznania są zarówno dewastujące, jak i odsłaniające. „Przechodząc przez doświadczenie graniczne, nie jesteśmy już tacy, jacy byliśmy przedtem, dawniej. To doświadczenie radykalnie nas odmienia, daje człowiekowi gorzką wiedzę o świecie i o sobie [...]. W tym sensie doświadczenie graniczne jest darem, otwarciem, rewelacją”<sup>6</sup>.

Trajektorię zmagania opiekunów z chorobami ich niepełnosprawnych dzieci ilustrują książki Hołuba traktujące o sytuacjach chorobowych, uwzględniające także przewlekły, długoterminowy, ostateczny charakter schorzeń.

Przyjęte w artykule założenia badawcze oscylują wokół problematyzyzowania tożsamości<sup>7</sup> i strategii narracyjnych, rozumianych jako wielokierunkowy proces konfrontacji z osobą bliską, z samym sobą, ze zmieniającymi się okolicznościami choroby. Przedstawione w reportażach Hołuba zmagania opiekunek ze skończonością egzystencji swoich podopiecznych obligują do podjęcia refleksji badawczej w obszarze studiów maladycznych<sup>8</sup>. „Podmiot defektywny – jak pisze Iwona Boruszkowska – dotknięty chorobą przez psychosomatyczne zdarzenie (dotyczące siebie lub innego) zmuszony jest do przeformułowania koncepcji własnego «ja» i włączenia do swojej życiowej czasoprzestrzeni czynnika choroby”<sup>9</sup>. Można powiedzieć, że reportaż Hołuba wpisuje się w tradycję patografii konfesyjnej, pisanej z perspektywy nieme-

<sup>4</sup> T e n z e, *Kategoria godności człowieka*, s. 80.

<sup>5</sup> T e n z e, *Kategoria godności człowieka w świetle hermeneutyki*, s. 78.

<sup>6</sup> J. L e o c i a k, *Doświadczenie graniczne. Studia o dwudziestowiecznych formach reprezentacji*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2009, s. 21.

<sup>7</sup> Szerzej na ten temat zob. *Narracja i tożsamość*, cz. 2, *Antropologiczne problemy literatury*, red. W. Bolecki, R. Nycz, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2004.

<sup>8</sup> Zob. *Fragmety dyskursu maladycznego*, red. M. Ganczar, I. Gielata, M. Ładoń, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2019.

<sup>9</sup> I. B o r u s z k o w s k a, *Subiektywne echa lektur. Wstęp*, w: *taż, Defekty. Auto/pato/grafie. Szkice*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2014, s. 16.

dycznej, laickiej, rzucającej wyzwanie dyskursom biomedycznym. W ujęciu stechnicyzowanej medycyny chorobę traktuje się jak patologię, którą można racjonalnie opisać i korygować. Oczekiwania pacjenta są zgoła inne, dotyczą tak specjalistycznej pomocy, jak i poszanowania jego godności<sup>10</sup>. Można wskazać inne funkcjonalizacje patografii (autoterapeutyczne, kulturowe), wymienione przez Edytę Zierkiewicz: osvajanie horroru choroby, uzyskiwanie dystansu do niej, nadawanie jej znaczenia. „Patografie pozwalają ich autorom uspójniać swoje życie i nadawać mu sens”<sup>11</sup>.

Zagadnienie reprezentacji doświadczeń utraty zdrowia wskutek przewlekłego, poważnego schorzenia rozważa wieloaspektowo Małgorzata Okupnik w studium *W niewoli ciała. Doświadczenie utraty zdrowia i jego reprezentacje*<sup>12</sup>. Badaczka podejmuje próbę namysłu – w perspektywie fenomenologicznej, antropologicznej i tanatologicznej – nad doświadczeniem utraty zdrowia, rozpatrując to doświadczenie także z perspektywy osoby współtowarzyszącej, jako kategorię relacyjną: „Nie chodzi tu o samo wydarzenie – moment śmierci bliskiej osoby czy poznanie diagnozy śmiertelnej choroby. Istotą doświadczenia utraty jest sposób, w jaki «ja» doświadcza świata i siebie samego po tym wydarzeniu. Nie ma poczucia utraty bez miłości, przywiązania, bliskości, wcześniejszego posiadania – «mojności». Utrata dotyka struktur podmiotowości na wielu płaszczyznach. Pozostawia rany i mocne ślady, jest doświadczeniem destrukcyjnym, dezintegrującym, traumatycznym, nieodwracalnym, nieodwołalnym, bezpowrotnym – faktem dokonanym, którego cofnąć się nie da”<sup>13</sup>.

Fundamentalna dla rozważań na temat aksjologicznego wymiaru doświadczeń utraty, wyjaśnia badaczka, jest jej paradoksalna natura i problematyczność. Jak pisze Okupnik: „Mimo wybitnie negatywnego charakteru utraty w jej fenomenie pojawiają się przebłyски pozytywności”<sup>14</sup>. Takim przebłyским jest „pozytywne wzmocnienie sensu”<sup>15</sup> bliskości z drugim człowiekiem spowodowane jego defektem w sytuacji zapadnięcia na nieuleczalną chorobę lub odejściem. Dalej badaczka wyjaśnia, jak fundamentalną rolę odgrywa uświadomienie podmiotowi więzi, jakie łączyły go z bliskim. Wreszcie praca wspomnień i aktywność, kreatywność podmiotu może być twórczym prze-

<sup>10</sup> Zob. M. Ł a d o Ń, *Choroba jako literatura. Studia maladyczne*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice 2019; S. S o n t a g, *Choroba jako metafora. AIDS i jego metafory*, tłum. J. Anders. Wydawnictwo Karakter, Kraków 2016.

<sup>11</sup> E. Z i e r k i e w i c z, *Patografia jako zjawisko kulturowe i jako narzędzie nadawania znaczeń chorobie przez współczesnych pacjentów*, „Terazniejszość – Człowiek – Edukacja” 2012, nr 1(57), s. 51.

<sup>12</sup> Zob. M. O k u p n i k, *W niewoli ciała. Doświadczenie utraty zdrowia i jego reprezentacje*, Universitas, Kraków 2018.

<sup>13</sup> T a ż, *Istota utraty*, w: taż, *W niewoli ciała*, s. 51.

<sup>14</sup> T a ż, *Negatywny i pozytywny wymiar utraty*, w: taż, *W niewoli ciała*, s. 106.

<sup>15</sup> Tamże, s. 105.

zwyciężaniem utraty, doprowadzić do wniosków, do których człowiek nie doszedłby, gdyby nie konfrontacja z bolesnym doznaniem.

Podmiot doświadczający traumy w wyniku intensywnej obserwacji cierpienia osoby uzależnionej od jego opieki manifestuje swą tożsamość w słabości. Co ważne jednak, w kryzysie tym obserwuje się także mobilizację zasobów potrzebnych do „rekonstrukcji «ja»” w odpowiedzi na pojawiające się przeciwności.

W większości badawczych dyskursów o chorobie napotyka się metodologiczny synkretyzm, który ma pomóc w interpretacji utworów literackich czy innych tekstów kultury. Warto rozszerzać to metodologiczne spektrum o tak zwaną psychologię pozytywną<sup>16</sup>. Perspektywa ta cieszy się zainteresowaniem badaczy koncentrujących uwagę na problematyce przebudowy tożsamości podmiotu w sytuacji kryzysu choroby. Kryzys ten niesie ryzyko patologizacji jednostki, jednocześnie może determinować występowanie pozytywnych zmian potraumatycznych. Nina Ogińska-Bulik tak wyjaśnia pojęcie rozwoju wynikającego z przeciwności: „Należy podkreślić, że potraumatyczny wzrost nie oznacza, że samo przeżycie traumy jest czymś dobrym czy pożądanym dla rozwoju jednostki. Doświadczenie wydarzenia traumatycznego, choć może prowadzić do wzrostu, wiąże się, zwłaszcza w początkowym etapie zmagania się z traumatycznym wydarzeniem, ze stanem dystresu, negatywnymi emocjami, a także uszczupleniem czy stratą posiadanych przez człowieka zasobów. Jednakże, jak podkreślają Tedeschi i Calhoun, z doświadczenia traumatycznego, oprócz straty, bólu i cierpienia, człowiek potrafi wynieść też coś dobrego. Innymi słowy, potraumatyczny wzrost to szansa nie tyle na szczęśliwe, co dobre i bardziej sensowne życie”<sup>17</sup>.

Warto podkreślić, że poszukiwanie autonomii i sensu działania człowieka należy do najczęściej analizowanych komponentów godności rozumianej jako szacunek dla samego siebie. Utrzymując w polu uwagi „graniczny” potencjał narracyjny niełatwych w odbiorze opowieści bohaterki reportażu Hołuba, w których to siła determinacji i emocji konstytuuje tożsamość „w kryzysie”, tak w próbach artykulacji doświadczeń negatywnych zagrożeń godności, jak i zmagania w trosce o pozytywne warunki godnego życia, warto zapytać, jak

<sup>16</sup> Z zakresu badań psychologii pozytywnej zob. R.G. T e d e s c h i, L.G. C a l h o u n, *Podjęcie kliniczne do wzrostu po doświadczeniach traumatycznych*, w: *Psychologia pozytywna w praktyce*, red. P.A. Lindley, S. Joseph, tłum. A. Jaworska-Surma, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2007, s. 230-248; S. B y r a, B. P a r c h o m i u k, *Pozytywne zmiany w percepcji matek dzieci z niepełnosprawnością – struktura i uwarunkowania*, „Niepełnosprawność. Dyskurs Pedagogiki Specjalnej” 2018, nr 30, s. 324-342; A. B u c h h o l z, M. W o l a n - N o w a k o w s k a, *Wzrost potraumatyczny jako czynnik dobrostanu psychicznego rodziców dzieci z autyzmem*, „Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze” 2020, nr 3(588), s. 26-37.

<sup>17</sup> N. O g i Ń s k a - B u l i k, *Wzrost po traumie a zadowolenie z życia u osób po zawale serca*, „Polskie Forum Psychologiczne” 19(2014) nr 1, s. 141.

literatura uczestniczy w dokonującym się ostatnio przewartościowaniu postrzegania niepełnosprawności i choroby.

Reportażowe zapisy rozmów z kobietami, które głęboko uprzywatniły doświadczenie opieki nad nieuleczalnie chorymi i niepełnosprawnymi dziećmi, eksponują ich bolesną codzienność. Hołub wskazuje na społeczne niezrozumienie ich sytuacji bytowej oraz nieuznawanie, iż skoro osoby długoterminowo towarzyszące cierpieniu bliskich otrzymują wsparcie finansowe w ramach systemu opieki charytatywnej, to znaczy, że sytuacja ta jest krytyczna.

W „Posłowiu” do książki *Żeby umarło przede mną* autor pisze: „Gdybym miał [...] powiedzieć w jednym zdaniu, o czym jest ta książka, powiedziałbym, że o miłości”<sup>18</sup>. Okupnik zaś zauważa: „Bez miłości nie ma poczucia utraty. Traci się bowiem kogoś cennego, kochanego ważnego”<sup>19</sup>. Na szczególne zespolenie dyskursów o miłości i chorobie wskazali interpretatorzy piśmiennictwa maladycznego: „Oba [są – G.M.] obciążone podobnym ciężarem znaczeniowym, bazujące jakże często na osobistych dramatach, niosące potencjał graniczny i tożsamościowy, a przede wszystkim zmagające się z niewyraźnością i usiłujące ją – co szczególnie istotne – na różne sposoby przezwyciężyć”<sup>20</sup>. Głos matek jest nieobecny w debacie publicznej, a borykające się z nim osoby pozostają osamotnione i towarzyszy im poczucie niepewności.

Hołub zdaje sobie sprawę z niebezpieczeństw czyhających na reportera, który może zostać posądzony o epatowanie szczegółami szokującymi, niezwykle trudnymi do przyjęcia: dokumentacjami zmian neurodegeneracyjnych i kresu egzystencji osób niepełnosprawnych, cierpiących na choroby nieuleczalne. Prowadząc rozmowy telefoniczne z bohaterkami swojego reportażu, czynił on to w obecności żony będącej psychologką<sup>21</sup>. Książka opatrzona została wstępem wyjaśniającym między innymi kwestie etyczne pracy nad zebrany materiałem. Rejestrowanie rozmów z opiekunkami zawsze jest procesem wrażliwym pod względem etycznym, ponieważ trudno anonimizować wypowiedzi, ukrywać tożsamość bohaterek. Jednym ze znaków redakcyjnej interwencji była decyzja o zmianie w tekście nazwisk rozmówczyń i nazw miejsc ich zamieszkania. W uwagach paratekstowych autor napisał: „Nie szukałem sensacji. Chciałem rozmawiać ze swoimi bohaterami tak szczerze, jak to tylko możliwe, na ile starczy mi odwagi, żeby pytać, a im, żeby mówić”<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Hołub, dz. cyt., s. 154.

<sup>19</sup> Okupnik, *Negatywny i pozytywny wymiar utraty*, s. 106.

<sup>20</sup> M. Ładów, *Ślady Barthes'a: migrena, symbolizacja, fragment*, w: *Fragmenty dyskursu maladycznego*, s. 9.

<sup>21</sup> Jacek Hołub niejednokrotnie opowiadał, jak trudno było mu przyjąć rozmowy i strzec granic intymności osób rozmawiających (rozmowa prywatna, 20 VII 2020).

<sup>22</sup> Hołub, dz. cyt., s. 12.

Nasuują się inne wątpliwości, z którymi mierzy się także badacz tekstów patograficznych. Doświadczenie utraty jest „niewypowiedziane, skazane na przemilczenie i wyrugowane z dyskursu publicznego, nieinteligibilne, co znaczy, że niełatwo poddaje się badaniu i poznaniu”<sup>23</sup>. Pytanie, jak mówić i pisać o niepełnosprawności, „wyalienowanej z szerszych doświadczeniowych znaczeń”<sup>24</sup> i relacji, pozostaje ciągle otwarte. Istnieje też ryzyko fałszywej identyfikacji i substytucji, wiążące się z niefortunnie pojmowaną empatią (problem ten analizuje między innymi Dorota Krawczyńska w studium poświęconym literackim kontekstom Zagłady<sup>25</sup>).

#### PATOGRAFIE – PERSPEKTYWA OSÓB WSPÓLTOWARZYSZĄCYCH

Można powiedzieć, że wszystkie historie kobiet udokumentowane w książce Jacka Hołuba łączy świadomość gwałtownej zmiany w wielu wymiarach życia rodzinnego. Co ciekawe, zebrane w tomie opowieści wpisują się w „paradygmat konstytuujący sens utraty”<sup>26</sup>, w biografiach kobiet zaznaczone zostają momenty krytyczne, niezależne od podmiotu i rodzaju utraty (utrata mienia, utrata zdrowia – choroba, utrata ostateczna – śmierć).

W niniejszych rozważaniach – podobnie jak w tekście Okupnik – „słowo «utrata» będzie używane na określenie stanu, w jakim znajduje się «ja» w sytuacji krytycznej: śmierci bliskiego i śmiertelnej choroby [...] pociągających za sobą całą serię innych utrat i strat, między innymi ogólnie pojmowany przypadek mienia z obniżeniem standardów życia, w skrajnym przypadku pozbycie się domu, zmiany pozycji zawodowej i społecznej, dotychczasowego wizerunku”<sup>27</sup>.

Te konsekwencje utraty szczególnie wyraźnie widoczne są w tych fragmentach reportażu Hołuba, które ukazują: sytuację materialną (znaczące ograniczenie aktywności zarobkowej, obciążenie kredytowe, odczuwalne pogorszenie warunków finansowych), kondycję psychosomatyczną (utrata sił witalnych, postępujące zagubienie, brak możliwości racjonalizowania sytuacji opiekuńczej), społeczną (rozpad więzi towarzyskich, związków rodzinnych i partnerskich, „wycięcie” z normalnego trybu funkcjonowania). Małą, zapóźnioną, małomiasteczkową codzienność w Lipnie i Sulechowie (autentyczne nazwy

<sup>23</sup> Okupnik, *Negatywny i pozytywny wymiar utraty*, s. 26.

<sup>24</sup> A. Galant, *Literatura z niepełnosprawnościami. Zarys możliwych lektur*, „Czas kultury” 2019, nr 4(203), s. 42.

<sup>25</sup> Zob. D. Krawczyńska, *Empatia? Substytucja? Identyfikacja? Jak czytać teksty o Zagładzie?*, „Teksty Drugie” 2004, nr 5, s. 179-189.

<sup>26</sup> M. Okupnik, *Biblijne obrazy utraty*, w: *taż*, *W niewoli ciała*, s. 43.

<sup>27</sup> *Tamże*, s. 51.

miejsowości Hołub metonimizuje) cechuje negatywna stereotypizacja niepełnosprawności i niedoszacowana pomoc strukturalna.

Termin „sytuacja choroby” lepiej oddaje dynamikę zmian, jakie wnosi niepełnosprawność w życie pacjentów i ich rodzin, niż „stan chorobowy”, kojarzony z tymczasową, przejściową utratą zdrowia. W kontekście powyższych ustaleń można powiedzieć, że Hołub przedstawił historie osób, które na zawsze pozostaną pacjentami, cierpiącymi z powodu problemów onkologicznych, kardiologicznych, neurologicznych i postępującego ograniczenia funkcji motorycznych swoich podopiecznych. Rejestrowane w opowieściach przypadłości boleśnie przypominają, że poprawa stanu zdrowia podopiecznego po zaleczeniu choroby ma charakter nietrwały. Przebyte interwencje chirurgiczne, farmakologiczne czy terapeutyczne są obciążeniem dla organizmu pacjenta. Stanowią, co istotne, o najtrudniejszym doświadczeniu podmiotu konfrontującego się z ostatecznym zagrożeniem życia bliskiej osoby. Śmierć wytrąca z równowagi, jest wstrząsem, który odbiera punkty oparcia<sup>28</sup>.

Narratorka opowieści „Agnieszka, Pawełek i Michaś”<sup>29</sup>, matka dziecka z porażeniem mięśni przetyku, zmarłego w wyniku zakrzepienia, ujawnia swój dysforyczny afekt związany z poczuciem bezradności wobec straty, gniewem wobec świata i silnym poczuciem winy wobec siebie. Ponadto postępująca choroba genetyczna drugiego syna, Pawła, wzbudza skoncentrowane na negatywnym afekcie myślenie katastrofizujące. Jak można zauważyć w wybranych fragmentach tej historii, wspomnienie traumatycznych zdarzeń z przeszłości przesądza o antycypowanej groźbie tego, co wydarzyć się może w przyszłości, odsuwając możliwość oswojenia lęku, rozładowania napięć: „Kaźde zachłyśnięcie Pawła jest niebezpieczne. Wróciły koszmarnie wspomnienia [...]. W nocy czuwamy na zmianę [...]. Spokojny sen mojego syna mnie przeraża. Wciąż nasłuchuję. Ciągle coś mnie niepokoi”<sup>30</sup>. Instynktowne nasłuchiwanie rytmu oddechu kontynuowane w trybie nocnym, natężona obserwacja funkcji fizjologicznych, nieustające napięcie, by niczego nie przeoczyć, nie dopuścić do powtórzenia się sytuacji, jaka już miała miejsce, koncentruje uwagę matki wokół łóżka dziecka. Najważniejsza jest jej obecność, to jedyny warunek, jaki stawia milczące ciało dziecka, podłączone do respiratora. W świetle temporalnego czynnika traumy, nagłego „wtargnięcia”, jakim jest odchodzenie bliskich, czas jawi się jako czynnik destrukcyjny, wywłaszczający, stawiający opór wysiłkowi rozumienia i wysłownienia w literackich świadectwach opiekuńczych. Zawarta w opowieściach relacja o postępującej słabości dziecka prowokuje

<sup>28</sup> Por. K. K o n c z e w s k a, J. S i k o r a, *Potraumatyczny wzrost, wsparcie społeczne i zdrowie psychiczne w sytuacji doświadczenia śmierci dziecka*, „Humanum. Międzynarodowe Studia Humanistyczne” 2017, nr 2(25), s. 40.

<sup>29</sup> Por. H o ł u b, dz. cyt., s. 39-71.

<sup>30</sup> Tamże, s. 69.

jednak do ciągłego interpretowania dewastacji, jakie wraz z upływem czasu czyni choroba, odbierając wszystko, co było nieodłączne od doznawanej wcześniej bliskości, towarzyszącej jego dorastaniu i wychowywaniu. Skorelowanie narracji z negatywnymi emocjami przyczynia się do pogłębienia sytuacji stresu, oddala od aktywności opartych na adaptacyjnym zasobie działania i strategiach radzenia sobie z problemami.

Beata w opowieści o Justynce (rozdział „Beata i Justnka”<sup>31</sup>), zdiagnozowanej po wielu latach w kierunku zespołu Retta (zaburzenia genetycznego), rejestruje etapy gwałtownej degradacji zdrowotnej i werbalnej dziewczynki: „Gdy miała dwa latka, zaczęła się powoli cofać – miała zaburzenia równowagi, zachowywała się tak, jakby była głucha”<sup>32</sup>. Postępująca neurodegeneracja, sukcesywny spadek sprawności córki, w wyniku nasilającej się skoliozy doświadczającej problemów z siedzeniem i oddychaniem, wymaga coraz większego zaangażowania matki, w której narasta poczucie rezygnacji związane z przeświadczeniem, że zmiany chorobowe nie mają charakteru przejściowego, ale są jednokierunkowe, nieodwracalne. „Kolejny regres. [...] Tego się nie da opisać”<sup>33</sup>. Powolna utrata kontaktu z dzieckiem stopniowo przesuwa granice, uchyla wcześniej budowane sposoby komunikowania się z nim, unieważniając mozolnie wypracowywane i sprawdzone w różnych sytuacjach zasady potwierdzania własnej odrębności. Wątpliwości dotyczące zagubienia i „splątania” tożsamości swojej i cudzej oddaje fragment wypowiedzi Beaty, zapisany kursywą i umieszczony w funkcji motta jej opowieści: „Czuję się tak, jakby mnie nie było. Bo tak naprawdę mnie nie ma, nie istnieję jako ja. Nie mam swojego życia. Jestem dodatkiem do Justysi”<sup>34</sup>. Przebieg ataku epileptycznego i traumatyzujący wymiar zdarzenia przedstawionego w narracji Beaty burzą wszelką przewidywalność i znacząco komplikują rozpoznawanie siebie w relacji z dzieckiem, ujawniając problemy ze stabilnością emocjonalną matki wobec agresywnych zachowań córki: „W takich sytuacjach nawet trudno kochać swoje dziecko. Chciałam jej ulżyć, przytulić ją, pogłaskać, ale ona zachowywała się jak opętana”<sup>35</sup>. Przedstawiona sytuacja wskazuje na mechanizm błędnego koła: stres, lęk i depresja związane z opieką nad dzieckiem powodują zmęczenie poznawcze i emocjonalne rodzica, co prowadzi do wytworzenia niestabilnego wzorca relacji z otoczeniem. Zachwianie temporalności biograficznej i świadomość nieodwracalności utraty mają swoje konsekwencje. Izolacja w czterech ścianach domów i poczucie uwięzienia w infirmeryjnej przestrzeni oddziałów ratunkowych implikują szczególne odczuwanie czasu przez osoby

<sup>31</sup> Por. tamże, s. 11-39.

<sup>32</sup> Tamże, s. 15.

<sup>33</sup> Tamże, s. 16.

<sup>34</sup> Tamże, s. 11.

<sup>35</sup> Tamże.

towarzyszące innym w cierpieniu<sup>36</sup>. W reportażowych opowieściach o poszukiwaniu stabilizującej ciągłości i orientacji, które równoważyłyby chaos sytuacji choroby, pojawia się wiele komentarzy wskazujących na trudną do zaakceptowania desynchronizację działań. Bohaterki reportażu mówią o swoim funkcjonowaniu poza znanym układem porządkującym: w zatrzymaniu, zapętleniu, zachwianym rytmie dobowym, w monotonii powtórzeń tych samych czynności, postrzeganych przez opiekunki jako destrukcja i przymus: „Budzę się rano i myślę: «Boże znowu to samo». O szóstej budzi się Justysia i zaczyna się praca jak przy niemowlaku. [...] Myję ją, czeszę, zmieniam pampersa, a to też nie jest przyjemne, bo to duża dziewczynka i miesiączkuje. Karmię, bo nie je samodzielnie, daję pić, potem ubieram”<sup>37</sup>. Rola opiekuna dziecka jest czasowo nieograniczona, wiąże się z rezygnacją z zaspokojenia wielu ważnych potrzeb życiowych, a zaangażowanie opiekuńcze nie dostarcza doświadczeń kompensujących w sposób pomyślny te ograniczenia. W sytuacjach niedostatecznego wsparcia narasta przekonanie, że nikt nie może zastąpić opiekunki.

Matki, powodowane emocjonalnym zawikłaniem, mówią o niepewności, o dojmującym lęku związanym z pytaniem, co po ich śmierci stanie się z dzieckiem pozbawionym możliwości samodzielnego życia<sup>38</sup>. Pytanie to, ze względu na powtarzalność takich autokomentarzy, uznać można za głos wszystkich kobiet, które doświadczają utraty, znoszą ją, wytrzymują, przeżywają i muszą przecierpieć trudną sytuację do końca. Naruszona równowaga związana z przeżywaniem siebie w poczuciu, że nikt i nic nie wydaje się sprzyjać i wspierać w utracie, wypowiedzana jest wprost przez matki „wyssane” przez chorobę: „Zdarzało mi się myśleć, że wsiadam w samochód i wjeżdżam pod jakiegoś tira. Tak, myślałam o tym, żeby się zabić”<sup>39</sup>.

Ten typ narracji opiekuna, włączającego w złożony proces kształtowania swej tożsamości opowieść o nieuleczalnie chorym dziecku, obnaża słabość podmiotu w kryzysie, pozbawioną złudzeń rezygnację, towarzyszącą jakże silnemu spiętrzeniu negatywnych przeżyć. Nasycone skrajnymi emocjami opowieści opiekunek internalizują różne konteksty stygmatyzujących reakcji rodziny skonfrontowanej z defektem dziecka: kłopotliwe przemilczenia, niewrażliwe komentarze, dystansujące spojrzenia, przyczyniające się do pogłębienia poczucia winy rodzica z powodu rzekomego spowodowania niepeł-

<sup>36</sup> Por. I. B o r u s z k o w s k a, *Tekst infirmeryjny albo topografia doświadczenia*, „Przestrzenie Teorii” 2017, nr 28, s. 117.

<sup>37</sup> H o ł u b, dz. cyt., s. 12.

<sup>38</sup> „Przyszłe zagrożenie ma aktualny tryb istnienia, towarzyszy mu strach. Groźba przesąca swoją realność w teraźniejszość, a prawdziwa realność groźby ma afektywny charakter”. B. M a s s u m i, *Przyszłe narodziny afektywnego faktu*, tłum. J. Tabaszewska, „Teksty Drukie” 2019, nr 6, s. 143.

<sup>39</sup> H o ł u b, dz. cyt., s. 23.



nosprawności dziecka i poczucia odpowiedzialności za jego odbiegające od normy zachowania. W narracji skorelowanej z negatywnymi emocjami rodzina i znajomi stanowią czynnik awersywny, pogłębiający odczucie niedopasowania: „Jeśli masz dziecko z niepełnosprawnością, taką bez nadziei na poprawę, to jesteś samotna jak palec. Kończą się stare przyjaźnie i znajomości”<sup>40</sup>.

Bohaterki reportaży, które ponownie próbują odnaleźć się we wspólnocie osobowej, doświadczają związku z niechcianą przeszłością (z odrzuceniem, niezrozumieniem, samotnością) i z negatywnymi myślami na temat siebie. Do głosu dochodzą różne emocje: obawa o to, co się stanie z dzieckiem, kiedy matki zabraknie, i związana z tym – przywoływana w licznych autoeksplicacjach – obawa przed błędami jatrogenii, czyli niewłaściwą pielęgnacją ciała w placówkach opiekuńczych. W relacjach Agnieszki powraca obraz domu opieki, w którym jednostka podlega panoptycznemu wykluczeniu<sup>41</sup>, a godność pensjonariuszy naruszana jest wskutek stosowanego przewencyjnie w postępowaniu medycznym przymusu bezpośredniego: „Paweł jest z nami bardzo związany [...]. Przeraża mnie myśl, że może kiedyś trafić do domu opieki. Wiadomo jak tam traktują niepełnosprawnych intelektualnie. Boję się, że go przypną pasami do łóżka i nafaszerują lekami uspokajającymi”<sup>42</sup>. Narasta też obawa o naruszenie granicy wrażliwości pacjenta i jego tolerancji pozostawiania w danej pozycji ułożeniowej, skutkującego konsekwencjami natury somatycznej.

Stan krytyczny w postępującym procesie neurodegeneracyjnym staje się ostatnim momentem, w którym można zatroszczyć się to, by bliska osoba mogła godnie chorować i odejść. Matki nieustannie przeżywają swoją egzystencjalną bezsilność. Potwierdzeniem ich dyskomfortu, niepokoju i cierpienia są słowa: „Żeby umarło przede mną”, utrwalone przez powtarzalność w opowieściach kobiet i zamieszczone w tytule książki. Jeśli defekt dziecka staje się wezwaniem o pomoc, chorego nie można opuścić. Odwrócenie kolejności umierania wpisanej w porządek natury, wzywanie śmierci, która nadejść ma zbyt wcześnie, ponieważ dysfunkcja intelektualna i somatyczna wywłaszczyła chorego z samodzielności i skazała na zależność od innych, wpływa w swym skrajnym rozedrganiu emocjonalnym z dna rozpaczy, ale i z odpowiedzialności, jaką przyjmuje ten, kto pragnie potwierdzenia, że zagrożone życie bliskiego jest wartością, którą trzeba chronić. Ekspresja tytułowej frazy implikuje elementarne pytania etyczne dotyczące szacunku dla podmiotu w jego słabości, w zagrożeniu jego granic podczas choroby, w jego odchodzeniu, gdy defekt odbiera mu możliwość wyrażenia sprzeciwu i ochrony siebie przed

<sup>40</sup> Tamże, s. 24.

<sup>41</sup> Por. M. F o u c a u l t, *Porządek dyskursu. Wykład inauguracyjny wygłoszony w Collège de France z grudnia 1970*, tłum. M. Kozłowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 8-12.

<sup>42</sup> H o ł u b, dz. cyt., s. 70.

obojętnością innych. Chorowanie i śmierć dziecka pozbawionego troskliwości matki, odbywające się w oddaleniu od osób najbliższych, w osamotnieniu, anonimowe i niedostrzegane, nie jest umieraniem godnym. Empatia i uważność opiekunów są niezbędne, by mogli oni „usłyszeć” to, czego chory nie wypowiada, milczącą prośbę o wsparcie, którego potrzebuje, by godnie odejść lub żyć w chorobie.

„Roślinność z cieknącą buzią”<sup>43</sup> – jak mówi o relacji z Justynką jej matka – nie potrzebuje słów, by się komunikować. W konfrontacji z degradacją fizyczną córki, jej gwałtownymi, niekontrolowanymi stereotypiami ruchowymi, Beata wypracowuje niekonwencjonalną formę podtrzymywania więzi i czułości: „Justyś, buchniemy się główkami?”<sup>44</sup>. Opowiadające matki chcą usłyszeć, że zrobiły wszystko, co ważne, i wypełniły czas, jaki pozostał dziecku, w sposób wartościowy, z uważnością, dobrocią i troską<sup>45</sup>.

W ujęciu etymologicznym – według Aleksandra Brücknera – semantykę słowa „godność” poszerza źródłosłów przymiotnika „godny”, pochodzący od etymonu „god”<sup>46</sup>, czyli „co jest w czas, co jest w porę”<sup>47</sup>. To, czy bliski choruje, doświadczając właściwej opieki, troski – ma dla niego decydujące znaczenie. Najtrudniejsze w sytuacji rozpadu świadomości chorego jest podtrzymywanie jego aktywności, zaangażowania w trudną terapię rehabilitacyjną. Wówczas od uważności w odczytywaniu każdego grymasu bólu na twarzy chorego zależy zachowanie właściwej miary w odpowiadaniu na jego potrzeby. Szukanie stosownego momentu, podtrzymywanie równowagi, balansu między zaangażowaniem a odbieraniem tego, co stanowi już przekraczanie granicy bólu czy psychicznej odporności chorego, związane jest z jego ochroną i jako takie może być rozpatrywane w kategoriach etycznych. W sytuacji, kiedy chory traci kontakt z sobą samym i otoczeniem, kiedy nie komunikuje swoich potrzeb, na opiece ciąży odpowiedzialność moralna za rozpoznawanie i odczytywanie jego reakcji. Etycy rozpatrują ten problem w kategoriach wezwania, nakazu czy powinności, wskazujących na znaczenie zobowiązania: „Niezależnie od stanu zdrowia i kondycji, obecność [chorego – G.M.] wystarczy, aby czegoś oczekiwał, wymagał, potrzebował nas. Nie unikniemy asymetrii między tym oczekiwaniem a możliwościami stojącymi za naszą obecnością [...] bliskość

<sup>43</sup> Tamże, s. 155.

<sup>44</sup> Tamże, s. 26.

<sup>45</sup> Adriana G. Wierzbą w swojej rozprawie doktorskiej ujmuje godność jako dyspozycję: „próbę ochrony innego” (A. G. W i e r z b a, *Godność jako dyspozycja. Bioetyczna refleksja w opiece paliatywnej i terminalnej*, Instytut Filozofii UW, Wrocław 2023, s. 27) i „uobecnienie wartości relacyjnych” (tamże, s. 97).

<sup>46</sup> Hasło „Godność”, w: A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków 1927, s. 148.

<sup>47</sup> Tamże.

śmierci jedynie uwypukla sens oddawania, darowania oraz otrzymywania. Odpowiedzialność wobec obecnych i nieobecnych ma swój czas, mając miejsce w relacji – w niej dowiadujemy się wszystkiego o wartościach: poznajemy, doświadczamy i tracimy<sup>48</sup>.

#### NARRACJE TRANSFORMACJI – PERSPEKTYWA OPIEKUNA<sup>49</sup>

W badaniach z zakresu psychologii pozytywnej wystąpienie zmian w następstwie zmagania z kryzysową sytuacją życiową nazywane bywa „wzrostem potraumatycznym”<sup>50</sup>. Podkreśla się, że nie sama trauma wpływa na pojawienie się transformacyjnej zmiany, lecz aktywność podmiotu, podejmowane działania zaradcze. Nie każda jednak osoba w podobnych okolicznościach doświadczy rozwoju. Nina Ogińska-Bulik wyjaśnia, że w podtrzymywaniu rozwoju dochodzi do konfrontacji straty z tym, co jednostka zyskała. Co istotne, tworzywem opowieści opiekunek w reportażach Hołuba jest codzienność starań opiekuńczych i wpisana w relacje z otoczeniem tranzytywność nastrojów pozytywnych i negatywnych, szczęśliwych i smutnych, dzielonych z innymi matkami na blogach, w grupach wsparcia. Wskazano na czynniki determinujące występowanie pozytywnych zmian potraumatycznych, takie jak poszukiwanie wsparcia społecznego, poszukiwanie informacji, pozytywna reinterpretacja i planowanie życia rodzinnego. Istotną rolę w radzeniu sobie z przeciwnościami jest akceptowanie trudnej sytuacji oraz podejmowanie działań spełniających jej wymogi.

Bycie rodzicem dziecka w spektrum autyzmu wywołuje chroniczny stres. Trudne doświadczenia o charakterze traumatycznym, opisane w opowieściach bohaterki reportażu *Niegrzeczne. Historie dzieci z ADHD i zespołem Aspergera*<sup>51</sup>, mogą też inicjować pozytywne następstwa.

Ukazany w opowieści „Karolina spod Lublina, matka ośmioletniego Mateusza”<sup>52</sup> związek Karoliny i jej partnera może być przykładem zmiany doświadczanej w wyniku zmagania z wysoce wymagającymi okolicznościami wychowania syna i sytuacjami kryzysowymi. Utrzymywanie się stresora burzy harmonię rodzinną, wywołuje konflikty, przyczynia się do powstawania zabu-

<sup>48</sup> W i e r z b a, dz. cyt., s. 23.

<sup>49</sup> Odwołuję się do specyfikacji Arthura W. Franka (por. A.W. F r a n k, *The Wounded Storyteller: Body, Illness, and Ethics*, University of Chicago Press, Chicago 1995, s. 151).

<sup>50</sup> N. O g i ń s k a - B u l i k, Z. J u r c z y ń s k i, *Rozwój potraumatyczny – charakterystyka i pomiar*, „Psychiatria” 7(2010) nr 4, s. 130.

<sup>51</sup> Zob. J. H o ł u b, *Niegrzeczne. Historie dzieci z ADHD, autyzmem i z zespołem Aspergera*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2022.

<sup>52</sup> Por. tamże, s. 79-103.

rzeń depresyjnych i nadużywania alkoholu przez partnera opiekunki. Awersyjne czynniki środowiskowe: niechęć sąsiedzka, problemy z funkcjonowaniem społecznym („dziecko, z którym nie można wytrzymać”<sup>53</sup>) destrukcyjnie wpływają na relacje rodzinne. Stereotypowe zachowania samostymulujące i autoagresywne reakcje chłopca budzą niechęć otoczenia. W rodzicach narasta lęk przed interakcją z synem, w której dominują problemy z komunikacją i sprzeczne sygnały w zachowaniu dziecka, sprawiające, że nie mogą oni właściwie zinterpretować jego potrzeb. Zachowania wywołane zaburzeniami integracji sensorycznej: smarowanie ciała własnym kałem, niszczenie cennych przedmiotów, agresja – wzmagają poczucie frustracji, uniemożliwiając kontrolę nad wychowywaniem syna.

Transformacja oznacza niemożność powrotu rodziny do stanu funkcjonowania sprzed pojawienia się zaburzeń związanych ze spektrum autyzmu, a także niemożność zapomnienia o sytuacji, jaką spowodował odmienny przebieg rozwoju dziecka, który wpłynął na zmianę tego stanu. Możliwa jest jednak reintegracja rodziny, wprowadzenie strategii poradczych i strategii przystosowania się do nowej sytuacji: „Któregoś dnia coś w nas pękło. Usiedliśmy i zaczęliśmy rozmawiać [...]. Postanowiliśmy, że musimy działać, szukać wyjścia, jakiś specjalistów, terapii, żeby coś zrobić z dzieckiem”<sup>54</sup>.

W wielu miejscach autorki opowieści wskazują na sytuacje kryzysowe, które są stanem przejściowym, i wymagają tymczasowego rozwiązania. Do takich sytuacji należą problemy związane z inkluzją społeczną dziecka: konieczność zdobycia środków finansowych na sprzęt rehabilitacyjny czy nawiązania kontaktów umożliwiających terapię zagranicą. Pozytywne odpowiadanie na przeciwności wymaga nieustannego wysiłku podtrzymywania aktywności, która z czasem ulega osłabieniu<sup>55</sup>. Konstrukttywne działania rodziców opierają się zwykle na strategiach zadaniowych, najsilniej wspomagających zmiany jakości życia. W narracjach bohaterki opowieści odnotowana została – powiązana ze wzrostem potraumatycznym – większa satysfakcja ze wsparcia społecznego. Oto przykłady takich wypowiedzi: „Bez pomocy dobrych, życzliwych ludzi nie dalibyśmy rady”<sup>56</sup>; „Założyłam na Facebooku stronę «O krok od nieba bram – Pomóżmy Pawłowi godnie chorować»”<sup>57</sup>. Opiekunki mówią wprost o terapeutycznym znaczeniu tworzenia grup samopomocowych i rozmów z innymi matkami za pośrednictwem platform internetowych, uzasadniając swoją aktywność pragnieniem wspierania kobiet z podobnymi problemami,

<sup>53</sup> Tamże, s. 102.

<sup>54</sup> Tamże, s. 87.

<sup>55</sup> Por. O g i ń s k a - B u l i k, J u r c z y ń s k i, dz. cyt., s. 131.

<sup>56</sup> H o ł u b, *Żeby umarło przede mną*, s. 67.

<sup>57</sup> Tamże.

świadczenia pomocy informacyjnej. Wypowiedzi te dotyczą walki „o każdy grosz”, o możliwość zorganizowania dodatkowej pomocy.

Co ważne, siła rodziny i wielkość jej zasobów nadają kierunek pozytywnym przemianom, czyniąc z pierwotnie niechcianego wydarzenia, jakim jest gwałtowne zderzenie się z niepełnosprawnością dziecka, istotny czynnik zmiany. Znaczenia nabiera każda aktywność, która otwiera inne spojrzenie na siebie i na relacje z podopiecznym. Matki monitorują najdrobniejsze, niezauważalne dla osób postronnych postępy terapii i rehabilitacji: dzień bez ataku, próba artykulacji sylaby, jeden krok więcej w korytarzu szpitalnym, użycie kubka do wypicia herbaty, niewerbalna komunikacja, spojrzenie, uśmiech, przytulenie. W oparciu o badania psychologii pozytywnej Nina Ogińska-Bulik wyjaśnia, że proces transformacyjny, „traumatyczny wzrost”, odbywa się z uwzględnieniem zmiany zaistniałej w kilku obszarach: w percepcji siebie, w relacjach interpersonalnych i w duchowym obszarze poszukiwań sensu i wartości.

Bohaterka rozdziału „Ewa i Jagódka”<sup>58</sup> próbuje połączyć swoje odniesienie do wartości najwyższych, duchowych z pojmowaniem fenomenu niepełnosprawności jako daru, w którym można doszukiwać się sensu. Jego doniosłość rozpoznaje się w sytuacjach granicznych, w walce o przetrwanie każdego dnia, w bezwarunkowym poddaniu siebie potrzebującemu pomocy dziecku: „Jestem osobą wierzącą. Czasami wydaje mi się, że Jagoda to dar od Boga. Gdybym wcześniej wiedziała, że urodzi się niepełnosprawna, na pewno nie podjęłabym decyzji o usunięciu ciąży, mimo że moje życie jest pasmem wyrzeczeń”<sup>59</sup>. Matka Jagody doświadcza nagle, że sens jej życia powiązany jest z obecnością niepełnosprawnej córki, która „szczęściem w nieszczęściu” pogodziła zwaśnioną, rozpadającą się wielopokoleniową rodzinę: „To nie jest tak, że my pomagamy Jagodzie, ona też pomaga nam. Zjednoczyła moją rodzinę, pogodziła zwaśnionych krewnych, wyciągnęła moją mamę z głębokiej depresji. Kiedyś rodzina się kłóciła [...]. Teraz wszyscy się dogadują, najważniejsze jest to, jak można pomóc Jagodzie [...]. Dużo się modłę, to mi pomaga”<sup>60</sup>.

\*

Na koniec pragnę zwrócić uwagę na kwestię interesującą z punktu widzenia literaturoznawczyń. W reportażach Hołuba opieka rodziców nad niepełnosprawnymi dziećmi związana jest z koniecznością zabiegania o godność swoją i podopiecznych w konfrontacji z machiną biurokracji, stygmatyzacją społecz-

<sup>58</sup> Por. tamże, s. 71-103.

<sup>59</sup> Tamże, s. 95.

<sup>60</sup> Tamże, s. 98.

ną, niedomaganiem finansowym. Upokorzenia związane z „walką o wszystko”, ze staraniem o wsparcie powodują, iż kobiety czują, że wyzbywają się godności, że jest im ona odbierana. W pojęciu godności człowieka zawiera się treść wartościująca i normatywna, powołująca wysokie, oficjalne rejestry językowe. Jej uwikłanie w dyskurs maladyczny uruchamia inny, uprzywatniony, niski rejestr stylistyczny związany z poetyką dosłowności i kolokwialnej frazy: „Dostaliśmy diagnozę, kopa w tyłek i musimy sobie radzić sami”<sup>61</sup>; „Paweł [...] tak ryczał, że nie mogliśmy zasnąć”<sup>62</sup>; „Jak ma się takie dziecko jak Justynka i mieszka na wsi, to tylko sobie strzelić w łeb”<sup>63</sup>. Powstaje stylistyczna hybryda – język afektu, przywiązania, bezradności spotyka narrację numeryczną (wysokości zasiłków, numery kont fundacji, ceny sprzętu rehabilitacyjnego), terminologię medyczną („zespół Retta”, „stwardnienie guzowate”, „epilepsja”) i psychologiczną („spektrum autyzmu”, „głębokie opóźnienie ruchowe”). „Nieskładna”<sup>64</sup> – jak powie jedna z matek – mowa intuicyjna wybrzmiewa tym mocniej, że autor reportażu pozbawił siebie głosu, zadziałał afektywnie. Zainterweniował w świadomość czytelniczą, upomniał się o głos tych, którzy go nie mają.

#### BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Bolecki, Włodzimierz, and Ryszard Nycz, eds. *Narracja i tożsamość. Part 2. Antropologiczne problemy literatury*. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN, 2004.
- Boruszkowska, Iwona. „Subiektywne echa lektur: Wstęp.” Boruszkowska, *Defekty: Auto/pato/grafie; Szkice*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2017.
- . „Tekst infirmeryjny albo topografia doświadczenia medycznego.” *Przestrzenie Teorii*, no. 28 (2017): 109–28.
- Bronk, Andrzej. „Kategoria godności człowieka w świetle hermeneutyki.” *Analiza i Egzystencja*, no. 19 (2012): 11–29.
- . „Kategoria godności człowieka.” *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska: Sectio I* 35, no. 1 (2010): 77–96.
- Brückner, Aleksander. *Słownik etymologiczny języka polskiego*, s.v. „Godność.” Kraków: Krakowska Spółka Wydawnicza, 1927.
- Buchholz, Aleksandra, and Mariola Wolan-Nowakowska. „Wzrost potraumatyczny jako czynnik dobrostanu psychicznego rodziców dzieci z autyzmem.” *Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze*, no. 3(588) (2020): 26–37.

<sup>61</sup> Tamże, s. 34.

<sup>62</sup> Tamże, s. 46.

<sup>63</sup> Tamże, s. 33.

<sup>64</sup> Tamże, s. 24.

- Byra, Stanisława, and Monika Parchomiuk. "Pozytywne zmiany w percepcji matek dzieci z niepełnosprawnością: Struktura i uwarunkowania." *Niepełnosprawność: Dyskurs Pedagogiki Specjalnej*, no. 30 (2018): 324–42.
- Czapliński, Przemysław. "Gatunek orientacyjny: Reportaż polski na przełomie XX i XXI wieku." *Teksty Drugie*, no. 6 (2019): 19–41.
- Foucault, Michel. *Porządek dyskursu: Wykład inauguracyjny wygłoszony w College de France z grudnia 1970*. Translated by Michał Kozłowski. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2002.
- Frank, Arthur W. *The Wounded Storyteller: Body, Illness, and Ethics*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- Galant, Arleta. "Literatura z niepełnosprawnościami: Zarys możliwych lektur." *Czas Kultury*, no. 4 (203) (2019): 41–46.
- Ganczar, Maciej, Ireneusz Gielata, and Monika Ładoń, eds. *Fragmenty dyskursu maladycznego*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2019.
- Hołub, Jacek. *Niegrzeczne: Historie dzieci z ADHD, autyzmem i zespołem Aspergera*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2022.
- . *Żeby umarło przede mną: Opowieści matek niepełnosprawnych dzieci*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2020.
- Konczewska, Katarzyna, and Jagoda Sikora. "Potraumatyczny wzrost, wsparcie społeczne i zdrowie psychiczne w sytuacji doświadczenia śmierci dziecka." *Humanum: Międzynarodowe Studia Humanistyczne*, nr 2 (25) (2017): 39–51.
- Krawczyńska, Dorota. "Empatia? Substytucja? Identyfikacja? Jak czytać teksty o Zagładzie?" *Teksty Drugie*, no. 5 (2004): 179–89.
- Leociak, Jacek. *Doświadczenie graniczne: Studia o dwudziestowiecznych formach reprezentacji*. Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN, 2009.
- Ładoń, Monika. *Choroba jako literatura: Studia maladyczne*. Katowice: Wydawnictwo Śląsk, 2019.
- . "Ślady Bartesa'a: Migrena, symbolizacja, fragment." In *Fragmenty dyskursu maladycznego*. Edited by Maciej Ganczar, Ireneusz Gielata, and Monika Ładoń. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2019.
- Massumi, Brian. "Przyszłe narodziny afektywnego faktu." Translated by Justyna Tabaszewska. *Teksty Drugie*, no. 6 (2019): 141–63.
- Ogińska-Bulik, Nina. "Wzrost po traumie a zadowolenie z życia u osób po zawale serca." *Polskie Forum Psychologiczne* 19, no. 1 (2014): 140–54.
- Ogińska-Bulik, Nina, and Zygfryd Jurczyński. "Rozwój potraumatyczny – charakterystyka i pomiar." *Psychiatria* 7, no. 4 (2010): 139–41.
- Okupnik, Małgorzata. "Biblijne obrazy utraty." In Okupnik, *W niewoli ciała: Doświadczenie utraty zdrowia i jego reprezentacje*. Kraków: Universitas, 2018.
- . "Istota utraty." In Okupnik, *W niewoli ciała: Doświadczenie utraty zdrowia i jego reprezentacje*. Kraków: Universitas, 2018.
- . "Negatywny i pozytywny wymiar utraty." In Okupnik, *W niewoli ciała: Doświadczenie utraty zdrowia i jego reprezentacje*. Kraków: Universitas, 2018.

- . *W niewoli ciała: Doświadczenie utraty zdrowia i jego reprezentacje*. Kraków: Universitas, 2018.
- Sontag, Susan. *Choroba jako metafora. AIDS i jego metafory*. Translated by Jarosław Anders. Kraków: Wydawnictwo Karakter, 2016.
- Tedeschi, Richard G., and Lawrence G. Calhoun. "Podejście kliniczne do wzrostu po doświadczeniach traumatycznych." In *Psychologia pozytywna w praktyce*. Edited by P. Alex Lindley and Stephen Joseph. Translated by Aleksandra Jaworska-Surma. Warszawa: Wydawnictwo PWN, 2007.
- Wierzba, Adriana G. *Godność jako dyspozycja: Bioetyczna refleksja w opiece paliatywnej i terminalnej*. Doctoral dissertation. Wrocław: Instytut Filozofii UW, 2023.
- Zierkiewicz, Edyta. "Patografia jako zjawisko kulturowe i jako narzędzie nadawania znaczeń chorobie." *Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja*, no. 1 (57) (2012): 50–61.

## ABSTRAKT / ABSTRACT

Grażyna MAROSZCZUK – Pomóżmy godnie chorować. Patografie doświadczeń opiekuńczych na przykładzie reportaży Jacka Hołuba

DOI 10.12887/37-2024-1-145-09

Celem artykułu jest omówienie piśmiennictwa rzucającego światło na problem tożsamości opiekunów osób z głęboką niepełnosprawnością, którzy w szczególny sposób narażeni są na stały kontakt z cierpieniem bliskich. Obcowanie ze śmiercią, rozpadem tożsamości podopiecznego i chorobą przewartościowuje priorytety, narusza i zmienia postrzeganie siebie i świata. Mając na uwadze „graniczny” potencjał narracyjny niełatwych w odbiorze opowieści, w których to siła emocji konstryuuje tożsamość „w kryzysie”, tak w próbach artykulacji doświadczeń negatywnych zagrożeń godności, jak i zmagani o pozytywne warunki jej umacniania, autorka stawia pytanie, jak literatura uczestniczy w dokonującym się ostatnio przewartościowaniu postrzegania niepełnosprawności i choroby. Przedstawione w artykule badania dotyczące ukonstytuowanych w ramach „chorobopisania” strategii narracyjnych wymagają ujęcia międzyobszarowego, obligują do podjęcia refleksji w obszarach dyskursów maladycznych, patografii choroby (w szerszym ujęciu odwołujących się również do relacji świadków i opiekunów), a także uwzględnienia podejścia współczesnej psychologii pozytywnej w odniesieniu do skutków kryzysu i wzrostu potraumatycznego. Autorka wykazuje, że uważność, troska, bliskość i obecność w relacji z chorym bliskim jest niezbędna, by „usłyszeć” to, czego on nie komunikuje. Potrzebuje on bowiem wsparcia, by godnie żyć w fizycznej i intelektualnej niepełnosprawności, w chorobie i w odchodzeniu.

Słowa kluczowe: trauma, godność, niepełnosprawność, tożsamość, kryzys i wzrost



Kontakt: Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Śląski, ul. Uniwersytecka 4, 40-007 Katowice  
grazyna.maroszczuk@us.edu.pl  
Tel. 601933856  
<https://us.edu.pl/instytut/il/osoby/grazyna-maroszczuk/>  
ORCID 0000-0001-8482-8523

Grażyna MAROSZCZUK, Let Us Help Preserve the Dignity of the Patient: Pathographies of Caregivers' Experience; An Example of Jacek Hołub's Reportage

DOI 10.12887/37-2024-1-145-09

The aim of the article is to discuss literature that sheds light on the problem of the identity of caregivers to persons with severe disabilities and, in particular, caregivers exposed to the suffering of their relatives. Being in close contact with death, witnessing the disintegration of care receivers identity, and facing their illness redefines the caregivers' priorities, as well as disturbs and changes the perception of oneself and the world. Challenging to readers, the stories on how the strength of emotions constitutes the caregivers' identity "in crisis," both in their attempts to articulate their experience of (negative) threats to dignity and in their struggle to secure (positive) conditions to uphold dignity, have a "boundary" narrative potential. Aware of such a potential, the author investigates the ways in which literature participates in the recent re-evaluation of the perception of disability and illness. The presented research on the narrative strategies constituted in "disease-writing" requires a multidisciplinary approach and reflection in different areas of disease-related discourse, or pathographies, which include reports of witnesses and caregivers. It is also necessary to consider perspectives of contemporary positive psychology on the effects of crisis and posttraumatic growth. The author argues that mindfulness, solicitude, closeness, and presence in a relationship with sick relatives are indispensable to be able to "hear" what they do not communicate. Patients need support so as to live their physical and intellectual disability, disease, and dying with dignity.

Keywords: trauma, dignity, disability, identity, crisis and growth

Contact: Instytut Literaturoznawstwa, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Śląski, ul. Uniwersytecka 4, 40-007 Katowice, Poland  
grazyna.maroszczuk@us.edu.pl  
Phone: +48 601933856  
<https://us.edu.pl/instytut/il/osoby/grazyna-maroszczuk/>  
ORCID 0000-0001-8482-8523



## GODNOŚĆ LUDZKA JAKO WYZWANIE



Andrzej SZOSTEK MIC

## PROBLEM KARY ŚMIERCI W DOKTRYNIE KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO Kilka uwag na marginesie bieżącej dyskusji\*

*Papież Franciszek w swej nowelizacji punktu 2267 Katechizmu oraz w liście do biskupów stanowiącym komentarz do tej nowelizacji przywołuje współczesną świadomość moralną, rozwijaną nie tyle przez Kościół, ile przez społeczność międzynarodową. Nic w tym złego. Można raczej wyrazić żal, że Kościół nie docenił wcześniej osiągnięć tego rozwoju myśli społeczno-politycznej, który znalazł swój szczególnie doniosły wyraz w ukonstytuowaniu się praw człowieka. Dobrze jednak, że Kościół ten proces swoistego postępu moralnego ludzkości dostrzegł i docenił.*

Stosunek Kościoła katolickiego do kary śmierci był wielokrotnie przedmiotem analiz i komentarzy, ostatnio jednak dyskusja na ten temat rozgorzała ze szczególną siłą, a to za sprawą poprawki do Katechizmu Kościoła katolickiego (KKK), jaką wprowadził 11 maja 2018 roku papież Franciszek. W poprawionym punkcie 2267 Katechizmu czytamy między innymi: „Kościół w świetle Ewangelii naucza, że «kara śmierci jest niedopuszczalna, ponieważ jest zamachem na nienaruszalność i godność osoby»”<sup>1</sup>. Jedni akceptują bez zastrzeżeń stanowisko papieża Franciszka, wskazując, że stanowi ono konsekwencję bezwarunkowej akceptacji każdego ludzkiego życia, co tak podkreślał zwłaszcza św. Jan Paweł II<sup>2</sup>, inni – katolicy! – zarzucają papieżowi wręcz głoszenie herezji<sup>3</sup>. W niniejszym artykule przyjęta zostanie perspektywa historyczna – Kościół istnieje od dwóch tysięcy lat, opinie na temat dopuszczalności kary śmierci wygłaszane przez papieży, innych hierarchów, teologów i świętych były różne. Zrozumiałe, że wszystkich tych opinii nie da się tu przywołać, ale można wskazać zasadnicze kierunki myślenia biskupów i wiernych na ten temat oraz pewne napięcia towarzyszące sporom wokół tej kwestii – i im zostanie poświęcona pierwsza część artykułu. W części drugiej trzeba przyjrzeć

---

\* Artykuł stanowi zmienioną wersję wykładu przedstawionego w ramach dwudziestej piątej edycji sesji „Dwugłos nauki” zorganizowanej przez poznański oddział Polskiej Akademii Nauk 15 listopada 2023 roku.

<sup>1</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallottinum, Poznań 2018, p. 2267.

<sup>2</sup> Zob. np. T. S n a r s k i, *Kościół katolicki wobec kary śmierci. Między prawem a filozofią i teologią*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 2021.

<sup>3</sup> Por. np. J. I g n a c z a k, *Kara śmierci w nauczaniu Kościoła katolickiego*, Myśl konserwatywna, <https://myslkonserwatywna.pl/ignaczak-kara-smierci-w-nauczaniu-kosciola-katolickiego/>.

się dość radykalnej zmianie, jaka dokonała się w ostatnich latach, głównie za sprawą św. Jana Pawła II oraz papieża Franciszka, to bowiem stanowisko traktować dziś można jako wyraz oficjalnego stosunku Kościoła do kary śmierci. Stanowisko to autor artykułu podziela, choć przyznać trzeba, że opinia o dopuszczalności kary śmierci stanowi problem – trudny do jasnego rozstrzygnięcia także dla wielu katolików. Dlatego w części trzeciej artykułu zostanie krótko podjęte pytanie, czy wspomniana korekta 2267 punktu Katechizmu jest odstępstwem od stałej nauki Kościoła, czy raczej efektem rozwoju jego myśli społecznej.

Najpierw jednak trzeba przywołać niektóre kluczowe pojęcia ważne w omawianym sporze. Ma on charakter nieuchronnie interdyscyplinarny: dotyczy problematyki kary kryminalnej i w tym sensie przynależy do teorii prawa. Teoria prawa zaś, w tym prawa karnego, odwołuje się do pewnych założeń natury filozoficznej, zwłaszcza do filozofii człowieka i społeczeństwa. Wreszcie, skoro mówimy o stanowisku Kościoła katolickiego, nie sposób pominąć argumentacji teologicznej, do której w pierwszym rzędzie odwołują się papieże i inni autorzy reprezentujący chrześcijańską wizję człowieka. Trafnie tę co najmniej trojką perspektywę omawianego problemu wyraził Tomasz Snarski w tytule swej książki: *Kościół katolicki wobec kary śmierci. Między prawem a filozofią i teologią*. Poniżej będę w znacznej mierze korzystał z definicji i stanowisk przywołanych w tej cennej pozycji.

Jakie więc pojęcia trzeba tu wstępnie przywołać? W pierwszej kolejności te, które wiążą się z teorią prawa, teorią od lat stanowiącą przedmiot szerokiej i wielowątkowej dyskusji. Snarski cytuje opinię Bogusława Wolniewicza, który wyodrębnia trzy główne koncepcje kary, przyjmowane co najmniej od czasów oświecenia: kara może być rozumiana jako odpłata (kara spełnia funkcję retributywną), jako narzędzie poprawy samego skazanego (kara spełnia funkcję korekcyjną) oraz jako środek odstraszenia (kara spełnia funkcję prewencyjną)<sup>4</sup>. Koncepcje te nie wykluczają się nawzajem, lecz raczej się dopełniają, ale różni autorzy przypisują poszczególnym aspektom kary różną rangę. Z punktu widzenia problematyki tu podjętej szczególne znaczenie ma rozróżnienie stanowiska retencjonistów (uznających moralną i prawną dopuszczalność kary śmierci) oraz abolicjonistów (podważających tę dopuszczalność), przy czym stanowiska te mogą przybierać postać radykalną albo umiarkowaną. Radykalny retencjonista opowiada się za bezwzględną dopuszczalnością kary śmierci, umiarkowany zaś ogranicza jej dopuszczalność do nielicznych i wyjątkowych przypadków. Radykalny abolicjonista całkowicie podważa dopuszczalność kary śmierci, umiarkowany natomiast podkreśla konieczność stopniowego jej ograniczania. Ujęcie to jest oczywiście bardzo schematyczne, nie uwzględnia różnic między

<sup>4</sup> Por. B. Wolniewicz, *Filozoficzne aspekty kary głównej*, w: tenże, *Filozofia i wartości*, t. 2, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1988, s. 209; por. też: Snarski, dz. cyt., s. 30.

rzecznikami czterech wspomnianych stanowisk<sup>5</sup>. Warto jeszcze dodać, że retencjoniści (zwani też represjonistami) podkreślają przede wszystkim retributywne i prewencyjne znaczenie kary, abolicjoniści zaś kładą nacisk na korekcyjną rolę kary, odwołując się głównie do nieutralnej godności każdego ludzkiego życia. Na koniec warto przypomnieć, że sam termin „kara śmierci” bywa w różnych kontekstach zastępowany takimi terminami, jak: „kara główna”, „kara na gardle”, „kara eliminacyjna” czy też „zabijanie w majestacie prawa”.

#### KOŚCIÓŁ KATOLICKI WOBEC KARY ŚMIERCI OD JEGO POCZĄTKÓW DO DRUGIEJ POŁOWY DWUDZIESTEGO WIEKU UMIARKOWANY RETENCJONIZM

W tym punkcie przywołane zostaną jedynie wybrane opinie niektórych autorów, generalnie jednak można powiedzieć, że Kościół zasadniczo opowiadał się za umiarkowanym retencjonizmem. Niewątpliwie wpływ na to stanowisko wywarło powszechne uznawanie zasadności kary śmierci, które panowało w Europie – i chyba na całym świecie – aż do czasów oświecenia, do rodzącego się wówczas tak zwanego humanizmu prawnego, wyrażonego szczególnie wyraźnie przez Cezarego Beccarię w dziele *O przestępstwach i karach*<sup>6</sup> wydanym w roku 1764. Prezentację historyczną warto jednak rozpocząć od przywołania starotestamentalnych opinii na ten temat.

#### DWUZNACZNOŚĆ TRADYCJI STAROTESTAMENTALNEJ

Kościół założony został przez Jezusa Chrystusa, którego katolicy traktują zarazem jako Mesjasza zapowiadanego przez Prawo Mojżeszowe i Proroków. Odwołują się często do tych właśnie źródeł, podkreślając, że Ewangelia Chrystusowa, w tym także zawarte w niej przesłanie moralne, stanowi wypełnienie zapowiedzi starotestamentalnych. W kontekście problemów dotyczących stosunku do życia ludzkiego przywoływane jest przede wszystkim piąte przykazanie Dekalogu: „Nie będziesz zabijał” (Wj 20,13; Pwt 5,17). Dekalog to rdzeń Przymierza, jakie Bóg zawarł z Izraelem. Księga Wyjścia rozwija następnie związane nakazy zawarte w Dekalogu, między innymi omawia prawo karne. Czytamy tam na przykład: „Jeśli kto tak uderzy kogoś, że uderzony umrze,

<sup>5</sup> Por. T. Ślipek o, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1994, s. 314n.

<sup>6</sup> Zob. C. Beccaria, *O przestępstwach i karach*, tłum. E.S. Rappaport, Wydawnictwo Prawnicze, Warszawa 1959.

winien sam być śmiercią ukarany. [...] Jeśli zaś ktoś posunąłby się do tego, że bliźniego zabiłby podstępnie, oderwiesz go nawet od mego ołtarza, aby ukarać śmiercią. Kto by uderzył swego ojca albo matkę, winien być ukarany śmiercią” (Wj 21,12-14). Katalog czynów obłożonych karą śmierci jest jeszcze bogatszy, należy jednak pamiętać, że wyrażany na kartach Starego Testamentu stosunek do życia ludzkiego znacznie odbiegał od dzisiejszej wrażliwości moralnej, inne były też wówczas standardy prowadzenia wojen. Opisyane w Biblii wydarzenia trzeba rozpatrywać z uwzględnieniem ich kontekstu historycznego. Naród wybrany musiał wywalczyć swą pozycję polityczną z mieczem w rękę. Dawid szczycił się tym, ile napletków filistyńskich przyniósł królowi Saulowi jako trofeum (por. 1 Sm 18,5-7), Saul zaś został odsunięty od władzy, bo nie wypełnił klątwy nałożonej na Amalekitów, to znaczy nie wybił do cna ich wszystkich oraz ich zwierząt (por. 1 Sm,15) – przykłady można mnożyć.

Z drugiej jednak strony zarówno Żydzi, jak i później chrześcijanie, nosili w pobożnej pamięci biblijny zapis odpowiedzi Pana Boga na pierwszy grzech bratobójstwa. Oto po zabójstwie Abla Bóg woła gniewnie do Kaina: „Cóżeś uczynił? Krew brata twego głośno woła ku mnie z ziemi!” (Rdz 4,10). Co więcej, gdy Kain skarży się, że teraz „każdy, kto mnie spotka, będzie mógł mnie zabić” (Rdz 4,14), Bóg odpowiada: „«O, nie! Ktokolwiek by zabił Kaina, siedmiokrotnej pomsty doświadczy!» Dał też Pan znamię Kainowi, aby go nie zabił nikt, kto go spotka” (Rdz 4,15). Tak Bóg Jahwe usiłował powstrzymać ludzkość przed dopuszczaniem się bratobójstwa. Ta Boża interwencja nie okazała się skuteczna, potomek Kaina, Lamek, mówi: „Gotów jestem zabić człowieka dorosłego, jeśli on mnie zrani, i dziecko – jeśli mi zrobi siniec” (Rdz 4,23). Był to wyraźny przejaw zepsucia moralnego ludzkości, które ostatecznie stało się przyczyną potopu. Można przytoczyć wiele innych przykładów świadczących z jednej strony o szczególnej czi dla życia człowieka, z drugiej zaś o akceptowaniu kary głównej, z wyraźnym podkreśleniem jej retributywnego wymiaru. Warto jednak przypomnieć obecny w pismach Proroków, a jeszcze wyraźniej w wielu psalmach, obraz Boga miłosiernego, pochylającego się nad ludzką niedolą, zwłaszcza nad ubogimi, uciśnionymi, krzywdzonymi przez możnych tego świata. Ten obraz Boga miłosiernego nie ma bezpośredniego związku z karą śmierci, ale należy o nim pamiętać, bo do tego obrazu szczególnie wyraźnie będą się odnosić ostatni papieże – i to między innymi właśnie w kontekście sporów dotyczących dopuszczalności kary głównej. W skrócie można powiedzieć, że Kościół przejął ze starotestamentalnego dziedzictwa zarówno cześć dla ludzkiego życia, jak i akceptowanie tak zwanego prawa talionu (łac. *ius talionis*), które zostało dosadnie sformułowane w Księdze kapłańskiej<sup>7</sup>: „Oko za oko, ząb za ząb” (Kpł 24,20).

<sup>7</sup> Prawo talionu można znaleźć już w Kodeksie Hammurabiego (por. *Kodeks Hammurabiego*, par. 196, 197, tłum. M. Stępień, Alfa, Warszawa 2000, s. 123), a także w rzymskiej Ustawie



WPLYW ŻYCIA I ŚMIERCI JEZUSA CHRYSYDUSA ORAZ JEGO NAUCZANIA  
NA STOSUNEK DO KARY ŚMIERCI  
W PIERWSZYCH WIEKACH CHRZEŚCJAŃSTWA

Głównym autorytetem moralnym chrześcijan jest Jezus Chrystus. Nie wypowiadał się On wprost w kwestii dopuszczalności kary śmierci, ale nie mogło ująć uwadze uczniów Jego radykalne poszanowanie każdego człowieka, zwłaszcza ubogiego i poniżanego, także grzesznika, także wroga. W Kazaniu na górze czytamy między innymi: „Słyszeliście, że powiedziano: *Oko za oko i ząb za ząb*. A Ja wam powiadam: Nie stawiajcie oporu złemu. Lecz jeśli cię kto uderzy w prawy policzek, nadstaw mu i drugi. [...] Słyszeliście, że powiedziano: *Będziesz miłował swego bliźniego*, a nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził. A Ja wam powiadam: Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują” (Mt 5,38-44). Znamienna jest teologiczna racja tego wymogu, za pomocą której Chrystus uzasadnia taką wykładnię Prawa: „[Tak będziecie – A.S.] synami Ojca waszego, który jest w niebie; ponieważ On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych” (Mt 5,45). Należy też przypomnieć kierowane do uczniów wielokrotne i usilne nawoływanie, aby przebaczały tym, którzy przeciw nim zawinili: nie aż siedem razy, ale aż siedemdziesiąt siedem razy, czyli zawsze (por. Mt 18,22). Św. Jan Ewangelista odnotowuje przypadek, gdy przyprowadzono do Jezusa kobietę przyłapaną na cudzołóstwie, a faryzeusze przypomnieli Mu, że Mojżesz kazał „takie” (J 8,5) kamienować. Znamienna jest odpowiedź Pana Jezusa: „Kto z was jest bez grzechu, niech pierwszy rzuci w nią kamieniem” (J 8,7). A gdy wszyscy się rozeszli, uprzytomniwszy sobie, że ich przewaga nad kobietą nie polegała na tym, że ona zgrzeszyła, a oni nie, lecz na tym, że ją przyłapano, a oni mieli więcej szczęścia – Pan Jezus kończy tę scenę pouczającym finałem: „«Kobieto, gdzie [oni] są? Nikt cię nie potępił?» A ona rzekła: «Nikt, Panie!». Rzekł do niej Jezus: «I Ja ciebie nie potępiam. – Idź, i odtąd już nie grzesz»” (J 8,10-11). Szczególnie jednak chrześcijanie pamiętali proces samego Zbawiciela, w trakcie którego zapadł wyrok śmierci, w opinii uczniów Chrystusa skrajnie niesprawiedliwy. Pan Jezus zaś modlił się jeszcze na krzyżu: „Ojczy, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23,34), a wyrażającemu skrucę współukrzyżowanemu łotrowi obiecał życie wieczne (por. Łk 23,39-43).

To świadectwo życia i nauczania Jezusa Chrystusa wpłynęło silnie na stanowisko pierwszych chrześcijan w sprawie dopuszczalności kary śmierci.

---

Dwunastu Tablic z piątego wieku przed Chrystusem (por. *Lege duodecim tabularum*, tabula VIII, 2, Biblioteka Augustana, [https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lsante05/LegesXII/leg\\_ta00.html](https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lsante05/LegesXII/leg_ta00.html)).

Snarski odwołuje się do obszernej monografii pod redakcją Ronalda J. Sidera, w której przeanalizowane zostały dostępne teksty źródłowe. „Aż cztery z przytoczonych źródeł (Tertulian, Orygenes, Laktancjusz, tradycja apostołska) zabraniają chrześcijanom uczestniczyć w orzekaniu i sprawowaniu kary śmierci”<sup>8</sup>. Dalej Snarski pisze: „Ogólnie rzecz biorąc, głosy sprzeciwu pierwszych chrześcijan wobec uczestnictwa w wymierzaniu i wykonywaniu kary śmierci można tłumaczyć ich dystansem wobec władzy świeckiej i pogańskiego świata rzymskiego, wraz z jego instytucjami prawnymi. Nie bez znaczenia jest również radykalizm ewangeliczny wiążący się z oczekiwaniem bliskiej Paruzji”<sup>9</sup>. Swoistą konkluzję tego stosunku chrześcijan do kary śmierci stanowi wywodząca się z czasów pontyfikatu Leona Wielkiego zasada: *Ecclesia abhorret a sanguine: Ecclesia non occidit* (Kościół brzydzi się krwią; Kościół nie zabija)<sup>10</sup>.

Nie oznacza to jednak zdecydowanego odrzucenia stosowania kary śmierci, oznacza raczej podkreślenie, że kara ta może być stosowana jedynie przez państwo, przez jego legalnego przedstawiciela. Dla poparcia tego stanowiska przywoływany bywa fragment Listu do Rzymian, w którym św. Paweł pisze: „Każdy niech będzie poddany władzom, sprawującym rządy nad innymi. Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga. Kto więc przeciwstawia się władzy – przeciwstawia się porządkowi Bożemu” (Rz 13,1-2). Trudno dobitniej wyrazić przekonanie o Boskim autorytecie stojącym za władzą państwową. Kiedy więc sędzia orzeka karę śmierci, a kat ją wykonuje, obaj mogą powołać się na to, że są realizatorami Bożych zamysłów<sup>11</sup>. Nie dziwi więc, że obok wspomnianych głosów sprzeciwu wobec zaangażowania chrześcijan w orzekanie, a tym bardziej wykonywanie kary śmierci, można wskazać autorów starożytnych, którzy – jak Klemens Aleksandryjski – bronili prawa miecza, czyli legalności kary głównej, lub też – jak Laktancjusz – wypowiadali się na ten temat niejednoznacznie. Wyraźnie jednak dominująca była tradycja pierwszych wieków skłaniająca chrześcijan, by od kary głównej trzymali się możliwie daleko<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> S n a r s k i, dz. cyt., s. 96n.; zob. *The Early Church on Killing: A Comprehensive Sourcebook on War, Abortion, and Capital Punishment*, red. R.J. Sider, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan, 2012.

<sup>9</sup> S n a r s k i, dz. cyt., s. 97.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 98; por. też: G. P e l i z a r o, hasło „Kara śmierci”, *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność. 2000 lat nadziei*, red. H. Witezyk, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2000, s. 327.

<sup>11</sup> Dodajmy, że przekonanie o ugruntowaniu władzy świeckiej w Boskim autorytecie przetrwało – w różnych krajach z różną wyrazistością i konsekwencją – aż do Rewolucji Francuskiej, Konstytucji Francuskiej z 1791 roku oraz proklamowania Republiki Francuskiej w roku 1792.

<sup>12</sup> Por. I g n a c z a k, dz. cyt., s. 1n.

STANOWISKO KOŚCIOŁA W SPRAWIE KARY ŚMIERCI  
OD WIEKU CZWARTEGO PO WIEK DWUDZIESTY

Sytuacja zmieniła się po edykcie mediolańskim z roku 313. Odtąd religia chrześcijańska mogła się rozwijać bez przeszkód, a ponieważ był to rozwój bardzo dynamiczny, praktycznie stała się ona religią panującą na terenie Imperium Romanum. Trzeba było regulować stosunki między państwem a Kościołem, szukać obszarów wzajemnej współpracy i wsparcia. Już ten polityczny kontekst skłaniał chrześcijan do akceptacji kary głównej, w owym czasie (i na długie jeszcze wieki) bezdyskusyjnie uznawanej za moralnie dopuszczalną, gdy o jej orzeczeniu i wykonaniu decyduje legalna władza państwowa, kierująca się wymogami sprawiedliwości. Nie dziwi więc sentencja najstarszej oficjalnej wypowiedzi Kościoła w sprawie kary śmierci, za jaką uważa się list apostolski papieża Innocentego I z roku 405. Ks. Artur Stopka zwraca uwagę, że papież ten, powołując się na przywołany wcześniej cytat z trzynastego rozdziału Listu do Rzymian, uznaje w swojej wypowiedzi, iż także chrześcijanin sprawujący władzę „może jako sędzia świecki godziwie orzekać karę śmierci wobec winnych i nie wolno wykluczać ze wspólnoty wiernych kogoś, kto zgodnie z powyższym wydał wyrok na swojego bliźniego”<sup>13</sup>. Po ustanowieniu Państwa Kościelnego w roku 754 (a istniało ono aż do roku 1870) w jego prawie karnym umieszczona została także kara śmierci. Usunął tę karę z kodeksu karnego Państwa Watykańskiego dopiero św. Jan Paweł II w roku 2001. Ksiądz Stopka zaznacza jednak, że w stanowisku Kościoła następowała ewolucja zmierzająca do ograniczenia stosowania kary głównej. Na przykład papież Innocenty III (1161-1216) podkreślał, że władza orzekająca tę karę nie może kierować się nienawiścią i zbyt pochopnie jej orzekać. Sobór Laterański IV (1215) zdecydował, że żadnemu duchownemu nie wolno ani zabiegać o karę śmierci, ani tym bardziej jej wykonywać, Pius V zaś podkreślał w Katechizmie Trydenckim z roku 1566, że władza świecka może tę karę orzekać jedynie w sytuacji koniecznej, gdy zagrożone jest życie niewinnych ludzi<sup>14</sup>. Niemniej jednak kara główna wciąż była przez Kościół akceptowana, co więcej, nakładano ją nie tylko na zbrodniarzy zagrażających życiu niewinnych ludzi, ale także na heretyków i kobiety posądzone o uprawianie czarów.

Za dopuszczalnością kary śmierci opowiadali się też najbardziej wpływowi teologowie późnej starożytności i średniowiecza: św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu. Św. Augustyn kilkakrotnie nawiązywał do tego tematu, najwięcej

<sup>13</sup> A. Stopka, *Kara nie do przyjęcia*, Przewodnik Katolicki, <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2016/Przewodnik-Katolicki-28-2016/Wiara-i-Kosciol/Kara-nie-do-przyjecia>.

<sup>14</sup> Por. tamże.

w dziele *De civitate Dei*<sup>15</sup>. Broniąc tezy, że kara główna nie sprzeciwia się piątemu przykazaniu, biskup Hippony pisał: „Niekiedy Bóg [...] każe zabijać. Nie popełnia więc zabójstwa ten, kto służyć musi jakiemuś rozkazodawcy, tak jak miecz służy za narzędzie temu, kto się nim posługuje. I dlatego nie postąpili bynajmniej wbrew przykazaniu «Nie będziesz zabijał» ci wszyscy, którzy z rozkazu Bożego wiedli wojny lub występując w charakterze przedstawicieli władzy publicznej, stosownie do jej praw, to jest stosownie do nakazu najsprawiedliwszych zasad, karali śmiercią zbrodniarzy”<sup>16</sup>. Św. Tomasz z Akwinu zaś pisze w *Sumie teologicznej*: „Tego rodzaju grzeszników, od których raczej szkody spodziewać się można dla innych aniżeli poprawy, zarówno prawo boskie, jak i ludzkie nakazuje skazywać na śmierć. Czyniąc to, sędzia kieruje się nie nienawiścią, lecz miłością, dla dobra społeczeństwa, które ma większą wartość niż życie jednostki. Co więcej, śmierć wymierzona przez sędziego przynosi pożytek grzesznikowi: jest ekspiacją za winy, jeśli się nawróci, a kładzie kres winie, jeśli się nie nawróci, ponieważ odbiera mu możliwość dalszego dokonywania występków”<sup>17</sup>. Poglądy obu tych teologów były wielokrotnie i różnorako komentowane, niektórzy autorzy zwracają uwagę na czynione przez nich zastrzeżenia ograniczające stosowanie kary śmierci<sup>18</sup>. Trudno tu rozwijać te zastrzeżenia i wątpliwości interpretacyjne dotyczące poglądów obu myślicieli, trzeba jednak uznać że zasadniczo wpisują się oni w tradycję umiarkowanego retencjonizmu. Ale dwie jeszcze uwagi warto tu dodać. Po pierwsze, na co wskazuje końcówka cytowanego tekstu Akwinaty, skazańcom umożliwiano przed egzekucją spowiedź i pojednanie z Bogiem. W kontekście fundamentalnej dla chrześcijaństwa wiary w zmartwychwstanie ciał, był to argument ważny, wskazujący, że nawet największe zbrodnie nie odbierają grzesznikowi szansy nawrócenia i zbawienia. Po drugie jednak uderza w przedstawianych przez św. Augustyna i św. Tomasza uzasadnieniach aprobaty dla kary śmierci położenie silnego akcentu na dobro społeczeństwa, „które ma większą wartość niż życie jednostki”. Trudno nie widzieć w tym sformułowaniu swoistego „ukłonu” w stronę totalitaryzmu. Trudno też nie zauważyć, że obaj autorzy podkreślają przede wszystkim prewencyjną rolę kary.

<sup>15</sup> Zob. św. Augustyn, *O państwie Bożym*, t. 1, tłum. W. Kornatowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1977.

<sup>16</sup> Tamże, s. 117.

<sup>17</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II-II, q. 25, a. 6 ad 2, t. 16, *Miłość*, tłum. A. Głazewski, Veritas, London 1967, s. 63n.; por. T. S n a r s k i, *Zapomniane prawdy. Św. Tomasz z Akwinu o karze śmierci*, „Rzymski Katolik” z 29 XI 2014, Rzymski Katolik, <https://rzymiski-katolik.blogspot.com/2014/11/zapomniane-prawdy-cd-swiety-tomasz-o.html>.

<sup>18</sup> Zob. np. T. K ł o s o w s k i SDB, *Problem kary śmierci w nauczaniu i działalności św. Augustyna*, „Vox Patrum” 17(1997) nr 32-33, s. 251-260; por. S n a r s k i, *Kościół katolicki wobec kary śmierci*, s. 100-103.

Podsumowując, można zatem stwierdzić, że przez całe wieki dominował pogląd umiarkowanego retencjonizmu, podzielany zresztą przez świeckich władców, choć godne uwagi są próby ograniczenia stosowania kary śmierci podjęte przez niektórych przedstawicieli Kościoła.

## ZMIANY W POGLĄDZIE NA KARĘ ŚMIERCI WPROWADZONE PRZEZ ŚW. JANA PAWŁA II I PAPIEŻA FRANCISZKA

### PRZESŁANIE JANA PAWŁA II

Św. Jan Paweł II pozostawił po swym długim pontyfikacie przeogromne i wielorakie dziedzictwo. W kontekście poruszanej tu tematyki warto przywołać dwa wątki: odwołanie się do Bożego miłosierdzia oraz respekt należny każdej ludzkiej osobie z racji jej przyrodzonej i niezbywalnej godności.

Tajemnicy Bożego miłosierdzia poświęcił ten papież uwagę już w swej drugiej encyklice, *Dives in misericordia*, z roku 1980. Dla podkreślenia wagi, jaką Jan Paweł II przywiązywał do tajemnicy miłosierdzia, przytoczyć warto choć dwa fragmenty tej encykliki. Przypomniawszy rozmowę z uczniami Jana Chrzciciela, którzy z jego polecenia pytali Jezusa, czy jest On Mesjaszem, oraz odpowiedź, jakiej udzielił Jezus („Idźcie i donieście Janowi to, coście widzieli i słyszeli: niewidomi wzrok odzyskują, chromi chodzą, trędowaci zostają oczyszczeni i głusi słyszą” – Łk 7,22), Jan Paweł II pisze: „Jezus nade wszystko swoim postępowaniem, całą swoją działalnością objawiał, że w *świecie*, w którym żyjemy, *obecna jest miłość*. Jest to miłość czynna [...]. Miłość ta w sposób szczególny daje o sobie znać w zetknięciu z cierpieniem, krzywdą, ubóstwem, w zetknięciu z całą historyczną «ludzką kondycją», która na różne sposoby ujawnia ograniczoność i słabość człowieka, zarówno fizyczną, jak i moralną. Właśnie ten sposób i zakres przejawiania się miłości nazywa się w języku biblijnym «miłosierdziem»<sup>19</sup>. Pod koniec encykliki zaś stwierdza: „Oto Syn Człowieczy, który w swoim zmartwychwstaniu w sposób radykalny doznał na sobie miłosierdzia: owej miłości, która jest *potężniejsza niż śmierć*. I zarazem ten sam Chrystus, Syn Boży, który [...] okazuje siebie jako źródło niewyczerpanego miłosierdzia: tej samej miłości, która w dalszej perspektywie dziejów zbawienia w Kościele ma się potwierdzać stale jako *potężniejsza niż*

<sup>19</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia* o Bożym miłosierdziu, nr 3, The Holy See, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_30111980\\_dives-in-misericordia.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html).

grzech”<sup>20</sup>. Jan Paweł II nie poprzestał na ogłoszeniu tej do głębi poruszającej encykliki. W roku 1995 ustanowił drugą niedzielę po Zmartwychwstaniu świętem Miłosierdzia Bożego, w roku 2000 wyniósł na ołtarze św. Faustynę, apostołkę Bożego miłosierdzia, a w roku 2002, w Polsce, dokonał aktu zawieszenia rodzaju ludzkiego Bożemu miłosierdziu.

Tajemnica Bożego miłosierdzia odsłania niezwykłą godność każdego człowieka, każdej ludzkiej istoty. Zgodnie z nauką Kościoła, Jezus Chrystus umarł na krzyżu za każdego człowieka, także za największego grzesznika. Jak głosi św. Paweł, Bóg „dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą” (2 Kor 5,21). Jan Paweł II wielokrotnie dopominał się o respekt należny każdemu człowiekowi, w tym o poszanowanie jego życia, nie tylko wiecznego, ale także doczesnego, od poczęcia do naturalnej śmierci. W Liście do Rodzin z roku 1994, nawiązując do nauczania Pawła VI, wiele uwagi poświęcił on cywilizacji miłości, która przeciwstawia się „«antycywilizacji» destrukcyjnej”, która w naszej epoce stała się „faktem dokonany o bardzo szerokim zasięgu”<sup>21</sup>. Swą krytyczną wobec współczesności opinię jeszcze bardziej zdecydowanie wyraził w ogłoszonej rok później encyklice *Evangelium vitae*. Czytamy w niej: „Obraz współczesnej ludzkości budzi rzeczywiście głęboki niepokój, zwłaszcza gdy myślimy nie tylko o różnych dziedzinach, w których dochodzi do zamachów na życie, ale także o ich szczególnej częstotliwości, a zarazem o wielorakim i silnym poparciu, jakie zyskują one dzięki szerokiemu przyzwoleniu społecznemu, częstym przypadkom ich prawnego uznania oraz włączeniu w nie niektórych pracowników służby zdrowia. [...] Stoimy tu w rzeczywistości wobec obiektywnego «spisku przeciw życiu», w który zamieszane są także instytucje międzynarodowe, zajmujące się propagowaniem i planowaniem prawdziwych kampanii na rzecz upowszechniania antykoncepcji, sterylizacji i aborcji”<sup>22</sup>. Ze szczególnym naciskiem sprzeciwiał się aborcji i eutanazji, nie mogło jednak w encyklice zabraknąć miejsca także dla kwestii kary śmierci. Wprawdzie w punkcie 2266 Katechizmu Kościoła katolickiego z roku 1992 czytamy: „Obrona wspólnego dobra społeczeństwa domaga się unieszkodliwienia napastnika. Z tej racji tradycyjne nauczanie Kościoła uznało za uzasadnione prawo i obowiązek prawowitej władzy publicznej do wymierzania kar odpowiednich do ciężaru przestępstwa, nie wykluczając kary śmierci w przypadkach najwyższej wagi”<sup>23</sup>, to jednak w kolejnym punkcie dodano zastrzeżenie: „Jeśli środki bezkr-

<sup>20</sup> Tamże, nr 8.

<sup>21</sup> Por. t e n ż e, *List to rodzin z okazji Roku Rodziny 1994*, nr 13, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 25(1994) nr 3(161), s. 16-18.

<sup>22</sup> T e n ż e, Encyklika *Evangelium vitae* o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego, nr 17, The Holy See, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_en-c\\_25031995\\_evangelium-vitae.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_en-c_25031995_evangelium-vitae.html).

<sup>23</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994, nr 2266.

wawe wystarczają do obrony życia ludzkiego przed napastnikiem i do ochrony porządku publicznego oraz bezpieczeństwa osób, władza powinna stosować te środki, gdyż są bardziej zgodne z konkretnymi uwarunkowaniami dobra wspólnego i bardziej odpowiadają godności osoby ludzkiej<sup>24</sup>. W encyklice *Evangelium vitae* Jan Paweł II, nawiązując do tych punktów Katechizmu, dodaje: „Zarówno w Kościele, jak i w społeczności cywilnej coraz powszechniej zgłasza się postulat jak najbardziej ograniczonego jej [kary głównej – A.S.] stosowania albo wręcz całkowitego jej zniesienia. Problem ten należy umieścić w kontekście sprawiedliwości karnej, która winna coraz bardziej odpowiadać godności człowieka, a tym samym – w ostatecznej analizie – zamysłowi Boga względem człowieka i społeczeństwa<sup>25</sup>. Dalej Papież wprawdzie raz jeszcze przywołuje skrajne przypadki, gdy kara śmierci mogłaby być usprawiedliwiona, ale podkreśla: „dzisiaj jednak, dzięki coraz lepszej organizacji instytucji penitencjarnych, takie przypadki są rzadkie, a być może już nie zdarzają się wcale<sup>26</sup>. Chyba wciąż nie usatysfakcjonowany tymi dopowiedzeniami, Jan Paweł II wprowadził w roku 1995 korektę punktu 2267 Katechizmu, w wyniku której podkreślono ową rzadkość czy wręcz możliwość braku występowania konieczności stosowania kary głównej; ponadto dodano przesłankę dotyczącą niepozbawiania sprawcy możliwości skruchy<sup>27</sup>.

Św. Jan Paweł II doprowadził krytykę legalizacji i stosowania kary śmierci do tego miejsca. Dodajmy, że jego opinię w całości podzielał i potwierdzał Benedykt XVI. W przesłaniu na Trzeci Światowy Kongres Przeciwko Karze Śmierci w roku 2007 przypomniał o obowiązującym chrześcijan „nakazie poszanowania życia ludzkiego<sup>28</sup>. Karę śmierci nazwał „nie tylko zamachem na życie, lecz również obrazą godności człowieka<sup>29</sup>. Podkreślił, że współczesne państwo dysponuje skuteczniejszymi niż kara śmierci środkami zwalczania zbrodni, które dają temu, kto ją popełnił, szansę jej odkupienia<sup>30</sup>.

#### DOPOWIEDZENIE PAPIEŻA FRANCISZKA

Papież Franciszek pod wieloma względami różni się od Jana Pawła II, ale niewątpliwie podziela jego przeświadczenie o doniosłości Bożego miłosier-

<sup>24</sup> Tamże, nr 2267.

<sup>25</sup> J a n P a w e ł II, *Evangelium vitae*, nr 56.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Por. P. B o i k e, *Nowa redakcja katolickiego nauczania o karze śmierci – rewolucja czy drobna korekta?*, „Dialogi Polityczne” 2019, nr 27, s. 48n.

<sup>28</sup> Cyt. za: *Benedykt XVI: kara śmierci obrazą godności człowieka*, eKAI, <https://www.ekai.pl/benedykt-xvi-kara-smierci-obrazą-godności-człowieka/>.

<sup>29</sup> Cyt. za: tamże.

<sup>30</sup> Por. tamże.

dzia oraz o nienaruszalnej godności każdej ludzkiej istoty. Nie dziwi więc, że w kwestii dopuszczalności kary śmierci dopowiedział do końca tę opinię, ku której skłaniał się coraz bardziej Jan Paweł II, wprowadzając 18 maja 2018 roku kolejną korektę punktu 2267, który od tego czasu brzmi następująco: „Wymierzanie kary śmierci, dokonywane przez prawowitą władzę, po sprawiedliwym procesie, przez długi czas było uważane za adekwatną do ciężaru odpowiedzialności na niektóre przestępstwa i dopuszczalny, choć krańcowy, środek ochrony dobra wspólnego. Dziś coraz bardziej umacnia się świadomość, że osoba nie traci swej godności nawet po popełnieniu najcięższych przestępstw. Co więcej, rozpowszechniło się nowe rozumienie sensu sankcji karnych stosowanych przez państwo. Ponadto zostały wprowadzone skuteczniejsze systemy ograniczania wolności, które gwarantują należyłą obronę obywateli, a jednocześnie w sposób definitywny nie odbierają skazańcowi możliwości odkupienia win. Dlatego też Kościół w świetle Ewangelii naucza, że kara śmierci jest niedopuszczalna, ponieważ jest zamachem na nienaruszalność i godność osoby, i z determinacją angażuje się na rzecz jej zniesienia na całym świecie”<sup>31</sup>. Papież był świadom, że ta zmiana, stanowiąca opowiedzenie się za radykalnym abolicjonizmem, wywoła spore i często krytyczne reakcje nie tylko w świecie, ale także w samym Kościele katolickim. Poleciał więc opublikowanie przez Kongregację Nauki Wiary specjalnego listu<sup>32</sup> adresowanego do biskupów całego świata i list ten, podpisany przez Prefekta tej kongregacji kard. Luisa Ladarię SJ, zatwierdził 28 czerwca 2018 roku. Dokument wart jest uważnej lektury. Trudno byłoby przytoczyć go tutaj w całości, zwróćmy jednak uwagę na niektóre tezy. W punkcie drugim czytamy: „O ile sytuacja polityczna i społeczna sprawiała niegdyś, że kara śmierci była dopuszczalnym narzędziem dla ochrony dobra wspólnego, to dzisiaj coraz żywsza świadomość tego, że godność osoby nie zostaje utracona nawet po popełnieniu najcięższych przestępstw, pogłębione zrozumienie sensowności kar stosowanych przez państwo oraz opracowanie skuteczniejszych systemów ograniczenia wolności, zapewniających niezbędną obronę obywateli, doprowadziły do nowej świadomości, która uznaje niedopuszczalność tej kary i dlatego domaga się jej zniesienia”<sup>33</sup>. Dalej list przypomina nauczanie Jana Pawła II i Benedykta XVI oraz wcześniejsze wypowiedzi samego papieża Franciszka w tej sprawie. Na ich podstawie w punkcie 7 listu podkreśla się, że „nowa redakcja n. 2267 KKK, zatwierdzona przez Papieża Franciszka, mieści się w ciągłości z wcześniejszym Magisterium, prowadząc

<sup>31</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallottinum, Poznań 2018, nr 2267.

<sup>32</sup> Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów dotyczący nowej redakcji n. 2267 Katechizmu Kościoła katolickiego na temat kary śmierci*, tłum. st (KAI), ekai.pl, <https://www.ekai.pl/dokumenty/list-do-biskupow-dotyczacy-nowej-redakcji-n-2267-katechizmu-kosciola-katolickiego-na-temat-kary-smierci/>.

<sup>33</sup> Tamże, nr 2.



naprzód konsekwentny rozwój nauki katolickiej<sup>34</sup>. W punkcie dziewiątym zaznaczono, że „niedopuszczalność kary śmierci wyrosła w świetle Ewangelii<sup>35</sup>, ostatni zaś punkt (dziesiąty) zawiera deklarację, że „nowe sformułowanie n. 2267 KKK ma być bodźcem do stanowczego zaangażowania, również przez pełen szacunek dialog z władzami politycznymi, by dawano pierwszeństwo mentalności uznającej godność każdego życia ludzkiego i aby stworzono warunki pozwalające wyeliminować dzisiaj prawną instytucję kary śmierci tam, gdzie nadal ona obowiązuje<sup>36</sup>. Dodajmy, że papież Franciszek już wcześniej uznał, że dożywocie to zakamufLOWANA kara śmierci, a nieludzkie warunki w zakładach karnych to prawdziwa tortura, dlatego w roku 2013 usunięto z kodeksu karnego Państwa Watykańskiego karę dożywocia.

Aktywność papieża Franciszka na rzecz wyeliminowania kary śmierci do tego się nie ograniczyła. W ogłoszonej w roku 2020 encyklice *Fratelli tutti* sprawie sprzeciwu wobec kary śmierci poświęca Papież osobny *passus*<sup>37</sup>. Przypomina tam zarówno cytowane już dokumenty św. Jana Pawła II, jak i własne, dość liczne wypowiedzi utrzymane w tym samym duchu. Przywołuje tradycję Ojców Kościoła: Laktancjusza, papieża Mikołaja I, a także św. Augustyna, który w Liście do Marcellina przestrzegał swego adresata: „Oburzaj się nieprawością, tak jednak, aby nie zapominać o człowieczeństwie. Nie dawaj upustu żądzy zemsty przeciw okrucieństwom grzeszników, ale raczej bądź poruszony ranami, jakie te czyny zadały ich duszy<sup>38</sup>. I papież dodaje dobitnie: „Chciałbym podkreślić, że nie sposób sobie wyobrazić, aby współczesne państwa nie mogły dysponować innymi środkami niż kara śmierci, by bronić życia innych osób przed niegodziwym napastnikiem<sup>39</sup>.

<sup>34</sup> Tamże, nr 7.

<sup>35</sup> Tamże, nr 9.

<sup>36</sup> Tamże, nr 10.

<sup>37</sup> Por. F r a n c i s z e k, Encyklika *Fratelli tutti*, nry 263-270, The Holy See, [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html).

<sup>38</sup> Tamże, nr 265; por. A u r e l i u s A u g u s t i n u s, *Epistula ad Marcellinum*, 2, w: *Patrologia latina*, t. 33, red. J.P. Migne, Garnier, Parisiis: 1865, kol. 509.

<sup>39</sup> F r a n c i s z e k, *Fratelli tutti*, nr 267. Dodać warto, że papież Franciszek poddał w tym dokumencie krytyce samą koncepcję wojny sprawiedliwej. Przywoławszy w punkcie 258 encykliki przygnębiające „osiągnięcia”, jakie dokonane zostały w ostatnich latach w dziedzinie techniki prowadzenia walki zbrojnej (ze szczególnym uwzględnieniem broni jądrowej), Papież pisze: „Nie możemy już zatem myśleć o wojnie jako o rozwiązaniu, ponieważ ryzyko prawdopodobnie zawsze przeważa nad przypisywaną jej hipotetyczną użytecznością. W obliczu tej sytuacji bardzo trudno jest dziś utrzymać racjonalne kryteria, które wypracowano w poprzednich wiekach, by mówić o możliwości «wojny sprawiedliwej»” (tamże, nr 267). Kwestia rozumienia wojny sprawiedliwej oraz stanowiska papieża Franciszka w tej sprawie (w kontekście prawa każdego państwa do obrony swych granic przed niesprawiedliwą agresją) zasługuje jednak na osobną, niezadawkową uwagę i zdecydowanie wykracza poza problematykę podjętą w tym artykule.

## CZY MOŻLIWY JEST POSTĘP MORALNY KOŚCIOŁA I LUDZKOŚCI?

Literatura poświęcona karze śmierci, w tym także stanowisku Kościoła wobec dopuszczalności tej kary, jest przeogromna. Sformułowano wiele stanowisk i argumentów, i nie sposób tu wszystkich uwzględnić. Warto jednak zatrzymać się na opinii Tadeusza Ślipki SJ, który w wielu publikacjach bronił stanowiska umiarkowanego retencjonizmu<sup>40</sup>. Otóż ksiądz Ślipko podkreśla niepodważalną wartość ludzkiego życia, uważa jednak, że zbrodnicza agresja wykracza poza obszar moralnego obowiązku obrony życia: „Wartość moralna ludzkiego życia i nakładające się na nią prawo do życia osoby ludzkiej są wartością i prawem stałym i nienaruszalnym, ale o zakresie ograniczonym. Nie obejmują one sytuacji agresji. Agresor, podejmując tego rodzaju akt, decyduje się na działanie znajdujące się poza granicami moralnej wartości i prawa do życia”<sup>41</sup>. Ślipko świadom jest różnicy między karą śmierci a obroną przed agresorem, uważa jednak, że „z teoretycznego punktu widzenia zachodzi między tymi dwoma kategoriami ludzkich działań jeden, nader istotny, punkt styyczny: zjawisko agresji”<sup>42</sup>. Jest zdania – poddając w tym miejscu krytyce stanowisko św. Tomasza z Akwinu – że człowiek zaatakowany przez agresora zamierzającego jego zabójstwo ma prawo podjąć działanie, którego głównym celem (nie zaś, jak chciał św. Tomasz, tylko celem ubocznym) jest zabicie agresora<sup>43</sup>. Ślipko słusznie, moim zdaniem, dystansuje się od wspomnianego wyżej uznania wyższości dobra całego społeczeństwa nad dobrem poszczególnego człowieka<sup>44</sup>, jednakże w sprawie kwalifikacji czynu obronnego przed agresją skłonny jestem przyznać rację raczej św. Tomaszowi niż Ślipce, skądinąd zdeklarowanemu tomiście. Celem broniącego się przed zabójczą agresją napastnika nie jest przecież jego uśmiercenie, ale unieszkodliwienie – i jeśli uda się agresora unieszkodliwić, nie zadając mu śmierci, to napadnięty nie ma moralnego prawa go dobić<sup>4</sup>. Przypomnijmy, że prawo obowiązujące uczestników starć wojennych nie pozwalało strzelać do lotnika, któremu udało się katapultować z zestrzelonego myśliwca. Także więc celem działań wojennych nie miało być zabicie wroga, ale jego unieszkodliwienie.

<sup>40</sup> Por. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1, Wydawnictwo WAM, Kraków 1982, s. 224-240; t e n ż e, *Granice życia*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1994, s. 291-334; zob. t e n ż e, *Kara śmierci z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000; t e n ż e, *Kara śmierci: za czy przeciw*, Wydawnictwo Petrus, Kraków 2010. W książce *Kara śmierci z teologicznego punktu widzenia* Ślipko podejmuje dyskusję z Wojciechem Chudym oraz ze mną (por. t e n ż e, *Kara śmierci z teologicznego punktu widzenia*, s. 149-162), nie nawiązując tu jednak do tej dyskusji, wykraczałoby to bowiem znacznie poza zakres tematyczny niniejszego artykułu.

<sup>41</sup> T e n ż e, *Kara śmierci: za czy przeciw*, s. 128.

<sup>42</sup> Tamże, s. 129.

<sup>43</sup> Por. Ślipko, *Kara śmierci z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia*, s. 124-128.

<sup>44</sup> Por. tamże, s. 100-102.

Między obroną przed agresją a karą śmierci zachodzi jeszcze jedna różnica. Otóż napadnięty broni się przed tym, co go czeka ze strony agresora, kara śmierci natomiast odnosi się do już dokonanych zbrodniczych czynów. Ślipko świadom jest tej różnicy, dlatego dopuszcza dokonanie kary śmierci w imię pokrzywdzonego wtedy, gdy napadnięty nie zdołał się przed śmiertelnością agresją obronić: „Ofierze napaści przysługuje prawo do odebrania mu [agresorowi – A.S.] życia w obronie swojego życia. Ponieważ nie dane było ofierze napaści skorzystać z tego prawa, wobec tego prawo to zezwala państwu jako gwarantowi porządku sprawiedliwości uczynić to w ramach sankcji wymaganej przez sprawiedliwość”<sup>45</sup>. Otóż argument ten, odwołujący się wyraźnie do retributywnej funkcji kary, został zdecydowanie odrzucony przez papieża Franciszka. Uznaje on, że właśnie w tym miejscu filozofia kary wymaga korekty w imię elementarnego poszanowania godności każdego człowieka, także złoczyńcy.

Być może miał rację Leszek Kołakowski, który wprawdzie opowiadał się za odstąpieniem od wymierzania kary głównej z racji utilitarystycznych, ale zarazem uważał dyskusję wokół dopuszczalności tej kary za nierozstrzygalną<sup>46</sup>. Jednej jednak kwestii nie sposób pominąć. Otóż w przywołanych wcześniej tekstach papieża Franciszka wielokrotnie pojawia się teza, że nowelizacja punktu 2267 Katechizmu nie stanowi zmiany nauczania społecznego Kościoła, ale jest owocem naturalnego i koniecznego procesu rozwoju tego nauczania. Tę właśnie tezę poddają krytyce niektórzy komentatorzy, także z grona konserwatywnych katolików. Jakub Ignaczak w artykule *Kara śmierci w nauczaniu Kościoła katolickiego* pyta, czy papież Franciszek wprowadził do Katechizmu herezję, i skłania się do uznania, że najprawdopodobniej faktycznie ją tam wprowadził i że uczynił to świadomie<sup>47</sup>. Można wprawdzie przypomnieć autorowi, że Kościół uznaje za herezję przede wszystkim pogląd podważający jakiś przyjęty dogmat, orzeczenie zaś o dopuszczalności lub niedopuszczalności kary śmierci nie ma charakteru dogmatycznego, ale myśl autora jest dość jasna; zdaniem Ignaczaka papież Franciszek zanegował niezmiennie dotąd stanowisko Kościoła. Wprawdzie przywołana wyżej historia stosunku chrześcijaństwa do kary śmierci wskazuje, że stosunek papieży, Ojców Kościoła i teologów do tej kary był bardziej złożony niż sugeruje autor, ale i to zastrzeżenie można tu pominąć. Ważne jest, czy to, co zaczął wprowadzać do nauki społecznej Kościoła św. Jan Paweł II, a co utrwalił w nowej redakcji punktu 2267 papież Franciszek, jest odstępstwem od nauki Kościoła, czy jej dojrzalszą

<sup>45</sup> Tamże, s. 136.

<sup>46</sup> Por. L. K o ł a k o w s k i, *O karze głównej*, w: tenże, *Mini wykłady o maxi sprawach. Trzy serie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004, s. 196; por. też: S n a r s k i, *Kościół katolicki wobec kary śmierci*, s. 73n.

<sup>47</sup> Por. I g n a c z a k, dz. cyt.

postać. Dobitnie swe wątpliwości w tej sprawie wyraził Tomasz Terlikowski (skądinąd sprzeciwiający się karze śmierci): „Nowa treść punktu 2267 KKK przedstawiona przez Kongregację Nauki Wiary jest, z punktu widzenia nienaruszalności doktryny, niebezpieczna. Powody są przynajmniej dwa: Po pierwsze trudno uznać przejście od tezy A do nie-A za rozwój doktryny. Ale jeszcze niebezpieczniejsze jest uzasadnienie. Otóż zmiana jest uzasadniona wyłącznie świecko: zmianą świadomości społecznej czy nowym rozumieniem «sensu sankcji karnych» i wreszcie lepszymi karami. Tyle że to nic nie wnosi ani do Biblii (a ta karę śmierci akceptuje), ani do Tradycji (która również ją akceptowała), ani do Magisterium. Zmienia co najwyżej okoliczności [...]. Jeśli uznać, że jest inaczej, to będzie to oznaczać, że w istocie każda teza A może zostać uznana za nie-A, jeśli zmieni się świadomość społeczna albo rozpowszechni się odmienne rozumienie godności ludzkiej”<sup>48</sup>.

Jeśli chodzi o Biblię, oczywiście prawdą jest, że Księga Wyjścia wylicza czyny, które powinny być obłożone karą śmierci. Ale prawdą jest też – jak wspomniano wyżej – że już w Starym Testamencie znaleźć można nawiązania do wyjątkowej rangi życia każdego człowieka oraz do Bożego miłosierdzia i w tym sensie teksty starotestamentalne zdają się już w sobie zawierać ukierunkowanie humanitarne. Powtórzyć wypada, że problem stosowania kary śmierci stale budził w Tradycji wiele wątpliwości. Czy więc orzeczenia, które znajdujemy w Biblii i w Tradycji mają charakter dogmatyczno-niezmienny, czy też mogą, a nawet powinny, być poddane rewizji w świetle procesu rozwoju doktryny, która ma coraz wyraźniej personalistyczny charakter? Czy nie jest tak, że coraz wyraźniej dostrzega się nienaruszalną godność każdej ludzkiej osoby i koryguje się w tym duchu dotychczas obowiązujące prawo karne? Uznanie możliwości takiego rozwoju świadomości moralnej stanowi przecież istotny element każdej kultury, nie tylko chrześcijańskiej. Owszem, rozwój ten nie przebiega zwykle prosto i jednoznacznie, bywają zaskakujące zwroty w historii ludzkości, w tym także zdarzają się „wieki ciemne”; okres hitlerowskiego nazizmu i potworności Holocaustu są tego aż nadto przekonującym przykładem. A jednak wolno sądzić, że przebijające przez cytowany tekst Terlikowskiego podejrzenie o nieobliczalność dalszego rozwoju cywilizacji, jest przesadne. Pomimo różnych meandrów, jakimi toczy się historia, pewne prawdy dochodzą coraz wyraźniej do powszechnej świadomości i mają – w dłuższej perspektywie – charakter nieodwracalny.

Oto przykłady: kiedyś akceptowane było niewolnictwo, dziś nikt go nie broni. Kiedyś istniały ministerstwa wojny, dziś są ministerstwa obrony naro-

<sup>48</sup> Zob. „Papież Franciszek oszalał”. *Prawica komentuje zmiany w Katechizmie dotyczące kary śmierci*, „Więź” z 3 VIII 2018, [wiesz.pl/2018/08/03/papiez-franciszek-oszala-prawica-komentuje-zmiany-w-katechizmie-dotyczace-kary-smierci/](https://wiesz.pl/2018/08/03/papiez-franciszek-oszala-prawica-komentuje-zmiany-w-katechizmie-dotyczace-kary-smierci/).

dowej – w tej zmianie nazwy wyraża się zasadnicze przekonanie, że wojna jest złem (co notabene wielokrotnie i z naciskiem podkreślał papież Franciszek). Kiedyś akceptowane były tortury, dziś oficjalnie żadne państwo takiej sankcji karnej nie akceptuje. Kiedyś karę śmierci wykonywano publicznie, nierzadko połączona była ona z torturami (łamanie kołem, wbijanie na pal, spalenie na stosie), dziś egzekucje, tam, gdzie wciąż są stosowane, realizowane są na ogół w maksymalnej dyskrecji, z troską o oszczędzenie skazańcom dodatkowych cierpień<sup>49</sup>. Czy są to tylko przejściowe zmiany, od których świat będzie mógł w przyszłości odstąpić? Kilkusetletnia historia przemian postaw wobec kary śmierci, którą wyżej omówiono, pozwalają raczej przypuszczać, że przemiany te mają charakter trwały. Wprawdzie powyższe uwagi dotyczą kręgu kultury euro-atlantycznej, a inne kultury (azjatyckie, afrykańskie) kształtują się odmiennie, ale i one podlegają dynamicznym zmianom, a kultura euro-atlantyczna, u której źródeł znajduje się też Biblia, również wywiera na nie swój wpływ.

Spółeczna nauka Kościoła czerpie inspirację nade wszystko z Pisma Świętego i z tradycji chrześcijańskiej, zarazem jednak – począwszy co najmniej od czasów Leona XIII i jego encykliki *Rerum novarum*<sup>50</sup> – stale reaguje na wydarzenia, procesy i poglądy pojawiające się poza swym obrębem, podtrzymując z nimi życzliwie krytyczny dialog. To prawda, że papież Franciszek w swej nowelizacji punktu 2267 Katechizmu oraz w liście do biskupów stanowiącym komentarz do tej nowelizacji przywołuje współczesną świadomość moralną, rozwijaną nie tyle przez Kościół, ile raczej przez społeczność międzynarodową. Nic w tym złego. Można raczej wyrazić żal, że Kościół nie doceniał wcześniej osiągnięć tego rozwoju myśli społeczno-politycznej, który znalazł swój szczególnie doniosły wyraz w ukonstytuowaniu się i rozwoju praw człowieka. Dobrze jednak, że Kościół ten proces swoistego postępu moralnego ludzkości dostrzegł i docenił. Progres ów nie oznacza oczywiście, że staliśmy się lepsi niż nasi przodkowie, ale wolno uznać, że coraz bardziej doceniana jest godność każdej osoby. Jednakże Kościół nie aprobuje bez zastrzeżeń wszystkich tendencji myśli społecznej rozwijanej we współczesnym świecie; legalizacja aborcji i eutanazji stanowi, w opinii Kościoła, raczej przykład zaślepienia moralnego – i perspektywa dialogu Kościoła ze światem w tej materii nie rysuje

<sup>49</sup> Oczywiście są wyjątki. Egzekucje publiczne nadal mają miejsce na przykład w Iranie lub w Chinach. Co znamienne jednak, kraje te dalekie są od przestrzegania standardów wypracowanych na gruncie inspirowanej w znacznej mierze tradycją chrześcijańską kultury euroatlantycznej. W jej ramach zdecydowanie można mówić o dokonanej w ostatnich wiekach zmianie standardów wykonywania kary śmierci tam, gdzie jest ona jeszcze dopuszczalna.

<sup>50</sup> Zob. L e o n XIII, Encyklika o kwestii robotniczej *Rerum novarum*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, t. 1, Fundacja Jana Pawła II – Redakcja Wydawnictw KUL, Rzym–Lublin 1987, s. 41-65.

się nazbyt optymistycznie. W kwestii jednak rozumienia sensu prawa karnego w ogóle, a zwłaszcza racji przemawiających przeciw uznaniu i stosowaniu kary głównej, można zauważyć wyraźny postęp myśli humanistyczno-personalistycznej – a Kościół ten postęp uznaje i akceptuje. Dlatego wolno sądzić, że „dopięcie” sprawy kary śmierci przez zdecydowanie abolicjonistyczną korektę punktu 2267 Katechizmu Kościoła katolickiego jest efektem postępu nauczania społecznego Kościoła, nie zaś ustępstwem wobec panującej dziś mody. Przypomnijmy na koniec, że nowy zapis punktu 2267 nie tylko neguje moralną dopuszczalność kary śmierci, ale w konkluzji podkreśla, że Kościół „z determinacją angażuje się na rzecz jej zniesienia na całym świecie”.

#### BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Augustyn z Hippony. *O Państwie Bożym*. Vol. 1. Translated by Wiktor Kornatowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1977.
- Beccaria, Cesare. *O przestępstwach i karach*. Translated by Emil S. Rappaport. Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze, 1959.
- Benedykt XVI: *Kara śmierci obrazą godności człowieka*. ekai. <https://www.ekai.pl/benedykt-xvi-kara-smierci-obraza-godnosc-czlowieka/>.
- Boike, Tomasz. “Nowa redakcja katolickiego nauczania o karze śmierci – rewolucja czy drobna korekta?” *Dialogi Polityczne*, no. 27 (2019): 43–54.
- Franciszek. Encyklika *Fratelli tutti* o braterstwie i przyjaźni społecznej. The Holy See. [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html)
- Ignaczak, Jakub. *Kara śmierci w nauczaniu Kościoła katolickiego*. Myśl Konserwatywna. <https://myslkonserwatywna.pl/ignaczak-kara-smierci-w-nauczaniu-kosciola-katolickiego/>.
- Jan Paweł II. Encyklika *Dives in misericordia* o Bożym Miłosierdziu. The Holy See. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_30111980\\_dives-in-misericordia.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html).
- . Encyklika *Evangelium vitae* o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego. The Holy See. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25031995\\_evangelium-vitae.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html).
- . “List do Rodzin z okazji Roku Rodziny 1994.” *L'Osservatore Romano*, Polish Edition, 25, no. 3(161) (1994): 4–35.
- Katechizm Kościoła katolickiego*. Poznań: Pallottinum, 1994.
- Katechizm Kościoła katolickiego*. Poznań: Pallottinum, 2018.
- Kłósowski Tadeusz. “Problem kary śmierci w nauczaniu i działalności św. Augustyna.” *Vox Patrum* 17, no. 32–33 (1997): 251–60.
- Kodeks Hammurabiego*. Translated by Marek Stępień. Warszawa: Alfa, 2000.

- Kołodkowski, Leszek. "O karze głównej." In Kołodkowski, *Mini wykłady o maxi sprawach: Trzy serie*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2004.
- Kongregacja Nauki Wiary. *List do biskupów dotyczący nowej redakcji n. 2267 Katechizmu Kościoła katolickiego na temat kary śmierci*. Translated by st (KAI). ekai.pl. <https://www.ekai.pl/dokumenty/list-do-biskupow-dotyczacy-nowej-redakcji-n-2267-katechizmu-kosciola-katolickiego-na-temat-kary-smierci/>.
- Lege duodecim tabularum*. Bibliotheca Augustana. [https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lsante05/LegesXII/leg\\_ta00.html](https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lsante05/LegesXII/leg_ta00.html).
- Leon XIII. Encyklika o kwestii robotniczej *Rerum novarum*. In *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*. Edited by Marian Radwan, Leon Dyczewski, and Adam Stanowski. Vol. 1. Rzym and Lublin: Fundacja Jana Pawła II and Redakcja Wydawnictw KUL, 1987.
- "Papież Franciszek oszalał": *Prawica komentuje zmiany w Katechizmie dotyczące kary śmierci*. *Więź*, August 8, 2018. *Więź*.pl. <https://wiesz.pl/2018/08/03/papiez-franciszek-oszalał-prawica-komentuje-zmiany-w-katechizmie-dotyczace-kary-smierci/>.
- Sider, Ronald J., ed. *The Early Church on Killing: A Comprehensive Sourcebook on War, Abortion, and Capital Punishment*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2012.
- Snarski, Tomasz. *Kościół katolicki wobec kary śmierci: Między prawem a filozofią i teologią*. Warszawa: Biblioteka *Więzi*, 2021.
- Stepień, Tomasz. "Zapomniane prawdy: Św. Tomasz z Akwinu o karze śmierci." *Rzymski Katolik*, September 29, 2014. <https://rzymski-katolik.blogspot.com/2014/11/zapomniane-prawdy-cd-swiety-tomasz-o.html>.
- Stopka, Artur. "Kara nie do przyjęcia." *Przewodnik Katolicki*. <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2016/Przewodnik-Katolicki-28-2016/Wiara-i-Kosciol/Kara-nie-do-przyjecia>.
- Ślipko, Tadeusz. *Granice życia: Dylematy współczesnej bioetyki*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 1994.
- . *Kara śmierci z teologicznego i filozoficznego punktu widzenia*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2000.
- . *Kara śmierci: za czy przeciw*. Kraków: Wydawnictwo Petrus, 2010.
- Tomasz z Akwinu. *Suma teologiczna*. Vol. 16. Translated by Andrzej Głazewski. London: Veritas 1967.
- Witczyk, Henryk, ed. *Encyklopedia chrześcijaństwa: Historia i współczesność; 2000 lat nadziei*, s.v. "Kara śmierci" (by Giuseppe Pelizzaro). Kielce: Wydawnictwo Jedność, 2000.
- Wolniewicz, Bogusław. "Filozoficzne aspekty kary głównej." In Wolniewicz, *Filozofia i wartości*. Vol. 2. Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, 1988.

## ABSTRAKT / ABSTRACT

Andrzej SZOSTEK MIC – Problem kary śmierci w doktrynie Kościoła katolickiego. Kilka uwag na marginesie bieżącej dyskusji

DOI 10.12887/37-2024-1-145-10

Autor swym artykułem wpisuje się w dyskusję na temat stosunku Kościoła katolickiego do kary śmierci. Temat ten stał się szczególnie aktualny po tym, jak papież Franciszek zastrzył negatywny stosunek swój? Kościoła? do kary śmierci, opowiadając się za radykalnym abolicjonizmem. Na wstępie autor przypomina różne funkcje kary (retrybucyjną, korekcyjną, prewencyjną) oraz stanowiska wobec kary śmierci (retencjonizm i abolicjonizm w ich skrajnej i umiarkowanej postaci). W części pierwszej artykułu krótko charakteryzuje poglądy na temat kary śmierci, jakie odnaleźć można na kartach Biblii, a następnie w historii Kościoła aż do pontyfikatu św. Jana Pawła II. Stosunek ten mieści się w granicach umiarkowanego retribucjonizmu, choć podkreślić należy doniosłość biblijnego nakazu poszanowania życia każdego człowieka oraz znaczenie miłosierdzia. W części drugiej autor przywołuje nauczanie Jana Pawła II oraz dokonaną przez niego korektę Katechizmu Kościoła katolickiego w kierunku znacznego ograniczenia dozwolonego stosowania kary śmierci. Tę tendencję papież Franciszek zradykalizował, opowiadając się za skrajnym abolicjonizmem. W części trzeciej autor odnosi się do pytania, czy stanowisko takie nie narusza stałości społecznego nauczania Kościoła, i opowiada się za tezą, że jest to raczej dopuszczalny rozwój tego nauczania, a nie jego radykalna zmiana.

Słowa kluczowe: katolicka nauka społeczna, prawo karne, kara śmierci, godność ludzkiej osoby, miłosierdzie

Kontakt: Wydział Artes Liberales, Uniwersytet Warszawski, ul. Nowy Świat 69, 00-046 Warszawa  
E-mail: arszost@kul.pl

Andrzej SZOSTEK MIC, The Problem of Death Penalty in the Doctrine of the Catholic Church: Some Observations on the Current Debate

DOI 10.12887/37-2024-1-145-10

The article contributes to the debate on the attitude of the Catholic Church to death penalty. The topic became particularly relevant after Pope Francis had intensified his negative stance towards death penalty by advocating radical abolitionism. In the introduction, the author describes different functions of penalty (retributive, corrective, and preventive) and attitudes to death penalty (extreme and moderate versions of retentionism and abolitionism). In the first part of the paper, the author gives a brief characterization of the views on capital punishment present in the Bible and in the history of the Catholic Church,



including the pontificate of John Paul II. The views in question fall into the scope of moderate retributionism, however, the importance of the Biblical commandment to respect every human life and of the significance of mercy must be emphasized. In the second part, the author refers to the teaching of John Paul II and the amendment he introduced to the Catechism of the Catholic Church in order to substantially limit the acceptable use of death penalty. This tendency was radicalized by pope Francis who upholds extreme abolitionism. In the third part of the text, the author addresses the question whether the change in the positions of the two popes might undermine the stability of the social doctrine of the Church and submits that the amendment made by the popes is an acceptable development of the doctrine rather than its radical change.

Keywords: Catholic Social Teaching, criminal law, death penalty, human dignity, charity

Contact: Faculty of Artes Liberales, University of Warsaw, ul. Nowy Świat 69,  
00-046 Warsaw, Poland

E-mail: [arszost@kul.pl](mailto:arszost@kul.pl)

Monika BADOWSKA-HODYR

## ZDJAĆ PIĘTNO, PRZYWRÓCIĆ NADZIEJĘ Kary skrajnie długoterminowe a godność osadzonych w kontekście realizowanych przez więziennictwo programów readaptacyjnych

*Nowoczesne więziennictwo to laboratorium stwarzające warunki do zmiany człowieka, nie zaś miejsce represji i odwetu. To szczególna przestrzeń, w której fundament bycia z drugim człowiekiem powinna stanowić pełnia godności osobowościowej i osobowej. Pedagodzy, psychologowie, terapeuci czy kapelani więzienni muszą „zaszczepiać” w swoich podopiecznych, a w szczególności w tych, którzy odbywają kary skrajnie długoterminowe, pracę nad sobą, tym samym przekonując ich o roli sprawności moralnej w życiu codziennym.*

Choć nikt nie może cofnąć się w czasie i zmienić początku na zupełnie inny, każdy może zacząć dziś i stworzyć zupełnie nowe zakończenie<sup>1</sup>.

Carl Bard

Kara pozbawienia wolności na okres do lat trzydziestu oraz kara dożywotniego pozbawienia wolności<sup>2</sup> to kary wyjątkowe, skrajne w aspekcie zarówno surowości ich wymiaru, jak i okresu izolacji od społeczeństwa doświadczanej przez skazanego. Analizując aspekt aksjologiczny kar długoterminowych,

<sup>1</sup> Cyt. za: Z. Ziglar, *Zig Ziglar's Life Lifters: Moments of Inspiration for Living life Better*, Broadman & Holman, Nashville, Tennessee, 2003, s. 140. Tłum. fragm. – M.B.H.

<sup>2</sup> Karami są: grzywna, ograniczenie wolności, pozbawienie wolności i dożywotnie pozbawienie wolności (zob. *Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny*, Dz.U. 1997, nr 88, poz. 553, art. 32, pkt 1-5; *Obwieszczenie Marszałka Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 7 grudnia 2023 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu ustawy – Kodeks karny*, Dz.U. 2024, poz. 17). Karę pozbawienia wolności wymierza się w miesiącach i latach. Kara ta trwa najkrócej miesiąc, a najdłużej trzydzieści lat (zob. *Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny*, Dz.U. 1997, nr 88, poz. 553, art. 37; *Obwieszczenie Marszałka Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 7 grudnia 2023 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu ustawy – Kodeks karny*, Dz.U. 2024, poz. 17). Wcześniej mogła ona trwać od jednego miesiąca do piętnastu lat (zob. *Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny*, Dz.U. 1997, nr 88, poz. 553, art. 37; *Obwieszczenie Marszałka Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 28 kwietnia 2022 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu ustawy – Kodeks karny*, Dz.U. 2022, poz. 1138). W katalogu kar obok kary pozbawienia wolności były: grzywna, ograniczenie wolności, dwadzieścia pięć lat pozbawienia wolności oraz dożywotnie pozbawienie wolności (zob. *Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny*, Dz.U. 1997, nr 88, poz. 553, art. 32, pkt 1-5; *Obwieszczenie Marszałka Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 28 kwietnia 2022 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu ustawy – Kodeks karny*, Dz.U. 2022, poz. 1138).

istotne jest skupienie uwagi na roli pedagogów, psychologów i terapeutów zaangażowanych w ich realizację. Zarówno kreują oni rzeczywistość penitencjarną, jak i jej bezpośrednio doświadczają, a ich obecność ma istotny wpływ na osadzonych i stanowi kontekst procesu ich powrotu do społeczeństwa. Odwołując się do pracy Marca Augé *Formy zapomnienia*<sup>3</sup>, można stwierdzić, że pamięć przeszłości, oczekiwanie przyszłości i wzgląd na terażniejszość znacząco wpisują się w kontekst doświadczania i przeżywania izolacji skrajnie długoterminowej<sup>4</sup>. Praktyków penitencjarnych, pedagogów, psychologów, terapeutów i kapelanów więziennych łączy fakt, że poprzez swoją wrażliwość na potrzeby drugiego człowieka poszukują nowych sposobów wartościowania życia osadzonych, w tym odbywających kary długoterminowe. Nieodbieranie osobom tym nadziei na realną perspektywę zmiany stwarza możliwość podjęcia przez nie w przyszłości odpowiedzialnego życia w wolnym społeczeństwie, umacnia w nich poczucie godności i własnej wartości, a także pozwala im zachować przekonanie o sensie życia we wszystkich wymiarach egzystencji. Jak zauważa Sunaura Taylor, pełnia życia i poczucie jego sensu możliwe są także wówczas, gdy jednostka doświadcza skrajnie naznaczającego ją procesu ekskluzji społecznej<sup>5</sup>. Człowiek jest czymś więcej niż częścią przyrody czy też anonimowym elementem społeczeństwa. Stanowi rzeczywistość, która rozwija się i poznawana jest od wewnątrz<sup>6</sup>.

Ze względu na kontekst niniejszych rozważań, wielopłaszczyznowość problematyki oraz potrzebę zarysowania innowacyjności rozwiązań zarówno penitencjarnych, jak i społeczno-prawnych komponenty takie, jak godność osobowa i osobowościowa skazanych, ich poczucie sensu życia, doświadczanie przez nich nadziei, czasu, odpowiedzialności oraz potrzeby zadośćuczynienia i moralnej rehabilitacji, warunkować będą proponowane strategie naprawcze, jak i metodykę kreowania przestrzeni penitencjarnej. Odmawianie pełnej godności osobowej i osobowościowej (a tym samym wartości) osadzonym doświadczającym skrajnie długoterminowej ekskluzji społecznej zaburza zachodzący w nich proces przemiany własnego życia i może przesądzić o ich powrocie na drogę przestępczą po zakończeniu kary. O istotnych w wymiarze społeczno-prawnym strategiach zarządzania piętnem skazania na długotrwałe odosobnienie decyduje dwubiegunowe rozumienie godności osoby: jako godności osobowej, przynależnej każdemu człowiekowi na pod-

<sup>3</sup> Zob. M. Augé, *Formy zapomnienia*, tłum. A. Turczyn, Universitas, Kraków 2009.

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 59-64.

<sup>5</sup> Zob. S. Taylor, *Bogactwo istnienia*, tłum. K. Makaruk, „Przekrój” 27(2023) nr 3(3582), s. 30.

<sup>6</sup> Por. M. Badowska-Hodyr, *Prawo człowieka do rehabilitacji moralnej w świetle nauczania Jana Pawła II*, w: *Osoba i dzieło Ojca Świętego Jana Pawła II. Studium wybranych problemów*, red. P. Marzec, J. Nikołajew, Polihymnia, Tomaszów Lubelski – Lublin 2009, s. 266.

stawie samego faktu, jest on człowiekiem, i jako godności osobowościowej, zależnej od podjętego przez daną osobę trudu i jej dokonań, determinującej rozwój jej osobowości etycznej. Takie ujęcie godności pozwala skazanym na pogodzenie bycia „pensjonariuszem doskonałym” w przestrzeni instytucji totalnej z byciem istotą integralną, a zarazem uczestnikiem życia społecznego: człowiekiem wartościującym, oceniającym i doskonalącym się<sup>7</sup>. Z drugiej strony obiektywna obserwacja pozwala dostrzec osobę w jej niepowtarzalności, pozwala ją rozumieć, nie zaś potępiać czy osądzać, pozwala dostrzegać jej dążenie do samoświadomości i rozwoju osobowości etycznej, stanowiące kluczowe ogniwo procesu inkluzji społecznej. Pozwala zarazem sprawić, że w przestrzeni wolnościowej osoba, która doświadczyła skrajnie długoterminowego uwięzienia, przestaje być definiowana w świadomości społecznej jako nosiciel piętna<sup>8</sup>.

#### GODNOŚĆ W KONTEKŚCIE KAR SKRAJNIE DŁUGOTERMINOWYCH

W celu ochrony dobra wspólnego znaczące jest wymierzanie kar proporcjonalnych do ciężaru popełnionych przestępstw – jest to prawo i obowiązek prawowitej władzy publicznej. Należy podkreślić, że obowiązek ten ma dwa wymiary: po pierwsze, stosowanie właściwego systemu kar prowadzi do udaremniania zachowań uderzających w prawa człowieka i w podstawowe zasady współżycia społecznego, po drugie zaś, zapobiega on chaosowi powodowanemu przez działania przestępcze<sup>9</sup>. W szczególnych przypadkach może zostać wymierzona kara pozbawienia wolności do lat trzydziestu bądź kara dożywotniego pozbawienia wolności. Kara taka wiąże się z konkretnym cierpieniem i z konkretną nadzieją człowieka<sup>10</sup>, który doświadczając tak skrajnego uwięzienia, stara się jednak zachować swoją godność i poczucie sensu życia oraz kruchą więź łączącą go ze światem ludzi wolnych<sup>11</sup>. Kara nie ma bowiem na celu jedynie ochrony ładu publicznego i zapewnienia bezpieczeństwa społeczno-prawnego. Staje się ona również narzędziem poprawy winnego,

<sup>7</sup> Por. G. Grzybek, *Etyka, rozwój, wychowanie*, Wydawnictwo ATH, Bielsko-Biała 2007, s. 33-41; tenże, *Etyka rozwoju a wychowanie*, Wydawnictwo UR, Rzeszów 2010, s. 11-17.

<sup>8</sup> Por. E. Goffman, *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, tłum. A. Dzierżyńska, J. Tokarska-Bakir, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005, s. 19-21.

<sup>9</sup> Zob. Papieska Rada Iustitia et Pax, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, tłum. D. Chodyniecki, A. Dalach, J. Nowak, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2005, s. 263 (rozdz. 3, pkt. e, nr 402).

<sup>10</sup> Por. M. Niełaczną, J. Klimczak, *Wprowadzenie*, w: *Dożywotni więźniowie. Najlepsi z najgorszych i źli stale*, red. M. Niełaczną, J. Klimczak, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2022, s. 15.

<sup>11</sup> Por. M. Brodzńska-Patałas, *Wstęp*, w: *Dożywotni więźniowie. Najlepsi z najgorszych i źli stale*, s. 14.

nabierając wartości zadośćuczynienia, gdy winny dobrowolnie ją przyjmuje. Cel, do którego powinno się dążyć, jest zatem dwojaki: z jednej strony należy wspierać resocjalizację osób skazanych, z drugiej zaś promować sprawiedliwość pojednawczą, zmierzającą do odbudowania harmonijnych relacji społecznych, które zostały naruszone w wyniku aktu przestępczego. Istotne znaczenie ma w tym kontekście działalność, do której powołani są kapelani więzienni, zmierzająca nie tylko do realizacji celów związanych z wiarą religijną, ale również do obrony godności więźniów. Przestrzeń penitencjarna okazuje się uprzywilejowanym gruntem dla dawania świadectwa chrześcijańskiej wrażliwości społecznej: „Byłem w więzieniu, a przyszłście do Mnie (Mt 25,36)”<sup>12</sup>. W przypadku próby wypracowania konstruktywnego paradygmatu interwencji korekcyjnej ważne jest dokonanie oceny zarówno kosztów i strat osobistych ponoszonych przez osadzonego, jak i społecznego wymiaru kary. Jest niezwykle ważne, by kara nie pozbawiała osadzonego nadziei, nie naruszała jego godności, nie eliminowała go z życia rodzinnego i społecznego i by dawała mu szansę rehabilitacji moralnej i kreowania przestrzeni doświadczeń podmiotowych i społecznych, tak by mógł on w godności dojrzewać do odpowiedzialności<sup>13</sup>. W kontekście procesu inkluzji społecznej kluczowe jest odwołanie do czasu. Czas krytyczny odczuwany jako najboleśniejszy<sup>14</sup> to właśnie czas kary skrajnie długoterminowej, która pozostawia na osadzonym piętno. Nie może więc w systemie karania zabraknąć podstawowego szacunku dla ludzkiej godności, wartości cenionej w płaszczyźnie zarówno sprawiedliwości odwetowej jak i naprawczej. W przemówieniu do więźniów wygłoszonym w Zakładzie Karnym w Płocku 7 czerwca 1991 roku Jan Paweł II wymownie podkreślał: „Tylko wówczas, kiedy system penitencjarny opiera się na elementarnej prawdzie dynamizmu osoby ludzkiej, możliwości rozwoju moralnego, więzienie daje człowiekowi uwięzionemu realną szansę pełnego powrotu do społeczeństwa. Jeśli zaś w systemie wymierzania kary zabraknie podstawowego szacunku dla ludzkiej godności więźniów, więzienia przemieniają się z czasem w szkoły nowych przestępców oraz w miejsca, w których pogłębia się wyobcowanie, a nawet nienawiść do społeczeństwa”<sup>15</sup>. Dopelniając tę myśl, warto odwołać się do kategorii momentów znaczeniowych, które konstytuują wartość godności. Godność to wartość mająca podstawę

<sup>12</sup> Por. *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, s. 263n. (rozdz. 3, pkt e, nr 403).

<sup>13</sup> Por. M. B a d o w s k a - H o d y r, *What Works? Wolność – godność – tożsamość fenomenem w kontekście pracy z więźniami odbywającymi karę dożywotniego pozbawienia wolności*, w: *Dożywni więźniowie. Najlepsi z najgorszych i źli stale*, s. 683.

<sup>14</sup> Por. M. P ł z à k, *Gra o ludzkie szczęście*, tłum. T. Siemek, Wiedza Powszechna, Warszawa 1980, s. 51.

<sup>15</sup> J a n P a w e ł I I, *Ewangelia więzień* (Przemówienie podczas spotkania z więźniami, Płock, 7 VI 1991), „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 12(1991) nr 6(133), s. 14.

obiektywną oraz uzewnętrznienie emocjonalne; pasmo znaczeniowe godności ma dwa bieguny – wartości zewnętrznych i wewnętrznych wymiarów człowieka; to wartość holistyczna, bowiem całościowo obejmuje osobę ludzką i jej poszczególne akty i dzieła; to wartość obligująca dla samego podmiotu tej wartości, a także dla innych ludzi; samym swoim istnieniem determinuje czynny, które szanują podmiotowość osoby; jest wartością narażoną na deformację bądź okaleczenie, w pewnych sytuacjach może być utracona, stąd stanowi też kryterium postępowania<sup>16</sup>. Natura człowieka odróżnia go od innych bytów nie tylko w sensie czysto opisowym, ale i aksjologicznym. Z racji tego, kim człowiek jest, jest on cenniejszy niż inne byty na ziemi. Cennaść ta, określana mianem godności osobowej, determinuje działania w przestrzeni społecznej<sup>17</sup>, ale też w szczególnej przestrzeni instytucji totalnej konstytuuje obowiązek jej respektowania.

#### POCZUCIE SENSU ŻYCIA I NADZIEI A ISTOTA GODNOŚCI W KONTEKŚCIE KAR SKRAJNIE DŁUGOTERMINOWYCH

Współczesny świat naznaczony jest dramatem braku sensu życia, a w konsekwencji doświadczaną przez człowieka udręką. Fundamentalne pytanie o cel, czas i sens życia, często naznaczone przeszłością, terażniejszością i przyszłością pytającego, pozostaje bez odpowiedzi. Wymowne są słowa Viktora E. Frankla: „Każda z chwil, które składają się na nasze życie, przemija i umiera w tym sensie, że nigdy już nie powróci. Czyż jednak owa przejściowość o czymś nam nie przypomina? Czyż nie stawia przed nami wyzwania, aby jak najlepiej wykorzystać każdą chwilę naszego życia? Na pewno tak. Stąd logoterapeutyczny imperatyw: żyj tak, jakbyś żył po raz drugi i tak, jakbyś za pierwszym razem postąpił równie niewłaściwie, jak zamierzasz postąpić teraz”<sup>18</sup>. Koncepcja Viktora E. Frankla jest zatem tak bardzo aktualna<sup>19</sup>. Pojmował on człowieka w sposób szczególnie: jako istotę wielowymiarową, i wyróżniał jej wymiar somatyczny (cielesny), psychiczny oraz noetyczny (duchowy). Podkreślał, że ujmowanie osoby ludzkiej z perspektywy tylko jednego z tych wymiarów

<sup>16</sup> Por. W. Chudy, *Pedagogia godności. Elementy etyki pedagogicznej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2009, s. 53n.

<sup>17</sup> Por. A. Szostek MIC, *Godność osobowa i godność osobowościowa*, w: tenże, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995, s. 46.

<sup>18</sup> V.E. Frankl, *Człowiek w poszukiwaniu sensu. Głos nadziei z otchłani Holokaustu*, tłum. A. Wolnicka, Czarna Owca, Warszawa 2010, s. 165.

<sup>19</sup> Por. B. Pilecka, *Poczucie sensu życia w wybranych teoriach psychologicznych*, w: *Osobowościowe i środowiskowe korelaty poczucia sensu życia*, red. B. Pilecka, Wydawnictwo WSP w Rzeszowie, Rzeszów 1986, s. 55.

stanowi o niezrozumieniu istoty tego, kim ona jest. Konstytutywny dla człowieka, typowo ludzki, jest jednak wymiar duchowy, obejmujący sens życia i jego wartość. O wymiarze tym stanowią zaś: potrzeba kochania, potrzeba bycia kochanym, tęsknota oraz poczucie godności i odpowiedzialności. Dążenie do znalezienia sensu życia uważał Frankl za jedną z prymarnych potrzeb człowieka<sup>20</sup>.

Sens życia przeżywamy wtedy, gdy wzbudza on naszą ciekawość, gdy wzrusza nas do głębi, gdy jest tajemnicą, którą pragniemy objąć, zrozumieć i zgłębić. Kazimierz Obuchowski podkreśla, że o ludziach, w których dążenia i przeżycia tego rodzaju są silne, mówimy, że posiadają zmysł życia<sup>21</sup>. Świat, w którym bytuje człowiek, nie zawsze jest światem dobrym, sprawiedliwym, wolnym od cierpienia. W sposób szczególny poczucie sensu życia definiowane jest historią osób odbywających karę pozbawienia wolności. Historia każdego z nas jest nieszablonowa, ale historie osób, które doświadczyły i doświadczenia skrajnie długoterminowego uwięzienia, są poruszające nie tylko dla nich samych, ale także dla ich bliskich i odciskają na nich piętno. Warto przywołać w tym kontekście konkretne parametry „szablonu życia” osadzonych odbywających skrajnie długoterminowe kary. Parametrami tymi są w ich przypadku poczucie sensu życia, nadzieja i poczucie godności. „Pewnego dnia wszystko będzie dobrze – to nasza nadzieja. Dzisiaj jest wszystko w porządku – to nasza iluzja”<sup>22</sup>. Kluczowa dla odpowiedzialnego kreowania przestrzeni penitencjarnej w perspektywie procesu inkluzji społecznej, dedykowanej osadzonym odbywającym kary do lat trzydziestu oraz dożywotniego pozbawienia wolności, jest właśnie nadzieja. Pomaga im ona w realizacji pragnienia zmiany w aktualnej sytuacji wyczerpującego w sensie społecznym i emocjonalnym skrajnie długoterminowego uwięzienia oraz w przezwycięzeniu lęku egzystencjalnego i przywróceniu możliwości pokonania nieznosnych warunków życia w izolacji. Nadzieja wprowadza w życie motyw jego kontynuacji, jest swoistym remedium na ból egzystencjalny, a zarazem odwołuje od rozstrzygnięć desperackich<sup>23</sup>. Prawda o nadziei dla osób skazanych na kary długoterminowe może sięgnąć i sięga przyszłości, a swym dynamizmem pozwala unieść całe ich życie, odwołując się do przeszłości, teraźniejszości oraz przyszłości. W kontekście rozważań na temat nadziei chrześcijańskiej i jej wartości w procesie przemiany duchowej skazanych nasuwa się znacząca konkluzja.

<sup>20</sup> Zob. A. A. Z y c h, hasło „Frankl Viktor Emil – 1905-1997”, w: *Encyklopedia Pedagogiczna XXI wieku*, red. T. Pilch i in., t. 1, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 2003, s. 1184n.

<sup>21</sup> Por. K. O b u c h o w s k i, *Galaktyka potrzeb. Psychologia dążeń ludzkich*, Zysk i S-ka, Poznań 2000, s. 259.

<sup>22</sup> R. S c h a c h e, *Siedem sekretów szczęścia*, tłum. A. Siudut, Wydawnictwo Sonia Draga, Katowice 2009, s. 174 (Schache nawiązuje tu do myśli Woltera).

<sup>23</sup> Zob. K. K o s i o r, hasło „Nadzieja”, w: *Mały słownik etyczny*, red. S. Jedynek, Oficyna Wydawnicza Branta, Bydgoszcz 1999, s. 170.

Dochodzenie skazanego do świadomości, że uczynił coś złego i że nie on jest zły, lecz złe są jego czyny, trwa niekiedy długo. Spośród całego spektrum czynników oddziałujących na różne sfery osobowości człowieka to właśnie nadzieja może wspierać i wzmacniać motywację skazanego do przewartościowania jego patrzenia na świat, na normy społeczne, na drugiego człowieka, na przyszłość. Nadzieja łączy się również ze świadomością bycia człowiekiem i doświadczania pełni godności osobowej i osobowościowej, z wymagającym procesem prowadzącym do trwałej zmiany w sferze zarówno świadomości, jak i zachowań. W całej złożoności działań resocjalizacyjnych dedykowanych skazanym odbywającym kary skrajnie długoterminowe nie może zatem zabraknąć odwołania do wartości wyższych, prowadzących te osoby do wewnętrznej przemiany, pozwalających im z nadzieją patrzeć w przyszłość – dostrzegać własną godność i zachowywać świadomość, że mogą stać się wartościowymi członkami społeczeństwa. Nadzieja pozwala im również podjąć odpowiedzialność za ich dokonującą się w trzech wymiarach, trwałą przemianę moralną: pojednanie z Bogiem, ze społeczeństwem i z samym sobą<sup>24</sup>. W kontekście problemu kar skrajnie długoterminowych nie sposób przecenić refleksji na temat nadziei, sensu życia, zmysłu życia oraz pełni godności osobowej i osobowościowej. To filary kreowania optymalnego modelu rzeczywistości penitencjarnej, warunkujące pomyślność procesu inkluzji społecznej.

PROJEKTY PENITENCJARNE  
SPRZYJAJĄCE READAPTACJI SPOŁECZNEJ  
SKIEROWANE DO OSADZONYCH ODBYWAJĄCYCH KARY  
SKRAJNIE DŁUGOTERMINOWE  
A GODNOŚĆ I PODMIOTOWOŚĆ JEDNOSTKI

Robert Opora podkreśla, że stosowanie dobrych, wartościowych, innowacyjnych praktyk penitencjarnych w połączeniu z odpowiedzialnością, wysokimi kompetencjami i odpowiednimi zasobami personelu penitencjarnego istotnie dynamizuje kontekst implementacji programów resocjalizacyjnych<sup>25</sup>. Konkretnie projekty oraz programy dedykowane określonej kategorii osadzonych uruchamiają proces zmiany w osadzonych poprzez przewartościowanie ich wzorów myślenia i reakcji emocjonalnych, wzmacniają godność osobową i osobowościową więźniów, ich rozumienie świata społecznego i poczucie

<sup>24</sup> Por. T. K o w a l c z y k, *Chrześcijańska koncepcja nadziei w procesie resocjalizacji osób skazanych*, w: *Religia w procesie resocjalizacji*, red. P. Gołdyn, Ośrodek Doskonalenia Nauczycieli w Koninie, Konin 2010, s. 43-45.

<sup>25</sup> Por. R. O p o r a, *Efektywność oddziaływań resocjalizacyjnych*, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 2015, s. 193-198.



sensu życia oraz budują w nich nadzieję na wartościowe, zgodne z oczekiwaniami społecznymi funkcjonowanie po odbyciu kary pozbawienia wolności. Szczególnym wyzwaniem, któremu powinny sprostać programy resocjalizacji sprzyjające readaptacji społecznej, jest przyjęcie i wdrożenie takiego modelu kreowania rzeczywistości penitencjarnej, którego każda sekwencja respektować będzie prawa, podmiotowość, godność i potrzeby osadzonych odbywających kary skrajnie długoterminowe.

Do podstawowych zadań Służby Więziennej należy godne i humanitarne traktowanie osób pozbawionych wolności, a także prowadzenie oddziaływań penitencjarnych i resocjalizacyjnych poprzez organizowanie pracy sprzyjającej zdobywaniu kwalifikacji zawodowych, nauczania, zajęć kulturalno-oświatowych, zajęć z zakresu kultury fizycznej i sportu oraz specjalistycznych oddziaływań terapeutycznych<sup>26</sup>. Mając na uwadze konieczność realizacji podstawowych zadań Służby Więziennej, w roku 2014 jej Dyrektor Generalny podjął decyzję o zorganizowaniu Ogólnopolskiego Konkursu na Program Resocjalizacji Sprzyjający Readaptacji Społecznej Osób Pozbawionych Wolności<sup>27</sup>. Kluczową funkcją procesu resocjalizacji jest przystosowanie jednostki łamiącej zasady życia społecznego do powrotu do społeczeństwa, zmierzające do ukształtowania w niej odpowiedzialnego odnoszenia się do innych jego członków<sup>28</sup>. Działania podejmowane przez Służbę Więzienną powinny więc być ukierunkowane na wypracowanie modelowych programów przygotowujących jednostki naznaczone piętnem wykluczenia do właściwego funkcjonowania w przestrzeni struktur pozainstytucjonalnych. Organizatorem pięciu edycji Konkursu było Biuro Penitencjarne Centralnego Zarządu Służby Więziennej. Kluczowe dla uchwycenia ważnego z punktu widzenia społecznego, prawnego i emocjonalnego standardu konkretnych rozwiązań, programów i projektów realizowanych w przestrzeni penitencjarnej i dedykowanych osadzonym odbywającym kary skrajnie długoterminowe będzie odniesienie do dwóch z pięciu edycji Konkursu – edycji trzeciej z roku 2016 i czwartej z 2017. Odbyły się one podczas kadencji generała Andrzeja Leńczuka, Dyrektora Biura Penitencjarnego Centralnego Zarządu Służby Więziennej, 12 lutego 2020 roku powołanego na stanowisko Zastępcy Dyrektora Generalnego Służby Więziennej,

<sup>26</sup> Zob. *Ustawa z dnia 9 kwietnia 2010 r. o Służbie Więziennej*, Dz.U. 2010, nr 79, poz. 523, art. 2, ust. 2, pkt 1, 4; *Obwieszczenie Marszałka Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 7 lipca 2023 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu ustawy o Służbie Więziennej*, Dz.U. 2023, poz. 1683.

<sup>27</sup> Zob. M. Pietrasik, *Programy readaptacyjne jako droga do resocjalizacji osób pozbawionych wolności*, Służba Więzienna, <https://sw.gov.pl/aktualnosc/areszt-sledczy-w-lodzi-realizacja-programow-resocjalizacyjnych-jako-forma-oddzialywan-penitencjarnych-majacych-na-celu-spoleczna-readaptacje-skazanych>.

<sup>28</sup> Por. M. Badowska-Hodyr, *Uwięzione rodzicielstwo. Potencjał innowacyjnych rozwiązań penitencjarnych w kontekście społecznych zagrożeń i szans*, Wydawnictwo UR, Rzeszów 2022, s. 127n.

i stanowiły wyraźną inspirację dla personelu penitencjarnego, by poświęcić szczególną uwagę programom z zakresu zapobiegania negatywnym skutkom izolacji, zwłaszcza w przypadku skazanych odbywających długoterminowe kary pozbawienia wolności. Wytyczne dotyczące realizacji programów readaptacji społecznej zawarte zostały w *Zarządzeniu Dyrektora Generalnego Służby Więziennej z dnia 14 kwietnia 2016 r. w sprawie szczegółowych zasad prowadzenia i organizacji pracy penitencjarnej oraz zakresów czynności funkcjonariuszy i pracowników działów penitencjarnych i terapeutycznych oraz oddziałów penitencjarnych*<sup>29</sup>.

W ramach trzeciej edycji Ogólnopolskiego Konkursu na Program Resocjalizacji Sprzyjający Readaptacji Społecznej Osób Pozbawionych Wolności o nagrodę Dyrektora Generalnego Służby Więziennej doprecyzowano konkretne obszary, w zakresie których można było zgłosić zrealizowane lub nowo opracowane i przygotowane do realizacji w jednostkach penitencjarnych programy: kształtowania umiejętności społecznych i poznawczych z uwzględnieniem postaw obywatelskich i patriotycznych lub integracji rodzin; zapobiegania negatywnym skutkom izolacji wobec osadzonych odbywających długoterminowe kary pozbawienia wolności; oddziaływań readaptacyjnych z osobami starszymi (w wieku powyżej sześćdziesięciu lat). W obszarze zapobiegania negatywnym skutkom izolacji wobec osadzonych odbywających długoterminowe kary pozbawienia wolności Jury konkursu przyznało nagrody za programy: „Artefakt” z Zakładu Karnego w Potulicach, „Zrzuć skorupę” z Zakładu Karnego w Brzegu oraz „By żyło się lepiej” z Zakładu Karnego we Włocławku. Wyróżnienie otrzymał Zakład Karny w Iławie za program „Szansa” oraz Areszt Śledczy w Hajnówce za program „Przyjaciel, czyli pies w celi”<sup>30</sup>.

Warto podkreślić, że kolejna, czwarta edycja Konkursu także bardzo wyraźnie ukazała profesjonalizm i przygotowanie merytoryczne kadry penitencjarnej. O nagrodę można było ubiegać się w następujących obszarach: młodociani; skazani starsi (w wieku powyżej sześćdziesięciu lat) lub niepełnosprawni; skazani na karę dożywotniego pozbawienia wolności lub dwudziestu pięciu lat pozbawienia wolności. Spośród zgłoszonych programów dotyczących skazanych na karę dożywotniego pozbawienia wolności lub dwudziestu pięciu lat pozbawienia wolności zespół ekspertów docenił programy: „Psycho-BHP”,

<sup>29</sup> Zob. *Zarządzenie Nr 19/16 Dyrektora Generalnego Służby Więziennej z dnia 14 kwietnia 2016 r. w sprawie szczegółowych zasad prowadzenia i organizacji pracy penitencjarnej oraz zakresów czynności funkcjonariuszy i pracowników działów penitencjarnych i terapeutycznych oraz oddziałów penitencjarnych*, rozdz. 2 („Prowadzenie i organizacja oddziaływań penitencjarnych”), § 4, ust. 1, pkt 1g, Platforma edukacyjna Służby Więziennej, <https://edu.cossw.pl/file/redirect.php?id=5752>.

<sup>30</sup> Zob. Zespół Prasowy, Centralny Zarząd Służby Więziennej, *Wyniki konkursu na najlepszy program resocjalizacji*, Służba Więzienna, <https://www.sw.gov.pl/aktualnosc/centralny-zarząd-służby-wieziennej-wyniki-konkursu-na-najlepszy-program-resocjalizacji>.

realizowany w Zakładzie Karnym w Czerwonym Borze, „Okno na świat”, wdrażany w Zakładzie Karnym w Krzywańcu i „Być bohaterem”, prowadzony w Zakładzie Karnym w Głubczycach. Wyróżnieniem nagrodzono program „Jestem” z Zakładu Karnego w Czarnem<sup>31</sup>.

W kontekście uwag poczynionych w tej części artykułu warto bardziej szczegółowo przeanalizować program z zakresu zapobiegania negatywnym skutkom izolacji (zwłaszcza w przypadku skazanych odbywających długo-terminowe kary pozbawienia wolności), realizowany w Zakładzie Karnym w Potulicach. Jak podkreślają jego autorki, major Magdalena Kuzimska i porucznik Justyna Sejdowska-Szrajber, program „Artefakt” ma charakter czterowymiarowy i obejmuje (1) modyfikację poznawczych struktur osobowości, (2) zadośćuczynienie społeczeństwu w związku z popełnionym przestępstwem, (3) podtrzymanie więzi rodzinnych osadzonego, które w trakcie długotrwałej izolacji penitencjarnej mogły ulec osłabieniu, oraz (4) wymiar samorealizacji, jak i niwelowania napięć i stresów spowodowanych sytuacją trudną, jaką stanowi długoletni pobyt w zakładzie karnym. W konstrukcie teoretycznym programu wyeksponowano czynniki ryzyka, których zmiana prowadzić będzie do zmniejszenia prawdopodobieństwa powrotu osadzonego do przestępstwa. Do czynników tych należą: trudności w werbalizowaniu stanów emocjonalnych, wyuczona bezradność, stosowanie niedojrzałych mechanizmów obronnych, postępujący proces prizonizacji, brak umiejętności spędzania czasu wolnego w sposób akceptowany społecznie, przejawianie zachowań agresywnych w relacjach interpersonalnych oraz nieumiejętność radzenia sobie w sytuacjach trudnych i stresogennych. Priorytetem ma być osiągnięcie celu głównego, którym jest zapobieganie powrotowi do przestępstwa. Metody, które według autorek programu okażą się wsparciem w jego realizacji, to: rysunek i malarstwo, zdobnictwo i dekoratorstwo, rzeźba, muzykoterapia oraz sztuki użytkowe. Program składa się z czterech części nazwanych porami roku. Zajęcia odbywają się raz w tygodniu, a czas trwania jednostki zajęć to trzy lub cztery godziny. Realizacja całości projektu odbywa się w zakładzie karnym, w specjalnie zaadaptowanym do tego miejscu. Program prowadzić mogą wychowawcy, psychologowie bądź terapeuci. Program „Artefakt” finansowany jest ze środków Funduszu Pomocy Pokrzywdzonym oraz Pomocy Postpenitencjarnej w oparciu o przepisy *Rozporządzenia Ministra Sprawiedliwości z dnia 13 września 2017 r. w sprawie Funduszu Pomocy Pokrzywdzonym oraz Pomocy Postpenitencjarnej – Funduszu Sprawiedliwości*<sup>32</sup>. Sensem i istotą

<sup>31</sup> Zob. Zespół Komunikacji Medialnej CZSW, *Wyniki konkursu na najlepszy program resocjalizacji*, Służba Więzienna, <https://www.sw.gov.pl/aktualnosc/centralny-zarząd-służby-wiezienniej-wyniki-konkursu-na-najlepszy-program-resocjalizacji%20rozstrzygni%C4%99ty>.

<sup>32</sup> Zob. *Rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z dnia 13 września 2017 r. w sprawie Funduszu Pomocy Pokrzywdzonym oraz Pomocy Postpenitencjarnej – Funduszu Sprawiedliwości*, Dz.U.

resocjalizacji penitencjarnej na każdym z jej poziomów jest wypracowanie konstruktywnego paradygmatu, który będzie sprzyjał procesowi inkluzji społecznej osadzonych, tak znaczącemu, bo profilującemu ich potencjalne zdolności dokonywania konstruktywnych zmian we własnym życiu. Postrzeganie siebie w wymiarze godności osobowościowej i rozumienie świata społecznego to filary poczucia sensu życia, szczególnej materii stanowiącej o byciu człowiekiem autentycznym, odpowiedzialnym i ważnym w przestrzeni struktur społeczno-prawnych.

W przypadku formułowania zasad kreacji przestrzeni penitencjarnej zorientowanej na osadzonych doświadczających kar skrajnie długoterminowych i respektującej ich godność osobową kluczowe powinno być przestrzeganie normy personalistycznej, zgodnie z którą człowiek nigdy nie może być traktowany jedynie (ani głównie) jako środek do celu. Norma ta implikuje przestrzeganie zasady szacunku dla każdego człowieka oraz dbanie przez więźnia o jego własną godność osobową<sup>33</sup>.

W ujęciu Krzysztofa Kosiora godność to nieredukowalna, niestopniowalna oraz zasługująca na szacunek własny i innych ludzi właściwość przysługująca każdemu człowiekowi bez wyjątku z racji bycia przezeń człowiekiem. To wartość człowieka jako takiego, to sens człowieczeństwa<sup>34</sup>. W świetle tej definicji odbudowywanie podmiotowości osadzonych znajdujących się w sytuacji skrajnie wyczerpującej kary pozbawienia wolności jawi się jako proces kształtowania w nich – za pomocą konkretnych zasobów penitencjarnych – głębszych fundamentów moralnych, które wyznaczać będą charakter ich całego późniejszego życia. W procesie tym istotne znaczenie może mieć oddziaływanie duchowe i sakramentalne. Jak podkreśla Kajetan Dubiel, nowoczesne więziennictwo to laboratorium stwarzające warunki do zmiany człowieka, nie zaś miejsce represji i odwetu. To szczególna przestrzeń, w której fundament bycia z drugim człowiekiem powinna stanowić pełnia godności osobowościowej i osobowej<sup>35</sup>. Izolacja od społeczeństwa pozostawia w człowieku trwałe ślady, naznacza go w wymiarze codzienności. W optymalnym modelu kreowania przestrzeni penitencjarnej kluczowe jest więc, by konkretne

2017, poz. 1760. Zob. też: *Obwieszczenie Ministra Sprawiedliwości z dnia 20 marca 2019 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu rozporządzenia Ministra Sprawiedliwości w sprawie Funduszu Pomocy Pokrzywdzonym oraz Pomocy Postpenitencjarnej – Funduszu Sprawiedliwości*, Dz.U. 2019, poz. 683.

<sup>33</sup> Por. K. O l b r y c h t, *Godność w teorii i praktyce wychowania*, w: *Refleksje nad godnością człowieka*, red. A. Królikowska, Z. Marek, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum – Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 106n.

<sup>34</sup> Zob. K. K o s i o r, hasło „Godność”, w: *Mały słownik etyczny*, s. 94.

<sup>35</sup> Por. K. D u b i e l, *Religia i kultura duchowa w procesie resocjalizacji penitencjarnej*, w: *Religia w procesie resocjalizacji*, red. P. Gołdyn, Ośrodek Doskonalenia Nauczycieli w Koninie, Konin 2010, s. 37.

oddziaływania naprawcze nie niszczyły osadzonego, a przywracały go społeczeństwu<sup>36</sup>. Pedagodzy, psychologowie, terapeuci czy kapelani więzienni muszą więc „zaszczepiać” w swoich podopiecznych, a w szczególny sposób w tych, którzy odbywają kary skrajnie długoterminowe, pracę nad sobą, tym samym przekonując ich o roli sprawności moralnej w życiu codziennym. Pozytywny efekt w tym aspekcie może przynieść uwzględnianie w modelach kreowania przestrzeni penitencjarnej obszarów takich, jak refleksja własna osadzonego nad godnością, jego poczucie godności własnej, poznawanie przez niego istoty godności i uznanie godności za wartość podstawową w procesie jego wewnętrznej przemiany. Przemiana taka powinna skutkować dbałością o godność własną, poszanowaniem godności drugiego człowieka i praktykowaniem postaw godnościowych wyrażających afirmację osoby ludzkiej, wdrażaniem praktyki postaw godnościowych w przestrzeni instytucjonalnej i społeczno-prawnej oraz refleksją nad dokonanym rozwojem godności osobowościowej i korektą modelu oddziaływań w zależności od postępów w osiągnięciu osobowości etycznej<sup>37</sup>.

Odwołując się do praktyki penitencjarnej, warto wskazać na konieczność rozwoju także tych osób, które pracują ze skazanymi. Można w tym kontekście uwzględnić następujące obszary ich pracy nad własnym rozwojem integralnym: odpowiedzialność za własny rozwój intelektualny, odpowiedzialność w sferze moralnej i emocjonalnej, odpowiedzialność za rozwój kultury duchowej oraz odpowiedzialność w sferze społeczno-zawodowej. Rozwój osobowości etycznej pedagogów, psychologów i terapeutów pozwala na ich właściwe oddziaływanie na osadzonych, prowadzące do wewnętrznej przemiany więźniów<sup>38</sup>.

Nowe ukształtowanie osobowości osadzonego, dokonujące się zarówno w czasie odbywania przez niego kary, jak i po wyjściu przezeń na wolność, pozwoli mu na rozwinięcie w sobie zdolności do niepoddawania się różnego rodzaju manipulacjom, na które może on zostać w przyszłości narażony. Proces resocjalizacji mający miejsce na poziomie odpowiedzialności prowadzić ma z kolei do zrozumienia przez więźnia istoty nakazu moralnego i powinności. Oddziaływanie tego procesu w obszarze wartości zmierza zaś do ukazania osadzonemu niepowtarzalności życia ludzkiego oraz do aksjologicznego uwarunkowania podejmowanych przezeń decyzji oraz jego funkcjonowania w strukturach społecznych. Wartość to bowiem coś, co ze względu na swoją naturę pozwala człowiekowi realizować i rozwijać jego zdolności poznawcze

<sup>36</sup> Por. S. Bębals, *Rola religii w procesie resocjalizacji*, Wydawnictwo Edukacyjne Akapit, Toruń 2015, s. 133n.

<sup>37</sup> Por. K. Chałasa, *Wychowanie ku wartościom. Elementy teorii i praktyki*, t. 1, *Godność, wolność, odpowiedzialność, tolerancja*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2003, s. 136n.

<sup>38</sup> Por. Grzybek, *Etyka, rozwój, wychowanie*, s. 48n.

i wolitywne. Jak podkreśla Grzegorz Grzybek, wartość jest ściśle związana z egzystencją osoby ludzkiej, chociaż człowiek nie może być – w sensie przyczyny – jej twórcą. Obiektywny charakter wartości, ich niezależność od człowieka, ma istotny wpływ na jego rozwój. Właściwe odczytanie wartości podstawowych, jak mądrość, wolność, miłość, szczęście czy godność osoby, oraz ich poznanie i zrozumienie pozwalają na tworzenie dokumentów uniwersalnych w rodzaju Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka<sup>39</sup>. Doświadczanie i respektowanie wartości nadają sens życiu człowieka, stanowią o pełni jego godności – osobowej i osobowościowej, w szczególności w kontekście sytuacji skrajnie długoterminowej kary pozbawienia wolności<sup>40</sup>. Kluczowe z perspektywy kreowania przestrzeni penitencjarnej okazuje się zatem wychowanie progodnościowe. Należy je rozumieć jako uczenie się przez podopiecznego człowieczeństwa, kształtowanie w nim prawego sumienia, odpowiedzialności za siebie i bliźnich, umiejętności odróżniania dobra od zła oraz wybierania dobra i odrzucania zła. Godność osoby ludzkiej jest wartością transcendentną, uniwersalną, powszechną, ponadczasową i obiektywną, przysługuje każdemu człowiekowi z racji tego, że jest on człowiekiem, jako nieodłączny atrybut człowieczeństwa. Jest dobrem szczególnej wagi tudzież przyrodzoną każdemu człowiekowi niezbywalną cechą<sup>41</sup>.

Z racji niezwyklej godności każdego człowieka, również grzesznika, i z racji struktury osoby ludzkiej, która urzeczywistnia się w pełni jedynie poprzez wolny dar z samej siebie, można mówić o istnieniu sprawiedliwości wykraczającej poza samą wymianę równoważnych świadczeń. Na mocy tej właśnie sprawiedliwości istnieje obowiązek przychodzenia z pomocą drugiemu człowiekowi, także wbrew rachunkowi dóbr pozwalającemu oczekiwać wzajemności z tytułu składanego daru<sup>42</sup>.

\*

W życiu każdego człowieka są doświadczenia, których śladów nie zatrza czas. Szczególnym, odciskającym wyjątkowe piętno, godzącym w tożsamość, naruszającym poczucie godności osobowej i osobowościowej, jak również

<sup>39</sup> Por. t e n z e, *Etyka rozwoju a wychowanie*, s. 25, 46.

<sup>40</sup> Por. M. B a d o w s k a - H o d y r, *Poczucie sensu życia a orientacja na wartości z perspektywy uwięzionych rodziców w świetle teorii Viktora E. Frankla*, w: *Resocjalizacja, readaptacja i reintegracja społeczna – problemy, programy i perspektywy rozwoju komunikacji*, red. I. Mudrecka, Pedagogium – Wyższa Szkoła Nauk Społecznych w Warszawie, Warszawa 2017, s. 196, 206n.

<sup>41</sup> Por. J. M a r i a n s k i, *Godność ludzka w narracji społecznej. Studium socjopedagogiczne*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2021, s. 49-51.

<sup>42</sup> Por. R. B u t t i g l i o n e, *Kilka uwag o sposobie czytania „Osoby i czynu”*, w: K. Wojtyła, *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 2000, s. 24.

poczucie sensu życia, a także odbierającym nadzieję, jest odbywanie skrajnie długoterminowej kary pozbawienia wolności. Kara trzydziestu lat pozbawienia wolności oraz kara dożywotniego pozbawienia wolności zmieniają znacząco bieg życia jednostki w perspektywie jej społeczno-prawnego funkcjonowania i wiążą się z potrzebą ciągłego modyfikowania modelu kreowania przestrzeni penitencjarnej, tak aby był on w danych warunkach optymalny. Ewaluacja programów readaptacji społecznej adresowanych do osadzonych odbywających skrajnie długoterminowe kary wskazuje na potrzebę wypracowania takich rozwiązań, które pozwoliłyby na uchwycenie obszarów zmiany dotyczących osadzonego oraz na większą uważność w rozumieniu zachodzących w nim procesów adaptacyjnych. Procesy te dopełnia rozwijanie w więźniach odpowiedzialności oraz świadomości ich własnej podmiotowości, godności, niepowtarzalności oraz indywidualności. Autonomiczną przestrzeń podmiotową osadzonych odbywających kary skrajnie długoterminowe, wymagającą zróżnicowanych oddziaływań penitencjarnych, współtworzą trudności, które są ich udziałem, takie jak brak zdolności werbalizowania własnych stanów emocjonalnych, wyuczona bezradność, stosowanie niedojrzałych mechanizmów obronnych oraz postępujący proces prizonizacji. Wartościowym dopełnieniem optymalnego modelu kreowania rzeczywistości penitencjarnej adresowanego do osadzonych odbywających kary skrajnie długoterminowe okazuje się zatem budowanie konkretnej narracji, której kluczowym ogniwem jest odwołanie do procesu inkluzji społecznej, imperatywem kategoriowym zaś godność osoby w wymiarze odpowiedzialności, podmiotowości, szacunku dla człowieka, poczucia sensu życia i nadziei na życie w pełni godności osobowej i osobowościowej oraz w pełni wartości po odbyciu kary pozbawienia wolności. Ów potencjał innowacyjnych rozwiązań penitencjarnych w kontekście programów readaptacji społecznej adresowanych do osadzonych odbywających kary skrajnie długoterminowe implikuje następujące rekomendacje i zalecenia: potrzebę pełniejszej ewaluacji skuteczności istniejących modeli oddziaływań penitencjarnych w obszarze readaptacji i reintegracji społecznej więźniów, stworzenie bazy programów dedykowanych tak wymagającej grupie beneficjentów systemu penitencjarnego oraz kwerendę badań międzynarodowych celem wymiany dobrych praktyk i promocji zmian na poziomie europejskim w obszarze projektów i programów inkluzji społecznej osadzonych odbywających kary skrajnie długoterminowe.

## BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Augé, Marc. *Formy zapomnienia*. Translated by Anna Turczyn. Kraków: Universitas, 2009.
- Badowska-Hodyr, Monika. "Poczucie sensu życia a orientacja na wartości z perspektywy uwięzionych rodziców w świetle teorii Viktora E. Frankla." In *Resocjalizacja, readaptacja i reintegracja społeczna – problemy, programy i perspektywy rozwoju komunikacji*. Edited by Irena Mudrecka. Warszawa: Pedagogium – Wyższa Szkoła Nauk Społecznych w Warszawie, 2017.
- . "Prawo człowieka do rehabilitacji moralnej w świetle nauczania Jana Pawła II." In *Osoba i dzieło Ojca Świętego Jana Pawła II*. Edited by Paweł Marzec and Jerzy Nikołajew. Tomaszów Lubelski and Lublin: Polihymnia, 2009.
- . *Uwięzione rodzicielstwo: Potencjał innowacyjnych rozwiązań penitencjarnych w kontekście społecznych zagrożeń i szans*. Rzeszów: Wydawnictwo UR.
- . "What Works? Wolność – godność – tożsamość fenomenem w kontekście pracy z więźniami odbywającymi karę dożywotniego pozbawienia wolności." In *Dożywotni więźniowie: Najlepsi z najgorszych i źli stale*. Edited by Maria Nielączna and Joanna Klimczak. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2022.
- Bębas, Sylwester. *Rola religii w procesie resocjalizacji*. Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne Akapit, 2015.
- Brodzińska-Patalas, Magdalena. "Wstęp." In *Dożywotni więźniowie: Najlepsi z najgorszych i źli stale*. Edited by Maria Nielączna and Joanna Klimczak. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2022.
- Buttiglione, Rocco. "Kilka uwag o sposobie czytania *Osoby i czynu*." In Karol Wojtyła, *"Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, 2000.
- Chalaś, Krystyna. *Wychowanie ku wartościom: Elementy teorii i praktyki*. Vol. 1. *Godność, wolność, odpowiedzialność, tolerancja*. Kielce: Wydawnictwo Jedność, 2003.
- Chudy, Wojciech. *Pedagogia godności: Elementy etyki pedagogicznej*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2009.
- Dubieliński, Kajetan. "Religia i kultura duchowa w procesie resocjalizacji penitencjarnej." In *Religia w procesie resocjalizacji*. Edited by Piotr Gołdyn. Konin: Ośrodek Doskonalenia Nauczycieli w Koninie, 2010.
- Frankl, Viktor E. *Człowiek w poszukiwaniu sensu: Głos nadziei z otchłani Holokaustu*. Translated by Aleksandra Wolnicka. Warszawa: Czarna Owca, 2010.
- Goffman, Erving. *Piętno: Rozważania o zranionej tożsamości*. Translated by Aleksandra Dzierżyńska and Joanna Tokarska-Bakir. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2005.
- Grzybek, Grzegorz. *Etyka rozwoju a wychowanie*. Rzeszów: Wydawnictwo UR, 2010.
- . *Etyka, rozwój, wychowanie*. Bielsko-Biała: Wydawnictwo ATH, 2007.



- Jan Paweł II. "Ewangelia więzień." Address to prison inmates in the Correctional Institution in Płock, 7 June 1991. *L'Osservatore Romano*, Polish Edition 12, no. 6 (133) (1991): 13–14.
- Jedynak, Stanisław, ed. *Mały słownik etyczny*, s.v. "Godność" (by Krzysztof Kosior). Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Branta, 1999.
- . *Mały słownik etyczny*, s.v. "Nadzieja" (by Krzysztof Kosior). Bydgoszcz: Oficyna Wydawnicza Branta, 1999.
- Kowalczyk, Teresa. "Chrześcijańska koncepcja nadziei w procesie resocjalizacji osób skazanych." In *Religia w procesie resocjalizacji*. Edited by Piotr Gołdyn. Konin: Ośrodek Doskonalenia Nauczycieli w Koninie, 2010.
- Mariański, Janusz. *Godność ludzka w narracji społecznej: Studium socjopedagogiczne*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2021.
- Niełaczna, Maria, and Joanna Klimczak. "Wprowadzenie." In *Dożywotni więźniowie: Najlepsi z najgorszych i źli stale*. Edited by Maria Niełaczna and Joanna Klimczak. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2022.
- Obuchowski, Kazimierz. *Galaktyka potrzeb: Psychologia dążeń ludzkich*. Poznań: Zysk i S-ka, 2000.
- Obwieszczenie Marszałka Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 28 kwietnia 2022 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu ustawy – Kodeks karny. *Dziennik Ustaw*, no. 1138 (2022).
- Obwieszczenie Marszałka Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 7 lipca 2023 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu ustawy o Służbie Więziennej. *Dziennik Ustaw*, no. 1683 (2023).
- Obwieszczenie Marszałka Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 7 grudnia 2023 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu ustawy – Kodeks karny. *Dziennik Ustaw*, no. 17 (2024).
- Obwieszczenie Ministra Sprawiedliwości z dnia 20 marca 2019 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu rozporządzenia Ministra Sprawiedliwości w sprawie Funduszu Pomocy Pokrzywdzonym oraz Pomocy Postpenitencjarnej – Funduszu Sprawiedliwości. *Dziennik Ustaw*, no. 683 (2019).
- Olbrycht, Katarzyna. "Godność w teorii i praktyce wychowania." In *Refleksje nad godnością człowieka*. Edited by Anna Królikowska and Zbigniew Marek. Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum and Wydawnictwo WAM, 2007.
- Opora, Robert. *Efektywność oddziaływań resocjalizacyjnych*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak, 2015.
- Papieska Rada Iustitia et Pax. *Kompendium nauki społecznej Kościoła*. Translated by Dariusz Chodyniecki and Adam Dalach. Kielce: Jedność, 2005.
- Pietrasik, Michał. "Programy readaptacyjne jako droga do resocjalizacji osób pozbawionych wolności." Służba Więzienna, <https://sw.gov.pl/aktualnosc/areszt-sledczy-w-lodzi-realizacja-programow-resocjalizacyjnych-jako-forma-oddziaływania-penitencjarnych-majacych-na-celu-spoeczna-readaptacje-skazanych>.

- Pilch, Tadeusz, et al., eds. *Encyklopedia Pedagogiczna XXI wieku*. Vol. 1, s.v. "Frankl Viktor Emil – 1905-1997" (by Adam A. Zych). Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak,” 2003.
- Pilecka, Barbara. "Poczucie sensu życia w wybranych teoriach psychologicznych." In *Osobowościowe i środowiskowe korelaty poczucia sensu życia*. Edited by Barbara Pilecka. Rzeszów: Wydawnictwo WSP w Rzeszowie, 1986.
- Plzák, Miroslav. *Gra o ludzkie szczęście*. Translated by Tadeusz Siemek. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1980.
- Rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z dnia 13 września 2017 r. w sprawie Funduszu Pomocy Pokrzywdzonym oraz Pomocy Postpenitencjarnej – Funduszu Sprawiedliwości. Dziennik Ustaw, no. 1760 (2017).
- Schache, Ruediger. *Siedem sekretów szczęścia*. Translated by Anna Siudut. Katowice: Wydawnictwo Sonia Draga, 2009.
- Szostek, Andrzej. "Godność osobowa i godność osobowościowa." In Szostek, *Wokół godności, prawdy i miłości*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1995.
- Taylor, Sunaura. "Bogactwo istnienia." Translated by Katarzyna Makaruk. *Przekrój* 27, no. 3 (3582) (2023): 30–3.
- Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny. Dziennik Ustaw 88, no. 553 (1997).
- Ustawa z dnia 9 kwietnia 2010 r. o Służbie Więziennej. Dziennik Ustaw 79, no. 523 (2010).
- Zarządzenie Nr 19/16 Dyrektora Generalnego Służby Więziennej z dnia 14 kwietnia 2016 r. w sprawie szczegółowych zasad prowadzenia i organizacji pracy penitencjarnej oraz zakresów czynności funkcjonariuszy i pracowników działów penitencjarnych i terapeutycznych oraz oddziałów penitencjarnych. Platforma edukacyjna Służby Więziennej, <https://edu.cossw.pl/file/redirect.php?id=5752>.
- Zespół Komunikacji Medialnej CZSW. "Wyniki konkursu na najlepszy program resocjalizacji." Służba Więzienna, <https://www.sw.gov.pl/aktualnosc/centralny-zarząd-służby-więziennej-wyniki-konkursu-na-najlepszy-program-resocjalizacji%20rozstrzygni%C4%99ty>.
- Ziglar, Zig. *Zig Ziglar's Life Lifters: Moments of Inspiration for Living life Better*. Nashville, Tennessee: Broadman & Holman, 2003.

#### ABSTRAKT / ABSTRACT

Monika BADOWSKA-HODYR – Zdjąć piętno, przywrócić nadzieję. Kary skrajnie długoterminowe a godność osadzonych w kontekście realizowanych przez więzennictwo programów readaptacyjnych

DOI 10.12887/37-2024-1-145-11

Zagadnienie kar skrajnie długoterminowych: kary trzydziestu lat pozbawienia wolności i kary dożywotniego pozbawienia wolności, stanowi wieloaspekto-

we wyzwanie społeczne w kontekście procesu inkluzji z perspektywy modelu pracy ze skazanymi doświadczającymi długoterminowego uwięzienia. W aktualnej rzeczywistości społeczno-prawnej model pracy z osadzonymi odbywającymi kary trzydziestu lat i dożywotniego pozbawienia wolności uwzględniać powinien odniesienie do takich elementów, jak sens życia, nadzieja, poczucie godności, podmiotowość, odpowiedzialność, poczucie winy, potrzeba zadośćuczynienia oraz potrzeba uznania społecznego. Ich wzmacnianie pozwala osadzonemu stać się „pensjonariuszem doskonałym” w przestrzeni instytucji totalnej i zachować nadzieję, że nawetznaczony skrajnie długoterminowym uwięzieniem, zachowując jedynie kruchą więź ze światem ludzi wolnych, jest jednocześnie istotą wartościową, która nie utraciła swojej godności.

Słowa kluczowe: kara skrajnie długoterminowa, godność, nadzieja, podmiotowość, inkluzja społeczna

Kontakt: Zakład Pedagogiki Resocjalizacyjnej, Instytut Pedagogiki, Kolegium Nauk Społecznych, Uniwersytet Rzeszowski, ul. ks. Józefa Jałowego 24, 35-010 Rzeszów

E-mail: mbadowska@ur.edu.pl; monika.badowska.hodyr@gmail.com

Tel. 796777318

[https://www.ur.edu.pl/pl/pracownik/strony-pracownicze/monika-badowska-hodyr?\\_gl=1\\*1z0pke8\\*\\_up\\*MQ..\\*\\_ga\\*MTIxMDE0NTI0Mi4xNzA2NjE3Nzcz\\*\\_ga\\_1Y1DG3Z6N\\*MTcwNjYxNzc3My4xLjEuMTcwNjYxNzg2NC4wLjAuMA](https://www.ur.edu.pl/pl/pracownik/strony-pracownicze/monika-badowska-hodyr?_gl=1*1z0pke8*_up*MQ..*_ga*MTIxMDE0NTI0Mi4xNzA2NjE3Nzcz*_ga_1Y1DG3Z6N*MTcwNjYxNzc3My4xLjEuMTcwNjYxNzg2NC4wLjAuMA).

Monika BADOWSKA-HODYR, Remove the Stigma, Restore Hope: Long-term Penalties and the Dignity of Convicts, as seen in the Context of the Rehabilitation Programs Implemented within Correctional Institutions

DOI 10.12887/37-2024-1-145-11

The issue of long-term penalties, i.e., thirty years of imprisonment and life imprisonment, is a multifaceted social challenge in the context of inclusion from the perspective of the model of work with convicts experiencing long-term imprisonment. In the current socio-legal reality, the definition of the model of work with prisoners serving sentences of thirty years or life imprisonment should be supplemented with such elements as the meaning of life, hope, sense of dignity, subjectivity, responsibility, sense of guilt, the need for redress and the need for social recognition. Emphasis on such aspects of rehabilitation makes it possible for persons serving long-term sentences to become “exemplary” inmates within the space of a closed, reserved institution, simultaneously cherishing the hope that, even stigmatized by their condition and having only a fragile bond with the world of free people, they remain valuable human beings who have not lost their dignity.

Keywords: long-term punishment, dignity, hope, subjectivity, social inclusion

Contact: Zakład Pedagogiki Resocjalizacyjnej, Instytut Pedagogiki, Kolegium Nauk Społecznych, Uniwersytet Rzeszowski, ul. ks. Józefa Jałowego 24, 35-010 Rzeszów, Poland

E-mail: mbadowska@ur.edu.pl; monika.badowska.hodyr@gmail.com

Phone: +48 796777318

[https://www.ur.edu.pl/pl/pracownik/strony-pracownicze/monika-badowska-hodyr?\\_gl=1\\*\\_1z0pke8\\*\\_up\\*MQ..\\*\\_ga\\*MTIxMDE0NTI0Mi4xNzA2NjE3Nzcz\\*\\_ga\\_1Y1DGE3Z6N\\*MTcwNjYxNzc3My4xLjEuMTcwNjYxNzg2NC4wLjAuMA..](https://www.ur.edu.pl/pl/pracownik/strony-pracownicze/monika-badowska-hodyr?_gl=1*_1z0pke8*_up*MQ..*_ga*MTIxMDE0NTI0Mi4xNzA2NjE3Nzcz*_ga_1Y1DGE3Z6N*MTcwNjYxNzc3My4xLjEuMTcwNjYxNzg2NC4wLjAuMA..)

Marcin KĘPIŃSKI

## GODNOŚĆ W SYTUACJI KRAŃCOWEJ Opowieść o traumie i utracie w postpamięci rodzinnej

*Postpamięć jest konstytutywną częścią narracji o przeszłości rodzinnej, zwłaszcza przekazu pamięci międzypokoleniowej, obciążonej traumą. Pomocna w przepracowaniu traumy, postpamięć zawiera w sobie elementy zapośredniczone w pamięci kulturowej i społecznej, które umożliwiają uzupełnianie i interpretowanie relacji o przeszłości przeżytej przez nieobecnych w teraźniejszości świadków historii.*

Godność ludzka jest największym skarbem i największym dobrem człowieka i budzi ona zawsze szacunek, a zachowanie jej w obliczu śmierci jest prawdziwym dowodem człowieczeństwa w pełni docenianego nawet przez tych jej świadków, którzy za chwilę sami mieli przestać żyć<sup>1</sup>.

J.E. Iwiński

Historia każdej rodziny naznaczona jest jakiegoś rodzaju traumą. Każda trauma zaś utrzymuje się w niej w szczególny sposób, by pozostawić emocjonalny ślad w tych, którzy dopiero mają się urodzić<sup>2</sup>.

G. Atlas

### DLACZEGO NADAL PISZĘ O WOJNIE?

Dlaczego wciąż, od wielu lat, piszę o wojnie? Zadałem sobie to pytanie dopiero po przeczytaniu artykułu Justyny Nowak w „Politei”<sup>3</sup>. Dwie książki, wiele artykułów, seminaria, konferencje, autorskie wykłady dla studentów kilku kierunków nauk humanistycznych i społecznych – tematyka wojny pochłonięła mnie całkowicie, przekładając się na wiele lat poszukiwań naukowych. Zajmowały mnie badania, kwerendy i wreszcie narracje<sup>4</sup> historii rodzinnej,

<sup>1</sup> J.E. I w i ń s k i, *Walka o życie i godność ludzką w obozie koncentracyjnym Gusen w latach 1940-1942*, Główna Komisja Badania Zbrodni Hitlerowskich w Polsce, Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa 1989, s. 8.

<sup>2</sup> G. A t l a s, *Emocjonalne dziedzictwo. Terapeutka, pacjenci i spuścizna traumy*, tłum. P. Cieślak, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2023, s. 11.

<sup>3</sup> Zob. J. N o w a k, *Dlaczego nadal myślę o wojnie? Doświadczenie postpamięci Sachy Batthyany’ego*, „Politeja” 2020, nr 2(65), s. 89-98.

<sup>4</sup> Przez narrację pamięci rozumiem ludzką, językową strukturę opisu rzeczywistości, odnoszącą się do przeszłości. Nauki humanistyczne, a szczególnie nauki o kulturze, pojmują narrację jako część światopoglądu zawierającego ogólną wizję świata. Przez narrację rozumie się też rezultat

związanej z drugą wojną światową, która wyraźnie tkwi w mojej pamięci. Doświadczenie autobiograficzne podchorążówki po studiach socjologicznych, w Szkole Oficerskiej im. gen. Józefa Bema w Toruniu. Co sprawiło, że zainteresowanie tematyką wojenną i pamięcią o niej pozostaje wciąż silnie obecne? Czy mam wierzyć deterministom, że wolna wola jest tylko ułudą, a nasze życie pozostaje zdominowane przez przeszłość i tkwiące w niej zdarzenia jako determinanty naszego losu? Do takiego wniosku skłaniałaby lektura opracowań psychologicznych na temat traumy międzypokoleniowej, a także rozważań antropologicznych i socjologicznych nad zjawiskiem pamięci. To, że należę do trzeciego pokolenia okaleczonego krańcowym doświadczeniem wojny, jako jej ofiara, zrozumiałem po przeczytaniu dwóch publikacji poświęconych właśnie traumie międzypokoleniowej i jej dziedziczeniu<sup>5</sup>. To trudne dziedzictwo emocjonalne towarzyszy mi od dzieciństwa, ale dopiero niedawno zdałem sobie sprawę z mocy jego oddziaływania. Książka Marka Wołynna sprawiła, że nagle dostrzegłem coś bardzo ważnego. Nieświadomie odrzucałem to, co jest moim dziedzictwem, śladem pamięci, jak mówi Barbara Skarga: bliźną<sup>6</sup>. Uciekałem od bolesnej, rodzinnej przeszłości, kompensując poczucie żalu i straty obsesyjnym wręcz zainteresowaniem wojną, przeszłością i pamięcią.

subiektywnej komunikacji, obejmujący doświadczenia biograficzne, kreujący świat przeszłości. Narracja zawiera światopogląd, przeplatany opiniami o faktach historycznych, przekazywanych przez osobę komunikującą, jest złożoną strukturą czasową, mającą swój początek i koniec. Dla nurtu wywodzącego się z językowych analiz Władimira Proppa (zob. W. P r o p p, *Historyczne korzenie bajki magicznej*, tłum. J. Chmielewski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003 (zob. zwł. rozdz. *Bajka jako całość*, s. 395-404; *Nie tylko bajka*, tłum. D. Ulicka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000), jest ona ludzką strukturą poznawczą, definiującą i opisującą nasz świat. Jej podstawową funkcję stanowi ujmowanie naszego życia, rozwijających się w czasie wydarzeń w całościowe struktury sensu. Pojęcie narracji pojawia się też przy okazji pytań o tożsamość człowieka, specyfikę kultury współczesnej i przeszłość. Człowiek postrzegany jest w tym kontekście jako byt skończony, ale i rozwijający się w czasie, którego tożsamość i struktura ontologiczna wymagają określenia i opowiedzenia (komunikacji). W rozumieniu części historiozofów, zwłaszcza doby postmodernizmu, na przykład Haydena White'a (zob. H. W h i t e, *Poetyka pisarstwa Historycznego*, tłum. E. Domańska, M. Wilczyński i in., Universitas, Kraków 2000) czy Franka Ankersmita (zob. F. A n k e r s m i t h, *Pochwała subiektywności*, tłum. T. Sikora, w: *Pamięć, etyka i historia*, red. E. Domańska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2002, s. 55-83) badanie rzeczywistości, nie tylko historycznej, jest jej konstruowaniem, dokonywanym za pomocą języka. Jeśli chcemy wyjść poza oś czasu, musimy stworzyć opowieść o przeszłości. Rozumiem narrację jako jedną z prymarnych form ludzkiej kultury, a więc i sposób ujmowania pamięci, przywoływania i utrzymywania przy życiu wydarzeń i obrazów z przeszłości. Pamięć to przede wszystkim – w wymiarze komunikacyjnym – narracja o przeszłości. Szczegółowo na ten temat por. M. K ę p i ń s k i, *Pomiędzy pamięcią autobiograficzną a zbiorową. Polska Ludowa i stan wojenny w narracjach łódzkich nauczycieli*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2016, s. 16-18, 62-69.

<sup>5</sup> Zob. M. W o ł y n n a, *Nie zaczęło się od ciebie. Jak dziedziczona trauma wpływa na to, kim jesteśmy i jak zakończyć ten proces*, tłum. M. Reimann, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2022; A t l a s, dz. cyt.

<sup>6</sup> Por. B. S k a r g a, *Ślad i obecność*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 73-105.

Kolekcjonowałem artefakty pamięci kulturowej i społecznej, przedmioty i narracje poświęcone przeszłości<sup>7</sup>. Jeszcze raz, uważnie, spojrziałem na bibliotekę, ułożoną w twórczym chaosie – prawie tak, jak mógłby sobie tego życzyć Umberto Eco, choć nie tak olbrzymią. Na nowo dostrzegłem przeważającą jej część, jaką stanowiły książki o wojnie. Klasyka polskiej, rosyjskiej, radzieckiej, amerykańskiej i niemieckiej powieści wojennej. Wspomnienia i autobiografie świadków, ofiar i katów, oficerów i żołnierzy. Juliusz Cezar, Carl von Clausewitz, antropologia i psychologia wojny, tematyczne albumy fotografii, leksykony uzbrojenia, odznaczeń i umundurowania, opracowania historyczne, biografie dowódców, totalitarnych tyranów i przywódców alianckich, szczegółowe opisy kampanii wojennych, walczących w nich dywizji i jednostek. Osobną część kolekcji stanowiły filmy wojenne. Kino polskie i radzieckie, nowsze amerykańskie i zachodnie dzieła. „Szeregowiec Ryan”, „Kompania braci”, „Stalingrad”, „Żelazny krzyż”, „Full Metal Jacket”, „Łowca jeleni” i „Helikopter w ogniu”. Po raz kolejny spojrziałem na domowe archiwum, dokumenty i rodzinne zdjęcia z okresu wojny i wyzwolenia. Zawsze, ilekroć wyciągałem je na światło dzienne, przyprawiały mnie o smutek, który odczuwałem łącznie z bólem spowodowanym poczuciem utraty<sup>8</sup>.

#### DZIADEK HISTORIA KILKU FOTOGRAFII

Dlaczego piszę o prywatnej pamięci, o sprawach, które – choć pozostają częścią pamięci społecznej i kulturowej<sup>9</sup> – miały miejsce tak dawno, że po-

<sup>7</sup> Na temat kolekcjonowania przedmiotów-nośników pamięci, zob. M. Kępiński, *Przedmioty PRL-u: nośniki pamięci czy śmieci? Łódzcy nauczyciele o swoich pamiątkach*, w: *Śmieć w kulturze*, red. K. Kulikowska, C. Obracht-Prondzyński, Wydawnictwo Naukowe Katedra, Gdańsk 2015, s. 283-310; zob. też: B. Fryderyk, *Świat jako kolekcja. Próba analizy estetycznej natury rzeczywistości*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2002; M. Kula, *Nośniki pamięci historycznej*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2002.

<sup>8</sup> Narracja o przedwojennych i okupacyjnych losach Stefanii i Augusta Błażejów została zarchiwizowana w postaci wywiadu w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Łódzkiego jako świadectwo pamięci rodzinnej (pod numerem AIEIAK 11046). Drugi wywiad, w którym nacisk położono na powojenne losy rodziny, również znajduje się w uniwersyteckim archiwum (pod numerem EABKJ 14961); ukazał się też drukiem w monografii zbiorowej (zob. M. Kępiński, *Wspomnienie o moim mieście, w właściwie moich miejskich peryferiach. Rozmowa z Marią Kepińską*, w: *Małe miasta w czasach płynnej nowoczesności*, red. T. Siemiński, Wydawnictwo Jasne, Pruszcz Gdański – Bytów 2014, s. 351-370).

<sup>9</sup> Posługuję się tymi pojęciami według ustaleń Jana i Aleidy Assmannów. Koncepcje te mają tyle wspólnych elementów, że często określa się je jako „teorię Assmannów”. Obejmuje ona podział na pamięć indywidualną, komunikacyjną (przekazywaną ustnie z pokolenia na pokolenie) i kulturową (przekazywaną w formie materialnej, zdolną przetrwać wiele pokoleń). O ile jednak zdaniem Jana



Dziadek (August Błażej) jako więzień Stalagu.  
Źródło: archiwum autora





Dokumenty robotnika przymusowego.  
 Źródło: archiwum autora



Rodzzeństwo Dubieńskich (po prawej) przed wojną z kuzynami, Brody, lata trzydzieste dwudziestego wieku.  
 Źródło: archiwum autora



Dziadek (August Błazej) przed wojną i niedługo przed śmiercią.  
Źródło: archiwum autora



Babcia i Dziadek (August Błażej i Stefania Dubieńska) wkrótce po wyzwoleniu, Niemcy zachodnie, okolice Münster, lato 1945.

Źródło: archiwum autora



W uzdrowisku nad morzem, zima 1975-76.

Źródło: archiwum autora

winy ulec zapomnieniu? Współczesność wydaje się tak inna i odległa od przeszłości, że mogą one stanowić dwa oddzielne, zupełnie różne światy. A jednak... nie mogę, nie chcę zapomnieć i choć próbuję zrozumieć, przyjąć perspektywę innego – sprawcy zła, nie potrafię przebaczyć oprawcom. Kwestia odpowiedzialności za Holocaust i kary dla winnych najokrutniejszej z wojen, sprawców niesłychanych zbrodni na narodach żydowskim i polskim, ciemnych i katów, bogacących się na pracy więźniów obozów zagłady i przymusowych robotników, nie daje mi spokoju. Tkwi we mnie jako problem etyczny, historyczny, ale przede wszystkim jako świadomość traumy i utraty, poczucie bycia jednym z noszących brzemie nałożone przez historię na pokolenie ofiar<sup>10</sup>. Tym bardziej dzisiaj, gdy usiłuje się zrównać cierpienia obu stron tego konfliktu. Patrząc w oczy Dziadka, sfotografowanego w Dortmundzie, nie jako człowiek, ale jako numer obozowy stalagu (obozu dla polskich jeńców wojennych) i robotnik przymusowy Trzeciej Rzeszy Niemieckiej, nie potrafię wybaczyć sprawcom wojny. Widziałem już takie oczy, wyrażające lęk, ból i cierpienie. Oglądałem je na zdjęciach portretowych więźniów hitlerowskich obozów śmierci, zdjęciach pokazanych w filmach dokumentalnych *Zwyczajny faszyzm*<sup>11</sup> Michaiła Romma oraz *Portrecista*<sup>12</sup> Ireneusza Dobrowolskiego. Podobne, spoglądające na fotografa w ten sam sposób. Patrząc na fotografię Dziadka, odczuwam jednocześnie żal, smutek, przerażenie i złość. Czasami, jeśli patrzę zbyt długo, oczy zachodzą łzami, a pierś uciska nieznośny ciężar,

---

Assmanna zarówno pamięć kulturowa, jak i komunikacyjna są rodzajami pamięci zbiorowej (w klasycznym ujęciu Maurice'a Halbwachsa – zob. M. H a l b w a c h s, *Społeczne ramy pamięci*, tłum. M. Król, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002), o tyle według Aleidy Assman pamięć zbiorowa stanowi ogniwo pośrednie między pamięcią komunikacyjną a kulturową. Zob. J. A s s m a n n, *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, tłum. A. Korczyńska-Pham, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009, s. 35-37, 64-67; A. A s s m a n n, *Między historią a pamięcią*, tłum. M. Saryusz-Wolska, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Universitas, Kraków 2009, s. 157-173.

<sup>10</sup> Na temat zainteresowania pamięcią zbiorową, sporów historyków i dyskursu publicznego dotyczącego drugiej wojny światowej, zbrodni Trzeciej Rzeszy i komunizmu sowieckiego, pisze Krzysztof Pomian. Podkreśla on, że doświadczenia prywatne stały się częścią pamięci zbiorowej całych wspólnot dzięki publicznemu przypominaniu i nośnikom pamięci. Tak stało się w przypadku Holocaustu czy ludobójczych zbrodni Związku Sowieckiego. Pamięć jest zawsze wybiórcza (z powodu uwarunkowań socjalizacji, poglądów i tożsamości jednostki), ma wymiar semiotyczny i jest przeciwstawna historii (jako obiektywnej i opartej na dokumentach). Pamięć jest zawsze pamięcią „czyjąś”, pamięcią określonej, niepowtarzalnej osoby ludzkiej, osadzoną w jej „ja” i systemie wartości. Historyk zaleca więc ostrożność w używaniu tej kategorii, proponując skupienie się na pamięci zbiorowej, istniejącej zarówno w jednostkach, jak i tekstach kultury – w ten sposób kieruje się ku pamięci kulturowej i komunikacyjnej, znanej z teorii Assmannów (por. K. P o m i a n, *Historia. Nauka wobec pamięci*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2006, s. 140-145, 151).

<sup>11</sup> *Zwyczajny faszyzm (Obyknovennyj fašizm)*, ZSRR, 1965, reż. M. Romm.

<sup>12</sup> *Portrecista*, Polska, 2005, reż. I. Dobrowolski.

wydawałoby się nie do wytrzymania. Dlatego właśnie muszę opowiedzieć historię kilku zdjęć z archiwum rodzinnego. To wewnętrzny przymus, tak dobrze znany depozytariuszom nie tylko ważnych narracji, ale i mądrości: „Wielcy nauczyciele rozumieją, że to, skąd przychodzimy, wpływa na to, dokąd idziemy, i że nierozwiązane sprawy z przeszłości wpływają na naszą przyszłość. [...] Nie da się tego obejść: historia rodziny to nasza historia. Czy nam się to podoba, czy nie, nosimy ją w sobie”<sup>13</sup>. Traumatyczne wydarzenie, odtwarzane obecne w nieświadomości, powraca w codziennym życiu, snach i silnych emocjach, odczuwanych wskutek uaktywnienia czegoś, co przypomina nam o zepchniętym w nieświadomość, tragicznym fragmencie przeszłości. Mechanizm ten dawno już opisali Sigmund Freud<sup>14</sup> i Carl G. Jung<sup>15</sup>. Jaką wartość miałyby moja opowieść o przeszłości, jeśli pozostałaby opowieścią prywatną? Ma prawo stać się częścią pamięci kulturowej o losach Polaków podczas drugiej wojny światowej jako narracja o próbach zachowania ludzkiej godności, przyrodzonej każdemu człowiekowi. Tej cechy człowieczeństwa nie jest w stanie odebrać żaden oprawca, żaden system totalitarny i żadna władza. Fotografie pomagają zaś w konstruowaniu tej opowieści – jako nośniki pamięci, pamiątki rodzinne, odcisk, odbicie w formie obrazu preegzystującej rzeczy, zapis powstały w określonym czasie i miejscu, który jednak posiada kontekst kulturowy i własną autonomię<sup>16</sup>. Wedle André Rouillé fotografia stanowi narzędzie poznania. Jako dokumentująca rzeczywistość, pozwala na informowanie, ilustrowanie, archiwizowanie oraz porządkowanie artefaktów, zdarzeń i zjawisk, często pochodzących z odległej przeszłości<sup>17</sup>. Fotografia uobecnia zarazem śmierć i życie, będąc zwiastunem śmierci osoby na niej uwiecznionej, ale też posiadając zdolność utrwalenia życia<sup>18</sup>. Ponadto, fotografie są komplementarne wobec pamięci, pomagając nam uświadomić sobie

<sup>13</sup> W o l y n n, dz. cyt., s. 17.

<sup>14</sup> Por. tamże, s. 27n. Zob. Z. F r e u d, *Poza zasadą przyjemności*, tłum. J. Prokopiuk, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1975.

<sup>15</sup> Zob. C.G. J u n g, *Therapeutic Value of Abreaction*, tłum. R.F.C. Hull, w: *Collected Works of C.G. Jung*, t. 16, Princeton University Press, Princeton 1966, s. 129-138.

<sup>16</sup> Por. A. R o u i l l é, *Fotografia. Między dokumentem a sztuką współczesną*, tłum. O. Hedemann, Universitas, Kraków 2007, s. 10-12. Rozważania na temat kulturowej i historycznej roli fotografii są zbyt obszerne, by zajmować się nimi w tym miejscu. Wśród najważniejszych prac na ten temat zob. S. S o n t a g, *O fotografii*, tłum. S. Magala, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2017; R. B a r t h e s, *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*, tłum. J. Trznadel, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008; G. D i d i - H u b e r m a n, *Obrazy mimo wszystko*, tłum. M. Kubiak Ho-Chi, Universitas, Kraków 2008; F. S o u l a g e s, *Estetyka fotografii. Strata i zysk*, tłum. B. Mytych-Forajter, W. F o r a j t e r, Universitas, Kraków 2007; S. S i k o r a, *Fotografia. Między dokumentem a symbolem*, Instytut Sztuki PAN, Warszawa 2004.

<sup>17</sup> Por. R o u i l l é, dz. cyt., s. 107-154.

<sup>18</sup> Por. M. H i r s c h, *Żaloba i postpamięć*, tłum. K. Bojarska, w: *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki*, red. E. Domańska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010, s. 250.

i spróbować sobie wyobrazić ogrom zniszczeń i grozy wywołanych przez wojnę i Holocaust. Dopełniają narrację, stając się ważną jej częścią: „Odbiorca dopowiada to, czego nie ma w danej fotografii: groza patrzenia niekoniecznie lokuje się w obrazie, ale w opowieści, którą odbiorca uzupełnia to, co zostało pominięte”<sup>19</sup>. Proces „czytania” fotografii wojennych z okresu Holocaustu polega na umieszczaniu ich w kontekście pamięci kulturowej i społecznej – dzięki znanym lekturom i filmom – przy czym, wedle Marianne Hirsch, na pierwszy plan wybija się niemożność zrozumienia tego, czyli właśnie niepojętych wydarzeń Zagłady<sup>20</sup>.

Co sprawia, że problem pamięci rodzinnej jest tak ważny, a moja opowieść o przeszłości, bliznach rodzinnej historii wojny, musi zostać wydobyta na światło dzienne? Dzięki historii „zwykli ludzie próbują zrozumieć zmiany i wstrząsy, których doświadczają w życiu”<sup>21</sup>. „Historia rodziny może dać jednostce znacznie głębsze poczucie sensu trwania życia, które przetrwa nawet po jej śmierci”<sup>22</sup>. Sama zaś „wielka” historia, historyczna przeszłość, stanowi konstrukt oparty na teorii (ang. theory motivated) i istnieje wyłącznie w książkach i artykułach publikowanych przez zawodowych historyków. „Konstruowana jest jako cel sam w sobie; ma niewielką – jeśli w ogóle – wartość z punktu widzenia rozumienia czy wyjaśniania teraźniejszości, a poza tym próżno w niej szukać wskazówek co do postępowania teraz czy w przyszłości dającej się przewidzieć. Nikt nigdy nie przeżył ani nie doświadczył owej historycznej przeszłości, ponieważ nie da się na nią spojrzeć przez pryzmat wiedzy, myśli czy wyobrażeń, jakie aktorzy z przeszłości mieli o świecie swoich czasów”<sup>23</sup>. Jako antropologa kultury interesuje mnie narracja o przeszłości, relacje świadków, wpływające z pamięci opowieści o faktach, nie zaś one same. Taka perspektywa jest konieczna w badaniu pamięci społecznej, kulturowej, jak i biograficznej<sup>24</sup>. Pamiętki są tu niesłychanie ważne – jako przedmioty przywołujące wspomnienia: „Zbiór będący historią prywatną, przeszłością, opierającą się nie tyle na faktach, co nostalgii i wspomnieniach: to «otchłań

<sup>19</sup> Tamże, s. 252.

<sup>20</sup> Por. tamże, s. 252n.

<sup>21</sup> P. Thompson, *Głos przeszłości. Historia mówiona*, tłum. M. Kierzkowski, w: *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki*, red. E. Domańska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010, s. 282.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> H. White, *Przeszłość praktyczna*, tłum. A. Czarnačka, w: *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki*, red. E. Domańska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010, s. 59. Początki nowożytnej historiozofii, refleksji o przeszłości jako przedmiocie nauki, źródłach myślenia historycznego omawia Krzysztof Pomian (por. K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiedzy*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1992, s. 197-300).

<sup>24</sup> Por. L. Ratawska-Widlarz, *Narracje (relacje świadków) w warsztacie antropologa kultury. Pamięć i antropologia*, „Wrocławski Rocznik Historii Mówionej” 1(2011), s. 36n.

czasu» zamknięta w przedmiotach. Dlatego nie istnieje sama z siebie, lecz staje się nią w wyniku pracy pamięci: wspomnienia, tęsknoty za innymi, lepszymi czasami. [...] To forma melancholii – przypomnienia sfragmentaryzowanej przeszłości, indywidualnych doświadczeń, w których przeszłość zjawia się poprzez pamięć<sup>25</sup>. Pamiątka zawsze łączy się z konkretnym działaniem, wydarzeniem, człowiekiem, śladem w pamięci. Dzięki pamiątkom możemy pamiętać. Znaczenie tych przedmiotów podnosi fakt, że najważniejsze z nich nie ulegają degradacji do rangi przedmiotu mniej istotnego. Zawsze obdarzane są specjalnymi względami, zwłaszcza jeśli są to pamiątki rodzinne lub prezenty. Dzięki temu, że materializują przeszłość, stanowią jej realne fragmenty. Odzwierciedlają historię prywatną, są przesiąknięte przeszłością należącą do ich kolekcjonera, właściciela. Są świadectwem naszego zakotwiczenia w czasie. Treść tych przedmiotów skrywa się w znaczeniach możliwych do odczytania dzięki znajomości kontekstu historii rodzinnej.

Pierwsze zdjęcie przedstawia Dziadka, mającego w roku 1939 lat dwadzieścia pięć, więźnia niemieckiego obozu jenieckiego, zatrudnionego jako przymusowy robotnik rolny u niemieckiego bauera, w niewielkim miasteczku Hiltrup, leżącym blisko Münster w północnej Nadrenii. Na fotografii widać jeńca wojennego, żołnierza Kampanii Wrześniowej, którego niemieckie władze usiłowały odczłowieczyć, którego godność starały się zdeptać poprzez nadanie mu numeru obozowego (oznaczające dehumanizację i odebranie tożsamości istoty ludzkiej), pozbawienie umundurowania wojskowego i włosów. Rysy twarzy Dziadka są zaostrome, skóra napięta na kościach policzkowych. Z opowieści Babci i Mamy wiem, że w obozie cierpiał głód. Wraz z kilkoma innymi kolegami, pracującymi w kuchni po kryjomu zjadali obierki od ziemniaków, fusy po kawie zbożowej i inne resztki<sup>26</sup>. Zmuszanie głodem do jedzenia rzeczy uznawanych kulturowo za niejadalne było – od niepamiętnych czasów niewolnictwa i pańszczyzny – formą nie tylko opresji, ale przede wszystkim dehumanizacji poprzez pozbawianie zawierającej się w człowieczeństwie godności. Głód nieustannie towarzyszył wojnie. Jest przecież, właśnie obok wojny, jednym z czterech jeźdźców Apokalipsy (por. Ap 6,4-5). Wszystkie formy władzy totalitarnej posługują się głodem jako sposobem wymuszania posłuszeństwa i kontroli nad społeczeństwami jako środkiem do realizacji planów ludobójstwa i eksterminacji. O głodzie jako doświadczeniu dominującym mówią bohaterowie licznych wspomnień, opracowań historycznych i literac-

<sup>25</sup> F r y d r y c z a k, dz. cyt., s. 174n.

<sup>26</sup> O „organizowaniu” jedzenia przez więźniów niemieckich obozów pracy przymusowej po wielokroć pisze w swych wspomnieniach Stanisław Grzesiuk. Pośród resztek, o których wspomina, są właśnie obierki ziemniaków i fusy po kawie. Pozwalały one przetrwać głód, zwłaszcza w najcięższym okresie pobytu Grzesiuka w Mauthausen i Gusen. (por. S. G r z e s i u k, *Pięć lat kacetu*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2028, s.70-403).

kich z czasów okupacji, pobytu na Syberii, w obozach Kołomy, hitlerowskich obozach pracy, Hołodomoru na sowieckiej Ukrainie (w latach trzydziestych dwudziestego wieku)<sup>27</sup>. Głód panował w Chinach podczas rewolucji kulturalnej, w Korei Północnej, Kambodży, Wietnamie, Afryce, wszędzie tam, gdzie władzę sprawowali komuniści<sup>28</sup>.

Niemcy, wbrew Konwencji Genewskiej, nie zapewniali jeńcom wojennym wystarczającej ilości pożywienia. Zima na przełomie roku 1939 i 1940 była wyjątkowo ciężka. Wielu jeńców zmarło z powodu chorób i wycieńczenia. Sytuacja poprawiła się dopiero wtedy, gdy Niemcy zatrudnili część uwięzionych Polaków do prac rolnych na wsiach, często w sporej odległości od Dortmundu i Münster. Dziadek trafił do pracy w Hiltrup Dorf. Niewielkie miasteczko, pięknie położone pośród lasów i pól uprawnych, z kościołem w centrum. Kiedy oglądam je na zdjęciach i pocztówkach<sup>29</sup>, przeraża mnie swym porządkiem i układem przestrzennym, prawie takim samym, jak rzędy obozowych baraków za drutem kolczastym. Przeraża tym bardziej, że wiem, iż było miejscem pracy przymusowej dla więźniów z Europy Wschodniej. Wywiezione na przymusowe roboty Polki, pracujące u niemieckich bauerów, starały się pomóc jeńcom wojennym, przemycając dla nich dodatkowe jedzenie. W ten sposób Dziadek poznał moją Babcie, z domu Dubieńską, urodzoną w Brodach, małym miasteczku, a właściwie sztetlu, na Ukrainie. Babcia pochodziła ze zubożałej, schłopiałej szlachty, ledwie pamiętającej o swym niegdysiejszym bogactwie. Na roboty zgłosiła się zamiast młodszej siostry, obawiając się, że słabsza dziewczyna nie wytrzyma ciężkiej pracy. Widzimy ją – wraz z rodzeństwem, siedzącą pośrodku – na zdjęciu zrobionym przed wojną w Brodach, przez żydowskiego fotografa. Ona również niewiele opowiadała o swym przedwo-

<sup>27</sup> Zob. A. Applebaum - Sikorska, *Czerwony głód*, tłum. B. Gadomska, W. Gadomska, Wydawnictwo Agora, Warszawa 2018; A. Topolski, *Biez wodki. Moje wojenne przeżycia w Rosji*, tłum. P. Wilczek, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2011; B. Skarga, *Po wyzwoleniu... 1944-1956*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000; A. Wat, *Mój wiek. Pamiętnik mówiony. Rozmowy prowadził i wstępem opatrzył Czesław Miłosz*, cz. 1, Czytelnik, Warszawa 1990; W. Szalamow, *Opowiadania kołomyjskie*, tłum. J. Baczyński, Wydawnictwo Atext, Gdańsk 1991.

<sup>28</sup> Wszędzie tam, gdzie zaprowadzano komunizm jako wiodący ustrój, dochodziło do głodu. Komunizm posługiwał się głodem jako formą walki ze swoimi przeciwnikami, dążąc do ich eksterminacji. Prawdopodobnie tę łatwo zauważyć podczas lektury *Czarnej księgi komunizmu* (zob. S. Courtis, N. Werth, J.-L. Panné, A. Paczkowski, K. Artosek, J.-L. Margolin, *Czarna księga komunizmu. Zbrodnie, terror, prześladowania*, tłum. K. Wakat, A. Nieuważny, B. Panné i in., Prószyński i S-ka, Warszawa 1999. Na temat postaci poety „wiecznej zmarzliny” Kołomy, Warłamie Szalamowie i jego doświadczeniach z głodem jako formą odbierania godności ludzkiej przez komunizm, zob. M. Kępiński, *The Wall of Silence Surrounding Literature and Remembrance: Varlam Shalamov's "Artificial Limbs, Etc." as a Metaphor of the Soviet Empire*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria Polonica” 57(2020) nr 2, s. 7-25.

<sup>29</sup> Zob. C. Heigl, *Dorf Münster*, Heimatgeschichte Steinach, <https://heimatgeschichte-steinach.de/gemeinde/muenster/dorf-muenster.html>,



jennym życiu. Wiem tyle tylko, że było proste i wypełnione ciężką pracą na roli. Rodzina Dubieńskich była biedna, nie posiadała ziemi. Pracowali jako najemnicy. W roku 1939, po wejściu bolszewików na dawne tereny wschodnie Drugiej Rzeczypospolitej, Dubieńskich uznano za „biedniaków” i jako przedstawicieli klasy uciskanej przez „polskich obszarników” nie wywieziono w głąb ZSRR. Chęć udzielenia pomocy potrzebującym, kradzież żywności i próby jej przemytu dla polskich jeńców drogo Babcię kosztowały. Zatrzymana przez funkcjonariuszy Kriminalpolizei, została osadzona w więzieniu dla kobiet w Münster, gdzie przebywała od 30 grudnia 1942 roku prawie do czasu oswobodzenia więźniów przez armię amerykańską. Tuż przed wyzwoleniem miasto i więzienie zostały zbombardowane przez samoloty alianckie. Babcia, jak opowiadała, ocalała tylko dzięki temu, że wciąż modliła się do Matki Boskiej. To pozwoliło jej nie załamać się w ciężkim śledztwie. Na koniec okresu jej uwięzienia, wydarzył się zaś prawdziwy cud. Widziała przez małe, zakratowane okno swej celi nadlatujące samoloty, słyszała wizg bomb. Wokół waliły się więzienne mury, wszystko płonęło. Pośród tego oceanu chaosu znajdowała się Babcia, chroniona przez Opatrzność. Zawsze mi powtarzała, że to dzięki modlitwie wyszła z bombardowania bez szwanku: ściany celi złożyły się nad nią jak dach, chroniąc od śmierci pod gruzami. Dobrze zapamiętałem opowieść o cudownym ocaleniu dzięki wstawiennictwu Matki Najświętszej. Babci udało się przeżyć i uciec dzięki pomocy Dziadka, który przyszedł szukać jej pośród gruzów. Przez całe życie dużo się modliła, słowa różańca dawały jej ukojenie, pozwalały zapomnieć o dręczących wspomnieniach, bólu psychicznym i fizycznym. Wskutek brutalnego śledztwa, jakiemu poddali ją niemieccy oprawcy, była inwalidką, miała pęknięty w kilku miejscach kręgosłup, właściwie stale odczuwała mniejszy lub większy ból. O torturach Kripo opowiedziała mi tylko raz, bez szczegółów, ale i to wystarczyło, żeby mnie dogłębnie przerazić. Byłem wtedy dorosły, a Dziadek już dawno nie żył. Jako małe dziecko widziałem nieraz, jak Babcia zakłada specjalny ortopedyczny gorset, krzywiąc się przy tym z bólu. Już wtedy wiedziałem, że tego dnia ból, jaki odczuwa, jest większy niż zazwyczaj. Nigdy jednak się nie skarżyła, nawet po śmierci Dziadka, zawsze znajdując pociechę w cichej modlitwie, kontakcie z naturą i opiece nad wnukiem. Mimo traumy i nieszczęść, jakie ją spotkały, często śpiewała, żartowała ze mną i zabierała mnie na wycieczki. Razem jeździliśmy rowerami lub autobusem na działkę pod Piotrkowem, gdzie Babcia bardzo lubiła przebywać, doglądając rosnących warzyw i owoców. To, co wiem o historii swej rodziny, o losach Dziadka, usłyszałem od niej. Zauważyłem, że mimo przejścia na emeryturę zawsze pozostawała aktywna, pracując zarobkowo lub na działce. Oboje z Dziadkiem byli ludźmi nieznoszącymi bezczynności, nietolerującymi i nierozumiejącymi lenistwa. Jeśli spojrzymy na ich życie, dzieciństwo i młodość, kręgi społeczne, pośród których wyrosli,

ethos grup ich pochodzenia, chłopski i robotniczy, możemy nazwać ich – za Florianem Znanieckim – ludźmi pracy<sup>30</sup>. Centralną wartością dla tych klas społecznych była właśnie praca. Zdaniem Stefana Czarnowskiego do nadrzędnych wartości zjawiska określanego przez niego mianem kultury robotniczej należały: sprawiedliwość, solidarność klasowa, praca (rozumiana jako twórcze przekształcanie rzeczywistości), braterstwo, godność ludzka i honor<sup>31</sup>. Dziadek przeżył najprawdopodobniej dlatego, że pochodził właśnie z kręgu robotniczego, był młody i w pełni sił. Anna Pawełczyńska podkreśla, że w hitlerowskich obozach „ludzie wywodzący się ze środowisk robotniczych, przyzwyczajeni do pracy fizycznej i do różnych form społecznego współdziałania, do konieczności radzenia sobie w trudnych sytuacjach życiowych, mieli [...] większą odporność i większą zdolność przystosowania niż ludzie wywodzący się ze środowisk inteligenckich”<sup>32</sup>. Nawykły do ciężkiej pracy, życia w skrajnie trudnym środowisku robotniczej famuły, drewnianych baraków bez prądu, bieżącej wody, w wielkim zagęszczeniu, Dziadek potrafił przystosować się do nieludzkich warunków niemieckiego obozu. W celu zdobycia żywności, wraz z innymi więźniami, nawiązał kontakty z Polkami przebywającymi na robotach przymusowych. Była to powszechna i najprostsza forma ruchu oporu więźniów wobec Trzeciej Rzeszy<sup>33</sup>.

Dziadek był prawie zawsze wesoły i pogodnie nastawiony do życia, chociaż czasami się zamyślał i zamykał w sobie. Zabierał mnie na wycieczki do piotrkowskiego muzeum (oglądaliśmy ciągle ekspozycje poświęcone ruchowi robotniczemu i wojnie obronnej 1939 roku), na wakacje na wieś, na wyprawy do miasta, na oranżadę i słodycze, sprzedawane w sklepie na piotrkowskiej starówce. Bardzo dużo palił, papierosy „Sport”, bez filtra. Jako przedwojenny kibic piotrkowskiej Concordii lubił oglądać walki bokserskie, mecze piłki nożnej, Wyścig Pokoju i wszystkie ważne wydarzenia sportowe. Przed wojną

<sup>30</sup> Temat ethosu chłopskiego i związanej z nim centralnej wartości pracy zajmował wielu badaczy. Zob. A. Z a d r o ż y Ń s k a, *Homo faber, homo ludens. Etnologiczny szkic o pracy w kulturach tradycyjnej i współczesnej*, PWN, Warszawa 1983; B. F e d y s z a k - R a d z i e j o w s k a, *Etos pracy rolnika. Modele społeczne a rzeczywistość*, IRWiR PAN, Warszawa 1992; J. S t y k, *Chłopski świat wartości. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Duszpasterstwa Rolników, Włocławek 1993; F. Z n a n i e c k i, *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*, PWN, Warszawa 1974. Szerzej na temat ethosu pracy charakterystycznego dla tych klas społecznych w PRL zob. M. K ę p i ń s k i, *Etos chłopski i ludzie pracy. Nauczyciele z awansu społecznego o pracy w badaniach nad pamięcią społeczną Polski Ludowej 2009-1012*, „Zeszyty Wiejskie” 2018, nr 24, s. 109-124.

<sup>31</sup> Por. S. C z a r n o w s k i, *Powstawanie nowej kultury*, w: M. Legiędź-Gałuszka, *Czarnowski*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989, s. 255.

<sup>32</sup> A. P a w e ł c z y ń s k a, *Wartości a przemoc. Zarys socjologicznej problematyki Oświęcimia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 58n.

<sup>33</sup> O takiej spontanicznej formie ruchu oporu, nazywanej „organizacją bez organizacji”, samopomocy więźniów, indywidualnych aktach bezinteresownej życzliwości, pisze Stanisław Grzesiuk (por. G r z e s i u k, dz. cyt., s. 528-533).

grał z kolegami z huty w piłkę i trenował boks. Dwa kolejne zdjęcia portretowe przedstawiają Dziadka jako młodego chłopaka, po ukończeniu szkoły powszechnej i kilku klas gimnazjum (nie miał jednak matury), oraz już mężczyznę, przedwojennego hutnika. Mimo że był robotnikiem i z takiej rodziny pochodził, lubił czytać powieści historyczne: Karola Bunscha, Józefa Ignacego Kraszewskiego, a zwłaszcza Henryka Sienkiewicza. „Trylogię” Dziadek znał na pamięć, zamiast bajek opowiadał mi przygody jej bohaterów. Potrafił także wspaniale naśladować Charliego Chaplina, którego przypominał posturą, a wiele z jego filmów znał jeszcze sprzed wojny. Często śpiewał piosenki wojskowe. Jedna utkwiała mi bardzo wyraźnie w pamięci, a ilekroć ją słyszę, głęboko się wzruszam. Pamięć natychmiast podsuwa klisze obrazów i widzę Dziadka, który cicho śpiewa melodyjnym, trochę nosowym głosem. *Szara piechota* („Maszerują strzelcy, maszerują...”) była dla niego równie ważna, jak hymn Polski i międzynarodówka (przed wojną należał do Komunistycznej Partii Polski, po wojnie krótko do Polskiej Partii Robotniczej, skąd usunięto go za odmowę pracy w Urzędzie Bezpieczeństwa). Ja na zawsze skojarzyłem ją sobie z Dziadkiem – żołnierzem piotrkowskiego dwudziestego piątego pułku piechoty polskiego września 1939 roku. Jako strzelec rkm-u, a podczas walk odwrotowych został 22 września wzięty do niewoli niemieckiej. W jaki sposób Dziadek łączył patriotyzm z „wiarą” komunistyczną, do dziś pozostaje dla mnie zagadką. Zarówno on, jak i wszyscy jego koledzy, robotnicy i działacze Komunistycznej Partii Polski z huty szkła w Piotrkowie, na ochotnika poszli walczyć z Niemcami w roku 1939. O swym udziale w kampanii wrześniowej Dziadek nigdy nie opowiadał, po jego śmierci Babcia podzieliła się ze mną opowieścią, której głównym elementem było mityczne wręcz bohaterstwo polskiego żołnierza i walka do końca, mimo wielkiej, technicznej i materialnej przewagi wroga. Przykładem tego bohaterstwa było wskakiwanie na czołgi i wrzucanie granatów w uchylone włazy ich wieżyczek. Być może miało to miejsce w czasie walk dwudziestego piątego pułku piechoty z niemieckimi oddziałami czołgów i piechoty zmotoryzowanej w lasach pod Lelowem 4 września. Po latach usiłowałem zrekonstruować historię udziału Dziadka w kampanii wrześniowej, ale znam za mało szczegółów, jedynie fragmenty opowieści, które trudno złożyć w spójną całość. Wojsko zawsze kojarzyło mi się z Dziadkiem. Nie był militarystą, ale wpoił mi zainteresowanie historią naszej wojskowości, szacunek dla polskiego munduru wojskowego, poczucia honoru i godności, jakie jego zdaniem reprezentował. Zawsze też trzymał się prosto, mimo wieku i ciężkiej pracy, miał szczupłą, wysportowaną sylwetkę.

Kolejne zdjęcie przedstawia Dziadka na krótko przed śmiercią, umęczonego chorobą i ciężarem trudnego życia. Wykadrowane tak, by skupiało uwagę na twarzy postaci, jej cechach charakterystycznych, wyrazie emocjonalnym, zaskakuje znieruchomiałą w masce bólu ekspresją przeżyć osoby sportretowa-

nej. Zaciśnięte usta i każda zauważalna bruzda świadczą o przeżytych chwilach cierpienia. W obliczu robotnika zmęczonego pracą ponad siły, widoczne są minione lata oraz wysiłek niesienia odwiecznego brzemienia losu klasy pracowników najemnych. Długich lat, monotennie przeżywanych w rytmie codziennej pracy, którym częściej towarzyszyły cierpienie i troski towarzyszyły częściej niż radość. Patrząc na to zdjęcie, czuję podziw dla siły trwania istoty ludzkiej w godności. Nie zatracił jej. Mimo odczuwanego bólu i traumy wojennych przeżyć, pomimo oddania niełatwemu, robotniczemu życiu i pełnej poświęcenia pracy, rozumianej jako naturalny obowiązek wobec rodziny i klasowe posłannictwo twórczego przekształcania materii. W tragicznej twarzy Dziadka nie ma pustej cikliwości. Są prostota, siła i spokój, wynikające z poczucia godności robotnika, posiadania przynależnego, ważnego miejsca w otaczającym człowieka świecie. Patrząc na ten przedśmiertny portret, widzę cierpienie i ból tak wyraźne, że prawie odczuwalne. Fotografia ta przypomina mi zdjęcia Witolda Gombrowicza wykonane pod koniec życia pisarza – przebijający z nich taki sam dramatyzm twarzy zastygłej w grymasie śmierci. Dostrzegam również na zdjęciu Dziadka pogodzenie się z nieuchronnym losem, godną postawę wobec nadchodzącej śmierci, nieprzekazywalną mądrość uzyskaną wskutek straszliwych doświadczeń wojny i obozowej niewoli, powojennych trosk i rozczarowań nową, socjalistyczną rzeczywistością. Owoców tej gorzkiej mądrości nie można jednak zebrać do końca, interpretując przeszłość i tworząc narrację o pamięci. Trzeba próbować to uczynić – na zawsze jednak pozostaną one przypisane nieistniejącej od dawna, tragicznej postaci ze zdjęcia i jej nieopowiedzianej historii. Niejako uzupełnieniem tego portretu jest wcześniejsze zdjęcie Dziadka stojącego na tle morza, zimą, podczas pobytu w sanatorium. Socjalistyczna ojczyzna zafundowała cierpiącemu na chorobę zawodową weteranowi pracy pobyt w nadmorskim uzdrowisku, choć nic już nie mogło go uzdrowić. Wiem, że Dziadek zmarł na raka, w domu. Zdążył przez kilka lat nacieszyć się opieką nad wnukiem, za którą zawsze pozostanie mu wdzięczny. Pod koniec życia cierpiał tak strasznie, że nawet morfina pomagała tylko na chwilę. Zabiła go właśnie ciężka praca hutnika, którą wykonywał starannie i najlepiej jak potrafił. Huta spowodowała rozedmę płuc. Do tego te przekłete papierosy! Rak krtani, tracheotomia. Właściwie można by powiedzieć, że Dziadek zapracował się na śmierć, postępując tak, jakby chciał od czegoś uciec. Dzisiaj jestem przekonany, że w ten sposób próbował zapomnieć, w wysiłku fizycznym znajdując ukojenie w niepamięci, zagłuszenie przeżytej traumy wojny i niewoli. Nie zdążyłem się z nim pożegnać, nie byłem na pogrzebie. Ta zadra tkwi we mnie mocno, powodując poczucie straty. Ostatni obraz, jaki zapamiętałem, to obraz bardzo już schorowanego, cierpiącego Dziadka, który ogląda, a jakże, transmisję jakiegoś wydarzenia sportowego w telewizji i pali nieodłącznego papierosa. Na głowie miał, ni-

czym wódz Apaczów, zawiniętą szeroką opaskę z chusty nasączonej octem, który miał pomóc na ciągły ból głowy. Wołę jednak pamiętać go roześmianego, bawiącego się ze mną kolejny raz, kiedy odgrywaliśmy sceny podkradania się pod szwedzką kolubrynę obłęzniczą czy pojedynku na szable między Wołodjowskim a Kmicicem.

## ŚLAD PAMIĘCI TRAUMA MIĘDZYPOKOLENIOWA I POSTPAMIĘĆ

Po drugiej wojnie światowej amerykańscy psychologowie i psychoanalizyści przystąpili do badania wpływu przebytej traumy na kolejną generację ocalonych z Zagłady, nieświadomych piętna bólu swych przodków. Okazało się, że pokolenia ocalonych, jak też weteranów wojennych i więźniów obozów jenieckich, miały inny profil hormonów stresu niż ich rówieśnicy, profil predestynujący ich do zaburzeń lękowych. Psychoanalytyczka Galit Atlas pisze: „Celem tego rodzaju epigenetycznych zmian może być [z perspektywy ewolucyjnej – M.K.] biologiczne przystosowanie dzieci do radzenia sobie w środowisku typowym dla ich rodziców, w istocie jednak zmiany te czynią je bardziej wrażliwymi na przenoszenie objawów traumy, której same nie doświadczyły. [...] Traumatyczne przeżycia wnikają w psychikę kolejnych pokoleń i manifestują się w niesamowity i często zaskakujący sposób. Żyją w nas ludzie, których kochamy; ludzie, którzy nas wychowali – doświadczamy ich emocjonalnego bólu, śnimy ich wspomnienia i dysponujemy wiedzą o tym, co nie zostało nam przekazane wprost, a wszystko to kształtuje nasze życie w nie zawsze zrozumiały sposób. Dziedziczymy rodzinne traumy – także te, których nam nie wyjawiono”<sup>34</sup>. Autorka po wielokroć podkreśla, że ocaleni nigdy nie opowiadali swym dzieciom czy wnukom, co ich spotkało. Doświadczenie tej ogromnej traumy i wiedza o niej okazały się nieprzekazywalne. Blizna była tak bolesna, że ocaleni starali się wyprzeć swe przeżycia do nieświadomości, zapomnieć. Nie było to możliwe. Jedną z badaczek z uniwersytetu w Tel Awiwie, Yolanda Gampel, opisując zjawisko dziedziczenia traumy międzypokoleniowej, nazwała je – za pomocą metafory zapożyczonej z fizyki – radioaktywnością traumy: „Dotyczy ono potwornych, destrukcyjnych skutków okrucieństwa i społeczno-politycznej przemocy. Nie jesteśmy chronieni przed

<sup>34</sup> Atlas, dz. cyt., s. 18. Książka tej izraelskiej terapeutki zawiera wiele przykładów pracy terapeutycznej z kolejnymi pokoleniami ocalonych z Zagłady. Zgodnie z zasadą epigenetyki, mówiącą, że ekspresja genów może być modyfikowana przez czynniki zewnętrzne i podlegać przekazywaniu, traktuje ona traumę jako odziedziczoną przez następców ocalałych. Mark Wołynn nazywa ten rodzaj dziedziczenia zachowań epigenetycznym dziedziczeniem międzypokoleniowym (Por. Wołynn, dz. cyt., s. 58).

wpływem zdarzeń, do których doszło wiele lat temu i w odległych miejscach, nawet jeśli sami nie braliśmy w nich udziału lub nie znamy ich szczegółów. Podobnie jak opad promieniotwórczy, emocjonalna i fizyczna radioaktywność katastrofy rzutuje na życie następnych pokoleń. Ujawnia się w postaci symptomów emocjonalnych oraz fizycznych, reminiscencji traumy, ataku na własne życie<sup>35</sup>. Nieprzepracowane, a nawet często nieuświadomiane i przemilczane traumy z historii rodzinnej przechodzą na kolejne pokolenia. Przechowywane są w części pamięci długotrwałej, nazywanej pamięcią niedeklaratywną (niejawną i nieświadomą): „Traumatyczne doświadczenia często zostają zapisane w pamięci niedeklaratywnej. Kiedy wydarzenie jest tak przytłaczające, że tracimy dostęp do słów, nie jesteśmy w stanie nadać mu formy historii, ponieważ do tego potrzebny jest język. [...] W podświadomości przechowywane są nie tylko nasze własne traumatyczne wspomnienia, ale także nieprzepracowane traumy naszych przodków<sup>36</sup>. Ta wspólna, podświadoma pamięć sprawia, że traktujemy przekazane fragmenty traumy naszych przodków jako własne. W ten sposób stają się one niewypowiedzianą częścią naszej własnej historii.

Postpamięć jest konstytutywną częścią narracji o przeszłości rodzinnej, zwłaszcza przekazu pamięci międzypokoleniowej, obciążonej traumą. Pomocna w przepracowaniu traumy, postpamięć zawiera w sobie elementy zapośredniczone w pamięci kulturowej i społecznej, które umożliwiają uzupełnianie i interpretowanie relacji o przeszłości przeżytej przez nieobecnych w teraźniejszości świadków historii. Marianne Hirsch pisze: „Postpamięć od pamięci odróżnia pokoleniowy dystans, a od historii głęboka więź. Postpamięć jest silną i bardzo szczególną formą pamięci właśnie dlatego, że jej relacja wobec przedmiotu czy źródła jest zapośredniczona nie poprzez wspomnienie, ale wyobraźnię i twórczość. [...] Postpamięć charakteryzuje doświadczenie tych, którzy dorastali w środowisku zdominowanym przez narracje wywodzące się sprzed ich narodzin. Ich własne historie ulegają zniesieniu przez historie poprzedniego pokolenia ukształtowane przez doświadczenia traumatyczne, których nie sposób ani zrozumieć, ani przetworzyć<sup>37</sup>. Autorka podkreśla, że choć koncepcja postpamięci została wypracowana w odniesieniu do dzieci ocalałych z Zagłady, to odnieść ją można również do pamięci kolejnego pokolenia, dotyczącej zbiorowych wydarzeń traumatycznych. Bez wątplenia należą do nich: wojna, okupacja, uwięzienie, przymusowa praca, głód i tortury. Postpamięć, z powodu nieobecności poprzedniego pokolenia, jak i wagi dramatycznych wydarzeń, pozostaje obsesyjna i nie daje spokoju. I taka jest właśnie moja postpamięć rodzinna o pokoleniu wojny i okupacji, świadkach wielkiej, choć

<sup>35</sup> Cyt. za: A t l a s, dz. cyt., s. 99.

<sup>36</sup> W o l y n n, dz. cyt., s. 79.

<sup>37</sup> H i r s c h, dz. cyt., s. 254.

tragicznej historii Polaków uczestniczących w doświadczeniu trajektorii zbiorowej. Pamięć tych, którzy jako dzieci doświadczyli wojny lub urodzili się tuż po niej, jest pamięcią drugiego pokolenia, skazanego na określanie własnej tożsamości na podstawie zapośredniczonego doświadczenia przeszłości. Wykorzystanie pojęcia postpamięci do interpretacji badań nad wspomnieniami z dzieciństwa, wywołanymi poprzez fotografie i narracje najbliższych, proponowała właśnie Marianne Hirsch. Badała ona relacje między pamięcią ofiar Holocaustu, a ich potomkami: „Okazało się, że doświadczenia tych dzieci, które dorastały wśród opowieści i obrazów dostarczanych przez rodziców, są tak mocne i trwałe, że budują ich własną pamięć. Są to tak ważne opowieści, że tworzą przestrzeń przypominania, która szerzej dostępna jest poprzez kulturowe i publiczne wspomnienia”<sup>38</sup>. Dzieci mogą nie pamiętać samych wydarzeń, ale zapamiętują narracje swoich bliskich, traktując je jako własne. „[Postpamięć – M.K.] odnosi się do przeżyć, które miały charakter doświadczeń przykrych i tragicznych. [...] Charakter owych wspomnień wymuszał na powiernikach włączenie ich do swojej narracji tożsamościowej”<sup>39</sup>. Pamięć traumatycznych wydarzeń można potraktować wręcz jako obsesyjną, dominującą w pokoleniowych narracjach o przeszłości z powodu przekazywanych treści, ważnych zarówno dla pamięci rodzinnej jednostek, jak też dla ich społeczności. Postpamięć jest więc pewnego rodzaju przedłużeniem pamięci wcześniejszego pokolenia – na tyle dorosłego, by nadawać przeżyтым doświadczeniom odpowiednie, społecznie i kulturowo zaakceptowane sensory. Na interpretacje przeszłych wydarzeń nakładają się ramy interpretacyjne, kolektywne wzory przeszłości, których dostarczają zarówno pamięć społeczna, jak i media. Komunikacyjne funkcjonowanie pamięci sprawia, że sięga ona po zastane, dostępne elementy rzeczywistości. W ten sposób to, co autobiograficzne, przenika się z tym, co zbiorowe<sup>40</sup>. Tomasz Maruszewski uważa, że pamięć zawierająca zapis przeżytej traumy jest fragmentaryczna i niepełna. Problem odtwarzania sytuacji traumatycznej komplikuje dodatkowo proces tłumienia, blokujący dostęp do wspomnień<sup>41</sup>. Pamiętamy, że pamięć autobiograficzna wypełniona jest także strzępami wydarzeń, o jakich mogliśmy słyszeć od innych, dzieląc z nimi narracje o przeszłości rodziny, lub czytać na kartach książek, oraz fragmentami zinternalizowanych treści pamięci kulturo-

<sup>38</sup> J. N o w a k, *Spoleczne reguly pamietania. Antropologia pamieci zbiorowej*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2011, s. 50.

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> Zob. H. W e l z e r, *Materiał, z którego zbudowane są biografie*, tłum. M. Saryusz-Wolska, w: *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*, red. M. Saryusz-Wolska, Universitas, Kraków 2009, s. 39-57.

<sup>41</sup> Por. T. M a r u s z e w s k i, *Pamięć autobiograficzna*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005, s. 31.

wej. Ponadto pamięć ta naznaczona jest piętnem zapomnienia. Wspominanie traumy stanowi szczególnie trudny proces. „[Trauma – M.K.] pojawia się w następstwie wydarzenia odznaczającego się szczególną intensywnością. Ten, kto jej doświadcza, staje się niezdolny do jej przyswojenia i adekwatnej reakcji na nią. Oznacza ona wstrząs i jego patogenne skutki dla psychiki jednostki, a w ujęciu zbiorowym – dla społeczności. Traumą charakteryzuje nadmierna liczba niemożliwych do opanowania bodźców: nie sposób ich psychicznie opanować ani włączyć w porządek reprezentacji i rozumienia. Jest to przeżycie, które w krótkim czasie silnie pobudza psychikę. Nie można się go pozbyć ani przyswoić za pomocą dostępnych środków i procedur. To gwałtowne i szokowe rozbitcie jedności, wyrwa, pęknięcie”<sup>42</sup>. Traumatyzacja może dotyczyć całych zbiorowości, naznaczać swym piętnem pokolenia wojny, Zagłady, czystek etnicznych i ludobójstwa. Trauma może również oddziaływać na pokolenie następców, którzy poprzez postpamięć rodzinną i pamięć zbiorową stają się jej ofiarami: „Trauma to choroba zakaźna, ponieważ wydarzenia z historii przodków traumatyzują pokolenia, które same ich nie przeżyły. Kolejne generacje bezwiednie noszą w sobie pamięć i rany przodków. Ich życie toczy się w cieniu cudzej mrocznej przeszłości”<sup>43</sup>. Ten rodzaj dziedziczenia pamięci traumy dotyka dzieci i krewnych uczestników wydarzeń, a zatem osoby należące do pokolenia posttraumatycznego, które samo nie brało w nich udziału, postpamięć jednak sprawiła, że stali się ich ofiarami. Poczucie traumy jest nierozzerwalnie związane ze śladem, tkwiącym w poszczególnym człowieku, będącym częścią jego tożsamości, trudnym, a nawet niemożliwym do zatarcia, trwałym elementem jego bycia. Obecność tego śladu wciąż napotykaemy, nie możemy pominąć jego źródeł, przejść obok nich obojętnie, gdyż pamięć o nich pozostaje wciąż żywa i bolesna. Barbara Skarga przedstawia typologię śladów, wyróżniając trzy ich rodzaje: piętna, blizny oraz wezwania<sup>44</sup>. Piętno ma przede wszystkim wymiar etyczny, związany z winą i grzechem. „Blizna jest śladem zranienia, zranienie sprawia ból. Blizna więc o tym bólu wciąż przypomina, nie daje o nim zapomnieć. [...] Ten ból jest nadal obecny, on trwa, znosi bieg czasu. Przenosi w przeszłość, do wydarzenia, które kiedyś było, czasem niezmiernie już odległego, takiego jednak, które żyje w naszej pamięci, jakby zdarzało się dziś. I wiem, że jutro bolesność ta nie zginie, nic mi nie przyniesie ulgi zapomnienia. Cała nasza egzystencja jest naznaczona śladami tych dawnych tragicznych wydarzeń”<sup>45</sup>. Autorka zwraca uwagę, że cierpienie, które odczuwamy, jest tematem niemalże całej literatury, od czasów biblijnych i homeryckich. Jak

<sup>42</sup> K. B o j a r s k a, *Trauma*, w: *Modi memorandi. Leksykon kultury pamięci*, red. M. Saryusz-Wolska, R. Traba, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2014, s. 501.

<sup>43</sup> Tamże, s. 504.

<sup>44</sup> Por. S k a r g a, *Ślad i obecność*, s. 75n.

<sup>45</sup> Tamże, s. 87.



mówić o bliznach i jakich metafor używać, by nie wpaść w pułapkę zracjonalizowanego języka? „Z konieczności szukam odpowiednich figur i znajduję je w trzech słowach: utrata, wygnanie i prześladowanie”<sup>46</sup>. Utrata wskazuje na tragedię minionych wydarzeń, powodujących uczucie ogromnej pustki przytłaczającej nasze istnienie, rozbijającej ramy czasowe i przestrzenne. Wygnanie, któremu towarzyszą niesprawiedliwość i przemoc, stanowi pogwałcenie wolności, ludzkiego prawa do Heideggerowskiego zamieszkiwania świata<sup>47</sup>. Powodują one melancholię i gorycz, polegającą na niemożności powrotu do domu. Wygnanie idzie w parze z prześladowaniem: „W samym słowie «prześladowanie» tkwi groza. Znaczy bowiem ono, że się kogoś tropi, idzie jego śladem, by go osiągnąć, poniżyć, upokorzyć lub wręcz unicestwić. W prześladowaniu realizuje się więc to, co nazywamy radykalnym złem”<sup>48</sup>. Taką sytuację, powiada dalej Barbara Skarga, należy określić jako graniczną, gdyż ofiara prześladowania, odarta z godności ludzkiej, znajduje się na granicy swej egzystencji. Prześladowaniu bowiem zawsze towarzyszą lęk, wygnanie i śmierć<sup>49</sup>. Taka właśnie sytuacja graniczna, wygnania i prześladowania, stała się udziałem mojej rodziny podczas wojny. Poprzez traumę międzypokoleniową, stanowi część mojej tożsamości, bliznę – jako pewnego rodzaju ślad pamięci o tragicznej przeszłości.

#### GODNOŚĆ W GODZINIE ROZPACZY

Dzieje problematyki godności sięgają czasów filozofii i kultury greckiej. Refleksja nad godnością człowieka wciąż leży w centrum moralnych problemów współczesności, „nie ma innego pojęcia o tak wielkim znaczeniu dla kulturowej i moralnej przyszłości Europy oraz świata jak pojęcie godności osoby ludzkiej”<sup>50</sup>. Według katolickiej nauki społecznej „godność osoby ludzkiej jest nie tylko wartością życzeniową, ale przede wszystkim wartością konieczną, niezbywalną i nietykalną, nikt z zewnątrz nie może jej nam odebrać czy pozbawić (wartość ocalona)”<sup>51</sup>. Jako wartość fundamentalna, ontyczna, przysługuje każdemu człowiekowi, jest także podstawą normatywną praw

<sup>46</sup> Tamże, s. 89.

<sup>47</sup> Por. tamże, s. 92n.

<sup>48</sup> Tamże, s. 95n.

<sup>49</sup> Por. tamże, s. 98n.

<sup>50</sup> J. M a r i a ń s k i, *Godność ludzka – wartość ocalona? Studium socjopedagogiczne*, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2017, s. 7.

<sup>51</sup> Tamże, s. 9. Na temat nauczania Kościoła katolickiego na temat godności por. tamże, s. 37-57. Zob. też m.in. H. K o c h, *Godność człowieka – niezbywalnym prawem i fundamentem ładu społecznego*, „Prospectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 6(2007) nr 1(10), s. 90-104; A. B r o n k, *Kategoria godności człowieka*, „Annales Universitatis Curie-Skłodowska. Sectio I.

człowieka, najogólniejszą i porządkującą normą ładu społecznego, cechą osoby ludzkiej<sup>52</sup>. Godność ludzka jest też fundamentem prawa stanowionego: „Jeżeli jakieś przepisy prawne określająby porządek prawny, nie uwzględniając podstawowych praw osoby ludzkiej, to będą niesprawiedliwe, więc ustałaby ich obowiązywalność. Godność człowieka niezależnie od jego rasy, kultury, religii, zamożności wykształcenia, itd., jest wartością uniwersalną”<sup>53</sup>. Naruszenie godności człowieka (także w sensie prawnym) prowadzi do powstawania systemów i ideologii totalitarnych wprost zwalczających człowieczeństwo i odmawiających całym grupom praw do bycia zarazem podmiotem prawa i osobą ludzką.

Teologia głosi, że człowiek poprzez samo swe istnienie, jako stworzenie Boga, przeznaczony jest do godności: „Podstawą godności człowieka w znaczeniu filozoficznym jest akt istnienia człowieka, udzielany mu przez duszę, istniejącą w sobie jako podmiocie, w następstwie jej stworzenia przez Boga. Teologiczny wymiar godności człowieka pojawił się już w Starym Testamencie w opisie stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga (Rdz1, 26-29). Szczytem ludzkiej godności jest według Objawienia to, iż sam Bóg przyjął naturę ludzką (wcielenie)”<sup>54</sup>. Człowiek jest istotą obdarzoną godnością, ale zarazem może podeptać tę godność. „Zdolny jest on do największego poświęcenia, a nawet ofiary z własnego życia dla ratowania innych [...] zdolny jest także do największego barbarzyństwa: ludobójstwa, tortur, palenia bibliotek i niszczenia innych dóbr kultury. Zawieszony jest między heroizmem, a bestialstwem”<sup>55</sup>. We współczesnych społeczeństwach nie brak wciąż sytuacji, w których godność osoby ludzkiej wystawiana jest na próbę. W sytuacjach zagrożenia, cierpienia, niebezpieczeństw i trudów może ona zaistnieć najbardziej wyraźnie, może też zostać zanegowana<sup>56</sup>. Zawsze istniały i wciąż istnieją takie okoliczności oraz sytuacje, które mogą człowieka złamać, zniszczyć nawet jego poczucie godności: „Istnieją bowiem cierpienia, które mogą nadszarpać poczucie godności nawet tych najbardziej odpornych, najdumniejszych, silnie przywiązanych do wartości etycznych. Ból i głód to cierpienia fizyczne, które uderzają nie tylko

Philosophia – Sociologia” 2010, nr 1(35), s. 77-96; A. D y l u s, *Godność człowieka. Fundament wartości europejskich*, „Teologia i Człowiek” 3(2004), s. 9-18.

<sup>52</sup> Por. M a r i a n s k i, dz. cyt., s. 20n.

<sup>53</sup> A. M i s i a s e k, *Godność człowieka w teologii pastoralnej*, w: *W trosce o godność człowieka*, red. S. Bafia, Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej Hosianum, Olsztyn 2007, s. 73. Kontekstowi filozoficzno-teologicznemu, w tym nauczaniu o godności człowieka kard. Karola Wojtyły i papieża Jana Pawła II, poświęcona została druga część cytowanej pracy zbiorowej (por. tamże, s. 45-120).

<sup>54</sup> H. M a j k r z a k, *Godność i niegodność człowieka*, Klub Fides et Ratio, Kraków 2009, s. 12.

<sup>55</sup> Tamże, s. 13.

<sup>56</sup> Por. M a r i a n s k i, dz. cyt., s. 96n.

w ciało, ale i w psychikę<sup>57</sup>. Dla jednych pomocna w zachowaniu godności może być wiara religijna, dla innych świadomość własnej tożsamości jako niepowtarzalnej ludzkiej istoty, ujmowanej jako niezbywalna wartość.

Barbara Skarga, aresztowana i więziona za udział w konspiracji niepodległościowej po wkroczeniu Armii Radzieckiej na kresy wschodnie, dobrze poznała głód, cierpienie i strach. Jeden ze swych tekstów poświęciła rozważaniom nad godnością w godzinie próby. Co sprawia, że człowiek w godzinie rozpaczy porzuca swą godność? Czym ona jest? Ten, kto ma poczucie godności, broni tego, co uznaje za jedną z najwyższych wartości – człowieczeństwa. Są jednak okoliczności, które mogą nadszarpnąć godność każdego: „Istnieją bowiem momenty, które łamią najbardziej odpornych, najdumniejszych, silnie przywiązanych do wartości etycznych, momenty, które można by nazwać za Jaspersem granicznymi. Są to sytuacje w codziennym życiu pokojowego społeczeństwa niemal niespotykane. Powodują je siły potężne, których lekceważyć nie wolno, wyznaczając granice możliwości oporu i zachowania siebie. Takimi są: ból, głód i strach. Kto wie, czy strach nie jest decydujący, bać się bowiem można nie tylko o siebie. Ból i głód to cierpienia fizyczne, uderzają jednak nie tylko w ciało, ale i w psychikę. Pod wpływem bólu i głodu rodzą się obsesje, zwydy, lęki, zaciera się wszelka racjonalna myśl. Jakże trudno było wtedy pozostać sobą. Ból bywa nie do zniesienia. Nie każdy może go wytrzymać, o tym dobrze wiedzą więźniowie sowieckich i niemieckich obozów<sup>58</sup>. Filozofka – podobnie jak poeta wiecznej zmarzliny Wałam Szałamow – na własne oczy widziała ludzi złamanych przez ból, strach, a przede wszystkim głód. Ludzi, którym sowiecki totalitaryzm odebrał godność i duszę. A jednak... bohater opowiadania *Protezy*<sup>59</sup>, zamknięty w łagrowym izolatorze, odmawia oddania duszy, mimo groźby ostatecznej, nakazującej poddanie się władzy sowieckiego, totalitarnego systemu<sup>60</sup>. Oba systemy totalitarne za cel postawiły

<sup>57</sup> Tamże, s. 99. Na temat zagrożeń godności osoby ludzkiej w świetle nauczania Kościoła katolickiego por. J. M a r i a n s k i, *Godność ludzka w narracji społecznej. Studium socjopedagogiczne*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2021, s. 147-197.

<sup>58</sup> B. S k a r g a, *Godność w godzinie rozpaczy*, Tygodnik Powszechny, <https://www.tygodnik-powszechny.pl/godnosc-w-godzinie-rozpaczy-133358>. Pewne podobieństwa do reprezentowanego przez Skargę indywidualistycznego, a zarazem zakorzenionego w ogólnoludzkich wartościach, normach i imperatywach moralnych podejścia do problematyki godności i osoby ludzkiej, odnajdziemy w refleksji Marii Ossowskiej. Zob. J. D u d e k, *Marii Ossowskiej ujęcie osoby, osobowości i godności*, w: *Szkice o godności człowieka*, red. M. Piechowiak, T. Turowski, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2012, s. 117-130; M. O s s o w s k a, *Normy moralne. Próba syntetyzacji*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.

<sup>59</sup> Zob. W. S z a ł a m o w, *Protezy*, w: *Opowiadania kołymskie*, t. 2, tłum. J. Baczyński, Wydawnictwo Atext, Gdańsk 1991, s. 249-251.

<sup>60</sup> Szerzej na ten temat zob. K ę p i n s k i, *The Wall of Silence Surrounding Literature and Remembrance*.

sobie zniszczenie indywidualności i niepowtarzalności jednostki, odebranie jej wolności i zmuszenie do wyrzeczenia się godności: „Wielu ludzi pobyt w obozie koncentracyjnym załamał i upodlił. Wszelkie negatywne zachowania oddziaływały deprymująco i przygnębiająco na więźniów. Byli jednak i tacy, którzy zachowali godność ludzką i zdołali wytworzyć mechanizmy obronne w klimacie terroru i śmierci. [...] Niektórzy zdobywali się na heroizm, inni zachowali swoją godność w obliczu bezpośredniego zagrożenia lub nawet wobec niedającej się uniknąć śmierci”<sup>61</sup>. Skazańcy ostatekiem sił mobilizowali się, by przynajmniej umrzeć z godnością.

Skąd zatem w sytuacjach granicznych, uświadamianych i doświadczanych jako sytuacje ostateczne i bez wyjścia, przeżywanych w perspektywie osobistego cierpienia<sup>62</sup>, biorą się postawy pełne godności i człowieczeństwa? Skarga dostrzega ich źródło w sferze wartości, wiążących godność z człowieczeństwem: „Jestem człowiekiem, a każdy człowiek jest wartością, więc i we mnie wartości także tkwią, te, które świadomie wybrałam, te, które pielęgnuję i których nie mogę utracić, gdyż mnie ukształtowały. Jestem z nimi w jedności, bez nich mnie nie ma, przestaję być sobą. Ich utrata, czyli postępowanie im wbrew, prowadzi do zniszczenia tego, co mnie stanowi, a więc jest równoważne ze śmiercią, co więcej – ze śmiercią niegodną. Świadomość siebie domaga się buntu, oporu nie fizycznego, lecz psychicznego. Bez niej godności nie uda się zachować”<sup>63</sup>. Filozofka przyznaje, że wartości bywają względne, zależne od kultury, kontekstu społecznego, religii, a jednak ma pewność, że istnieją wartości bezwzględne, niepodważalne: „Gdybyśmy ich nie uznawali, nasze życie indywidualne i społeczne pograżyłoby się w chaosie. To one mają moc regulowania naszych uczuć, działań, a przede wszystkim stosunków z innymi, jak to już dawno pouczał nas Kant. Takimi wartościami są na pewno prawda i dobro. Dla nas też, którzy żyjemy w orbicie określonej kultury o głębokich korzeniach judeo-greckich i chrześcijańskich, zawsze wartością był człowiek jako człowiek, a więc ten, który nie tylko wartości wyznaje, ale przede wszystkim usiłuje je realizować. W tej kulturze nigdy nie skrywano wiedzy o słabości człowieka, o jego moralnej nędzy, o żywionych przez niego pragnieniach poddania się siłom zapewniającym korzyści lub przyjemność. Przeciwnie, podkreślając to wszystko, co mu grozi upadkiem i małością, wskazuje się drogę ku wartościom najwyższej etycznej miary”<sup>64</sup>.

<sup>61</sup> M a j k r z a k, dz. cyt., s. 196.

<sup>62</sup> Zob. H. P i s z k a l s k i, *Problem „sytuacji granicznych” w ujęciu Karla Jaspersa*, „*Analecta Cracoviensisa*” 10(1978), s. 99-116. Autor szczegółowo wyjaśnia definicję i rodzaje takich sytuacji w ujęciu Jaspersa, podkreślając, że łączy je odczuwane przez jednostkę cierpienie, poczucie ograniczonej i nieuniknionej negatywnych warunków zewnętrznych ludzkiego życia.

<sup>63</sup> S k a r g a, *Godność w godzinie rozpaczy*.

<sup>64</sup> Tamże.

W sytuacjach granicznych, kiedy zagrożone jest nasze życie, nie rozważamy ideałów dobra i prawdy, platońskich idei i płynących z nich racji, wszystko toczy się zbyt szybko i z wielką intensywnością. Wszystko to, co możemy wiedzieć o tych ideałach, zaciera się w nas, gdy przychodzi głód, lęk i ból, a wraz z nimi rozpacz. Wciąż jednak możemy wsłuchać się w głos, mówiący nam: „Nie kłam, nie oszukuj siebie, zostań sobą. Powiedz oprawcom: chcecie mnie poniżyć, zniszczyć, nic z tego. Możecie zadreżyć moje ciało, obrzucić obelgami, bezcześcić, ale wobec moich myśli, uczuć, wartości, żadnych sił nie macie, nie zmusicie mnie, bym je zdradził, bym postąpił przeciw nim. Kto tego głosu słucha, zachowuje godność, czuje, kim jest, co w nim najlepsze, najcenniejsze, i tego się wyrzec nie może, nawet w godzinie rozpacz<sup>65</sup>. Niezależnie od tego, czy za źródło tego głosu uważamy sumienie, czy sam Absolut, ważne jest, byśmy spróbowali się weń wsłuchać: „Warunki i sytuacje graniczne zmuszają do wyboru tego, co najważniejsze. To, co najważniejsze, okazało się wspólne wszystkim ideologiom, systemom religijnym i moralnym. Z bezmiaru komplikacji kulturowych, z różnorodnych systemów wartości wyłoniła się samoistnie wtórna prostota, stanowiąca żywiołową reakcję na warunki zewnętrzne, w których wszelkie subtelne spory społeczno-etyczne stały się bezprzedmiotowe<sup>66</sup>. O najprostszym imperatywie moralnym tak pisał Stanisław Grzesiuk, dziecko warszawskiej dzielnicy robotniczej nędzy: „W swoim życiu w obozie zawsze starałem się być sprawiedliwy dla innych i dla samego siebie – starałem się, żeby nigdy nie popełnić czynu, który by osiadł plamą na moim sumieniu, a przez ludzi byłby traktowany jako hańbiący<sup>67</sup>. W ciągu wieków ludzkiej historii, która może być rozpatrywana jako historia przemocy i wojny, godność bywała deptana i negowana po wielokroć – niezliczoną ilość razy<sup>68</sup>. Szczególne upodobanie do jej niszczenia wydaje się przejawiać w wieku dwudziestym, z jego totalitaryzmami, pozbawiającymi prawa do życia i godności nie tylko jednostki, ale całe grupy etniczne, klasy i społeczeństwa. Im większy rozwój techniki i cywilizacji, tym bardziej obecne, powszechne i łatwiejsze stają się przemoc, zło i zniszczenie. Narracje o nich trwają w pamięci komunikacyjnej i kulturowej. Marcin Kilanowski pisze: „Rozwój cywilizacyjny XX wieku umożliwił człowiekowi przekroczenie wielu wcześniejszych ograniczeń, lecz jego zdobycze pozwoliły mu także negocjować wartość ludzkiego istnienia. Jako młody chłopak byłem wstrząśnięty, gdy dowiedziałem się

<sup>65</sup> Tamże. O swych dramatycznych przeżyciach w czasie wojny, w więzieniu i łagrach, autorka pisze szerzej w cytowanej wcześniej książce (por. t a ż, *Innego końca świata nie będzie*, s. 103-225).

<sup>66</sup> P a w e ł c z y Ń s k a, dz. cyt., s. 132.

<sup>67</sup> G r e s i u k, dz. cyt., s. 9.

<sup>68</sup> Szerzej na temat przemocy i wojny w historii współczesnej por. M. K ę p i ń s k i, *Transcendentne kino Darrena Aronofsky'ego. Film, sacrum i mit*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2023, s. 145-191.

o wydarzeniach w Oświęcimiu, Holokauście i okropnościach drugiej wojny światowej. Historia żyła w opowieściach członków rodziny. W szkole wiele czytałem o czasach, gdy człowieczeństwo zostało zakwestionowane. W telewizji często pokazywano liczne filmy dokumentalne by pamięć o tym, co się wydarzyło, była wiecznie żywa. Wojna stale była z nami. I nadal tak jest. [...] Gdy zamykam oczy, widzę czarno-białe obrazy: ludzi, którzy umarli z głodu, spiętrzonych jeden na drugim jak worki piasku – przypominam sobie zdjęcia wykonane przez alianckie wojska po zdobyciu obozowych bram<sup>69</sup>. Straszliwy jest stechnicyzowany nowoczesny świat, stworzony przez „zbawców”, zastępujących ideologią i autorytetem indywidualizm i wolność, w imię nowego i lepszego porządku. Wiek dwudziesty z pewnością zapisał się w historii jako czas szczególnej niegodziwości, zła i programowego, systemowego niszczenia ogólnoludzkich, duchowych wartości, w tym godności. „Pozostawił nam w spadku chorego człowieka i dlatego można by go nawet nazwać wiekiem zagubionej świadomości godności ludzkiej, *saeculum obscurum*. Z upływem czasu może on nawet otrzymać miano wieku antyludzkiego. Taki przecież charakter ma totalitaryzm, który – w różnych postaciach – kształtował ostatni etap naszej historii”<sup>70</sup>.

#### NARRACJA O TRAJEKTORII ZBIOROWEJ LOSU POLAKÓW TRAUMIE I POCZUCIU UTRATY

Fritz Schütze nazywa trajektorią poczucie zupełnej niemocy, charakterystyczne dla podmiotu procesu biograficznego. Towarzyszącym mu uczuciem jest cierpienie, zawsze obecne w doświadczaniu nieuporządkowanego, obcego świata<sup>71</sup>. Jednostka zostaje wrzucona w wielką historię, płynąc z jej prądem niczym bezwolna drobina indywidualnego życia, kształtowanego przez zbiorowość, ideologię i chaos wojny. Kaja Kaźmierska podkreśla, że trajektoria „oznacza taką formę doświadczenia, w której człowiek jest poddawany zewnętrznym, niezależnym od jego woli, okolicznościom wpływającym na

<sup>69</sup> M. K i l a n o w s k i, *W obronie ludzkiej godności i solidarności. Erich Fromm i Isaiah Berlin ku nowym filozoficznym podstawom państwa i prawa*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2018, s. 15.

<sup>70</sup> S. B a f i a, *Dziedzictwo XX wieku*, w: *W trosce o godność człowieka*, s. 5.

<sup>71</sup> Zob. F. S c h ü t z e, *Trajektorie cierpienia jako przedmiot badań socjologii interpretatywnej*, tłum. M. Czyżewski, „Studia Socjologiczne” 1997, nr 1, s. 11-56; G. R i e m a n n, F. S c h ü t z e, *Trajektoria jako podstawowa koncepcja teoretyczna w analizach cierpienia i bezładnych procesów społecznych*, tłum. Z. Bokszański, A. Piotrowski, „Kultura i społeczeństwo” 36(1992) nr 2, s. 89-109.

biografii<sup>72</sup>. „Trajektoria – pisze dalej – odpowiada biograficznej zasadzie doznawania, a podstawowym rodzajem doświadczenia jest cierpienie. [...] Traci się kontrolę nad swoim życiem, gdyż wszelkie dotychczasowe wzorce orientacji stają się nieadekwatne<sup>73</sup>. Aby wyjść z trajektorii, jednostka musi odnaleźć nowe interpretacje sytuacji, co jest procesem długotrwałym, który nie zawsze kończy się powodzeniem, gdyż wiąże się z przepracowaniem pamięci traumy. W przywoływanej tu narracji postpamięci dotyczącej wojny, okupacji i wędrowności w nieznaną, mamy do czynienia z trajektorią zbiorową (kolektywną)<sup>74</sup>. Ma ona wymiar ciągu procesów biograficznych i społecznych, których oś stanowi przymus i cierpienie. Wspomnienia przedstawiane są jako łańcuch zewnętrznych wobec jednostki wydarzeń, na które nie ma ona żadnego wpływu. Taka interpretacja zgodna jest z koncepcją Gerharda Riemanna i Fritza Schütze. Proponują oni uogólnioną koncepcję trajektorii, pojmowanej jako podstawowa kategoria oznaczająca „procesy społeczne i procesy cierpienia [...], które są ustrukturuwane przez łańcuch powiązanych ze sobą zdarzeń, których nie sposób uniknąć bez poniesienia wysokich kosztów, ciągłych załamania i oczekiwań i rosnącego, irytującego poczucia utraty kontroli nad swym położeniem życiowym<sup>75</sup>. Pojawia się wówczas odczucie, „że jest się «popychanym», że można jedynie reagować na «siły zewnętrzne», których działania się już nie rozumie<sup>76</sup>. Schütze omawiał trajektorię spowodowaną wojną, w wyniku której wspólnota poddana cierpieniu (przez utratę domu, przymusowe przesiedlenie, chorobę i śmierć) zostaje trwale zraniona<sup>77</sup>. W przypadku ocalałych i kolejnych pokoleń, wspominających i przeżywających wojenną

<sup>72</sup> K. Kaźmierska, *Biografia i pamięć. Na przykładzie pokoleniowego doświadczenia ocalałych z Zagłady*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2008, s. 192.

<sup>73</sup> Tamże.

<sup>74</sup> Maria Ferenc-Piotrowska posługuje się określeniem „trajektoria rodzinna”, nazywając proces zawieszony między trajektorią kolektywną a indywidualną. Podmiotem tego procesu jest mała grupa – rodzina – dotykana przez niekontrolowane, negatywne wydarzenia w jej zewnętrznym otoczeniu. Losy mojej rodziny po wojnie, w latach stalinizmu, można by opisać za pomocą tego terminu. Zob. M. Ferenc-Piotrowska, *Trajektoria rodzinna jako szczególny sposób doświadczania cierpienia – wnioski z analizy dokumentów osobistych z getta warszawskiego*, „Kultura i Społeczeństwo” 2017, nr 3, s. 185-195.

<sup>75</sup> G. Riemann, F. Schütze, „Trajektoria” jako podstawowa koncepcja teoretyczna w analizach cierpienia i bezładnych procesów społecznych, tłum. Z. Bokszański, A. Piotrowski, w: *Metoda biograficzna w socjologii antologia tekstów*, red. K. Kaźmierska, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2012, s. 393.

<sup>76</sup> Tamże.

<sup>77</sup> Alicja Rokuszewska-Pawełek wykorzystuje tę kategorię do analizy narracji biograficznych Polaków odnoszących się do doświadczenia drugiej wojny światowej (por. A. Rokuszewska-Pawełek, *Chaos i przymus. Trajektorie wojenne Polaków – analiza biograficzna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2002, s. 75-77). Podobnie czyni Kaja Kaźmierska w cytowanej już książce *Biografia i pamięć*, lecz w odniesieniu do społeczności Żydów ocalałych z Zagłady (zob. K. Kaźmierska, dz. cyt.).

traumę, możemy więc mówić o trajektorii kolektywnej, odnoszącej się do procesów zbiorowych, wpływających na wielkie zbiorowości<sup>78</sup>.

### PRÓBA ZACHOWANIA GODNOŚCI I PRZEBACZENIE

Dzielenie się narracją o sprawach ważnych pozostaje do dzisiaj – od czasów griotów, jelilu i szamańskich opowieści przy ognisku – konstytutywne dla ludzkiej natury i pamięci. Pisanie sprawia mi zwykle przyjemność, traktuję je jako możliwość wyrażania siebie dzięki narracji. Zawsze też piszę o sprawach, które głęboko mnie poruszają, odczuwając pewien przymus podzielenia się z czytelnikami moim doświadczeniem. Wyrazić siebie poprzez narrację o świecie, przeszłości i terażniejszości – czemuż to innemu, miałyby służyć pisanie, literackie, ale również to naukowe<sup>79</sup>? A jednak... Tym razem praca nad tekstem nie sprawiała mi przyjemności. Wręcz przeciwnie. Mógłbym porównać ją do dotykania, rozdrapywania wciąż bolącej blizny. Ilekroć zaczynałem pisać, po pewnym czasie, zwłaszcza gdy patrzyłem na fotografie rodzinne, odczuwałem nieznośny dyskomfort i ucisk w klatce piersiowej, a oczy zachodziły mi łzami. Czulem złość i bezradność wobec odległej przeszłości, w której rozgrywał się niezawiniony, egzystencjalny dramat Babci i Dziadka, pozbawianych ludzkiej godności przez hitlerowskie Niemcy. Patrząc na zdjęcia malowniczo położonego, niemiłosiernie uporządkowanego Hiltrup, doświadczałem misterium grozy i odrazy równocześnie. Paul Ricoeur sądzi, że wybaczenie jest niezbywalną częścią dialogu między pamięcią a zapomnieniem, dialogu toczonego w dyskursie filozoficznym, historycznym, politycznym i kulturowym. Wybaczenie dotyczy nie tylko winy i odpowiedzialności jednostki, ale pozostaje problemem istotnym dla całych zbiorowości, wciąż aktualnym w relacji do doświadczeń totalitaryzmów. „Wybaczenie – jeśli ma sens i jeśli istnieje – wytycza wspólny horyzont dla pamięci, historii i zapomnienia. Ów horyzont, zawsze cofając się, nigdy nie daje się chwycić. To określa trudność wybaczenia: nie jest ono łatwe, lecz nie niemożliwe”<sup>80</sup>. Z problemem wybaczenia wiąże się

<sup>78</sup> Mark Wolynn zwraca uwagę, że we współczesnej psychoterapii coraz częściej wychodzi się poza traumę indywidualną, poszukując w celu lepszego jej rozumienia traumatycznych wydarzeń w historii rodziny lub całych grup, a nawet społeczeństw. Takie „fale szoku i niepokoju” (W o l y n n, dz. cyt., s. 29) przenoszą się z pokolenia na pokolenie w rodzinach i szerszych społecznościach (por. W o l y n n, dz. cyt., s. 34n, 36, 49-53).

<sup>79</sup> „Ależ tak, tu jest cień łaski. Nareszcie cień łaski. Filozof kultury, antropolog, religioznawca, językoznawca, teoretyk literatury, krytyk, znajdują różne racjonalizacje własnego działania, ale nie mogą zaprzeczyć, że działają także po to, żeby «wyrazić siebie»”. A. F a l k i e w i c z, *Polski Kosmos. 10 esejów o Gombrowiczu*, Wrocławska Drukarnia Naukowa, Wrocław 1996, s. 230.

<sup>80</sup> P. R i c o e u r, *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. J. Margański, Universitas, Kraków 2007, s. 603.



wina, która jest częścią samoświadomości i autorefleksji jednostki. Zależy jednak od sytuacji granicznych, niejako już *d a n y c h* jednostce, a więc utrudniających możliwość wyboru. Są nimi śmierć, cierpienie i walka<sup>81</sup>. Ricoeur traktuje winę podobnie jak inne *s y t u a c j e g r a n i c z n e*: cierpienie, śmierć i samotność. Filozof twierdzi, że są winy, które trudno wybaczyć, a nawet takie, których wybaczyć nie sposób, charakteryzują się bowiem nadwyżką zła, uniemożliwiającą wybaczenie i zapomnienie. Zło wyrządzone drugiemu człowiekowi narusza reguły świadomości moralnej. Zdaniem Ricoeura istnieją krzywdy, których nie sposób złagodzić, jak Holocaust, wojny i zbrodnie ludobójstwa. Istnieją narracje przekraczające niekiedy zdolność zrozumienia, jak „opowieści ludzi, którzy ocaleli z Shoah, opowieści których trudno zwyczajnie słuchać”<sup>82</sup>. Wina łączy się ze złem, z jego nadmiarem, o głębokości takiej, że niekiedy uniemożliwia ona wybaczenie, a już z pewnością zapomnienie o doznanych krzywdach. „Wina polityczna – pisze Ricoeur – wynika z faktu, że obywatele należą do organizmu politycznego, w imię którego popełniano zbrodnie. [...] Tego rodzaju wina obejmuje członków niezależnej wspólnoty bez względu na ich indywidualne czyny czy stopień ich zgody na politykę państwa”<sup>83</sup>. Aby uzyskać wybaczenie, trzeba go chcieć i o nie prosić, twierdzi Ricoeur. Najpierw jednak należy zdać sobie sprawę z istoty wyrządzonego zła i własnych czynów.

„Niewiele jest już do powiedzenia”<sup>84</sup>. Niemiec, u którego jako słowiański niewolnik przez kilka lat służył mój Dziadek, nazywał się Josef Schulte. Wina i kara, a raczej jej brak. Zbrodnia i zapomnienie. Odpowiedzialność i świadomość, przebaczenie i godność. Godność przebaczenia. Najtrudniej połączyć je w jedną całość, by odnaleźć w sobie i w Innym pamięć, zrozumienie i wreszcie spokój wybaczenia – nie zaś ucieczkę w zapomnienie. Czy potrafię wybaczyć, oglądając zdjęcia idyllicznej miejscowości, w której uwięziony był mój Dziadek? Czy potrafię wybaczyć, patrząc na jego fotografię portretową z obozowym numerem, złą pamiątkę z wojny? Nie mogę i nie chcę zapomnieć. Próbując znaleźć ukojenie, pragnąłem jedynie o tym wszystkim powiedzieć.

<sup>81</sup> Por. P i s z k a l s k i, dz. cyt., s. 99-107.

<sup>82</sup> R i c o e u r, dz. cyt., s. 611.

<sup>83</sup> Tamże, s. 625. Anna Pawelczyńska mówi o „zorganizowanej i zhierarchizowanej grupie przestępczej”, „gangu”, „grupie odpowiedzialnej za ludobójstwo, do której należały wszystkie ogniw władzy, sfery wielkoprzemysłowe oraz służba zdrowia” (P a w e ł c z y Ń s k a, dz. cyt., s. 25), starając się nie obarczać całego niemieckiego społeczeństwa winą za zbrodnie, lecz w innym miejscu wyraźnie pisze o hitleryzmie, „narastającym w ramach legalnie działającego państwa niemieckiego” (tamże, s. 12), za przyzwoleniem i z poparciem obywateli (por. tamże, s. 12n., 23-25).

<sup>84</sup> W. G o m b r o w i c z, *Pornografia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1997, s. 147.

## BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Applebaum-Sikorska, Ann. *Czerwony głód*. Translated by Barbara Gadomska and Wanda Gadomska. Warszawa: Wydawnictwo Agora, 2018.
- Ankersmit, Frank. "Pochwała subiektywności." Translated by Tomasz Sikora. In *Pamięć, etyka i historia*. Edited by Ewa Domańska. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2002.
- Assmann, Aleida. "Między historią a pamięcią." Translated by Magdalena Saryusz-Wolska. In *Pamięć zbiorowa i kulturowa: Współczesna perspektywa niemiecka*. Edited by Magdalena Saryusz-Wolska, Kraków: Universitas, 2009.
- Assmann, Jan. *Pamięć kulturowa: Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*. Translated by Anna Korczyńska-Pham. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2009.
- Atlas, Galit. *Emocjonalne dziedzictwo: Terapeutka, pacjenci i spuścizna traumy*. Translated by Piotr Cieślak. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, 2023.
- Bafia, Stanisław. "Dziedzictwo XX wieku." In *W trosce o godność człowieka*. Edited by Stanisław Bafia. Olsztyn: Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej Hosianum, 2007.
- Barthes, Roland. *Światło obrazu: Uwagi o fotografii*. Translated by Jacek Trznadel. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2008.
- Bronk, Andrzej. "Kategoria godności człowieka." *Annales Universitatis Curie-Skłodowska: Sectio I: Philosophia–Sociologia*, no. 1 (35) (2010): 77–96.
- Czarnowski, Stefan. *Powstawanie nowej kultury*. In Małgorzata Legiędź-Gałuszka, *Czarnowski*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1989.
- Courtois, Stéphane, Nicolas Werth, Jean-Louis Panné, et al. *Czarna księga komunizmu: Zbrodnie, terror, prześladowania*. Translated by Krzysztof Wakat, Andrzej Nieuważny, Blanka Panné, et al. Warszawa: Prószyński i S-ka, 1999.
- Didi-Huberman, Georges. *Obrazy mimo wszystko*. Translated by Mai Kubiak Ho-Chi. Kraków: Universitas, 2008.
- Dudek, Joanna. "Marii Ossowskiej ujęcie osoby, osobowości i godności." In *Szkice o godności człowieka*. Edited by Marek Piechowiak and Tomasz Turowski. Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, 2012.
- Dylus, Aniela. "Godność człowieka: fundament wartości europejskich." *Teologia i Człowiek* 3 (2004): 9–18.
- Falkiewicz, Andrzej. *Polski Kosmos: 10 esejów o Gombrowiczu*. Wrocław: Wrocławska Drukarnia Naukowa, 1996.
- Fedyszak-Radziejowska Beata, *Etos pracy rolnika: Modele społeczne a rzeczywistość*, Warszawa: IRWiR PAN, 1992
- Ferenc-Piotrowska, Maria. "Trajektoria rodzinna jako szczególny sposób doświadczania cierpienia – wnioski z analizy dokumentów osobistych z getta warszawskiego." *Kultura i Społeczeństwo*, no. 3 (2017): 185–95.
- Freud, Sigmund. *Poza zasadą przyjemności*. Translated by Jerzy Prokopiuk. Warszawa: PWN, 1975.

- Frydryczak, Beata. *Świat jako kolekcja: Próba analizy estetycznej natury rzeczywistości*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, 2002.
- Galit, Atlas. *Emocjonalne dziedzictwo: Terapeutka, pacjenci i spuścizna traumy*. Translated by Piotr Cieślak. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, 2023.
- Gombrowicz, Witold. *Pornografia*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1997.
- Grzesiuk, Stanisław. *Pięć lat kacetu*. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2018.
- Halbwachs, Maurice. *Społeczne ramy pamięci*. Translated by Marcin Król. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.
- Heigl, Claudia. "Dorf Münster." Heimatgeschichte Steinach. <https://heimatgeschichte-steinach.de/gemeinde/muenster/dorf-muenster.html>.
- Hirsch, Marianne. "Żałoba i postpamięć." Translated by Katarzyna Bojarska. In *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki*. Edited by Ewa Domańska. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2010.
- Iwiński, Józef E. *Walka o życie i godność ludzką w obozie koncentracyjnym Gusen w latach 1940-1942*. Warszawa: Główna Komisja Badania Zbrodni Hitlerowskich w Polsce and Instytut Pamięci Narodowej, 1989.
- Jung, Carl Gustav. "The Therapeutic Value of Abreaction." Translated by Richard F.C. Hull. In *Collected Works of C. G. Jung*. Vol. 16. Princeton: Princeton University Press, 1966.
- Kaźmierska, Kaja. *Biografia i pamięć: Na przykładzie pokoleniowego doświadczenia ocalonych z Zagłady*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, 2008.
- Kępiński, Marcin. "Etos chłopski i ludzie pracy: Nauczyciele z awansu społecznego o pracy w badaniach nad pamięcią społeczną Polski Ludowej 2009-2012." *Zeszyty Wiejskie*, no. 24 (2018): 109–24.
- . *Pomiędzy pamięcią autobiograficzną a zbiorową: Polska Ludowa i stan wojenny w narracjach łódzkich nauczycieli*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2016.
- . "Przedmioty PRL-u: Nośniki pamięci czy śmieci? Łódzcy nauczyciele o swoich pamiątkach." In *Śmieć w kulturze*. Edited by Katarzyna Kulikowska and Cezary Obracht-Prondzyński. Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra, 2015.
- . "Wspomnienie o moim mieście, a właściwie moich miejskich peryferiach: Rozmowa z Marią Kępińską." In *Małe miasta w czasach płynnej nowoczesności*. Edited by Tomasz Siemiński. Pruszcz Gdański and Bytów: Wydawnictwo Jasne, 2014.
- . "The Wall of Silence Surrounding Literature and Remembrance: Varlam Shalamov's 'Artificial Limbs, Etc.' as a Metaphor of the Soviet Empire." *Acta Universitatis Lodziensis: Folia Litteraria Polonica* 57, no. 2 (2020): 7–25.
- . *Transcendentne kino Darrena Aronofsky'ego: Film, sacrum i mīt*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2023.
- Kilanowski, Marcin. *W obronie ludzkiej godności i solidarności: Erich Fromm i Isaiah Berlin ku nowym filozoficznym podstawom państwa i prawa*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2018.

- Koch, Henryk. "Godność człowieka – niezbywalnym prawem i fundamentem ładu społecznego." *Prespectiva: Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne* 6, no. 1 (10) (2007): 90–104.
- Kula, Marcin. *Nośniki pamięci historycznej*. Warszawa: Wydawnictwo DiG, 2002.
- Majkrzak, Henryk. *Godność i niegodność człowieka*. Kraków: Klub Fides et Ratio, 2009.
- Mariański, Janusz. *Godność ludzka – wartość ocalona? Studium socjopedagogiczne*. Płock: Płocki Instytut Wydawniczy, 2017.
- Maruszewski, Tomasz. *Pamięć autobiograficzna*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2005.
- Misiaszek, Antoni. "Godność człowieka w teologii pastoralnej." In *W trosce o godność człowieka*. Edited by Stanisław Bafia. Olsztyn: Wyższe Seminarium Duchowne Metropolii Warmińskiej Hosianum, 2007.
- Nowak, Jacek. *Społeczne reguły pamiętania: Antropologia pamięci zbiorowej*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, 2011.
- Nowak, Justyna. "Dlaczego nadal myślę o wojnie? Doświadczenie postpamięci Sachy Batthyany'ego." *Politeja*, no. 2 (65) (2020): 89–98.
- Ossowska, Maria. *Normy moralne: Próba syntetyzacji*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.
- Pawelczyńska, Anna. *Wartości a przemoc: Zarys socjologicznej problematyki Oświęcimia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995.
- Piszkański, Henryk. "Problem 'situacji granicznych' w ujęciu Karla Jaspersa." *Analecta Cracoviensisa* 10 (1978): 99–116.
- Pomian, Krzysztof. *Historia: Nauka wobec pamięci*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skołódowskiej, 2006.
- Propp, Władimir. *Historyczne korzenie bajki magicznej*. Translated by Jacek Chmielewski, Warszawa: Wydawnictwo KR, 2003.
- . *Nie tylko bajka*. Translated by Danuta Ulicka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.
- Ratkowska-Widlarz, Lucyna. "Narracje (relacje świadków) w warsztacie antropologa kultury: Pamięć i antropologia." *Wrocławski Rocznik Historii Mówionej* 1 (2011): 35–56.
- Ricoeur, Paul. *Pamięć, historia, zapomnienie*. Translated by Janusz Margański. Kraków: Universitas, 2007.
- Riemann, Gerhard, and Fritz Schütze. "Trajektoria jako podstawowa koncepcja teoretyczna w analizach cierpienia i bezładnych procesów społecznych." Translated by Zbigniew Bokszański and Andrzej Piotrowski. *Kultura i społeczeństwo* 36, no. 2 (1992): 89–109.
- . "Trajektoria jako podstawowa koncepcja teoretyczna w analizach cierpienia i bezładnych procesów społecznych." Translated by Zbigniew Bokszański and Andrzej Piotrowski. In: *Metoda biograficzna w socjologii antologia tekstów*. Edited by Kaja Kaźmierska. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, 2012.

- Rokuszewska-Pawełek, Alicja. *Chaos i przymus: Trajektorie wojenne Polaków – analiza biograficzna*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2002.
- Rouillé, André. *Fotografia: Między dokumentem sztuką współczesną*. Translated by Oskar Hedemann. Kraków: Universitas, 2007.
- Saryusz-Wolska, Magdalena, and Robert Traba, eds., s.v. “Trauma” (by Krystyna Bojarska). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2014.
- Schütze, Fritz. “Trajektorie cierpienia jako przedmiot badań socjologii interpretatywnej.” Translated by Marek Czyżewski. *Studia Socjologiczne*, no. 1 (144) (1997): 11–56.
- Sikora, Sławomir. *Fotografia: Między dokumentem a symbolem*. Warszawa: Instytut Sztuki PAN, 2004.
- Skarga, Barbara. “Godność w godzinie rozpacz.” *Tygodnik Powszechny*. <https://www.tygodnikpowszechny.pl/godnosc-w-godzinie-rozpacz-133358>.
- . *Innego końca świata nie będzie: Z Barbarą Skargą rozmawiają Katarzyna Janowska i Piotr Muchowski*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2007.
- . *Po wyzwoleniu... 1944-1956*. Warszawa: Fundacja Aletheia, 2000.
- . *Ślad i obecność*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.
- Sontag, Susan. *O fotografii*. Translated by Sławomir Magala. Kraków: Wydawnictwo Karakter, 2017.
- Soulages, François. *Estetyka fotografii: Strata i zysk*. Translated by Beata Mytych-Forajter and Waclaw Forajter. Kraków: Universitas, 2007.
- Styk, Józef. *Chłopski świat wartości: Studium socjologiczne*. Włocławek: Wydawnictwo Duszpasterstwa Rolników, 1993.
- Szałamow, Warłam. *Opowiadania kołymskie*. Vols. 1-2. Translated by Juliusz Baczyński. Gdańsk: Wydawnictwo Atext, 1991.
- . “Protezy.” In *Opowiadania kołymskie*. Vol. 2. Translated by Juliusz Baczyński. Gdańsk: Wydawnictwo Atext, 1991.
- Thompson, Paul. “Głos przeszłości: Historia mówiona.” Translated by Michał Kierzkowski. In *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki*. Edited by Ewa Domańska. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2010.
- Topolski, Aleksander. *Biez wodki: Moje wojenne przeżycia w Rosji*. Translated by Piotr Wilczek. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 2011.
- Wat, Aleksander. *Mój wiek: Pamiętnik mówiony*. Vol. 1. Warszawa: Czytelnik, 1990.
- Welzer, Harald. “Materiał, z którego zbudowane są biografie.” Translated by Magdalena Saryusz-Wolska. In *Pamięć zbiorowa i kulturowa: Współczesna perspektywa niemiecka*. Edited by Magdalena Saryusz-Wolska. Kraków: Universitas, 2009.
- White, Hayden. “Przeszłość praktyczna.” Translated by Agata Czarnacka. In *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki*. Edited by Ewa Domańska. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 2010.
- . *Poetyka pisarstwa historycznego*. Translated by Ewa Domańska, Marek Wilczyński, et. al. Edited by Ewa Domańska and Marek Wilczyński. Kraków: Universitas, 2000.

- Wolynn, Mark. *Nie zaczęło się od ciebie: Jak dziedziczona trauma wpływa na to, kim jesteśmy i jak zakończyć ten proces*. Translated by Maria Reimann. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, 2022.
- Zadrożyńska, Anna. *Homo faber, homo ludens: Etnologiczny szkic o pracy w kulturach tradycyjnej i współczesnej*. Warszawa: PWN, 1983.
- Znaniecki, Florian. *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*. Warszawa: PWN, 1974.

## ABSTRAKT / ABSTRACT

Marcin KĘPIŃSKI – Godność w sytuacji krańcowej. Opowieść o traumie i utracie w postpamięci rodzinnej

DOI 10.12887/37-2024-1-145-12

Artykuł porusza temat prywatnej pamięci, która pozostaje częścią pamięci społecznej i kulturowej. Współczesność wydaje się tak inna i odległa od przeszłości, że obie stanowić mogą dwa oddzielne, zupełnie różne światy. Kwestia odpowiedzialności i kary dla winnych Holocaustu, najokrutniejszej z wojen, sprawców zbrodni na narodach żydowskim i polskim, wciąż pozostaje aktualna w dyskursie pamięci. Tkwi w nim jako problem etyczny, historyczny, ale przede wszystkim jako świadomość traumy i utraty, poczucie bycia jednym z dźwigających brzemień nałożone przez historię na pokolenie ofiar – tym bardziej dzisiaj, gdy usiłuje się zrównać cierpienia obu stron drugiej wojny światowej. Celem artykułu jest analiza problematyki godności w sytuacji krańcowej. W analizie tej wykorzystane zostały kategorie postpamięci, pamięci kulturowej i komunikacyjnej, traumy międzypokoleniowej i narracji. Postpamięć traktowana jest tu jako konstytutywna część narracji o przeszłości rodzinnej, zwłaszcza przekazu pamięci międzypokoleniowej, obciążonej traumą. Tekst stanowi opowieść o próbach zachowania ludzkiej godności, przyrodzonej każdemu człowiekowi, w sytuacjach krańcowych. Tej cechy człowieczeństwa, według filozofii Barbary Skargi oraz refleksji prowadzonej w Kościele katolickim, nie jest w stanie odebrać człowiekowi żaden oprawca, żaden system totalitarny i żadna władza. Dzieje problematyki godności sięgają czasów filozofii i kultury greckiej. Dla potrzeb refleksji o pamięci traumy międzypokoleniowej wykorzystane zostały zdjęcia i dokumenty z rodzinnego archiwum. Stanowią one nie tylko część kolekcji pamiątek, ale i przedmioty, artefakty pamięci, pozwalające na rekonstrukcję narracji o wojennej przeszłości i trudnym dziedzictwie pokolenia traumy.

Słowa kluczowe: godność, pamięć kulturowa i komunikacyjna, sytuacja krańcowa, narracja, trauma międzypokoleniowa, druga wojna światowa, Holocaust

Kontakt: Zakład Antropologii Kulturowej, Wydział Filozoficzno-Historyczny,  
Uniwersytet Łódzki, ul. Williama H. Lindleya 3, 90-136 Łódź  
E-mail: marcin.kepinski@uni.lodz.pl  
ORCID: 0000-0003-4367-3224

Marcin KEPIŃSKI, Dignity in an Extreme Situation: A Story of Trauma and Loss in the Family Post-memory

DOI 10.12887/37-2024-1-145-12

The article discusses the topic of private memory, which remains part of social and cultural memory. The present seems so different and distant from the past that each of them may constitute a separate world, completely different from the other. The issue of responsibility and punishment for those responsible for the Holocaust, the cruelest of wars, perpetrators of crimes against the Jewish and Polish nations, still remains relevant in the discourse of memory. It is there as an ethical and historical problem, but above all, as an awareness of trauma and loss, a sense of being one of the bearers of the burden imposed by history on a generation of victims; even more so today, when attempts are made to equalize the suffering of both sides involved in World War II. The aim of the article is to analyze the issue of dignity in an extreme situation. In the analysis, I use the following categories: post-memory, cultural and communication memory, intergenerational trauma and narrative. I consider post-memory as a constitutive part of the narrative about the family past, especially the transmission of intergenerational memory burdened with trauma. The text tells a story about attempts to maintain human dignity, inherent in every person, in extreme situations. According to the philosophy of Barbara Skarga and the ideas promoted by the Catholic Church, dignity is the feature of humanity that cannot be taken away by any torturer, totalitarian system or authority. The issue of dignity dates back to Greek philosophy and culture. To reflect on the memory of intergenerational trauma, I use photos and documents from the family archive. They are not only part of the collection of souvenirs, but also objects, artifacts of memory, allowing the reconstruction of the narrative about the war past and the difficult legacy of the generation of trauma.

Keywords: dignity, cultural and communicative memory, extreme situation, narrative, intergenerational trauma, World War II, Holocaust

Contact: Department of Cultural Anthropology, Faculty of Philosophy and History, Uniwersytet Łódzki, ul. Williama H. Lindleya 3, 90-136 Łódź, Poland  
E-mail: marcin.kepinski@uni.lodz.pl  
ORCID: 0000-0003-4367-3224





GODNOŚĆ WYKLUCZONYCH



Agnieszka K. HAAS

## WYRZUTY SUMIENIA, POCZUCIE WINY, SKRUCHA

O (deficycie) godności kobiety  
w dramacie Gottholda E. Lessinga „Miss Sara Sampson”

*Bohaterowie dramatu wybierają drogę nieakceptowaną społecznie: przedkładają emocje i namiętność nad zaaranżowane małżeństwo oraz odrzucają ewentualne skutki życia w pozbawionym miłości związku. Próba przywrócenia kobiecie utraconej przez nią godności opiera się na koncepcji zmysłu moralnego, godzącego zmysłowość i popędy człowieka z rozsądkiem. Opowiadając się za rozsądkiem, Lessing nie odrzuca jednak materialistycznej koncepcji doznań, z którą zapoznał się poprzez lekturę pism Julienu O. de La Mettriego.*

Pojęcia godności (łac. dignitas, ang. dignity, niem. Menschenwürde) oraz praw człowieka funkcjonują w wielu kontekstach: w odniesieniu do norm moralnych, relacji społecznych i prawa naturalnego. Stanowią przedmiot zainteresowania filozofii – w szczególności filozofii prawa i etyki<sup>1</sup> – teologii<sup>2</sup>, a także literaturoznawstwa, gdy bada ono sposoby przedstawiania tego tematu w różnych utworach i okresach literackich oraz konfrontuje je z wynikami badań innych dziedzin. Termin „godność” pojawia się we współcześnie prowadzonych debatach, nie jest jednak rozumiany jednakowo. Różnice znaczeniowe pogłębiają się jeszcze bardziej, gdy porównamy definicje tego pojęcia formułowane w różnych kręgach kulturowych lub epokach.

Temat godności podejmowany bywa również w kontekstach płci oraz równości, kwestii żywo obecnie dyskutowanych. Tu z kolei różnice w rozumieniu tego pojęcia wynikają z subiektywnej oceny pozycji kobiety: inaczej postrzeganej przez zwolenników myślenia tradycyjnego i ponowoczesnego, proponowanego na przykład przez feminizm.

Pojęcie godności szeroko dyskutowane jest też w związku z wyzwaniem, jakie niosą zmiany zachodzące we współczesnym świecie. Tradycyjne konteksty, w których było pierwotnie osadzone, a także pojęcia analogiczne, takie jak honor, cześć, dobre imię lub cnota, schodzą na dalszy plan. Równie niewiele

<sup>1</sup> Por. F.P. Burkard, hasło „Würde”, w: Metzler Lexikon Philosophie. Begriffe und Definitionen, red. P. Prechtel, F.P. Burkard, J.B. Metzler, Stuttgart–Weimar 2008, s. 691; por. też: M. Soniewicka, J. Holocher, *Human Dignity in Poland*, w: *Handbook of Human Dignity in Europe*, red. P. Becchi, K. Mathis, Springer, Cham 2019, s. 702.

<sup>2</sup> Por. M. Graf, *Literarische Dimensionen der Menschenwürde. Exemplarische Analysen zur Bedeutung des Menschenwürdebegriffs in der deutschsprachigen Literatur seit der Frühaufklärung*, Narr Francke Attempto Verlag, Tübingen 2017, s. 17.

uwagi poświęca się dziś związkowi godności z religią oraz zasadami moralnymi. Pytanie o przyczyny odejścia od tradycyjnych wartości oraz o ewentualny powrót do nich wyparte zostało przez przekonanie o bezwarunkowym posiadaniu przez każdego człowieka niezbywalnej (jakkolwiek pojętej) godności, przysługującej mu bez względu na jego czyny. Troska o życie moralne, które stanowiło jeden z wyznaczników godności, zastąpiona została zabieganiem o komfort materialny i emocjonalny, a religijne fundamenty moralności uważane są za przestarzałe<sup>3</sup>.

Konsumpcjonistyczno-materialistyczna postawa człowieka ponowoczesnego ma swoje źródła w zmianie paradygmatu, jaka dokonała się w osiemnastym wieku, w którym umiłowanie wolności, niezależności, indywidualizm oraz myślenie antropocentryczne i krytyka dogmatów religijnych dały początek przeobrażeniom, jakie zachodzą w kulturze Zachodu do dziś. Z drugiej strony współczesne poglądy, na przykład dotyczące moralności, wpływają na sposób rozumienia i interpretację źródeł historycznych, przekazów kultury i dzieł literackich.

W analizie utworu literackiego uwzględniającej przedstawione w nim wartości konieczna jest ich redefinicja, w której pod uwagę trzeba wziąć realia historyczne, w jakich usytuowany został utwór, ponieważ ich zrozumienie wpływa na odczytanie dzieła. Z drugiej strony proces ten osadzony jest w realiach, w jakich funkcjonuje interpretujący. Oznacza to, że z racji dystansu czasowego problemy poruszane w danym utworze mogą być interpretowane poza ich pierwotnym kontekstem. W zetknięciu z innym systemem wartości traktowane są jako tło kulturowe, do którego badacz zachowuje jednak uzasadniony dystans. Stało się tak na przykład w przypadku interpretacji *Miss Sary Sampson*, dramatu Gottholda Ephraima Lessinga<sup>4</sup> napisanego w roku 1755 i poruszającego temat moralności. Tekst ten wymaga bezstronnego podejścia do analizy przekonań religijnych tytułowej postaci oraz wyznawanych przez nią zasad moralnych. Monika Fick podkreśla jednak różnicę między historycznym a współczesnym rozumieniem tego utworu, zaznaczając, że nie utożsamia się z głoszonymi w nim poglądami, takimi jak przekonanie o grzechu bohaterki, polegającym na wyborze miłości za cenę utraty dobrego imienia<sup>5</sup>. Dystans współczesnych badaczy wobec tematu moralności wynika z różnych systemów wartości, obciążonych dodatkowo ładunkiem historycznym. Rozumienie pojęcia godności, którą w odniesieniu do kobiety utożsamiano ze wstrzemięźliwością seksualną do chwili zawarcia małżeństwa i po jego ustaniu

<sup>3</sup> Zob. E. Hilgendorf, *Menschenrechte, Menschenwürde, Menschenbild*, w: *Handbuch Rechtsphilosophie*, red. E. Hilgendorf, J.C. Joerden, J.B. Metzler, Stuttgart 2017, s. 366-372.

<sup>4</sup> Zob. G.E. Lessing, *Miss Sara Sampson*, tłum. A. Dołęgowski, w: tenże, *Dzieła wybrane*, t. 1, tłum. I. Czermakowa i in., oprac. A. Sowiński, PIW, Warszawa 1959, s. 237-369.

<sup>5</sup> Por. M. Fick, *Lessing-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, J.B. Metzler, Stuttgart 2016, s. 133.

w przypadku przedwczesnej śmierci małżonka, wymaga wprowadzenia do interpretacji dodatkowych uściśleń. Zaczniemy od krótkiego przedstawienia treści omawianego dramatu.

### „MISS SARA SAMPSON”

Akcja utworu rozgrywa się w angielskim zajeździe, który stał się przystankiem w podróży bohaterów do Francji, gdzie młoda i piękna Sara Sampson, uległszy zalotom libertyna Mellefonta i opuściwszy dom rodzinny, planuje rozpocząć u boku mężczyzny nowe życie. Moment wyjazdu przeciąga się, ponieważ Mellefont czeka na pozostawiony mu przez kuzyna spadek, który może przejąć pod warunkiem poślubienia dalekiej krewnej. Nieudolne próby uregulowania spraw związanych z zawarciem niechcianego małżeństwa spotykają się z wyrozumiałością Sary – z miłości do mężczyzny usprawiedliwia ona każdą jego decyzję. W tymże zajeździe zatrzymuje się sir William Sampson, ojciec Sary. Pragnie odzyskać jedyną córkę, choćby za cenę własnego poniżenia, jakim byłaby zgoda na jej związek z Mellefontem i uczynienie z kochanka prawowitego męża. Poprzez Waitwella, swego wiernego sługę i przyjaciela, przesyła list, w którym wybacza Sarze i wyraża zgodę na małżeństwo. Targana wyrzutami sumienia dziewczyna początkowo nie chce przeczytać listu, ponieważ boi się odrzucenia. Uważa też, że nie jest godna wybaczenia. Odczuwa żal, że opuściła starego ojca, przywodząc go do rozpacz i tym samym skracając mu życie. Po namowach ze strony Waitwella przyjmuje ojcowskie przebaczenie i obiecuje odpisać na list – jej odpowiedź ma być aktem pojednania, dlatego Sara pragnie napisać ją wspólnie z Mellefontem. Na drodze do szczęśliwego zakończenia staje jednak Marwood, dawna metresa Mellefonta, z którą ma on nieślubną córkę Arabelle. W przeciwieństwie do niedoświadczonej życiowo Sary Marwood zna swoje kobiece atuty: dojrzałość, doświadczenie i macierzyństwo stają się argumentami w zabiegach o odzyskanie miłości dawnego kochanka. Marwood uważana jest za kobietę upadłą, choć – jak twierdzi Inge Stephan – to właśnie ona, a nie Sara reprezentuje oświeceniowy model kobiety świadomej<sup>6</sup>. Jest zdeterminowana, by walczyć o Mellefonta, dlatego sięga po wszelkie możliwe środki. Gdy kolejne formy nacisku zawodzą, grozi mu zabiciem ich córki. Próbuje zabić także jego, ale Mellefont wyrwa jej sztylet. Marwood wie, że mężczyzna obawia się jej natarczywości, dlatego bez trudu uzyskuje jego zgodę na spotkanie z Sarą. Obiecuje, że jeśli spełni on jej prośbę, zwróci mu wolność i zniknie z jego życia. Wywabia go z zajazdu, by pozostać

<sup>6</sup> Por. I. S t e p h a n, „So ist die Tugend ein Gespenst”. *Frauenbild und Tugendbegriff im bürgerlichen Trauerspiel bei Lessing und Schiller*, w: „Lessing Yearbook / Jahrbuch” 17(1985), s. 2.

sam na sam z Sarą. Podając się za krewną Mellefonta, wyjawia jej szczegóły z przeszłości ukochanego oraz informuje o istnieniu jego córki. Zaślepiąca żądzą zemsty na byłym kochanku podstępnie zabija Sarę, dosypując trucizny do jej lekarstwa, i ucieka z miejsca zbrodni. Przed śmiercią Sara godzi się z przybyłym ojcem i prosi go o pomoc w wychowywaniu Arabelli, której nie zdążyła poznać. Na wieść o śmierci Sary Mellefont przebija się sztyłem, który wcześniej odebrał Marwood.

Lessing połączył w utworze temat utraty czci z problemami, jakie niosły ze sobą trudne do opanowania popędy z jednej, a poczucie obowiązku wobec starego ojca z drugiej strony. Bohaterka przeświadczona jest, że nie powinna zasmucać go swoimi wyborami życiowymi ani tym bardziej opuszczać. Jej decyzje są jednak sprzeczne z zasadami moralnymi wyznawanymi zarówno przez jej ojca, jak i przez nią samą. Oznacza to, że kontrolę nad jej rozumem przejmuje zmysłowość i namiętność, a walka z nimi powoduje głęboki konflikt moralny.

Złamanie zasad moralnych prowadzi bohaterkę najpierw do chwilowego poczucia szczęścia, a następnie do wyrzutów sumienia, poczucia winy, i wreszcie do woli poprawy. „Przywrócenie” jej godności dokonuje się przy użyciu narzędzi wypracowanych przez opartą na religii naukę o moralności. W odniesieniu do kobiecej seksualności, której Sara ulega, jednocześnie się jej wypierając lub ją przemilczając, istotne okazują się także wypowiedzi jej rywalki Marwood. Zniwelowanie sprzeczności między uczuciem a moralnością następuje w dramacie dzięki gestom religijnym, które odsyłają do ówczesnej definicji godności.

Przekonanie o godności ludzkiej ma źródła w filozofii greckiej, której przesłanie można by streścić następująco: Człowiek jako istota rozumna przewyższa pozostałe stworzenia, a fakt posiadania przezeń rozumu stawia go w opozycji do kierujących się instynktem zwierząt. W wieku osiemnastym przeświadczenie o wysokim miejscu człowieka w hierarchii istnień spotyka się z ostrą krytyką. Człowiek bowiem, dysponując rozumem, często nie postępuje godnie, a niekiedy – jak pisze Goethe – bywa „bardziej jeszcze zwierzęcem niż zwierzę”<sup>7</sup>.

We wczesnym dramacie Lessinga rozum – w przeciwieństwie do uczuć, afektów i namiętności – nie został należycie wyeksponowany ani potraktowany jako osobny temat. Dopiero w późniejszych utworach i pismach filozoficznych Lessing programowo przeciwstawia go afektom i popędom, każdorazowo sugerując, że ich nadmiar zawsze prowadzi do katastrofy – zakłóca bowiem (tak pożądaną w jego epoce) równowagę wewnętrzną<sup>8</sup>, której gwarantem miał być właśnie rozum.

<sup>7</sup> J. W. G o e t h e, *Faust*, „Prolog w niebie”, w. 288, tłum. F. Konopka, PIW, Warszawa 1977, s. 41.

<sup>8</sup> P o r. F i c k, dz. cyt., s. 43-45. Jak zauważa Franz-Peter Burkard, od czasów Tomasza z Akwinu za podstawę ludzkiej godności uznawano rozum oraz wolność wyboru jako cechy właściwe samemu Bogu. Akwinata podkreślał także związek duszy z ciałem, a co za tym idzie, wiązał godność nie

## LESSING I TEOLOGIA

W kulturze Zachodu przekonanie o godności człowieka opiera się między innymi na założeniu, że jest on imago Dei, istotą stworzoną na obraz i podobieństwo Boga (por. Rdz 1,26)<sup>9</sup>.

Początek istnienia człowieka wiązał się jednak zarówno z dostąpieniem przezeń najwyższej godności, jak i z jego upadkiem, nazywanym w teologii „grzechem”. Księga Rodzaju nie precyzuje, czy pierwsi rodzice wraz z utratą raju nieodwołalnie utracili też godność ani pod jakimi warunkami mogli ją odzyskać. W momencie, gdy w konsekwencji upadku zmuszeni byli opuścić Eden, wyznaczone zostały także specyficzne role kobiety i mężczyzny: ich zadania społeczne, takie jak wykonywanie pracy, a także związane z płcią uwarunkowania biologiczne, na przykład wydawanie na świat potomstwa czy cechy fizyczne, choćby siła (por. Rdz 3,16-24). Ani opis aktu stworzenia, w którym główną postacią jest Adam, ani tym bardziej opis rzeczywistości, jaka nastąpiła po grzechu pierworodnym, nie przemawiają – jak się wydaje – za przyznaniem równego statusu kobiecie i mężczyźnie. Ów pozorny lub rzeczywisty brak równości można zaobserwować w historii większości znanych dziś kultur.

Nie wiadomo, czy upadek pierwszych rodziców wpłynął bezpośrednio na późniejsze rozumienie pojęcia godności ani czy skutek tego wydarzenia człowiek został jej pozbawiony, a jeśli tak, to czy miał szansę ją odzyskać. Naszym celem nie jest zgłębianie sensu tego przekazu, ale wskazanie na to, że w kulturze Zachodu idea imago Dei wiąże się nie tylko z definicją godności człowieka, ale także z pytaniem, jak ją zachować lub też – odzyskać, gdy z jakichś powodów zostanie utracona.

---

tylko z aspektem duchowym, ale i cielesnym. Literatura okresu wczesnego renesansu, poruszająca wątek dignitas hominis, proponuje nowe podejście do kwestii istoty ludzkiej, jednocześnie pozostając pod wpływem koncepcji imago Dei. W *Oratio de hominis dignitate* Giovanniego Pico della Mirandola (zob. G. P. de l l a M i r a n d o l a, *Oratio de hominis dignitate. Mowa o godności człowieka*, tłum. Z. Nerczuk, M. Olszewski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2010) idea autonomii ludzkiej woli zajmuje centralne miejsce, przy czym autor nie upatruje źródła ludzkiej godności w duchowej konstytucji człowieka, ale – podobnie jak Tomasz – w posiadaniu przezeń wolnej woli. Ponieważ według renesansowego filozofa człowiek nie jest zdeterminowany przez żadną z góry określoną formę, musi zdecydować o swojej tożsamości. We wczesnym renesansie nadal aktualna pozostaje idea wolności (człowiek jako imago mundi, copula mundi lub libertas). W erze nowożytnej pojęcie godności występuje przede wszystkim w odniesieniu do prawa naturalnego i praw człowieka. W ten sposób krystalizuje się związek godności z prawami człowieka, a sama koncepcja zyskuje wymiar polityczno-prawny. Wraz z upowszechnieniem filozofii Immanuela Kanta pojęcie godności zaczyna zajmować centralne miejsce w etyce. Odpowiedzią na godność staje się szacunek dla niej jako subiektywny wyznacznik woli, tożsamy z wykluczeniem miłości własnej oraz stłumieniem (przez prawo moralne) odruchów zmysłowych i afektów (por. B u r k a r d, dz. cyt., s. 691).

<sup>9</sup> Por. B u r k a r d, dz. cyt., s. 691.

Mniej więcej w tym samym czasie, kiedy Lessing wydaje *Miss Sare Sampson*, niemiecki filozof Georg Friedrich Meier publikuje pięciotomowe dzieło *Philosophische Sittenlehre*<sup>10</sup> [„Filozoficzna nauka o moralności”], bazujące na wygłaszanych po łacinie wykładach Aleksandra Gottlieba Baumgartena, opublikowanych jako *Ethica philosophica*<sup>11</sup>. Dzieło Meiera jest nie tyle przekładem tego tekstu, ile jego przystępniejszą wersją, przeznaczoną dla szerszego grona odbiorców. Meier doprecyzowuje niektóre myśli Baumgartena, podaje dodatkowe przykłady, używając przy tym zrozumiałego, a jednocześnie wyszukanego języka. W *Philosophische Sittenlehre* przedstawione zostały obowiązki moralne człowieka – wobec Boga, samego siebie (duszy i ciała), wobec innych ludzi oraz zwierząt. Początkowe rozdziały, które odnoszą się do obowiązków wobec Boga, odwołują się do wspomnianej figury imago Dei. Specyficzny sposób jej rozumienia prowadzi Meiera do innej figury, ważnej dla niniejszych rozważań, mianowicie do imitatio Dei, czyli naśladowania Boga. Naśladowanie Boga jest według Meiera moralnym obowiązkiem człowieka, prowadzącym do doskonałości. W rozdziale pierwszym dzieła znajdujemy fragment, który owo p o d o b i e ń s t w o przedstawia jako obowiązek n a ś l a d o w a n i a Boga: „Religia czyni [...] naszą wolę i nasze działania bardziej podobnymi do woli i działań Boga. W konsekwencji religia jest obrazem Boga i dlatego jesteśmy zjednoczeni z Bogiem, aby to podobieństwo osiągnąć. Człowiek pobożny myśli jak Bóg, działa jak Bóg i postępuje jak Bóg. Cóż za wzniosła myśl! Każda istota ludzka ma w swojej naturze pragnienie naśladowania”<sup>12</sup>.

Zdaniem Meiera zatem podobieństwo do Boga obliguje człowieka do odpowiedniego działania. „Uczyńmy to pragnienie naśladownictwa bardziej szlachetnym, a godność człowieka bardziej moralną – apeluje – i wybierzmy najdoskonalszy oryginał. A który wzór przewyższa Boga?”<sup>13</sup>.

*Philosophische Sittenlehre* zawiera także uwagi o grzechu i moralnym zepsuciu, których zdaniem tego autora nie można naprawić za pomocą własnych „sił naturalnych”<sup>14</sup>. Z drugiej strony Meier rozważa możliwość podniesienia się z grzechu w sposób oświeceniowy – ma w tym dopomóc podążanie za światłem rozumu<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> Zob. G.F. M e i e r, *Philosophische Sittenlehre*, t. 1-5, Carl Hermann Hemmerde, Halle 1753-1761.

<sup>11</sup> Zob. A.G. B a u m g a r t e n, *Ethica philosophica*, Carl Hermann Hemmerde, Magdeburg 1740.

<sup>12</sup> G.F. M e i e r, *Philosophische Sittenlehre*, t. 1, Carl Hermann Hemmerde, Halle 1762, s. 114 [jeśli nie podano inaczej, tłum. fragm. dzieł obcojęzycznych – A.K.H.].

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Tamże, s. 56.

<sup>15</sup> Por. tamże.



Z teologicznego punktu widzenia przywrócenie godności człowieka nastąpiło wraz z wcieleniem Chrystusa i Odkupieniem. Przenosiło ono punkt ciężkości z winy człowieka i wymierzonej mu kary na wybaczenie i miłość wobec niego. Mimo że Nowy Testament nie rezygnuje w pełni z idei kary, nawet kary wiecznej (por. Mk 9,42-48; Mt 8,12; 10,28; 25,41; Łk 12,4-5; 13,28; J 5,22-29), to poprzez przypowieść o synu marnotrawnym (por. Łk 15, 11-32) utrwała obraz przebaczonego ojca, który zapomina o przewinieniach młodszego z dwóch synów i wita go z radością, na co ten z ludzkiego punktu widzenia nie zasłużył (por. Łk 15,30). Pojednanie poprzedza jednak przyznanie się do winy i skrucha syna marnotrawnego (por. Łk 15,18-19.21) lub, jak w przypadku historii jawnogrzezniczcy, porzucenie drogi upadku oraz wiara w wybaczenie (por. Łk, 7, 36-50)<sup>16</sup>.

Godność człowieka zostaje wywyższona za sprawą uniżenia się Chrystusa (kenozy)<sup>17</sup>, jego wyzucia się z Boskiej chwały. Współczesna teologia dogmatyczna podkreśla związek między trzema pojęciami: wcieleniem Logosu, kenozą Chrystusa oraz uświęceniem człowieka (łac. sanctificatio homini)<sup>18</sup>. Warto przytoczyć tu teologiczną interpretację kenozy, ponieważ prowadzi ona wprost do chrześcijańskiej postawy naśladowania Chrystusa, która odgrywa istotną rolę w utworze Lessinga.

Michał Paweł Orlicki wskazuje na pewną prawidłowość między uniżeniem Chrystusa a wywyższeniem godności ludzkiej: „Oznaczałoby to [...] że im bardziej Syn Boży się uniża, tym bardziej wywyższa przez to ludzką naturę i godność, tym bardziej ją uświęca. Można by pokusić się o analogiczne stwierdzenie, że tak samo człowiek doświadcza tajemnicy uświęcenia, staje się bardziej «niebiański», im bardziej na podobieństwo Chrystusa wchodzi w dobrowolne uniżenie i przeżywane w zjednoczeniu z Bogiem upokorzenie»<sup>19</sup>.

Co istotne, apogeeum kenozy Chrystusa jest śmierć<sup>20</sup>, sama zaś kenoza prowadzi do „uświęcenia upadłej natury ludzkiej”<sup>21</sup>. W rezultacie „kenotyczna

---

<sup>16</sup> Z takiego przebaczenia nie skorzystał na przykład Judasz, który nie wierzył w możliwość „naprawienia” wyrządzonej Jezusowi krzywdy (por. Mt 27,4), podczas gdy Piotr, który zaparł się Go trzykrotnie (por. Łk, 22,54-62), uwierzył w przebaczenie i możliwość poprawy. Fakt, że sam Jezus przewidział zachowania obu swoich uczniów: w odniesieniu do Judasza stwierdził, że lepiej byłoby dla niego, aby się nie narodził (por. Mt 26,24), oraz przepowiedział zaparcie się Piotra, wydaje się nie wykluczać, iż godność człowieka w ujęciu teologicznym została znacząco wzmocniona przez wydarzenia opisane w Nowym Testamencie, ukazującym dobrowolne uniżenie się Chrystusa.

<sup>17</sup> Grecki termin „kenos” („pusty”, „bez treści”) pojawia się w Liście do Filipian (por. Flp 2,7) w zwrocie „heauton ekenosen” („ogolił samego siebie”). Por. M.P. O r l i c k i, *Uniżenie Syna Bożego a uświęcenie człowieka*, „Studia Bobolanum” 30(2019) nr 1, s. 72.

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 67-86.

<sup>19</sup> Tamże, s. 74.

<sup>20</sup> Por. tamże.

<sup>21</sup> Tamże.

rzeczywistość Jezusa [...] uwydatnia tajemnicę uświęcenia człowieka i wywyższenia jego godności”<sup>22</sup>.

W dramacie *Miss Sara Sampson* odnajdujemy kilka z tych teologicznych figur: wątek upadku, chęć odzyskania miłości ojca, samoodkupienie poprzez nawiązanie do figury imago Dei i powiązanej z nią figury imitatio Dei, a ściślej – imitatio Christi.

Kluczowym odniesieniem teologicznym w oświeceniowym dramacie Lessinga jest na pewno wątek oczyszczenia, zmycia „winy” bohaterki, które dokonuje się poprzez jej śmierć, a także świadome odwołanie się do śmierci Chrystusa. Podstępnie otruta Sara naśladuje Chrystusa, dokonuje samooczyszczenia i potwierdza swoją duchową niewinność.

Zagadnienia teologiczne były Lessingowi bardzo dobrze znane. Jako syn luterańskiego duchownego, wychowany w atmosferze pobożności i przeznaczony do stanu duchownego, zgodnie z rodzinną tradycją rozpoczął w roku 1746 studia na wydziale teologicznym uniwersytetu w Lipsku. W roku 1748 przerwał je, a w 1751 ponownie podjął edukację, tym razem na uniwersytecie w Wittenberdze, gdzie rok później został magistrem artes liberales. W tym okresie zaczyna się jego fascynacja teatrem. Studiuje teksty filozoficzne, teologiczne, estetyczne i literackie myślicieli angielskich, francuskich i niemieckich, nawiązuje znajomości z najważniejszymi przedstawicielami oświecenia.

Lessing odnosi się krytycznie do dogmatów chrześcijaństwa, a w jego twórczości szybko kiełkują idee panteizmu oraz tolerancji religijnej, wolno-myślicielstwo, a także rzekomo pochodzące z pism luterańskich przyzwolenie na samodzielne poszukiwanie przez jednostkę prawdy i drogi do zbawienia. Opowiada się przeciwko wierze w Objawienie i przestrzeganiu „litery” Biblii w duchu doktrynalnym. Wierzy, że rozum ludzki może rozwijać się również bez udziału Objawienia.

W dramacie *Miss Sara Sampson* nie tylko wykorzystuje wątki religijne, które uwydatniają prywatną tragedię tytułowej bohaterki oraz jej ojca, ale eksponuje rolę jednostki w odzyskiwaniu czci. W utworze nie są obecne ślady deistycznej wizji religii rozumu (niem. Vernunftreligion), charakterystyczne dla poematu dramatycznego *Natan Mędrzec* (z roku 1799)<sup>23</sup>. Nie ma w nim także znanego z późniejszych pism z zakresu filozofii sprzeciwu wobec Objawienia i doktryn kościelnych. Lessing wierzył w potęgę rozumu, który można samodzielnie rozwijać, i na bazie tego przekonania prowadził krytykę chrześcijaństwa. Kiedy przyjrzymy się bliżej jego wczesnemu dramatowi, dostrzeżemy w nim początki swobodnej interpretacji teologicznych koncepcji imago Dei oraz imitatio Christi. Kondycja człowieka, wpisana w imago Dei, zostaje

<sup>22</sup> Tamże, s. 77.

<sup>23</sup> Zob. G.E. L e s s i n g, *Natan mędrzec*, tłum. A. Kwiryn, Universitas, Kraków 2002.

w tej sztuce dopełniona wolicjonalnym aktem imitatio Christi, który ma zagwarantować bohaterce odzyskanie utraconej godności – bez udziału łaski czy Boskiej ingerencji.

Kiedy Sara Sampson, umierając, woła: „Umieram i wybaczam ręką, przez które Bóg mnie doświadczył”<sup>24</sup>, naśladuje akt wybaczenia dokonany przez Chrystusa w ostatnich chwilach Jego życia, odnosząc się w ten sposób do wygłoszonego z krzyża testamentu (por. J 19, 26-27). Swoje cierpienie traktuje jako karę. Troszcząc się o los Arabelli, córki Marwood, kobiety, z której rąk ponosi śmierć, i powierzając pieczę nad dziewczyną własnemu ojcu, zdaje się nawet ów akt ofiary dodatkowo wzmacniać. Imitatio Christi<sup>25</sup> ulega w dramacie przekształceniu, odsłaniając postępowe myślenie Lessinga, jego niezgodę na utrwalony w tradycji porządek społeczny i moralny oraz krytyczne nastawienie do teologii chrześcijańskiej<sup>26</sup>.

#### POSTACI KOBIECE DRAMATU A PATRIARCHAT

Lessing porusza w omawianym utworze również problematykę, która z pozoru ma niewiele wspólnego z wątkami religijnymi. Stawiając w centrum akcji dwie kobiety – Sarę Sampson oraz jej antagonistkę Marwood – wskazuje na problem godności w kontekście płci oraz na kwestię patriarchy, który w sferze moralności stawia kobiecie i mężczyźnie odmienne wymagania. Przeciwstawia kobiecą niewinność Sary i kusicielski charakter Marwood, chociaż obie podporządkowane są systemowi patriarchalnemu, który ostatecznie nie gwarantuje im życiowej stabilizacji.

Jak już wspomnieliśmy, przywołana na początku historia biblijna nie precyzuje, czy godność w równym stopniu przysługuje mężczyźnie i kobiecie. Zawarty w tym przekazie tradycyjny podział ról ze względu na płeć, oparty na patriarchacie, nie wydaje się przyznawać kobiecie i mężczyźnie równych praw. Z perspektywy ruchów emancypacyjnych i feministycznych patriarchy to system stawiający kobietę w relacji zależności od mężczyzny. Zależność taka – nie tylko kulturowa, ale także emocjonalna, oznaczająca przedmiotowe traktowanie kobiety, postrzeganej jako spełnienie męskich życzeń i wyobrażeń, a nie jako podmiot w relacji z mężczyzną<sup>27</sup> – znajduje wyraz w dramacie oświeceniowym.

<sup>24</sup> T e n z e, *Miss Sara Sampson*, akt V, scena 10, s. 366.

<sup>25</sup> Por. F i c k, dz. cyt., s. 133.

<sup>26</sup> Oświecenie niemieckie nie było tak antyklerykalne, jak na przykład francuskie, niemniej jednak sam Lessing, który był z wykształcenia teologiem, skłaniał się ku poglądom panteistycznym (por. H i l g e n d o r f, dz. cyt., s. 366).

<sup>27</sup> Por. S t e p h a n, dz. cyt., s. 2.

W utworach niemieckiego oświecenia, zarówno sytuujących się w nurcie sentymentalizmu (niem. *Empfindsamkeit*), jak i okresu burzy i naporu (niem. *Sturm und Drang*) napotykać możemy dość często odwołania do treści religijnych w kontekście godności i jej utraty oraz porównania do Chrystusa jako wzoru ofiary i przebaczenia win, przy jednoczesnym ukazaniu złych skutków wywodzenia zasad moralnych z religii. Oświecenie to pierwszy okres w historii, który przeciwstawia się porządkowi społecznemu oraz bezrefleksyjnemu kierowaniu się normami moralnymi opartymi na przekazie religijnym, nie czyni tego jednak w odniesieniu do zasad dotyczących kobiet. Krytyka obejmuje na przykład kreowanie sztywnych norm moralnych w oderwaniu od naturalnych ludzkich potrzeb i uczuć, co zdaniem reprezentantów tej epoki miało prowadzić do osobistych i rodzinnych tragedii. Dostrzegają oni wprawdzie cierpienia, jakich doświadczają kobiety wskutek ograniczeń moralnych narzucanych przez religię, lecz nie czynią tego wprost. Oświecenie było epoką buntu wobec rządów absolutystycznych, sprzeciwiało się eksponowaniu statusu społecznego oraz opieraniu na nim godności człowieka. Nie domagało się jednak praw dla kobiet, co więcej, zgadzało się na ich podporządkowanie mężczyznom i zależność od nich<sup>28</sup>.

Niemniej wiek osiemnasty był epoką przemian zachodzących w postrzeganiu wolności człowieka i jego praw, w tym również przewartościowania ról społecznych. Powoli kształtuje się wówczas bardziej samodzielna postawa i świadomość kobiet w społeczeństwie patriarchalnym. W ograniczonym stopniu miały one wpływ na wybór męża i ponosiły konsekwencje męskiej „podwójnej moralności”, która – jak pisze Inge Stephan – w jednej i tej samej kobiecie potrafiła dostrzec „anioła i prostytutkę”<sup>29</sup>. Od połowy osiemnastego wieku problemy te znajdują pewne odzwierciedlenie w literaturze, minie jednak wiele czasu, zanim można będzie mówić o emancypacji kobiet.

Sprawy związane z płcią nie tylko interesują przedstawicieli niemieckiego oświecenia, ale także wyznaczają ścieżki rozwoju antropologii wykraczające poza wiek osiemnasty. Chociaż dostrzegane są problemy kobiet, ich emocjonalność podlega krytyce, a ich racjonalne myślenie podawane jest w wątpliwość. Klasycznym tego przykładem są poglądy Immanuela Kanta. Urodzony w ro-

---

<sup>28</sup> Na przykład w piątej księdze dzieła Jeana-Jacques’a Rousseau z roku 1762 *Emil, czyli o wychowaniu* (por. J.J. R o u s s e a u, *Emil, czyli o wychowaniu*, tłum. E. Zieliński, Z. Mysłakowski, Wydawnictwo Naukowe Towarzystwa Pedagogicznego, Warszawa–Lwów 1933, cz. 2, s. 149-299) przedstawiony zostaje model wychowania dziewczynki, która jest przygotowywana do ściśle określonych ról społecznych: żony i matki, a w związku z tym do zachowania wierności przyszłemu mężowi Emilowi. Wyjątkiem są prace prekursorki feminizmu Mary Wollstonecraft (1759-1797). Trzeba nadmienić, że teksty Rousseau oraz Wollstonecraft, podobnie jak pisma Kanta, powstały dużo później niż dramat Lessinga.

<sup>29</sup> S t e p h a n, dz. cyt., s. 4.

ku 1724, niemal rówieśnik Lessinga, Kant zaczął je głosić w latach sześćdziesiątych osiemnastego wieku, a więc na długo po publikacji *Miss Sary Sampson*. Nie mogą one zatem być punktem odniesienia w analizie tego utworu. Warto jednak o nich wspomnieć, ponieważ myśli zawarte w jego wykładach z antropologii oddają w pewien sposób klimat czasów Lessinga. Co ciekawe, poglądy filozofa wpłynęły również na późniejsze teorie płci. W latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku Ursula Nolte twierdziła, że prawie wszystkie dyskusje na temat natury, istoty i psychiki kobiet opierają się na schemacie myślowym Kanta<sup>30</sup>. Pogląd Nolte nie stracił na ważności, przytacza go na przykład współczesny badacz Rolf von Löchel<sup>31</sup>.

Kant, podobnie jak Lessing, krytycznie odnosił się do dominacji uczuć nad rozumem. Ludzi zdeterminowanych przez afekty, którzy nie potrafią podporządkować namiętności rozumowi, postrzegał jako gorszych. Stąd prowadziła już prosta droga do negatywnej oceny kobiet jako tych, które kierują się głównie uczuciami. Według Kanta kobiety nie mają umysłu we właściwym znaczeniu tego słowa, a jedynie umysł „piękny”, w przeciwieństwie do głębokiego rozumu męskiego.

Pogląd ten prowadzi filozofa z Królewca do wniosku, że kobiety częściej ulegają namiętności niż mężczyźni. Emocje, które Kant przypisuje w szczególności kobietom, mają jednak jego zdaniem pewien sens naturalny. Kant odmiennie traktuje też zazdrość mężczyzny i zazdrość kobiety. Tę pierwszą uważa za uzasadnioną, mężczyzna musi bowiem mieć pewność co do pochodzenia swego potomstwa, zazdrość kobiety nie spełnia zaś tej funkcji i jest przez filozofa uważana za śmieszną. Przypomina to, aczkolwiek odwróconą, relację między Mellefontem a Marwood: zazdrość staje się w niej udziałem kobiety, a Mellefont wykazuje brak troski o potomstwo i jego pochodzenie, co sprzeczne jest z cechami męskimi wymienianymi przez Kanta.

Literatura niemieckiego oświecenia dotyka także tematów uważanych za tabu, takich jak kobieca seksualność, utrata dziewictwa czy niechciane macierzyństwo. Na przykład temat dzieciobójczyń, charakterystyczny zwłaszcza dla poezji i dramatu okresu burzy i naporu, wskazywał pośrednio na przyczyny dramatycznych decyzji kobiet, które chcąc uniknąć kary za „niemoralne prowadzenie”, pozbawiały życia swoje dzieci urodzone ze związków nieformalnych<sup>32</sup>. Przykłady często czerpano z dokumentów i kronik. Również zawarte w nich historie tak zwanych kobiet upadłych, metres i mężobójczyń stawały

<sup>30</sup> Por. U. N o l t e, *Frauenbild und Frauenbildung in der Geschlechterphilosophie I. Kants*, „Zeitschrift für Pädagogik” 9(1963) nr 4, s. 347.

<sup>31</sup> Zob. R. v o n L ö c h e l, *Frauen sind ängstlich, Männer sollen mutig sein Geschlechterdifferenz und Emotionen bei Immanuel Kant*, „Kant Studien” 97(2006) nr 1, s. 50-78.

<sup>32</sup> Zob. K. P e t e r s, *Der Kindsmord als schöne Kunst betrachtet. Eine motivgeschichtliche Untersuchung der Literatur des 18. Jahrhunderts*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2001.

się inspiracją dla wielu ówczesnych autorów<sup>33</sup>. Utwory podejmujące temat kobiecej intymności i zasad moralnych, którym była ona podporządkowana, dały wgląd w psychikę kobiety i odsłaniały obraz ówczesnego społeczeństwa. W *Miss Sarze Sampson* ukazana została emocjonalność tytułowej bohaterki, związana z jej religijnie umotywowaną chęcią naprawienia skutków własnych decyzji. Utwór ujawnia także tabuizowaną sferę kobiecej intymności, którą reprezentuje Marwood.

### POCZUCIE WINY I PONIŻENIE

„Jeszcze jedna noc, że straszniejszej nie mógłbym spędzić na torturach!”<sup>34</sup>, skarży się Mellefont Nortonowi w pierwszym akcie dramatu, domagając się od sługi współczucia i obwiniając się za uwiedzenie Sary. Uważa się za nędznika<sup>35</sup>, czuje się „zmieszany i zawstydzony, jak osądzony grzesznik”<sup>36</sup>:

„Wróć mi, wróć mi ten tryb życia: był cnotą w porównaniu z moim dzisiejszym. Strwoiłem majątek; zgoda – mówi – Odwiedzałem grzeszne kobiety; zostawmy to; częściej byłem uwodzony, niż uwodziłem; i te, które uwiodłem, chciały być uwiedzione. – Ale – nie miałem jeszcze na sumieniu bezbronnej cnoty. Nie wtrąciłem jeszcze niewinności w bezmiar nieszczęścia. Nie wprowadziłem jeszcze żadnej Sary z domu ukochanego ojca i nie zmusiłem jej, aby poszła za niegodnym, który żadną miarą nie był panem siebie”<sup>37</sup>.

Wątek winy – który w dramacie dotyczy głównie Sary (w kolejnych aktach dramatu wina staje się elementem jej niskiej samooceny) – po raz pierwszy pojawia się w wypowiedzi Mellefonta, zyskując przez to na obiektywizmie, ponieważ Sara dzieli poczucie winy z „niegodnym” jej ukochanym. Emocjonalne napięcie kobiety opisuje jej służąca Betty: „Spała parę chwil, ale Boże, mój Boże, co to musiał być za sen! Nagle poderwała się, zeskoczyła raptownie i padła mi w ramiona jak jakaś nieszczęśliwa prześladowana przez mordercę. Drżała i zimny pot płynął jej po zbolącej twarzy. [...] aż do świtu płakała cichymi łzami”<sup>38</sup>.

Miłość pozamałżeńska, postrzegana jako grzech i przyczyna utraty czci, oraz świadomość społecznych skutków ucieczki z domu rodzinnego wiążą się dla Sary przede wszystkim właśnie z poczuciem winy i wstydu. Z miłości, ale

<sup>33</sup> Zob. S. K o r d, *Murderesses in German Writing, 1720-1860: Heroines of Horror*, University Press, New York 2009.

<sup>34</sup> L e s s i n g, *Miss Sara Sampson*, akt I, scena 3, s. 243.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 244.

<sup>36</sup> Tamże, scena 5, s. 247.

<sup>37</sup> Tamże, scena 3, s. 245.

<sup>38</sup> Tamże, scena 4, s. 246.

i z poczucia winy wynikają jej słabe naciski na Mellefonta, aby jak najszybciej zalegalizować związek, który zniszczył jej reputację. Co więcej, w walce miłości z rozsądkiem i poczuciem moralnego obowiązku wobec ojca i wartości, które reprezentuje, wygrywa uczucie: „Walczyłam sama z sobą: jestem dość pomysłowa, żeby uspić rozsądek; ale moje serce i wewnętrzne przekonanie zburzyły nagle mozną budowlę wniosków”<sup>39</sup>.

Sara odczuwa wstyd w kontaktach ze światem zewnętrznym, dlatego nie chce się spotkać z rzekomą krewną Mellefonta, za którą podaje się Marwood. Zdaje sobie sprawę, że jej status moralny jest niższy: „Będzie mi zawsze miło, Mellefontcie, poznawać godne osoby pańskiej rodziny. Ale niech się pan sam zastanowi, czy mogę już bez rumieńca pokazać się którejs z nich na oczy”<sup>40</sup>.

Niewinność i cnotliwość Sary, które wcześniej zainteresowały libertyńskiego Mellefonta, zmieniają także jego charakter, tak iż gotów jest porzucić poprzedni tryb życia w imię miłości i małżeńskiej stabilizacji. Uznając Sarę za niewinną i czystą, mimo że spędza z nią dziewiąty tydzień w zajeździe, pada ofiarą fetyszyzacji czystości oraz podwójnej moralności mężczyzn, którzy wymagają od kobiety czystości, a jednocześnie przyczyniają się do jej utraty przez kobietę<sup>41</sup>. Mimo złożonej przezeń obietnicy małżeństwa Sara odczuwa wstyd, ponieważ przywiązana jest do modelu miłości, który dopuszcza bliskość fizyczną wyłącznie w ramach małżeństwa. Drugi ważny powód jej psychicznej udreki stanowi poczucie winy wobec pozostawionego ojca, który notabene nie zachowuje wobec Sary dystansu właściwego dla relacji między ojcem a córką<sup>42</sup>.

Mellefont reprezentuje zgoła inny system wartości. Według tego libertyna, który stopniowo zmienił się w mężczyznę wrażliwego na potrzeby ukochanej i gotowego na zmianę swego dotychczasowego stylu życia, głównym, choć nieakceptowanym czynnikiem decydującym o bliskiej relacji łączącej dwoje ludzi jest miłość: „Rumienić się? Dlaczego? Dlatego, że mnie pani kocha? To prawda, miss, że powinna pani darować swoją miłość godniejszemu i bogatszemu ode mnie. Musi się pani wstydzić, że serce wymieniła pani na serce i że przy tej zamianie nie myślała pani o szczęściu”<sup>43</sup>.

Bohaterowie dramatu wybierają drogę nieakceptowaną społecznie: przedkładają emocje i namiętność nad zaaranżowane małżeństwo oraz odrzucają ewentualne skutki życia w nieudanym, czyli pozbawionym miłości związku. Próba przywrócenia kobiecie utraconej przez nią godności opiera się na kon-

<sup>39</sup> Tamże, scena 7, s. 249.

<sup>40</sup> Tamże, akt III, scena 2, s. 291.

<sup>41</sup> Por. S t e p h a n, dz. cyt., s. 9.

<sup>42</sup> Jak zauważa Inge Stephan, William, który zastanawia się ciągle nad tym, czy Sara go kocha, zachowuje się wobec niej jak kochanek (por. tamże, s. 12).

<sup>43</sup> L e s s i n g, *Miss Sara Sampson*, akt III, scena 2, s. 291.

cepcji zmysłu moralnego (ang. moral sense), godzącego zmysłowość i popędy człowieka z rozsądkiem. Zmysł moralny znajduje ostatecznie wyraz w dystansie wobec zmysłowości i nakazuje kierowanie się rozsądkiem. Skutki „grzesznych” skłonności można natomiast naprawić, podporządkowując zmysłowość normom usankcjonowanym społecznie, a zatem wybierając małżeństwo.

Opowiadając się za rozsądkiem, Lessing nie odrzucał jednak materialistycznej koncepcji doznań, z którą zapoznał się poprzez lekturę pism Julieana O. de La Mettriego<sup>44</sup>. Ostatecznie zmysłowość nie bierze góry nad moralnością Sary, a jej poczucie winy systematycznie niszczy zmysłową sferę jej życia. Wrażliwość i religijność bohaterki pozostają w konflikcie z dokonanym przez nią wcześniej wyborem – w wewnętrznym świecie tej postaci występuje rozdarcie między odruchem serca a wymogami moralnymi. Oznaką pogodzenia obu tych sfer miałyby być zawarcie małżeństwa z uwodzicielem i związane z tym pomysłem przekonanie, że miłość zobowiązuje człowieka do przestrzegania zasad moralnych.

Wraz z decyzją kobiety o pójściu za głosem serca nie następuje zmiana w jej mentalności ani w jej zachowaniu. Wybierając miłość, Sara nie pozbywa się wyrzutów sumienia, zwłaszcza że dotyczą one nie tylko utraty czci, ale przede wszystkim relacji z ojcem: „O, gdybym mogła opowiedzieć [...] choć w połowie trwogę mojej poprzedniej nocy, tak jak ją odczuwałam! Zmęczona łzami i skargami, owym jedynym moim zajęciem, opadłam z w pół przymkniętymi oczyma na łóżko. Natura chciała chwilę odpocząć [...]. Ale jeszcze nie całkiem zasnęłam, gdy zobaczyłam siebie na stromej krawędzi straszliwej skały”<sup>45</sup>.

Świadoma utraty godności, Sara staje się wzorem powrotu z drogi sprzecznej z wymogami moralnymi do doskonałości duchowej i miłości opartej na cnocie. Paradoksalnie staje się wręcz uosobieniem cnoty, jak postrzega ją Mellefont. Dąży do naprawienia błędu, widząc rozwiązanie w małżeństwie z miłości oraz pogodzeniu się z ojcem.

Myślenie i dążenia Sary świadczą o tym, że jest niedojrzała i naiwna (to zresztą cechy charakterystyczne dla wielu bohaterek utworów tamtego okresu). Trudno więc rozstrzygnąć, czy jej emocjonalne podporządkowanie Mellefontowi oraz wybaczenie mu kłamstw i niedomówień wynika z miłości, czy z braku doświadczenia i niskiego poczucia własnej wartości. Historia ich relacji wskazuje, że prawo do decydowania przysługuje mężczyźnie także wówczas, gdy kobieta przeciwstawia się obowiązującym regułom społecznym i wykazuje się odwagą. Mężczyzna ma decydujący głos nawet wtedy, gdy

<sup>44</sup> Por. Fick, dz. cyt., s. 134. Zob. J.O. de La Mettrie, *Człowiek-maszyna*, tłum. S. Rudniański, Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2003.

<sup>45</sup> Lessing, *Miss Sara Sampson*, akt I, scena 7, s. 250.



wbrew obowiązującym regułom tworzy z kobietą związek oparty na namiętności i miłości, nie zaś na zaaranżowanym małżeństwie. Pozwalając się uwieść, Sara mentalnie pozostaje dzieckiem<sup>46</sup>, nie dokonuje aktu emancypacji, który czyniłby ją niezależną emocjonalnie, jak się to stało w przypadku doświadczonej Marwood. Mężczyzna zawsze – nawet w związku nieformalnym – ma przewagę nad kobietą we wszystkich wymiarach jej postępowania, również w sferze duchowej. Ilustruje to scena, w której Mellefont namawia Sarę do przyjęcia wizyty Marwood, swojej rzekomej krewnej:

Mellefont: Czy mogę prosić, ażeby przyjęła pani tę wizytę? [...]

Sara: Prosić, Mellefontcie? Może mi pan przecież rozkazać.

[...]

Sara: [...] Będę oczekiwać lady; i będę się w miarę sił starała okazać godną jej odwiedzin. Jest pan zadowolony?<sup>47</sup>

Emocjonalna przewaga mężczyzny nad ukochaną uwidacznia się nawet w scenach, w których Mellefont określa stan uczuciowy, w jakim Sara znajduje się w danej chwili: „Miałaś niespokojny sen, droga miss...”<sup>48</sup>. „Jesteś słaba, droga miss. Musisz usiąść”<sup>49</sup>. To stwierdzenie zaś sankcjonuje miejsce bohaterki w relacji pełnej zależności i uległości z jej strony: „Daruję pan, że od rana zaczynam swoje żale?”<sup>50</sup>. Sara usprawiedliwia swoje przygnębienie i tłumaczy się z wygórowanych oczekiwań wobec Mellefonta: „Bądź zawsze trochę pobłażliwy dla kobiecego sposobu myślenia”<sup>51</sup>. Próbuje także wbrew sobie „wyrzucić z serca zwątpienie”<sup>52</sup> i przeprosza za „owoc”<sup>53</sup> swojej nieufności wobec Mellefonta. Upokarza się przed nim, gdy próbuje on wyrazić swoje uznanie dla jej cnoty: „Mojej cnoty? Niech pan nie wymawia przy mnie tego słowa! Kiedyś brzmiało mi słodko, ale dziś słyszę w nim uderzenia pioruna!”<sup>54</sup>.

Poczuciu winy towarzyszą inne stany psychiczne, które pogłębiają jej kryzys emocjonalny. Antycypując przyszłe wydarzenia, Lessing posługuje się wątkiem snu, który z jednej strony jest proroczą zapowiedzią śmierci bohaterki, z drugiej zaś odbiciem stanu jej ducha, w którym dominują wyrzuty sumienia: „Ze snu wyrwały mnie karcące głosy, z którymi sprzymierzyła się

<sup>46</sup> Por. K o r d, dz. cyt., s. 153.

<sup>47</sup> L e s s i n g, *Miss Sara Sampson*, akt III, scena 2, s. 292.

<sup>48</sup> Tamże, akt I, scena 6, s. 247.

<sup>49</sup> Tamże, scena 7, s. 248.

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> Tamże, s. 249.

<sup>52</sup> Tamże.

<sup>53</sup> Tamże.

<sup>54</sup> Tamże, s. 252.

wyobrażnia, aby mnie dręczyć. Cóż za obrazy, cóż za straszliwe obrazy tłoczyły się wokół mnie! Tak je chciałam uważać za sny...<sup>55</sup>.

Postaci dramatu kreuje Lessing na zasadzie opozycji. Sarze, która ulega zmysłowości, a mimo to pozostaje „dzieckiem”<sup>56</sup>, przeciwstawia świadomą swojej kobiecości Marwood, której atutami są doświadczenie, umiejętność korzystania z własnej seksualności oraz macierzyństwo, służące jako argument mający skłonić Mellefonta do powrotu do dawnej kochanki. Dostrzega ona niekorzystną dla siebie różnicę w sposobie, w jaki Mellefont odnosi się do niej i do córki, którą jej odebrał: „Arabellę traktuje jako najcenniejszą część samego siebie, a mnie jako nędznicę, która aż do obrzydzenia nasyciła go swymi wdziękami”<sup>57</sup>. By go odzyskać, Marwood ucieka się nie tylko do racjonalnej argumentacji, ale i do emocjonalnego szantażu, polegającego na wypominaniu mężczyźnie jego przewinień wobec niej, do prób wzbudzania litości oraz poniżenia się przed nim. Zapewnia nawet, że poczeka, aż minie jego „żar dla pięknej wieśniaczki”<sup>58</sup>, a oddając mu podarowane przezeń klejnoty i pieniądze, stawia się w roli osoby kochającej bezwarunkowo.

Świadoma swojej kobiecości, próbuje wzbudzić w byłym kochanku poczucie winy: „Biedna, wzgardzona, bez czci i bez przyjaciół, poważę się [...] obudzić pańską litość. Chcę, aby ujrzał pan w nieszczęsnej Marwood tylko nędzarke, która poświęciła dla pana płęć, szacunek, cnotę i sumienie”<sup>59</sup>. Przypomina mu etapy ich miłości, a opisując je, łamie seksualne tabu: „Chcę panu przypomnieć drżące oczekiwanie zbliżającej się rozkoszy i jej radosne upojenia; słodkie odrętwienie po pełni rozkoszy, wśród którego omdlałe duchy odżywały do nowych zachwyceń”<sup>60</sup>.

Kulminacją serii upokorzeń mających skłonić Mellefonta do powrotu do Marwood jest scena, w której wraz z córką Arabellą pada ona przed nim na kolana<sup>61</sup>. Te kolejne upokorzenia i zapewnienia o oddaniu mężczyźnie, nawet jeśli służyć mają tylko odzyskaniu jego względów, uwłaczają jej godności.

Zachowanie zarówno Sary, jak i Marwood skłania Mellefonta do wygłoszenia na ich temat arbitralnych sądów. Zwłaszcza wobec Marwood używa on słów obraźliwych i poniżających: „Tedy powiem pani, że mocno postanowiłem nie myśleć o pani nigdy bez najstraszliwszych przekleństw. Kim pani jest? [...]

<sup>55</sup> Tamże, s. 249.

<sup>56</sup> Zob. K o r d, dz. cyt.

<sup>57</sup> L e s s i n g, *Miss Sara Sampson*, akt II, scena 1, s. 261.

<sup>58</sup> Tamże, scena 3, s. 267.

<sup>59</sup> Tamże, s. 270.

<sup>60</sup> Tamże.

<sup>61</sup> Por. tamże, scena 4, s. 272n.

Jest pani rozpustną, wyrachowaną, bezwstydną kokotą, która ledwie może sobie przypomnieć, że była kiedyś niewinna<sup>62</sup>.

Dawna kochanka straszy go także zabiciem ich córki: „Jej życie nie upamiętni potomnym mej wzgardzonej miłości; moje okrucieństwo to sprawi. Poznaj we mnie nową Medeę! [...] Nie chcę widzieć jej umarłą; chcę ją widzieć umierającą!”<sup>63</sup>. Opis tortur, jakie zadałaby własnej córce w akcie zemsty, ujawnia w pełni szaleństwo Marwood. Chce ona wzbudzić litość i strach, tak jak wcześniej – podziw dla swej rzekomej szlachetności. Kiedy metody manipulacji słownej okazują się nieskuteczne, porzucona kochanka próbuje zasztyletować Mellefonta<sup>64</sup>. Po nieudanej próbie morderstwa udaje skruchę, a później ponownie zastrasza go, grożąc wyjawieniem faktu, że jest on ojcem Arabelli.

Trudno nie ocenić negatywnie postaci Marwood, niemniej Lessing pokazał w niej typ kobiety oszalałej z miłości, która czyni ją niezdolną do racjonalnego myślenia i pozbawia czci, także w jej własnych oczach: „Jestem niegodną szacunku, porzuconą kobietą, która małymi fortelami próbuje obronić się przed hańbą, zdeptanym robakiem, który się wiję, i tego, który go nadepnął, chciałby przynajmniej ugryźć w stopę”<sup>65</sup>.

Nagromadzenie emocji i tragicznych wydarzeń w utworze miało na celu wzbudzenie w odbiorcach uczuć moralnych, charakterystycznych dla sentymentalizmu. Lessing włączył do dramatu liczne aluzje religijne (imitatio Christi w scenie śmierci Sary, przypominający powrót syna marnotrawnego motyw pogodzenia się córki z ojcem, przedstawienie pozbawionej skrupułów Marwood jako starotestamentowego węża-kusiciela, a jej odnoszących się do sfery zmysłowej argumentów mających skłonić Mellefonta do powrotu – jako aktów kuszenia). Pojednanie wszystkich zwaśnionych w ostatnim akcie nawiązuje z kolei do ewangelicznej idei odkupienia i potępienia<sup>66</sup>.

Chociaż bohaterowie dramatu reprezentują warstwę szlachecką, Lessing zestawiał w nim podstawowe wartości oświeceniowej burżuazji: moralność, cnotę i rozum. Pokazał, że teoretycznie można te wartości pogodzić z miłością zmysłową: Sara podąża za miłością, ale żyje w poczuciu winy i hańby, uznaje swój upadek i czuje się niegodna wybaczenia. Mellefont gotów jest dla miłości porzucić poprzedni tryb życia, choć nie czyni tego bez wahania, a małżeństwo traktuje jako przymus<sup>67</sup>. Wszyscy, z wyjątkiem Marwood, kierowani wyrzutami sumienia, wybaczą sobie nawzajem, lecz nie udaje się uniknąć tragedii.

<sup>62</sup> Tamże, scena 7, s. 281.

<sup>63</sup> Tamże, s. 282n.

<sup>64</sup> Tamże, s. 283.

<sup>65</sup> Tamże, akt IV, scena 5, s. 329.

<sup>66</sup> Por. F i c k, dz. cyt., s. 133.

<sup>67</sup> Por. L e s s i n g, *Miss Sara Sampson*, akt IV, scena 3, s. 321n.

W literaturze niemieckiego oświecenia, oprócz odniesień religijnych mających źródło w Biblii, istotne były inspiracje żywo dyskutowanymi w ówczesnym okresie kwestiami teologicznymi. Kontrowersje wzbudzała teologia św. Augustyna, który opowiadał się za doktryną wiecznego potępienia większości ludzi, co w osiemnastym wieku wywoływało protesty wolnomyślicieli<sup>68</sup>.

Religijnej proveniencji jest także przedstawiany w tych utworach patriarchalny porządek społeczny, w którym prawo decydowania o losie rodziny, w tym o życiu dorosłych kobiet, przysługiwało wyłącznie mężczyźnie. Niejednakowe traktowanie obu płci w Starym Testamencie oraz przyznanie społecznego prymatu mężczyźnie przyczyniło się do religijnej legitymizacji patriarchy, a tym samym do podporządkowania kobiety męskim członkom rodziny: najpierw była zależna od decyzji ojca, a następnie „przechodziła” pod „opiekę” męża.

Mężczyzna w dramatach niemieckich tego okresu staje się – najczęściej jako ojciec lub brat kobiety – nadrzędną instancją strzegącą jej godności. Ocenia jej postępowanie, broni jej honoru, dba o jej dobrą sławę, a gdy kobieta naraża się na utratę czci, aktywnie uczestniczy w usuwaniu skutków jej postępowania. Utrata czci wiąże się z wykluczeniem społecznym nie tylko samej kobiety, ale także jej rodziny. Mężczyzna jako opiekun chroni zatem nie tylko dobre imię siostry czy córki, ale reputację całego rodu. Ojciec Sary, sir William Sampson, który wykonuje wobec niej gest pojednania, nie jest jednak typowym przykładem obrońcy honoru rodziny. Wybaczając jej, czyni to w pewnym sensie za cenę upokorzenia i akceptacji związku uznanego za niemoralny, którego status zmieniłby się z chwilą zawarcia małżeństwa. Lessing pokazuje, że tak silne, emocjonalne więzi, jakie łączą Sarę z ojcem, nie sprzyjają rozwiązaniu konfliktu<sup>69</sup>.

Przeciwieństwem męskiej roli opiekuna w duchu patriarchalnym jest uwodziciel, przyczyna „upadku” kobiety. W dramatach niemieckich okresu oświecenia występują postaci męskie reprezentujące libertyński model życia, a także arystokraci, którzy nie liczą się ze skutkami swojego postępowania. Schematyczne przypisanie postaciom funkcji społecznych umożliwiło krytykę uprzywilejowanych kręgów oraz eksponowanie moralnej wyższości mieszczaństwa. Z drugiej strony utwory tego okresu ukazywały także postaci arystokratów w ich prywatnym życiu, z pominięciem ich statusu społecznego i absolutnej władzy. W napisanym dużo później niż *Miss Sara Sampson* (w roku 1772)

<sup>68</sup> Por. F i c k, dz. cyt. 134. „Pauci ergo qui salvantur in comparatione multorum periturorum” – Dlatego niewielu będzie zbawionych w porównaniu z tymi, którzy będą potępieni (S. A u r e l i u s A u g u s t i n u s, *Sermo CXI*, w: tenże, *Opera Omnia*, t. 5, Bibliopolas, Parisiis 1837, s. 809).

<sup>69</sup> Por. K.A. W u r s t, *Gender and Identity in Lessing's Dramas*, w: *A Companion to the Works of Gotthold Ephraim Lessing*, red. B. Fischer, Thomas C. Fox, Boydell & Brewer, Rochester, New York, 2005, s. 241.

dramacie Lessinga *Emilia Galotti*<sup>70</sup> zakochany w tytułowej bohaterce książę Hettore Gonzaga kieruje się namiętnościami i ulotnymi emocjami, co pośrednio przyczynia się do tragedii nie tylko w wymiarze prywatnym (do śmierci Emilii), ale także politycznym, ponieważ brak równowagi między uczuciami a rozsądkiem jest katastrofalny w każdym wymiarze życia, również w wymiarze publicznym. W *Miss Sarze Sampson* młodemu Lessingowi też udaje się stworzyć niestereotypowych bohaterów męskich. Mellefont z libertyna staje się współczującym kochankiem, niepewnym jednak swoich decyzji. Spełnia więc kryteria postaci uwodziciela tylko częściowo, dzieląc poczucie winy Sary i mając świadomość krzywdy, jaką jej wyrządził. Nietypowym męskim bohaterem jest także jej ojciec, który co prawda realizuje stereotyp kochającego ojca z przypowieści o synu marnotrawnym, ale – jak już powiedziano – obdarza córkę zbyt intensywnymi, a więc nietypowymi uczuciami i wybacza jej, zanim wyrazi ona skruchę.

#### „MISS SARA SAMPSON” JAKO TRAGEDIA MIESZCZAŃSKA

Jak zauważa Monika Fick, w tragedii mieszczańskiej kluczowe znaczenie ma aspekt religijny przedstawianych zdarzeń. Dopiero później zostaje on wyparty przez konflikt związany z różnicami stanów. Odniesienie do religii przyczynia się do uwznioślenia przeżyć bohaterów, ponieważ to głównie aspekt moralny, związany z tak zwanym upadkiem z wysokości (niem. Fallhöhe – wysokość, z której upadek jest dotkliwy), pozwala zakwalifikować postać jako tragiczną. Musi ona nie tylko zmierzyć się z problemami, do których doprowadziły jej działania, ale także odnieść się do czekającego ją zbawienia lub wiecznego potępienia<sup>71</sup>.

Trzeba dodać, że nazwa gatunku określana jako „dramat mieszczański” (niem. bürgerliches Trauerspiel; ang. bourgeois tragedy) wywodziła się z innego gatunku, zwanego komedią mieszczańską (niem. bürgerliches Lustspiel), i była odpowiedzią na konwencję tragedii klasycznej, w której obowiązywała klauzula stanowa oraz powiązanie prywatnego losu głównego bohatera (człowieka wysokiego urodzenia) i jego tragicznego końca z szerszym aspektem jego życia i działalności, na przykład z aspektem politycznym.

Tragedia mieszczańska nawiązywała do francuskiej comédie larmoyante, tak zwanej komedii wzruszającej, której bohaterowie byli niższego stanu.

<sup>70</sup> Zob. G.E. Lessing, *Emilia Galotti*, tłum. Tłumacz „Walensteina”, Nakład S. Lewentala, Warszawa 1878, [https://bibliotekacyfrowa.ujk.edu.pl/Content/288/emilia\\_galotti.pdf](https://bibliotekacyfrowa.ujk.edu.pl/Content/288/emilia_galotti.pdf).

<sup>71</sup> Por. Fick, dz. cyt., s. 135.

Za pierwowzór tragedii mieszczańskiej powszechnie uważa się *Kupca londyńskiego* George'a Lillo (z roku 1731)<sup>72</sup>. Charakterystykę tego dramatu jako prototypu gatunku przedstawił Gottlob Benjamin Pfeil w anonimowo wydanej rozprawie *Vom bürgerlichen Trauerspiele* (z roku 1755)<sup>73</sup>: fabuła rozgrywa się wśród klasy średniej, kupieckiej, która dotąd nie była uważana za godną poświęcenia jej tragedii; materiał nie opiera się na źródłach mitologicznych ani historycznych, a przedstawiony konflikt rozgrywa się w sferze prywatnej. W tragedii mieszczańskiej rezygnowano z poruszania zagadnień polityczno-publicznych oraz z kreowania postaci heroicznych, które wzbudzałyby podziw. W zakresie języka nastąpiły liczne uproszczenia: dramat pisany był prozą, językiem potocznym. Wszystko to miało na celu stworzenie wzorców moralnych bez odniesień do klasycznej tragedii<sup>74</sup>. Według Pfeila, który rok później wydał utrzymany w tej konwencji dramat *Lucie Woodvil*<sup>75</sup>, bohaterem tragedii mieszczańskiej mógł być „kupiec, uczony, arystokrata, krótko mówiąc, każdy, kto miał okazję poprawić swoje serce lub oświecić swój umysł”<sup>76</sup> – dzięki temu publiczność mogła identyfikować się z bohaterami, co nie miałoby miejsca w przypadku tragedii klasycystycznej.

W myśl oświeceniowej poetyki tragedia Lessinga pełnić miała funkcję wychowawczą; pozwalały też na to jej cechy gatunkowe. Była pierwszą w historii literatury niemieckiej tragedią mieszczańską, eksponującą wartości niezależne od podziałów społecznych oraz kierującą uwagę na osobiste problemy i rys psychologiczny postaci, zwłaszcza głównej bohaterki.

Dramat *Miss Sara Sampson* ukazał się drukiem w roku 1755 w Berlinie w części szóstej pism wydanych przez Christiana Friedricha Voßa (wraz z komedią *Der Misogyne*) i został opatrzony podtytułem „Tragedia mieszczańska w pięciu aktach”. W tymże roku w lipcu we Frankfurcie nad Odrą odbyła się premiera sceniczna utworu<sup>77</sup>. Sztuka miała powstać w Poczdamie w wyniku zakładu między Lessingiem a Mosesem Mendelssohnem. Dwudziestokilkuletni pisarz założył się, że w ciągu sześciu tygodni napisze wyciskający łzy z oczu dramat, który pod względem gatunkowym nawiązywać do będzie „rührendes Lustspiel”, wzruszającej komedii w stylu francuskim. Według Moniki Fick

<sup>72</sup> Zob. G. Lillo, *Kupiec londyński*, w: *Angielski dramat mieszczański XVIII w.*, tłum. i oprac. G. Sinko, Zakład Imienia Ossolińskich, Wrocław 1955, s. 1-121. Por. P.A. Alt, *Aufklärung. Lehrbuch Germanistik*, J.B. Metzler, Stuttgart–Weimar 2007, s. 207.

<sup>73</sup> Zob. [J.G.B. Pfeil], *Vom bürgerlichen Trauerspiele*, „Neue Erweiterungen der Erkenntnis und des Vergnügens” 1755, nr 31, s. 1-25.

<sup>74</sup> Por. Alt, dz. cyt., s. 208.

<sup>75</sup> Zob. J.G.B. Pfeil, *Lucie Woodvil. Ein bürgerliches Trauerspiel in fünf Handlungen aus dem Jahre 1756*, w: *Die Anfänge des bürgerlichen Trauerspiels in den fünfziger Jahren*, red. F. Brüggemann, Reclam, Leipzig 1934, s. 191-271.

<sup>76</sup> Alt, dz. cyt., s. 210n.

<sup>77</sup> Por. Fick, dz. cyt., s. 122.

Lessing świadomie nawiązał do tego gatunku, nadając swojej sztuce wspomniany podtytuł<sup>78</sup>.

Jako inspiracja posłużyły mu *Cælia: or, The Perjur'd Lover*<sup>79</sup> Charlesa Johnsona i *The Perjur'd Husband* (1700)<sup>80</sup> Susannah Centlivre. Niewątpliwie, podobnie jak te utwory, dramat Lessinga zawiera motywy uwiedzenia, ucieczki i wybaczenia, znane również z powieści Samuela Richardsona *Pamela, or, Virtue Rewarded* (1740-1741)<sup>81</sup> i *Clarissa* (1747-1748)<sup>82</sup>, w których angielski pisarz połączył wątek mieszczańskiej cnoty z psychologizacją postaci. Tematem *Pameli* były próby uwiedzenia niewinnej i niedoświadczonej życiowo bohaterki<sup>83</sup>.

Współcześni Lessingowi dostrzegali w *Miss Sarze Sampson* podobieństwa do wymienionych wyżej dzieł, on sam im jednak zaprzeczał<sup>84</sup>, chociaż rok po wydaniu *Miss Sary Sampson* przyznał, że jego sztuka nawiązuje do *The London Merchant*<sup>85</sup> George'a Lilla. Dlatego zapewne akcję swojego dramatu Lessing umieścił w Anglii.

Dramat *Miss Sara Sampson* Gottholda Ephraima Lessinga reprezentuje gatunek literacki powstały w epoce oświecenia i sentymentalizmu (niem. bürgerliches Trauerspiel). Pierwsze tragedie mieszczańskie powstały w osiemnastym wieku w literaturze angielskiej i francuskiej. Ich główni bohaterowie nie pochodzili z najwyższych sfer arystokracji, ale z niższej szlachty lub burżuazji, a zakończenia tych utworów były tragiczne. Sztuki o takiej tematyce wystawiano głównie w Londynie i Paryżu, gdzie było najwięcej odbiorców mogących identyfikować się z losem bohaterów. Wariant niemiecki rozwinięty został właśnie przez Lessinga. Podobnie jak w przypadku pierwowzorów, i w przeciwieństwie do tragedii klasycystycznej, dramat mieszczański ukazywał bohaterów pochodzących z n i ż s z e j s z l a c h t y (niem. Landadel), burżuazji lub mniej zamożnego mieszczaństwa.

W ramach oświeceniowej sekularyzacji utwor Lessinga, zwany także „rührendes Trauerspiel”, (wzruszającą, wyciskającą łzy tragedią), miał za zadanie

<sup>78</sup> Monika Fick zwraca uwagę także na problematyczną nazwę gatunku („bürgerliches Trauerspiel”), główne postaci tego utworu nie wywodziły się bowiem z mieszczaństwa, ale z niższej szlachty (tamże).

<sup>79</sup> Zob. [Ch. J o h n s o n], *Cælia: or, The Perjur'd Lover*, Printed for J. Watts, London 1733.

<sup>80</sup> Zob. S. C e n t l i v r e, *The Perjur'd Husband; or, The Adventures of Venice*, Alpha Editions, Maroussi, 2023.

<sup>81</sup> Zob. S. R i c h a r d s o n, *Pamela, or, Virtue Rewarded*, Penguin Books, Harmondsworth 1985.

<sup>82</sup> Zob. t e n ż e, *Clarissa, or, the History of a Young Lady*, Dent, London 1982.

<sup>83</sup> Pochodzące z roku 1740 dzieło Samuela Richardsona *Pamela, or, Virtue Rewarded* ukazywało los cnotliwej służącej, która musi się bronić przed prześladowaniami ze strony swojego moralnie zdeprawowanego pana. W końcu nawraca go, a następnie poślubia.

<sup>84</sup> Por. F i c k, dz. cyt. s. 122n.

<sup>85</sup> Zob. G. L i l l o, *The London Merchant*, University of Nebraska Press, Lincoln, London 1965.

przejąć funkcję wychowawczą, będącą do tej prerogatywą kościoła i religii<sup>86</sup>. Utracona cześć okazała się nośnym tematem, który został podjęty przez licznych twórców literatury osiemnastego wieku, między innymi Fryderyka Schillera, Johanna Wolfganga Goethego czy Jakoba Michaela Reinholda Lenza. Podobnie jak autor *Miss Sary Sampson*, ukazywali oni zależność między utratą niewinności a jej skutkami, kładąc podwaliny pod krytyczno-społeczną literaturę emancypacyjną dziewiętnastego stulecia.

W należących do tego gatunku utworach niczym w zwierciadle odbijały się ówczesne problemy psychologiczne i społeczne, począwszy od skomplikowanych relacji rodzinnych, poprzez emocjonalne uzależnienie, po stany psychopatologiczne. Wątki te podlegają w dziełach Lessinga – podobnie jak jego następców – procesowi estetyzacji, na przykład poprzez wprowadzanie tekstualnych odniesień do toposów chrześcijaństwa (jak w przypadku Sary) lub mitologii greckiej (jak w przypadku zestawienia skrajnej desperacji emocjonalnej Marwood z mitem o Medeji – grożąc zabiciem własnej córki, Marwood przypomina zdesperowaną Medeję, która w akcie zemsty za zdradę Jazona zabiła ich wspólne dzieci). O tym, jak silnego wzorca dostarczył Lessing w postaci Marwood, świadczy zainteresowanie innych twórców mechanizmami rządzącymi psychiką kobiety opuszczonej i gotowej uczynić wszystko, by zatrzymać przy sobie ukochanego. W nieco innych konfiguracjach wątek kobiety żądnej zemsty powraca w postaci hrabiny Orsiny w *Emilii Galotti* Lessinga, z kolei w *Intrydze i miłości*<sup>87</sup> Schillera zakochana w Ferdynandzie lady Milford gotowa jest przekupić jego nową wybranekę, a sama się przed nim upokorzyć, by nakłonić go do zaaranżowanego małżeństwa. Konstrukcję miłosnego trójkąta przejął Schiller od Lessinga, wiążąc ją z konfliktem stanowym między arystokratą Ferdynandem, córką miejskiego muzyka Luizą Miller i lady Milford.

*Miss Sara Sampson* nie była rewolucyjnym orężem skierowanym przeciwko arystokracji, jak późniejsze dramaty Lessinga i kontynuatorów tego gatunku, na przykład Schillera. Lessing nie przeciwstawił sobie arystokracji i mieszczaństwa, ponieważ wszyscy bohaterowie jego dramatu legitymują się podobnym pochodzeniem. Sara i jej ojciec należą do niższej szlachty, Marwood, jak sama twierdzi, wywodzi się ze znakomitego rodu, podobnie jak planujący karierę dyplomatyczną Mellefont. Motyw ewentualnego małżeństwa Sary z Mellefontem jako mezaliansu pozwala wyeksponować w utworze problemy emocjonalne i moralne bez odniesień do sfery politycznej.

<sup>86</sup> Por. K. G u t h k e, *Das deutsche bürgerliche Trauerspiel*, J.B. Metzler, Stuttgart–Weimar 2006, s. 53.

<sup>87</sup> Zob. F. S c h i l l e r, *Intryga i miłość*, tłum. A.M. Swinarski, oprac. O. Dobijanka-Witczakowa, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Kraków 1976.



Ze względu na sposób ukazywania godności człowieka tragedia mieszczańska stwarzała nowe możliwości jej definiowania. Akcja nie rozgrywała się w świecie arystokracji, godność bohatera nie wynikała z wysokiego urodzenia, a przeżywana przezeń katastrofa nie miała wymiaru politycznego ani historycznego, ale toczyła się w sferze prywatnej. Godność nie była dziedziczona, ale wypracowywana w procesie doskonalenia się. W późniejszych dramatach należących do tego gatunku status mieszczanina miał wymiar nie tylko socjologiczny, ale także moralny. Odnosił się do wartości i uczuć charakterystycznych dla tej warstwy społecznej i nakładał na nią określone obowiązki moralne. Mieszczaństwo różniło się od arystokracji pod względem kodeksu moralnego, którego złamanie prowadziło do surowych konsekwencji, między innymi wykluczenia społecznego, kary więzienia lub wydalenia z miasta. Dysponowało zatem g o d n o ś c i ą n a b y t ą na drodze wysiłku moralnego i pracy.

Dramat mieszczański pokazał, że arystokratyczne pochodzenie bohaterów nie gwarantuje zachowania czci, a niekiedy w nim przeszkadza. Świadczą o tym późniejsze dramaty Lessinga, na przykład *Emilia Galotti*. Z drugiej strony twórcom tego okresu nie udało się unikać innych stereotypów. Jednym z nich było utożsamienie bohatera wywodzącego się z mieszczaństwa z uczciwością i godnością. Mieszczanin jako wzór prawości opartej na obyczajnym życiu, przywiązany do wartości chrześcijańskich, takich jak wiara w Boga, wiara w życie wieczne czy ethos rodziny, został jednak wkrótce – jako typ bohatera – poddany surowej krytyce.

Godność oparta na pochodzeniu zastąpiona została godnością nabytą, wynikającą ze wzorowego życia, a wartość jednostki przestano określać na podstawie jej urodzenia – wynikała ona natomiast z jej zachowania. Stała się wartością, którą można było wypracować, a jej utrata oznaczała rezygnację z osiągniętego statusu.

W *Miss Sarze Sampson* nie zostały wyeksponowane różnice stanowe. Dzięki temu możliwe było skupienie się na problemach psychologicznych, religijnych oraz moralnych. Wszystkie one wiążą się z faktem utraty godności przez bohaterkę i jej próbami uporania się z poczuciem winy. Decyzja ojca Sary o złożeniu jej we wspólnym grobie z Mellefontem ma znaczenie symboliczne, wyraża akceptację ich związku mimo ewidentnego odstępstwa kochanków od zasad moralnych.

\*

Współczesne odczytanie dramatu pokazuje, że nie można poszukiwać definicji pojęcia godności, nie uwzględniając istnienia jego wariantów. Nie można także pominąć faktu, że na przestrzeni wieków nie ukształtowało się

jednoznaczne rozumienie godności ludzkiej – nie ma też zgody co do uniwersalnych treści, które określałyby zakres jego zastosowania. W interpretacji utworu literackiego pod kątem funkcjonowania w nim wątku godności istotne jest zrozumienie społeczno-historycznych uwarunkowań, które w zależności od takich czynników, jak status społeczny, płeć czy przynależność religijna, wyznaczają role, jakie jednostka pełni w danym społeczeństwie. Trzeba pamiętać, że definicja godności ustalana jest w relacji do wartości, jakimi kieruje się dane społeczeństwo. Równocześnie jest ona wyznacznikiem praw, oczekiwań i obowiązków względem niego. Złamanie reguł społecznych odnoszących się do systemu wartości wiąże się zwykle z mniej lub bardziej surowymi konsekwencjami, takimi jak usankcjonowana prawem kara czy wykluczenie społeczne.

Powiązanie godności z aspektem religijnym wydaje się jedną z najważniejszych przyczyn troski o nią i lęku przed jej utratą. Subiektywnie odczuwana lub obiektywna utrata godności, jakiej doświadczają bohaterki dramatów oświeceniowych, bywa – niezależnie od jej przyczyn – powodem poczucia winy i dramatycznych prób jej zmazania oraz źródłem traumatycznych emocji. Dążenie do uniknięcia utraty czci nawet za cenę życia, a w sytuacji jej utraty – wstyd, przeświadczenie o wykluczeniu, strach przed karą za życia, a nawet po śmierci oraz przekonanie o konieczności odkupienia swojej winy towarzyszą bohaterkom niemieckich dramatów z okresu oświecenia, sentymentalizmu i burzy i naporu.

Nawet jeśli utwory takie, jak *Miss Sara Sampson* Lessinga, nie eksponują przekonania o godności człowieka wynikającej wprost z odniesienia jego bytu do Boga-Stwórcy, to powiązanie kwestii dbałości o cześć kobiety ze sferą religijną jest w nich zasadniczym motorem napędowym krytyki społecznej. Wymagania stawiane kobietom w sferze obyczajowej prowadzą do ich ekstremalnych zachowań w przypadku, gdy wymaganiom tym nie sprostały.

#### BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Alt, Peter-André, *Aufklärung: Lehrbuch Germanistik*. Stuttgart and Weimar: J.B. Metzler, 2007.
- Aurelius Augustinus. "Sermo CXI." In *Aurelii Augustini Opera Omnia*. Vol. 5. Parisii: Bibliopolas, 1837.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb. *Ethica philosophica*. Magdeburg: Carl Hermann Hemmerde, 1740.
- Centlivre, Susannah. *The Perjur'd Husband; or, The Adventures of Venice*. Maroussi: Alpha Editions, 2023.

- Fick, Monika. *Lessing-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2016.
- Goethe, Johann Wolfgang. *Faust*. Translated by Feliks Konopka. Warszawa: PIW, 1977.
- Graff, Max. *Literarische Dimensionen der Menschenwürde: Exemplarische Analysen zur Bedeutung des Menschenwürdebegriffs in der deutschsprachigen Literatur seit der Frühaufklärung*. Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag, 2017.
- Guthke, Karl S. *Das deutsche bürgerliche Trauerspiel*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2006.
- Hilgendorf, Erick. "Menschenrechte, Menschenwürde, Menschenbild." In *Handbuch Rechtsphilosophie*. Edited by Eric Hilgendorf and Jan C. Joerden. Stuttgart: J.B. Metzler, 2017.
- [Johnson, Charles]. *Cælia: or, The Perjur'd Lover*. London: Printed for J. Watts, 1733.
- Kord, Susanne. *Murderesses in German Writing, 1720–1860: Heroines of Horror*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Lessing, Gotthold Ephraim. *Emilia Galotti*. Translated by Tłumacz "Walensteina". Warszawa: Nakład S. Lewentala, 1878. [https://bibliotekacyfrowa.ujk.edu.pl/Content/288/emilia\\_galotti.pdf](https://bibliotekacyfrowa.ujk.edu.pl/Content/288/emilia_galotti.pdf).
- . "Miss Sara Sampson." Translated by Andrzej Dołęgowski. In Lessing, *Dzieła wybrane*. Vol. 1. Edited by Adolf Sowiński. Translated by Izabela Czermakowa et al. Warszawa: PIW, 1959.
- . *Natan mędrzec*. Translated by Anastazy Kwiryn. Kraków: Universitas, 2002.
- Lillo, George. "Kupiec londyński." In *Angielski dramat mieszczański XVIII w.* Edited and translated by Grzegorz Sinko. Wrocław: Zakład Imienia Ossolińskich, 1955.
- . *The London Merchant*. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1965.
- von Löchel, Rolf. "Frauen sind ängstlich, Männer sollen mutig sein Geschlechterdifferenz und Emotionen bei Immanuel Kant." *Kant Studien* 97, no. 1 (2006): 50–78.
- Meier, Georg Friedrich. *Philosophische Sittenlehre*. Vol. 1. Halle: Carl Hermann Hemmerde, 1762.
- de La Mettrie, Julien O. *Człowiek-maszyna*. Translated by Stefan Rudniański. Kraków: Vis-à-vis Etiuda, 2003.
- Nolte, Ursula. "Frauenbild und Frauenbildung in der Geschlechterphilosophie I. Kants." *Zeitschrift für Pädagogik* 9, no. 4 (1963): 346–62.
- Orlicki, Michał Paweł. "Unizienie Syna Bożego a uświęcenie człowieka." *Studia Bobolanum* 30, no. 1 (2019): 67–86.
- Peters, Kirsten. *Der Kindsmord als schöne Kunst betrachtet: Eine motivgeschichtliche Untersuchung der Literatur des 18. Jahrhunderts*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001.
- Pfeil, Johann Gottlob Benjamin. "Lucie Woodvil: Ein bürgerliches Trauerspiel in fünf Handlungen aus dem Jahre 1756." In *Die Anfänge des bürgerlichen Trauer-*

- spiels in den fünfziger Jahren*. Edited by F. [Fritz] Brüggemann. Leipzig: Reclam, 1934.
- [———.] “Vom bürgerlichen Trauerspiele.” *Neue Erweiterungen der Erkenntnis und des Vergnügens*, no. 31 (1755): 1–25.
- Pico della Mirandola, Giovanni. *Oratio de hominis dignitate. Mowa o godności człowieka*. Translated and edited by Zbigniew Nerczuk and Mikołaj Olszewski. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2010.
- Prechtel, Peter, and Franz-Peter Burkard, eds. *Metzler Lexikon Philosophie: Begriffe und Definitionen*, s.v. “Würde” (by Franz-Peter Burkard). Stuttgart and Weimar: J.B. Metzler, 2008.
- Richardson, Samuel. *Clarissa, or, the History of a Young Lady*. London: Dent, 1982.
- . *Pamela, or, Virtue Rewarded*. Harmondsworth: Penguin Books, 1985.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Emil, czyli o wychowaniu*. Translated by Eugeniusz Zieliński and Zygmunt Mysłakowski. Warszawa and Lwów: Wydawnictwo Naukowe Towarzystwa Pedagogicznego, 1933.
- Schiller, Fryderyk. *Intryga i miłość*. Translated by Artur Maria Swinarski. Edited by Olga Dobijanka-Witczakowa. Wrocław and Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1976.
- Soniewicka, Marta, and Justyna Holoher. “Human Dignity in Poland.” In *Handbook of Human Dignity in Europe*. Edited by Paolo Becchi and Klaus Mathis. Cham: Springer, 2019.
- Stephan, Inge. “‘So ist die Tugend ein Gespenst’: Frauenbild und Tugendbegriff im bürgerlichen Trauerspiel bei Lessing und Schiller.” *Lessing Yearbook / Jahrbuch* 17 (1985): 1–20.
- Wurst, Karin A. “Gender and Identity in Lessing’s Dramas.” In *A Companion to the Works of Gotthold Ephraim Lessing*. Edited by Barbara Fischer and Thomas C. Fox. Rochester, New York: Boydell & Brewer, 2005.

#### ABSTRAKT / ABSTRACT

Agnieszka K. HAAS – Wyrzuty sumienia, poczucie winy, skrucha. O (deficycie) godności kobiety w dramacie Gottholda E. Lessinga *Miss Sara Sampson*

DOI 10.12887/37-2024-1-145-13

*Miss Sara Sampson* Gottholda Ephraima Lessinga to wydany w roku 1755 dramat zaliczany do gatunku „bürgerliches Trauerspiel”, w dosłownym tłumaczeniu „tragedii mieszczańskiej”, i uważany za pierwszy utwór niemieckiego oświecenia. Zainspirowany literaturą angielską, Lessing stworzył dzieła, w których podjął zagadnienie społecznej roli kobiet, ich moralnych zobowiązań, a także ich intymności i uczuciowości. Był krytycznie nastawiony do patriarchalnych norm opartych na religii, które wymagały od kobiet zachowania wstrzemięźliwości seksualnej aż do zamążpójścia. Zwracał uwagę na konflikt

między naturalnymi potrzebami kobiet a wymogami społecznymi, skutkujący problemami natury moralnej i rzutujący na życie rodzinne. Lessing odważnie eksploruje temat kobiecej seksualności, kwestionuje społeczne piętno towarzyszące „upadkowi” moralnemu kobiety, przedstawia skutki powrotu do tradycyjnego stylu życia i naprawienia „winy”. Odwołuje się przy tym do religijnych gestów i zachowań. Autorka artykułu wykazuje, w jaki sposób w omawianym dramacie obawa bohaterki przed utratą godności wpływa na jej życie i jak problem ten zostaje rozwiązany.

Słowa kluczowe: Gotthold Ephraim Lessing, oświecenie niemieckie, moralność, godność, kobieta

Kontakt: Zakład Literatury i Kultury Niemieckiej, Instytut Filologii Germańskiej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Gdański, ul. Wita Stwosza 51, 80-316 Gdańsk

E-mail: [agnieszka.haas@ug.edu.pl](mailto:agnieszka.haas@ug.edu.pl)

[https://fil.ug.edu.pl/pracownik/1016/agnieszka\\_haas](https://fil.ug.edu.pl/pracownik/1016/agnieszka_haas)

<https://orcid.org/0000-0002-2768-5981>

Agnieszka K. HAAS, Deep Regret and Remorse: The Question of Women's Dignity in Gotthold E. Lessing's Play *Miss Sara Sampson*

DOI 10.12887/37-2024-1-145-13

Gotthold Ephraim Lessing's play *Miss Sara Sampson*, a bourgeois tragedy published in 1755, is believed to signify the start of the German Enlightenment. Drawing inspiration from English literature, Lessing created a series of works exploring the societal roles of women, their ethical obligations, as well as their personal lives and emotions. He criticized patriarchal norms based on religious beliefs that demanded women maintain their virtue until marriage. He noted the conflicts with women's natural desires which resulted in moral and familial complications.

Lessing courageously explored the subject of female sexuality, questioning the stigma attached to it, and illustrating the consequences of his heroines' return to the traditional ways of life paired with a compensation for their moral decline through atonement and devoutness. The article shows how the protagonist's fear of losing her dignity affects her life and how this problem is resolved.

Keywords: Gotthold Ephraim Lessing, the German Enlightenment, morality, dignity, respectability, woman

Contact: Zakład Literatury i Kultury Niemieckiej, Instytut Filologii Germańskiej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Gdański, ul. Wita Stwosza 51, 80-316 Gdańsk, Poland

E-mail: [agnieszka.haas@ug.edu.pl](mailto:agnieszka.haas@ug.edu.pl)

[https://fil.ug.edu.pl/pracownik/1016/agnieszka\\_haas](https://fil.ug.edu.pl/pracownik/1016/agnieszka_haas)

Andrzej BORKOWSKI

## KAZIMIERA IŁŁAKOWICZÓWNA O GODNOŚCI UCHODŹCY

*Czytanie Iłłakowiczówny w kontekście jej doświadczenia losu uchodźcy jest fra-  
pującą wędrówką po stromiznach z trudem skrywanych emocji, intelektualnych  
napięć, po dolinach rozpacz i głębiach wewnętrznych rozterek, które towarzy-  
szyły jej podczas pobytu na przymusowej emigracji, jest też obcowaniem z owocami  
wytężonego wysiłku umysłowego, będącego świadectwem duchowego przepracowa-  
nia dziejowej tragedii ojczyzny oraz narodu, ale i osobistej klęski.*

O Boże, daj mi ciemność,  
ciemność i ciszę  
i taką moc tajemną,  
żeby nie słyszeć.  
I sławę bezimienną,  
i drogę bezpowrotną...  
O Boże, daj mi ciemność  
i samotność<sup>1</sup>

K. Iłłakowiczówna

Zagadnienie uchodźstwa to niewątpliwie aktualny problem społeczny i poli-  
tyczny, który – co należy na wstępie podkreślić – ma również specyficzne emana-  
cje kulturowe oraz wyrazisty rezonans aksjologiczny. Przykładem jest twórczość  
prozatorska i poetycka Kazimierzy Iłłakowiczówny, pisarki kanonicznej, ale jed-  
nocześnie osobnej, trudnej w lekturze. Wcześniej pozbawiona domu rodzinnego,  
w czasie wojennej pożogi doświadczyła straty mieszkania w Warszawie, w końcu  
zaś utraty domu-ojczyzny. Rzec można, że w biografii poetki owe szkody są  
niejako zwielokrotnione – od przedwczesnej śmierci rodziców oraz dziecięcej  
tułaczki naznaczonej na poły bezdomnością, poprzez utratę miast: rodzinnego  
Wilna, z którego musiała wyjechać, a także Warszawy, z której zmuszona była  
uciekać, aż po stratę ojczyzn-matek: Litwy, Inflant Polskich oraz Polski. Wydaje  
się, że powojenny Poznań, gdzie po powrocie z emigracyjnej tułaczki autorka  
*Niewczesnych wynurzeń*<sup>2</sup> osiadła, jak też powojenna Polska Ludowa, raziły pisar-  
kę obcością i tymczasowością<sup>3</sup>. Nie dziwi zatem, że twórczość Iłłakowiczówny

<sup>1</sup> K. Iłłakowiczówna, *Modlitwa w tłoku*, w: *taż, Poezje zebrane*, oprac. J. Biesiada, A. Żurawska-Włoszczyńska, Wydawnictwo Algo, Toruń 1999, t. 2, s. 668.

<sup>2</sup> *Zob. także, Niewczesne wynurzenia*, PIW, Warszawa 1958.

<sup>3</sup> Por. J. Ratajczak, *Lekcje u Iłłakowiczówny*, KAW, Warszawa 1986, s. 45n., 58.

przesycona jest tęsknotą i melancholią<sup>4</sup>. Dziś sporo wiemy o życiu i twórczości literackiej kresowej poetki, nie tylko za sprawą tekstów wspomnieniowych<sup>5</sup>, ale też – między innymi – dzięki edycji jej korespondencji z siostrą Barbarą Czerwijowską<sup>6</sup>. Ponadto w ostatnich latach ukazały się monografie, które próbują scalić biograficzno-artystyczny portret pisarki, rozmyty przez cząstkowe badania nad jej twórczością oraz meandrycznymi kolejami losu<sup>7</sup>.

Celem badań przedstawionych w niniejszym artykule jest pogłębiona rekonstrukcja autoportretu uchodźcy w prozie i poezji kresowej pisarki, ukazanie go przede wszystkim w naświetleniu filologiczno-historycznym oraz hermeneutycznym. Jak podkreślał Paul Ricoeur: „Sama mowa domaga się – jako środowisko znaczące – odniesień do egzystencji”<sup>8</sup>. W mowie poetyckiej, a także we wspomnieniach Hłakowiczówna nie tylko odzwierciedla swe zmagania z przeciwnościami losu oraz dziejowymi kataklizmami w perspektywie prywatnej, ale też ukazuje swój dramat w szerszej optyce członka wspólnoty – obywatela Rzeczypospolitej. W tekstach poetki odbija się sposób myślenia o sobie czy zbiorowości w chwili dziejowej próby i traumy „po rozbiciu”<sup>9</sup> oraz ujawnia się przemożne oddziaływanie tego faktu na życie wewnętrzne, sztukę przeżywania codzienności w osamotnieniu na obczyźnie, a także możliwość jedynie częściowej realizacji planu życiowego. Słowem, poetka rejestruje owe zmagania w tekstach, które stają się lustrem duchowych napięć. Doświad-

<sup>4</sup> Por. A. N a s i ł o w s k a, *Ciemne światło dzieciństwa. O Kazimierze Hłakowiczównie – po ukazaniu się jej „Poezji zebranych”*, „Tygodnik Powszechny” z 12 IX 1999, nr 37, s. 8.

<sup>5</sup> Zob. np. Ł. D a n i e l e w s k a, *Portrety godzin. O Kazimierze Hłakowiczównie*, Czytelnik, Warszawa 1987; B. Ż y n d a, *Hłakowiczówna we wspomnieniach starego księgarza*, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1988; J. S i e d l e c k a, *Wypominków ciąg dalszy*, Iskry, Warszawa 1999 (zob. zwł. rozdział o poetce „Panna Kazimiera” – s. 53-68).

<sup>6</sup> Zob. K. I ł a k o w i c z ó w n a, *Listy do siostry Barbary Czerwijowskiej z lat 1946-1959*, oprac. L. Marzec, Wydawnictwo Wojewódzkiej Biblioteki Publicznej i Centrum Animacji Kultury w Poznaniu, Poznań 2014.

<sup>7</sup> Zob. J. K u c i e l - F r y d r y s z a k, *Ilła. Opowieść o Kazimierze Hłakowiczównie*, Marginesy, Warszawa 2017; A. B o r k o w s k i, „A ja jestem córką czarownicy”. *Żywioł autoportretowy w twórczości Kazimierzy Hłakowiczówny*, Wydawnictwo Naukowe IKRiBL, Siedlce 2018; Z. C h o j n o w s k i, *Postacie kobiecości. O poezji Kazimierzy Hłakowiczówny. Archiwum jako przedmiot badań*, Instytut Literatury – Wydawnictwo Naukowe UKSW, Kraków–Warszawa 2019; L. M a r z e c, *Papiery po Hłakowiczównie*, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2022.

<sup>8</sup> P. R i c o e u r, *Egzystencja i hermeneutyka*, tłum. K. Tarnowski, w: tenże, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, tłum. E. Bieńkowska i in., oprac. S. Cichowicz, De Agostini, Warszawa 2003, s. 208. Słusznie podkreślał Józef Ratajczak, pisząc o kluczach, które otwierają drzwi do sensów liryki Hłakowiczówny: „Funkcja tej poezji jest na wskroś nowoczesna. Jeśli popatrzymy na nią poprzez biografię poetki, okaże się, że stanowi ona swoisty dokument współczesnej jednostkowej egzystencji” (J. R a t a j c z a k, *Twarze Ilły*, w: Hłakowiczówna, *Poezje zebrane*, t. 1, s. 7).

<sup>9</sup> K. I ł a k o w i c z ó w n a, *Różne aspekty wygnania*, w: taż, *Niewczesne wyrzucenia*, PIW, Warszawa 1958, s. 44. Określenie „po rozbiciu” to słowo-klucz we wspomnieniach Hłakowiczówny, które unaocznia militarną klęskę Rzeczypospolitej w roku 1939.

czenie wygnania, jak wyjawia w swych utworach Iłakowiczówna, wiąże się z silnie odczuwaną obcością oraz z poczuciem obniżenia własnej wartości. Wkraczając w strefę twórczości prozatorskiej i poetyckiej autorki *Ballad bohaterskich*<sup>10</sup>, nie sposób pominąć zatem kontekstów aksjologicznych. Wydaje się, że chodzi tu, jak przekonywał Georges Gusdorf, „o pewnego rodzaju przetworzenie losu osobowego w wartość”<sup>11</sup>. Pisarka była obserwatorem wojennych tragedii ludzkich, co sprawiło, że stała się niejako ewangelicznym świadkiem tych dramatów. Imperatyw przekazania prawdy o rzeczywistości wojennej zmusił ją również do rozpoznania i unaocznienia w materii tekstów jej własnej sytuacji w odmiennym środowisku społecznym i kontekście dziejowym.

Jednym z kluczy do ukazania architektury aksjologicznej twórczości Kazimiery Iłakowiczówny z okresu wojny i okupacji okazują się uwagi Stefana Sawickiego, który przekonywał: „Dzieło literackie jest swoistym przesłaniem człowieka do człowieka. Śladem twórcy, lecz i apelem do odbiorcy. Jest więc tym bardziej wartościowe, im jest bardziej «ludzkie». Im odważniej wypowiada prawdę o człowieku, im głębiej widzi – mówiąc po norwidowsku – jego z-wolenia i z-nie-wolenia. Im mocniej stawia pytania o sens jego istnienia. Im pokorniej pochyla się nad jego realną słabością, a równocześnie przed jego niezwykłą godnością. Słowem: musi być odniesione do osobowych wymiarów człowieka”<sup>12</sup>. Trudno nie odnieść wrażenia, że ta opinia badawcza w pełni odpowiada głębokiemu nasyceniu wartościami humanistycznymi liryki i prozy kresowej artystki słowa. W tym miejscu należy również wskazać na inspirujące badania Mirosławy Ołdakowskiej-Kuflowej, która pisząc przede wszystkim o poezji Iłakowiczówny, stwierdziła, że „sprawy człowieka i środowiska, w jakim jest umieszczony, zawsze ostatecznie nabierają głęboko chrześcijańskiego wymiaru”<sup>13</sup>, i słusznie podkreśliła, że ta różnorodna twórczość zasadza się na fundamencie „chrześcijańskiej hierarchii wartości”<sup>14</sup>. Konstatacje badaczki wysnute z uważnej lektury tekstów, przede wszystkim lirycznych, pisarki będącej urzędnikiem państwowym rzucają więcej światła na tytułowe zagadnienie godności uchodźcy.

Słowami „uchodźca” i „uchodźstwo” Iłakowiczówna określa swoje położenie na obczyźnie. Określeniom tym towarzyszy w jej wspomnieniach rów-

<sup>10</sup> Zob. K. Iłakowiczówna, *Ballady bohaterskie*, Wydawnictwo Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, Lwów 1934.

<sup>11</sup> G. Gusdorf, *Warunki i ograniczenia autobiografii*, tłum. J. Barczyński, w: *Autobiografia*, red. M. Czermińska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009, s. 42.

<sup>12</sup> S. Sawicki, *Problematyka aksjologiczna w badaniach literackich*, w: *Problematyka aksjologiczna w nauce o literaturze*, red. S. Sawicki, A. Tyszczyk, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992, s. 103n.

<sup>13</sup> M. Ołdakowska-Kuflowa, *Chrześcijańskie widzenie świata w poezji Kazimiery Iłakowiczówny*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993, s. 186.

<sup>14</sup> Tamże.



nież pojęcie godności. Zanim przejdziemy do literackich egzemplifikacji czy też dowodów zaistnienia tej ważkiej kwestii w wybranych do analizy dziełach, należy zatrzymać się na chwilę nad owymi kluczowymi hasłami. *Uniwersalny słownik języka polskiego* wyjaśnia, że „uchodźca” – to „ten, który opuścił własny kraj z przyczyn ekonomicznych, politycznych lub religijnych; emigrant, wychodźca”<sup>15</sup>. We współczesnych słownikach języka polskiego wyróżnia się przede wszystkim uchodźców politycznych oraz wojennych. Podobnie „uchodźcę” definiuje *Wielki słownik języka polskiego PAN*, gdzie odnotowuje się, że jest nim „ten, kto opuszcza własny kraj z obawy, że mogą go w nim spotkać prześladowania z różnych przyczyn politycznych lub religijnych albo utrata życia lub zdrowia np. z powodu działań wojennych”<sup>16</sup>. W przypadku bohaterki niniejszego szkicu mamy do czynienia z uchodźstwem ściśle wojennym. Hłakowiczówna jako urzędnik państwowy opuściła kraj w obawie przed utratą życia, a – jak pokazała historia – obawy jej były niebezpodstawne.

„Godność” natomiast (człowieka, ludzka) to „szczególna wartość, jaką posiada każdy człowiek jako istota ludzka, tzn. istota rozumna i wolna, czyli osoba, i przez co zasługuje on na szacunek innych istot ludzkich”<sup>17</sup>. Pojęcie godności nabiera szczególnego wydźwięku w myśli św. Jana Pawła II, który akcentował jej „niezbywalność” oraz „niezniszczalność”<sup>18</sup>, wpisując ją zarazem w horyzont doświadczeń historycznych jednostek i społeczeństw dotkniętych dramatem przede wszystkim drugiej wojny światowej, pozbawiającej człowieka jego podstawowych praw<sup>19</sup>.

Czytanie Hłakowiczówny w kontekście jej doświadczenia losu uchodźcy jest frapującą wędrówką po stromiznach z trudem skrywanych emocji, intelektualnych napięć, po dolinach rozpacz i głębiach wewnętrznych rozterek, które towarzyszyły jej podczas pobytu na przymusowej emigracji, jest też obcowaniem z owocami wyczerpanego wysiłku umysłowego, będącego świadectwem duchowego przepracowania dziejowej tragedii ojczyzny oraz narodu, ale i osobistej klęski. Wiąże się ona z rozpadem dotychczasowego świata relacji osobistych i publicznych, gwałtowną zmianą pozycji społecznej, brzemieniem odpowiedzialności za los rodaków, a w końcu z dojmującym poczuciem niespełnienia. Szlachetna skądinąd rola preceptorki (tym w przeważającej mierze zajmowała się zarobkowo na emigracji) była o tyle dokuczliwa, że przez wiele

<sup>15</sup> Hasło „Uchodźca”, w: *Uniwersalny słownik języka polskiego*, red. S. Dubisz, PWN, Warszawa 2003, t. 4, s. 194.

<sup>16</sup> Hasło „Uchodźca”, w: *Wielki słownik języka polskiego*, red. P. Żmigrodzki, <https://wsjp.pl/haslo/podglad/23011/uchodzca>.

<sup>17</sup> Hasło „Godność”, w: A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2000, s. 317.

<sup>18</sup> Tamże, s. 318.

<sup>19</sup> Por. J a n P a w e ł II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przełomie tysiącleci*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 20.

lat Hłakowiczówna czuła się powołana do spraw wagi najwyższej, do batalii o dobre imię ojczyzny, uwierała ją więc niekiedy intelektualna ciasnota, ale też finansowa mierność owego glottodydaktycznego „odcinka”<sup>20</sup>. Pisała: „Ja w tym Kłuzu siedziałam przymusowo osiem i pół roku, mieszkałam jak żebrak, nie dojadłam, w dziurawych trzewikach i latanej odzieży dawałam po dziesięć godzin lekcji dziennie”<sup>21</sup>. Kojarzyła więc swój los z dolą biedaka i wyrzutka, postrzegając siebie jako osobę ubogą, która zmuszona jest prosić obcych o dach nad głową i wsparcie materialne, w tym ubranie i pożywienie<sup>22</sup>.

Pomoc – jak to zwykle bywa w sytuacjach trudnych i kryzysowych – przyszła od „ludzi dobrej woli”, którymi okazali się miejscowi Żydzi. Świadectwem tej humanitarnej postawy miejscowej ludności jest szkic *Różni moi przyjaciele*<sup>23</sup>, który zamieszczony został w zbiorze *Niewczesne wynurzenia*. Autorka pisała: „Lekki mój bagaż zabrany pośpiesznie z Warszawy przy nakazanej ewakuacji ministerstwa, a składający się z walizeczki, torby i maszyny do pisania, wymagał natychmiastowych uzupełnień przede wszystkim u braci Deri. Z jakąż wyjątkową delikatnością tam się spotkałam, jak szukano tylko pretekstu, by odsunąć termin płacenia lub je całkiem umorzyć”<sup>24</sup>. Pomagali również inni, między innymi dentysta Vass, ale też żydowskie krawcowe, trykociarki, gorseciarki<sup>25</sup>. „Kto mnie przygarnął? – zapytywała poetka, odnosząc się do sytuacji, gdy po zajęciu Kłuzu przez Węgrów musiała w ciągu dwudziestu czterech godzin opuścić willę gubernatora (uczyla tam dzieci języków obcych) – Żadna z węgierskich hrabin i baronowych, które mi tyle świadczyły światowych grzeczności od chwili mego znalezienia się w Kłuzu, ani szwajcarski czy angielski konsul, obaj dobrze znajomi – tylko znów Żydzi”<sup>26</sup>. Pomagali (owszem, nie za darmo) doktorstwo Szejnertowie, będący właścicielami sanatorium „Caritas” (wydaje się, że ta celowo przywołana przez pisarkę nazwa prywatnego zakładu leczniczego nabierała dla niej wówczas szczególnego znaczenia), a także chasydzi Szwarcowie, którzy przez dwa lata gościli ją w swym domu<sup>27</sup>. Należy tu podkreślić, że Hłakowiczówna spotykała się z ostracyzmem ze strony elit kraju emigracji, co było poniekąd zrozumiałe, gdyż decydowała o tym bieżąca sytuacja polityczna. Polski uchodźca, reprezentujący siły sprzeciwiające się realnie agresji niemieckiej, był niewygodną osobą zwłaszcza

<sup>20</sup> Zob. K. Hłakowiczówna, *Moi uczniowie*, w: taż, *Wspomnienia i reportaże*, oprac. J. Bieśiada, A. Włoszczyńska, Biblioteka „Więzi”, Warszawa 1997, s. 159-178.

<sup>21</sup> T a ż, *O tłumaczeniu wierszy rumuńskich*, w: taż, *Wspomnienia i reportaże*, s. 186.

<sup>22</sup> P o r. t a ż, *Oka w zupie*, w: taż, *Wspomnienia i reportaże*, s. 234-236.

<sup>23</sup> P o r. t a ż, *Różni moi przyjaciele*, w: taż, *Niewczesne wynurzenia*, s. 32-42.

<sup>24</sup> T a m ż e, s. 38.

<sup>25</sup> P o r. t a m ż e, s. 39.

<sup>26</sup> T a m ż e.

<sup>27</sup> P o r. t a m ż e, s. 39n.

w czasie, kiedy trwał konflikt w Europie, a szala zwycięstwa przechylała się na stronę agresora. W tekstach pisarki pobrzmiwa więc pochwała ludzi prostych i słabych, dla których rachuby polityczne nie są tak istotne jak humanitarny ład oparty na zasadzie miłości bliźniego.

Niestety, również i ten świat górskiego miasteczka, usytuowanego na marginesie dużych centrów kulturalnych i przemysłowych, naznaczony był brakiem spokoju, by w końcu ulec zniszczeniu. W wierszu *Ulica została pusta* Hłakowiczówna zapisała: „Przyszli Niemcy do miast węgierskich: / mieli broń i chleb, i porządek... Nie mieli serca”<sup>28</sup>. Było to dla poetki doświadczenie niezwykle bolesne: „Wytrzymało tam moje dziwne siedmiogrodzkie bytowanie całe dwa lata, aż do maja 1944 r., kiedy wszedł w życie bezecny faszystowski dekret o wysiedlaniu Żydów”<sup>29</sup>. Pisarka zarejestrowała wojenną tragedię rodzin żydowskich, które z godnością opuszczały swoje domostwa, troszcząc się o chorych i osoby starsze. Towarzyszyła im wiara, że przetrwają, trafią do obozów pracy i wrócą. „Z 18 000 zabranych w maju wróciło ich później 38...”<sup>30</sup> – odnotowała ze smutkiem pisarka. Żałowała swych uczniów, w tym tych najzdolniejszych, z których „żaden nie ocalał, żaden nie wrócił”<sup>31</sup>. Oddając najwyższe rejestry dramatu lokalnej społeczności, której stała się poniekąd częścią, pisarka sięga po konteksty biblijne: „Kiedy policja przyszła po «moich», wpadła do mieszkania zadyszana sprzątaczką, śliczną młodą Węgierką, chcąc chlebobawcom pomóc [...]. Policjanci odpychający, precz gonący ze schodów chętną do pomocy kobietę byli tak podobni do różnych siepaczy z obrazów biblijnych, a cała scena – do tych niezliczonych scen ucieczek i wędrówek ze świętych obrazów, że rozum się mącił...”<sup>32</sup>. Reakcje na ten upiorny dramat wojny są więc bliskie szaleństwu. Hłakowiczówna pisze o sobie jako o „zdrętwiałej ze zgrozy”<sup>33</sup>, a jednocześnie niepokodzonej z losem ofiar i własnym położeniem: „Byli poza prawem, ja – jeszcze w jego granicach, jakże w tej chwili obmierzłych! ja uchodźca, nieproszony gość tych ziem, ledwo cierpiany, ale jednak jeszcze cierpiany pomiędzy żyjącymi”<sup>34</sup>. Po zakończeniu działań wojennych poetka odnotuje, że powracała „jak pies na pogorzeliśko”<sup>35</sup> do domostwa Szwarców, by dowiedzieć się, czy ktoś z nich wrócił. Pośród licznych tragedii rodzinnych szczególnie zapadła jej w pamięć Chasza, Żydówka kamieniejąca z bólu po zaginięciu córki. Z czasem miasto zasiedlili inni, obcy ludzie. „Gdy oglądam się wstecz – pisała – zawsze roi

<sup>28</sup> T a ż, *Ulica została pusta*, w: taż, *Poezje zebrane*, t. 3, s. 77.

<sup>29</sup> T a ż, *Różni moi przyjaciele*, s. 40.

<sup>30</sup> Tamże, s. 41.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Tamże, s. 40.

<sup>33</sup> Tamże, s. 40n.

<sup>34</sup> Tamże, s. 41.

<sup>35</sup> Tamże, s. 42.

się od tamtych<sup>36</sup>, czyli tych, których życzliwość i ugruntowane w słowach Księgi zasady zapamiętała na zawsze. Odpowiedzią na ten dramat wojny staje się dla Hłakowiczówny kultura, zwłaszcza w jej chrześcijańskiej odświeżeniu, a także tradycja grecko-rzymska<sup>37</sup>. Pisarka posługuje się mową aluzyjną, apelując do wiedzy humanistycznej odbiorcy. Są to kulturowe symbole unaoczniające ludzkie okrucieństwo, lęk i rozpacz. W utworze *Pogrom w Kolozsvárze* w psalmicznym wołaniu poetka unaocznia ogrom tragedii wojennej ludności eksterminowanej („Historia płaczu pełna, straszny psalm Dawida / miasto wydało zbrodni swoich Żydów<sup>38</sup>) oraz pożałowania godne zachowanie miejscowej ludności („Jeszcze młodemu sąsiadom żal oczy zalepia, / a już ciągną na schody żydowski fortepian: «I tak rozkradną!» Zabrał szabaśnik adwokat<sup>39</sup>).

Kwestię przymusowego opuszczenia kraju najpełniej ukazuje Hłakowiczówna w przemowie-eseju *Różne aspekty wygnania*<sup>40</sup> (utworze wpadającym w dukt wyznania czy spowiedzi, napisanym w Budapeszcie w roku 1941), który to tekst przygotowała dla rodaków-uchodźców niejako „ku pokrzepieniu serc”. Należy w tym miejscu wspomnieć o jej szeroko zakrojonej aktywności pisarskiej na obczyźnie, w tym korespondencji do prasy. W zbiorze *Niewczesne wynurzenia* odnaleźć można kilka tekstów, które Hłakowiczówna skierowała do czasopism ukazujących się w Rumunii i na Węgrzech: *Tutti frutti Kolozsváru*<sup>41</sup> (z roku 1943, opublikowany w prasie budapesztańskiej) czy napisane w Klużu *Nie ma to jak lekcje!*<sup>42</sup> (1946-1947), *Krajobraz z jednego okna*<sup>43</sup> (1947), *Czy łatwo jest wrócić?*<sup>44</sup> (1947), *Jeszcze o repatriacji*<sup>45</sup> (1947)<sup>46</sup>. Ponadto należy podkreślić, że poetka przebywała na pograniczu rumuńsko-węgierskim (w Cluj – Kolozsvárze) od września 1939 do listopada 1947 roku. Teksty wspomnieniowe pisarki odświeżają dynamikę zdarzeń wojennych, a zwłaszcza kwestię zmian przynależności państwowej grody, który najpierw był pod władztwem rumuńskim, a następnie węgierskim, by pod koniec wojny znaleźć się na stałe w obrębie Rumunii.

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> Ten zwrot w stronę ocalenia człowieka przez kulturę i w kulturze w czasie Zagłady odnaleźć można również w znakomitym utworze Czesława Miłosza *Świat (poema naiwne)* wydanego w roku 1943 (zob. C. Miłosza, *Świat (Poema naiwne)*, w: tenże, *To, co pisałem. Wiersze*, oprac. W. Bolecki, Świat Książki, Warszawa 1998, s. 58-70).

<sup>38</sup> K. Hłakowiczówna, *Pogrom w Kolozsvárze*, w: tenże, *Poezje zebrane*, t. 3, s. 176.

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> Zob. tenże, *Różne aspekty wygnania*, s. 43-74.

<sup>41</sup> Zob. tenże, *Tutti frutti Kolozsváru*, w: tenże, *Niewczesne wynurzenia*, s. 85-94.

<sup>42</sup> Zob. tenże, *Nie ma to jak lekcje!*, w: tenże, *Niewczesne wynurzenia*, s. 103-109.

<sup>43</sup> Zob. tenże, *Krajobraz z jednego okna*, w: tenże, *Niewczesne wynurzenia*, s. 110-118.

<sup>44</sup> Zob. tenże, *Czy łatwo jest wrócić?*, w: tenże, *Niewczesne wynurzenia*, s. 129-138.

<sup>45</sup> Zob. tenże, *Jeszcze o repatriacji*, w: tenże, *Niewczesne wynurzenia*, s. 139-146.

<sup>46</sup> Por. J. Świąch, *Literatura polska w latach II wojny światowej*, PWN, Warszawa 1997, s. 274-276.

*Różne aspekty wygnania* otwiera nawiązanie do wiersza-modlitwy przywołanego jako motto niniejszego artykułu. Został on napisany kilka lat przed wybuchem wojny i – jak podkreśliła poetka – stał się utworem proroczym: „Jakże niespodzianie zostałam wysłuchana: jakaż cisza, bezmienność, ciemność i bezpowrotność jest moim udziałem w malutkim siedmiogrodzkim miasteczku, w którym podobało się Opatrzności umieścić mnie po rozbięciu”<sup>47</sup>. Kresowa autorka, zyskując życzliwość słuchaczy, zwróciła uwagę na fakt, że wszystkim zebranym towarzyszą takie same odczucia po utracie ojczyzny. W przemówieniu poetki pojawiają się pewne słowa-klucze odsłaniające bolesną głębię owego doświadczenia przegranej. Należy jednak zaznaczyć, iż jako członek aparatu państwowego Drugiej Rzeczypospolitej pisarka nie ucieka od odpowiedzialności za fakt, że państwo (czuła się w pełni jego reprezentantem) nie poradziło sobie w chwili dziejowej próby.

Hłakowiczówna mówi zatem o wstydzie – pojęcie to nabiera szczególnej wagi w opisie jej stanu wewnętrznego po przymusowym opuszczeniu kraju. Wiąże się ono z poczuciem ogromnej przykrości i upokorzenia, co spowodowane było uprzytomnieniem sobie niewłaściwego, a nawet hańbiącego postępowania (trudno orzec, do jakich konkretnie osób i ich działań odnosiła się pisarka), jak też zespołowych zaniechań i błędów. W jednym z wierszy napisała: „Chyliłam czoło we wstydzie nikczemnym; / patrzyłam ludziom w oczy o chleb [...]”<sup>48</sup>. Dojmujące poczucie wstydu uobecniało się zwłaszcza w chwilach uświadomienia sobie kwestii opuszczenia ludzi bliskich (służącej Grabosi, dozorca Masłowskiego)<sup>49</sup>, a także dzieci i młodzieży – skautów i skautek, „co opiekowali się jak Polska długa uciekającym rządem, wartami stali po drogach i w nocy kontrolowali nasze papiery bladziutcy, rozgorączkowani i nie rozumiejący ogromu nieszczęścia, jakie na nich spaść miało...”<sup>50</sup>. Gorzki posmak wstydu niemal zmysłowo odczuła pisarka już na uchodźstwie, w chwili konfrontacji z elitami krajów sprzymierzonych: „Syci, bogaci, wy-poczęci, strojni [...] – pomiędzy owocami i kawą zwracali się wiecznie z tymi samymi pytaniami «Po coście w ogóle stawali do walki?» I: «Dlaczego Wódz Naczelny nie poległ?»”<sup>51</sup>. W jednym z wierszy ironicznie zapisała:

Moja przyjaciółka, hrabina,  
jedwabny uśmiech przedzie:  
„Niech pani przyjdzie na obiad,  
Nikogo prócz nas nie będzie”.

<sup>47</sup> H ł a k o w i c z ó w n a, *Różne aspekty wygnania*, s. 44.

<sup>48</sup> T a ż, *Nie ode mnie ten glos*, w: taż, *Poezje zebrane*, t. 2, s. 772.

<sup>49</sup> T a ż, *Do mojej Grabosi*, w: taż, *Poezje zebrane*, t. 2, s. 773n.

<sup>50</sup> T a ż, *Różne aspekty wygnania*, s. 44.

<sup>51</sup> Tamże, s. 45.

A piękna baronowa  
 ściąga do siebie na zamek:  
 „Jak tylko wyjdą goście,  
 Natychmiast panią czekamy”.

Za to dyrektorowa  
 najwyżej nosa podnosi:  
 zajęta, ach! niezdrowa...  
 i wcale mnie nie prosi.

Najgorzej z aptekarżówną:  
 drobniutko truchtem drepce,  
 nie patrzy w moją stronę  
 i nawet znać mnie nie chce<sup>52</sup>.

Niezdolność brzemienia wstydu opuściła poetkę w chwili upadku innych państw i rządów w wyniku ekspansji niemieckiej<sup>53</sup>. Szczególnie bolesne były jednak niezrozumienie i brak empatii wobec Polaków, którzy w sposób bohaterski, za cenę życia, przeciwstawiali się złu<sup>54</sup>. We wspomnianej przemowie-eseju pojęciu wstydu towarzyszy pojęcie klęski. Pisarka w sposób metaforyczny rozumie ją jako „szczepionkę mocy”<sup>55</sup>. Przegrana w opinii Iłłakowiczówny „może dać okazję do wykazania jak najdalej idącego bohaterstwa, klęska rodzi świętych, krzewi ofiarność i poświęcenie, wydobywa na wierzch cnoty najprzedniejsze, niezwykle”<sup>56</sup>. Jednakże w pierwszych tygodniach „po rozbiciu” przerodziła się ona „w najostrzejszą truciznę”<sup>57</sup>. Dominowały wówczas wśród uciekających z Polski wzajemne oskarżenia i pretensje oraz najsurowsza krytyka, co sprawiło, że pisarka zaczęła stronić od rodaków.

Innym słowem-kluczem owego uchodźczego wyznania okazuje się „bezruch”. Bezruch to niejako kolejny – powie poetka – „krzyż”<sup>58</sup> osoby zmuszonej do opuszczenia własnej ojczyzny. W tym dogłębnym studium wygnańca brak działania porównany został do zatrzymanej w sposób gwałtowny rozpędzonej maszyny. To raptowne wstrzymanie przysposobionego do aktywności człowieka staje się dlań niezwykle bolesne, a towarzyszy mu egzystencjalna dezorientacja, obniżone poczucie własnej wartości, świadomość nieprzydatności. Dewastacji ulega ogólny projekt życiowy: „Po cóż znalazłam te wszyst-

<sup>52</sup> T a ż, *Prowincja*, w: tamże, *Poezje zebrane*, t. 3, s. 14.

<sup>53</sup> Por. t a ż, *Różne aspekty wygnania*, s. 45, 47.

<sup>54</sup> Por. tamże, s. 45.

<sup>55</sup> Tamże, s. 46.

<sup>56</sup> Tamże, s. 45n.

<sup>57</sup> Tamże, s. 46.

<sup>58</sup> Tamże, s. 56.

kie języki”<sup>59</sup> – zapisze autorka z wyrzutem, chcąc stanąć przy „warsztacie”<sup>60</sup> i służyć sprawie. Oparcie w tych trudnych chwilach odnajduje Iłakowiczówna w tradycji judeochrześcijańskiej, próbując opanować życiowy nieporządek na podobieństwo działania samego Stwórcy, który uporządkował chaos. Tym pierwotnym zamętem wydały jej się najpierw różnice kulturowe między Polską a Rumunią, odmienne temperamenty ludzkie, osobliwe podejście Rumunów do kwestii wychowania i rodziny czy stosunek do władzy publicznej. W tym zgoła innym otoczeniu, a zwłaszcza w domu gospodarzy, poetka zmuszona była postępować ostrożnie z panią i panem domu, w taki sposób, by „nikogo nie urazić, wszystkim dogodzić, jednocześnie zaś wobec nikogo nie być niełojalną, w żaden brzydko nie wejść kompromis, nie abdykować z godności ludzkiej”<sup>61</sup>. Inteligencja, doświadczenie życiowe, staż dyplomatyczny – wszystko to staje się orężem w zmaganiach z codziennością poza granicami ojczyzny. Przede wszystkim jednak poetce zależy na zachowaniu „godności” (kolejne słowo-klucz przemówienia-eseju), a zatem autentycznego sposobu bycia osadzonego przede wszystkim w świecie ewangelicznych wartości, który powinien odznaczać się przejrzystością moralną, zwłaszcza dla ludzi prostych. Autorka wskazuje na pewien poziom w zachowaniu polskiego uchodźcy, który winien godnie odzwierciedlać „nie tyle zachodnią ogładę, ile polski ład i obyczaj, myśl bożą ujawniającą się w najlepszym polskim wysiłku, bronioną w Gdyni, Modlinie, Warszawie, a strzeżoną przez polskie harcerzeta wtedy, kiedyśmy my, inteligencja, kwiat narodu, nocami uchodzili wołoskim szlakiem precz spod zalewu...”<sup>62</sup>. Widać wyraźnie, że Iłakowiczówna kreśli przed słuchaczami projekt pewnej misji dziejowej, wysiłku, jaki winni podjąć rodacy za granicą nie tylko, by zachować własną godność, ale też by pielęgnować na obczyźnie szacunek dla swej ojczyzny, a przede wszystkim dla pozostałych w kraju Polaków, którzy doznali ogromu cierpień.

Iłakowiczówna stara się przekonać słuchaczy do zorganizowanego i twórczego działania, odwołując się do osobistego doświadczenia przymusowej emigracji, wskazuje na potrzebę codziennej, rzetelnej pracy. Buduje autorytet cudzoziemca przede wszystkim w świadomości ludzi prostych, a także dzieci. Nie bez powodu wskazuje na najmłodszych jako tych, którzy w przyszłości decydować będą o wzajemnych relacjach międzynarodowych i postrzeganiu Polski. Nauczanie języków obcych w Rumunii i na Węgrzech stało się dla niej nie tylko sposobem zarobkowania, ale poniekąd też okazją do upowszechniania wiedzy o Polsce i Polakach, a zatem do kontynuowania misji dyplomatycznej

<sup>59</sup> Tamże, s. 49.

<sup>60</sup> Tamże.

<sup>61</sup> Tamże, s. 54.

<sup>62</sup> Tamże, s. 55.

na „oświatowym” szczeblu życia społecznego. Trudny los uchodźcy obfitował w rozliczne przykrości; Iłakowiczówna odbierała je nie tylko jako element osobistego upokorzenia, ale również jako część despektu obywatelskiego, a więc upadku prestiżu ojczyzny, którą (posiadając przecież paszport dyplomatyczny) reprezentowała. Poetka mówi aluzyjnie: „Błyszczące mundury, wiewające pióra, atlasowe piżamy, rzęsy tak sztuczne jak uśmiechy i uśmiechy tak fałszywe jak drogie kamienie, kawior, szampan, torty i – jabłka przebierane przeze mnie bez końca w piwnicy przy huczącym echu gości na górze”<sup>63</sup>.

Nielatwa sytuacja, w jakiej znalazła się pisarka, stała się poważnym testem życiowym odsłaniającym aksjologiczne ugruntowanie bycia pośród obcych. Jednym z tych zasadniczych filarów istnienia okazała się właśnie dignitas (hominis) i jej obrona. Walka o zachowanie tej wartości była nie tylko kwestią prywatną, dotyczyła również spraw ojczyzny: „Utknięcie u obcych po klęsce Polski, utknięcie z paszportem dyplomatycznym wśród narodu, który powinien był ten paszport uszanować, sprawiło, że zaczęłam się mocno poczuwać do jakiejś godności ogólniejszej i pilnować troskliwie, aby się tej godności, którą nazwałam w sobie narodową, nie działa ujma”<sup>64</sup>. Polski paszport szybko stał się brzemieniem przypominającym innym o niebezpieczeństwach wojny, powodując, że poetka szybko i boleśnie doświadczyła konsekwencji politycznych rachub: „Chce pani, to panią zabierzemy samochodem do miasta, ale oczywiście jako uchodźczyni nie może pani siedzieć publicznie z osobami oficjalnymi”<sup>65</sup>. Te z pozoru drobne uwagi co do sposobu funkcjonowania na wygnaniu wskazują na doświadczenia dla pisarki bardzo bolesne, jako że żywo w pamięci miała swe wizyty w Rumunii, gdzie jeszcze niedawno korzystała z rozlicznych przywilejów czy asysty. Obrazy świetnej przeszłości ścierają się w jej wyznaniach ze smutną terażniejszością, której widowym znakiem jest nie tylko zniszczona odzież, ale przede wszystkim stosunek bliźnich do jej osoby, objawiający się w ostracyzmie, ograniczaniu kontaktu szczególnie z oficjelami, a konkretnie rzecz ujmując – w niezapraszaniu do stołu, podawaniu pisarce posiłków w osobnym pokoju „jak zadżumionej”<sup>66</sup>. Iłakowiczówna wskazuje, że los bywa przewrotny, szczególnie gdy trwa wojna: ludzie, którzy w taki sposób ją traktowali, sami zostali upokorzeni, co zresztą nie wzbudziło w niej satysfakcji, a jedynie współczucie.

Apelując do doświadczeń budapesztańskiego audytorium, pisarka stawia pytanie: Czy uchodźca powinien znosić rozliczne upokorzenia, czy może jednak winien się bronić – „co jest bardziej godne”<sup>67</sup>? Życie na obczyźnie staje

<sup>63</sup> Tamże, s. 59.

<sup>64</sup> Tamże, s. 60n.

<sup>65</sup> Tamże, s. 61.

<sup>66</sup> Tamże.

<sup>67</sup> Tamże, s. 62.



się dla niej swoistym laboratorium, w którym zostają niejako wypreparowane z uchodźczej codzienności wartości podstawowe, w tym godność. Doświadczenie wygnania staje się zaczynem oraz bodźcem do intelektualnego pracowania tej ważkiej kwestii. Hłakowiczówna stwierdza z przekonaniem: „Tylko tam doznaje prawdziwie uszczerbku godność duszy ludzkiej a z nią godność narodu, gdzie świadomie wystawiam się na upokorzenie w celu zyskania jakiejś minimalnej choćby korzyści”<sup>68</sup>. Unaocznia to przykładem z kręgu kultury stołu, gdy w imię spożycia lepszego posiłku gość zajmuje poślednie miejsce, mając jednocześnie świadomość bycia nieuszanowanym.

Rozwiązaniem, które pozwala ocalić godność osobistą i godność narodu w sytuacji wygnania, jest pokora, solidne wykonywanie swoich obowiązków, a także – o ile to możliwe – świadczenie pracy. Hłakowiczówna opiera się tu niejako na nowotestamentalnej zasadzie znanej z Listu św. Pawła do Tesaloniczan: „Kto nie chce pracować, niech też nie je!” (2 Tes 3,10). Z czasem poetka nabrała dystansu do swego położenia, starając się właśnie w dobrze wykonywanej pracy oraz uczciwej postawie wobec bliźnich odnajdywać sens trwania na obczyźnie. Elementem owej prawej postawy było prezentowanie jasnych poglądów na temat religii czy Kościoła, oponowanie nawet wtedy, gdy to nie ludziom, ale zwierzętom działa się krzywda. Z wyrzutem wobec siebie samej pisała, iż tam, gdzie nie podejmowała działań, czuła, że „godność człowieka cierpi naprawdę”<sup>69</sup>. Najtrudniejszym testem na ocalenie godności własnej było dla niej dokonanie wyboru między ucieczką przed wojskami węgierskim wkraczającymi do Klużu a pozostaniem z rumuńskimi mieszkańcami w domu gubernatora<sup>70</sup>. Hłakowiczówna w chwili próby stanęła po stronie uciśnionych: „Ale poziom został ocalony i te dzieci, i to całe domowe chłopstwo nigdy tego nie zapomną... Tylko że powodem była nie miłość do takiego czy innego ludu, ale potrzeba zachowania polskiego obyczaju na obczyźnie”<sup>71</sup>. Jak skonstatowała pisarka: „Niektórych wartości nikt nam odjąć nie może...”<sup>72</sup>. Po przejęciu miasta przez Węgrów Hłakowiczówna straciła dach nad głową i możliwość zarobkowania. Z pomocą przyszli jej ludzie ubodzy: „Nikt z bogatszych znajomych nie wziął mnie do siebie choć na parę dni, tylko zaprosiła ta sama chłopka-gospoia”<sup>73</sup>.

<sup>68</sup> Tamże.

<sup>69</sup> Tamże, s. 69.

<sup>70</sup> O napiętych relacjach węgiersko-rumuńskich napomyka Hłakowiczówna w *Trazymeńskim zającu* (por. t a ż, *Trazymeński zając. Księga dygresji*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1968, s. 162).

<sup>71</sup> T a ż, *Różne aspekty wygnania*, s. 72.

<sup>72</sup> Tamże.

<sup>73</sup> T a ż, *Powszednie życie w Siedmiogrodzie*, w: taż, *Niewczesne wynurzenia*, s. 79.

W szkicu *Trudne początki* pisarka opisała stan desperacji, jaka opanowała ją w pierwszych tygodniach września 1939 roku: „Skamieniała przed radio, przeszłam wszystkie fazy rozpacz<sup>74</sup>. W poetyckim wołaniu do Maryi zapisała: „A Ty się schyl choć z cierni, z suchych u drogi słupów, / po których niemiłosiernie / biegną, biegną wieści zatrute...”<sup>75</sup>. Wcześniej na uchodźczym szlaku, między innymi w Czerniowcach i Kutach, spotykała się przede wszystkim z ofiarną postawą kobiet, także cygańskich i żydowskich. Zdumiewał poetkę ich stosunek do uchodźców, bezprzykładna szczodrość i „prorocza mądrość”<sup>76</sup>. To dzięki rumuńskim organizacjom kobiecym, między innymi dzięki przewodniczącej Związku Kobiet Prawosławnych, pisarka uniknęła życia obozowego i zyskała zatrudnienie<sup>77</sup>. W tych trudnych chwilach na wygnaniu Hłakowiczówna szukała otuchy w dyskursach mistycznych, przepowiedniach przyszłych zwycięstw, ale też w kontakcie z przyrodą<sup>78</sup>. Swego rodzaju egzystencjalną równowagę odzyskała w chwili objęcia posady nauczycielki w domu gubernatora w Kłuzu<sup>79</sup>.

Niewątpliwie to właśnie praca pozwalała jej zachować godność w trudnych latach rozłąki z ojczyzną. W tym okresie niepewności i osamotnienia przydały się jej talenty lingwistyczne i glottodydaktyczne. Nie tylko nauczała języków, szczególnie rosyjskiego i angielskiego, ale też z czasem przyswoiła sobie język rumuński oraz w mniejszym zakresie węgierski<sup>80</sup>. Trud tej nauki zaowocował przekładami lokalnej poezji na mowę Kochanowskiego i Mickiewicza. Wydaje się jednak, że pisarka starała się wznosić ponad rolę preceptora-lingwisty, budując kulturowe pomosty, dbając szczególnie o intelektualną i duchową kondycję młodzieży<sup>81</sup>. Osiem lat bytności na uchodźstwie – choć w dużej mierze okazały się one dla poetki „różnymi etapami męki”<sup>82</sup> – zaowocowało poznawczo. Mimo zmęczenia, upokorzenia czy samotności, które były „przeplatane rozdzierającymi serce hiobowymi wiadomościami”<sup>83</sup>, pisarka

<sup>74</sup> T a ż, *Trudne początki*, w: taż, *Niewczesne wynurzenia*, s. 100.

<sup>75</sup> T a ż, *Modlitwa*, w: taż, *Poezje zebrane*, t. 3, s. 13.

<sup>76</sup> T a ż, *Trudne początki*, s. 96n.

<sup>77</sup> Por. tamże, s. 98.

<sup>78</sup> Por. tamże, s. 99. Por. też: D. W a l a w a n d e r, *Obraz Rumunii we wspomnieniach Kazimierzy Hłakowiczówny. O tulacze poetki w latach 1939-1947*, „Zeszyty Naukowe Zbliżenia Cywilizacyjne” 10(2014), s. 198.

<sup>79</sup> Por. I ł ł a k o w i c z ó w n a, *Trudne początki*, s. 101.

<sup>80</sup> Por. t a ż, *Nie ma to jak lekcje*, s. 104.

<sup>81</sup> Por. tamże, s. 108.

<sup>82</sup> T a ż, *Siedmiogrodzkie kwiaty*, w: taż, *Niewczesne wynurzenia*, s. 119.

<sup>83</sup> Tamże. W szkicu *Krajobraz z jednego okna* Hłakowiczówna wspomina o fotografiach katyńskich eksponowanych przez Niemców (por. t a ż, *Krajobraz z jednego okna*, s. 114). Hołd pomordowanym złożyła poetka między innymi w wierszach: *Matka Boska Katyńska* (zob. t a ż, *Matka Boska Katyńska*, w: taż, *Poezje zebrane*, t. 3, s. 752) oraz *Katyński piasek* (zob. t a ż, *Katyński piasek*, w: taż, *Poezje zebrane*, t. 3, s. 753).

doceniała gościnność i niezwykłą życzliwość Rumunów. Nie rozumiała jednak ich łatwowierności, dawania wiary nazistowskiej propagandzie przedstawiającej zafałszowany wizerunek Polski i Polaków<sup>84</sup>. Należy w tym miejscu dodać, że w zmaganiach z uchodźczą codziennością na obczyźnie w jakimś sensie pomagały jej swojskie ślady kulturowe (notabene pisarka dbała o mogiły polskich wojskowych w okolicy, gdzie przebywała)<sup>85</sup>, poczucie więzi z wybitnymi rodakami, a nawet z władcami, którzy z tym regionem Europy byli związani, jak król Stefan Batory czy generał Józef Bem<sup>86</sup>.

W szkicu *Siedmiogrodzkie kwiaty* Hłakowiczówna w sposób racjonalny oceniła pomoc narodu rumuńskiego, zwracając uwagę na fakt, że przybysze z Rzeczypospolitej byli przecież gośćmi, których nikt specjalnie nie zapraszał<sup>87</sup>. Mimo to Rumuni – pisała – „przyjęli nas z narażeniem własnych porozumień z potężnymi tego świata, nieraz za nie dość starannie ukrywaną sympatią do nas zdrowo oberwali, musieli nam dobrze czynić po kryjomu”<sup>88</sup>. Autorka przypomniała również, że zdarzały się skargi „ewakuantów” z Polski, którzy doznali na emigracji różnych krzywd, niejednokrotnie czuli się zlekceważeni, co jednak rozumnie tłumaczyła pozycją społeczną uchodźcy: „Człowiek niejako deklasuje się przez niepowodzenie, [...] czyjś urok osobisty, siła wpływu na innych, waga w oczach bliźniego przestają istnieć po katastrofie”<sup>89</sup>.

Część wspomnień poetki poświęcona jest kwestii repatriacji, która odsłania dylematy przybysza-cudzoziemca (zostać czy wyjechać?), jak też problemy ściśle logistyczne i prawno-finansowe. W szkicu *Czy łatwo jest wrócić?* Hłakowiczówna pisała o nieprawdziwych informacjach w prasie na temat sytuacji ekonomicznej Polaków przebywających na obczyźnie, jakoby mieli zamieszkiwać w willach i pić szampana: „Tymczasem uchodźcy to są biedacy. [...] zmęczeni, zziązani, zapracowani i zawsze bez wiadomości”<sup>90</sup>. Z reminiscencji poetki przebija jej chęć budowania pomostów kulturowych oraz wykorzystania ich dla dobra Polski, pragnienie inwestowania w południowo-wschodniej części Europy w młodych ludzi i wiedzę o Polsce, w tym nauczanie cudzoziemców mowy polskiej<sup>91</sup>.

<sup>84</sup> W tychże fragmentach korespondencji – mowa o *Krajobrazie z jednego okna* – unaocznia pisarka ponurą machinę propagandy nazistowskiej, która rozpowszechniała „księgę polskich okrucieństw” (t a ż, *Krajobraz z jednego okna*, s. 114) ukazującą Polaków jako zbrodniarzy.

<sup>85</sup> Poetka pisze o tym wprost w zbiorze *Niewczesne wynurzenia*, jak też w liryku *Grób majora Stadnickiego w Klużu* (zob. t a ż, *Grób majora Stadnickiego w Klużu*, w: taż, *Poezje zebrane*, t. 3, s. 23) oraz w wierszu *Prowincja* (zob. t a ż, *Prowincja*, w: taż, *Poezje zebrane*, t. 3, s. 173).

<sup>86</sup> Por. t a ż, *Krajobraz z jednego okna*, s. 114.

<sup>87</sup> Por. t a ż, *Siedmiogrodzkie kwiaty*, s. 119.

<sup>88</sup> Tamże, s. 119n.

<sup>89</sup> Tamże, s. 120.

<sup>90</sup> T a ż, *Czy łatwo jest wrócić?*, s. 136.

<sup>91</sup> Por. t a ż, *Jeszcze o repatriacji*, s. 141-145.

W podsumowaniu należy zaznaczyć, że twórczość Kazimierzy Hłakowiczówny odsłania pogłębiony portret polskiego uchodźcy, który stara się godnie przetrwać rozłąkę z bliskimi i ojczyzną. Nie było to zadanie łatwe, biorąc pod uwagę okoliczności wyjazdu, upadek państwa, poczucie wstydu (przede wszystkim wobec tych, którzy w Polsce pozostali, oddając częstokroć życie za sprawę jej wolności), niechcianą zmianę roli życiowej, degradację społeczną i obniżenie poczucia własnej wartości czy w końcu zniszczenie planu życiowego. Naturalnym oparciem dla poetki na emigracji okazało się klasyczne zaplecze kulturowe, a szczególnie religia. Również literatura, w tym twórczość oraz praca translatorska, pomogły jej zachować poczucie własnej wartości i nadać ostatecznie sens trwania poza granicami kraju. Trud przekładu poezji rumuńskiej i węgierskiej stanowił pewną odskocznię, dawał pisarce możliwość zajęcia umysłu czymś, co miało też pośrednio wartość terapeutyczną oraz nadawało pobytowi na obczyźnie szczególną wartość, pozwalając wniknąć w sferę kultur innych narodów, oswoić ich odmienność i rozpoznać swoistość, włączyć ową inność w krwioobieg polskiej mowy i poprzez te działania budować pomosty międzykulturowe. Poetkę, w którego twórczości pisarka odnalazła pociechę oraz szansę na powrót do równowagi duchowej, okazał się zwłaszcza Andre Ady de Diószad<sup>92</sup>.

Ostatnim etapem drogi do ocalenia godności na egzystencjalnym szlaku uchodźcy jest miłość i przebaczenie, co odzwierciedlają poezje kresowej artystki słowa. W utworze *Wiersz na styczeń 1944* z tomu *Lekkomyślne serce* (1959) zapisała: „Przebacz wrogom, wyrzeknij się zemst, / bo nie ujrzysz gwiazdy betlejemskiej”<sup>93</sup>. W tekście *Modlitwa za nieprzyjaciół* pojawił się litaniijny refren: „Zmiłuj się, Boże, nad Niemcami!”<sup>94</sup>, a w utworze *Miłość* autorka wyznawała: „[...] wszystko, cośmy kochali, pogrzebało zgliszcze, / lecz to, co wzrasta z grobów, znowu pokochamy. / Zawsze zmartwychwstaniemy. Nas nie można zniszczyć [...]”<sup>95</sup>. Na koniec należy podkreślić, że zagadnienie godności ludzkiej jest jednym z głównych problemów poruszanych przez Kazimierę Hłakowiczównę w twórczości poetyckiej oraz prozatorskiej okresu wojny i okupacji. Wydaje się ono fundamentem, na którym poetka konstruuje projekt przebudowy własnej tożsamości, jak też staje się dla niej źródłem odnowy sił duchowych. Walka o zachowanie godności osobistej, ale także szacunku do narodu i państwa, umożliwiła pisarce przewyciężanie rozmaitych kryzysów na powikłanych ścieżkach służby ojczyźnie i bliźnim.

<sup>92</sup> Por. t a ż, *Wrażenia i wiersze. Andrzej Ady*, w: taż, *Niewczesne wynurzenia*, s. 172.

<sup>93</sup> T a ż, *Wiersz na styczeń 1944*, w: taż, *Poezje zebrane*, t. 3, s. 274.

<sup>94</sup> T a ż, *Modlitwa za nieprzyjaciół*, w: taż, *Poezje zebrane*, t. 3, s. 171.

<sup>95</sup> T a ż, *Miłość*, w: taż, *Poezje zebrane*, t. 3, s. 57.

## BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Borkowski, Andrzej. "A ja jestem córką czarownicy": *Żywioł autoportretowy w twórczości Kazimierzy Iłakowiczówny*. Siedlce: Wydawnictwo Naukowe IKRiBL, 2018.
- Chojnowski, Zbigniew. *Postacie kobiecości: O poezji Kazimierzy Iłakowiczówny*. Kraków and Warszawa: Instytut Literatury and Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2019.
- Danielewska, Łucja. *Portrety godzin: O Kazimierze Iłakowiczównie*. Warszawa: Czytelnik, 1987.
- Dubisz, Stanisław, ed. *Uniwersalny słownik języka polskiego*. Vol. 4, s.v. "Uchodźca." Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 2003.
- Grimal, Pierre. *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, s.v. "Niobe." (Translated by Maria Bronowska) Edited by Jerzy Łanowski. Translated by Maria Bronowska et al. Wrocław, Warszawa, Kraków, and Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1997.
- Gusdorf, Georges. "Warunki i ograniczenia autobiografii." Translated by Janusz Barczyński. In *Autobiografia*. Edited by Małgorzata Czermińska. Gdańsk: słowo/obraz terytoria, 2009.
- Iłakowiczówna, Kazimiera. "Czy łatwo jest wrócić?" In Iłakowiczówna, *Niewczesne wynurzenia*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1958.
- . "Do mojej Grabosi." In Iłakowiczówna, *Poezje zebrane*. Vol. 2. Edited by Jacek Biesiada and Aleksandra Żurawska-Włoszczyńska. Toruń: Algo, 1999.
- . "Jeszcze o repatriacji." In Iłakowiczówna, *Niewczesne wynurzenia*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1958.
- . "Katyński piasek." In Iłakowiczówna, *Poezje zebrane*. Vol. 3. Edited by Jacek Biesiada and Aleksandra Żurawska-Włoszczyńska. Toruń: Algo, 1999.
- . "Krajobraz z jednego okna." In Iłakowiczówna, *Niewczesne wynurzenia*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1958.
- . *Listy do siostry Barbary Czerwijowskiej z lat 1946–1959*. Edited by Lucyna Marzec. Poznań: Wydawnictwo Wojewódzkiej Biblioteki Publicznej i Centrum Animacji Kultury w Poznaniu, 2014.
- . "Matka Boska Katyńska." In Iłakowiczówna, *Poezje zebrane*. Vol. 3. Edited by Jacek Biesiada and Aleksandra Żurawska-Włoszczyńska. Toruń: Algo, 1999.
- . "Modlitwa." In Iłakowiczówna, *Poezje zebrane*. Vol. 3. Edited by Jacek Biesiada and Aleksandra Żurawska-Włoszczyńska. Toruń: Algo, 1999.
- . "Modlitwa w tłoku." In Iłakowiczówna, *Poezje zebrane*. Vol. 2. Edited by Jacek Biesiada and Aleksandra Żurawska-Włoszczyńska. Toruń: Algo, 1999.
- . "Modlitwa za nieprzyjaciół." In Iłakowiczówna, *Poezje zebrane*. Vol. 3. Edited by Jacek Biesiada and Aleksandra Żurawska-Włoszczyńska. Toruń: Algo, 1999.

- . “Moi uczniowie.” In Iłakowiczówna, *Wspomnienia i reportaże*. Edited by Jacek Biesiada and Aleksandra Włoszczyńska. Warszawa: Biblioteka “Więzi”, 1997.
- . “Nie ma to jak lekcje!” In Iłakowiczówna, *Niewczesne wynurzenia*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1958.
- . “Nie ode mnie ten głos...” In Iłakowiczówna, *Poezje zebrane*. Vol. 2. Edited by Jacek Biesiada and Aleksandra Żurawska-Włoszczyńska. Toruń: Algo, 1999.
- . *Niewczesne wynurzenia*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1958.
- . “O tłumaczeniu wierszy rumuńskich.” In Iłakowiczówna, *Wspomnienia i reportaże*. Edited by Jacek Biesiada and Aleksandra Włoszczyńska. Warszawa: Biblioteka “Więzi”, 1997.
- . “Oka w zupie.” In Iłakowiczówna, *Wspomnienia i reportaże*. Edited by Jacek Biesiada and Aleksandra Włoszczyńska. Warszawa: Biblioteka “Więzi”, 1997.
- . “Pogrom w Kolozsvárze.” In Iłakowiczówna, *Poezje zebrane*. Vol. 3. Edited by Jacek Biesiada and Aleksandra Żurawska-Włoszczyńska. Toruń: Algo, 1999.
- . “Powszednie życie w Siedmiogrodzie.” In Iłakowiczówna, *Niewczesne wynurzenia*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1958.
- . “Prowincja.” In Iłakowiczówna, *Poezje zebrane*. Vol. 3. Edited by Jacek Biesiada and Aleksandra Żurawska-Włoszczyńska. Toruń: Algo, 1999.
- . “Różne aspekty wygnania.” In Iłakowiczówna, *Niewczesne wynurzenia*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1958.
- . “Różni moi przyjaciele.” In Iłakowiczówna, *Niewczesne wynurzenia*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1958.
- . “Siedmiogrodzkie kwiaty.” In Iłakowiczówna, *Niewczesne wynurzenia*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1958.
- . *Trazymeński zajac: Księga dygresji*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1968.
- . “Trudne początki.” In Iłakowiczówna, *Niewczesne wynurzenia*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1958.
- . “Tutti frutti Kolozsváru.” In Iłakowiczówna, *Niewczesne wynurzenia*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1958.
- . “Ulica została pusta.” In Iłakowiczówna, *Poezje zebrane*. Vol. 3. Edited by Jacek Biesiada and Aleksandra Żurawska-Włoszczyńska. Toruń: Algo, 1999.
- . “Wiersz na styczeń 1944.” In Iłakowiczówna, *Poezje zebrane*. Vol. 3. Edited by Jacek Biesiada and Aleksandra Żurawska-Włoszczyńska. Toruń: Algo, 1999.
- . “Wrażenia i wiersze: Andrzej Ady.” In Iłakowiczówna, *Niewczesne wynurzenia*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1958.
- Jan Paweł II. *Pamięć i tożsamość: Rozmowy na przełomie tysiącleci*. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2005.
- Kuciel-Frydryszak, Joanna. *Ilła: Opowieść o Kazimierze Iłakowiczównie*. Warszawa: Marginesy, 2017.
- Marzec, Lucyna. *Papiery po Iłakowiczównie: Archiwum jako przedmiot badań*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 2022.

- Miłosz, Czesław. "Świat (Poema naiwne)." In Miłosz, *To, co pisałem: Wiersze*. Edited by Włodzimierz Bolecki. Warszawa: Świat Książki, 1998.
- Nasiłowska, Anna. "Ciemne światło dzieciństwa: O Kazimierze Iłakowiczównie – po ukazaniu się jej *Poezji zebranych*." *Tygodnik Powszechny*, no. 37 (1999): 8.
- Ołdakowska-Kufłowa, Mirosława. *Chrześcijańskie widzenie świata w poezji Kazimierzy Iłakowiczówny*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1993.
- Podsiad, Antoni. *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, s.v. "Godność." Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 2000.
- Ratajczak, Józef. *Lekcje u Iłakowiczówny*. Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza, 1986.
- . "Twarze Iłły." In Kazimiera Iłakowiczówna, *Poezje zebrane*. Vol. 1. Edited by Jacek Biesiada and Aleksandra Żurawska-Włoszczyńska. Toruń: Algo, 1999.
- Ricoeur, Paul. "Egzystencja i hermeneutyka." Translated by Karol Tarnowski. In Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka: Rozprawy o metodzie*. Edited by Stanisław Cichowicz. Translated by Ewa Bieńkowska et al. Warszawa: De Agostini, 2003.
- Sawicki, Stefan. "Problematyka aksjologiczna w badaniach literackich." In *Problematyka aksjologiczna w nauce o literaturze*. Edited by Stefan Sawicki and Andrzej Tyszczyk. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1992.
- Siedlecka, Joanna. *Wypominków ciąg dalszy*. Warszawa: Iskry, 1999.
- Święch, Jerzy. *Literatura polska w latach II wojny światowej*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1997.
- Walawander, Diana. "Obraz Rumunii we wspomnieniach Kazimierzy Iłakowiczówny: O tułaczce poetki w latach 1939–1947." *Zeszyty Naukowe Zbliżenia Cywilizacyjne* 10 (2014): 191–206.
- Żmigrodzki, Piotr, ed. *Wielki Słownik Języka Polskiego*, s.v. "Uchodźca." <https://wsjp.pl/haslo/podglad/23011/uchodzca>.
- Żynda, Bolesław. *Iłakowiczówna we wspomnieniach starego księgarza*. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, 1988.

## ABSTRAKT / ABSTRACT

Andrzej BORKOWSKI – Kazimiera Iłakowiczówna o godności uchodźcy

DOI 10.12887/37-2024-1-145-14

Przedmiotem prezentowanych badań jest zagadnienie godności uchodźcy w prozie i poezji Kazimierzy Iłakowiczówny. Celem dociekań jest ukazanie sposobu uobecniania się w tej twórczości praktycznych wskazówek dotyczących działań na rzecz ocalenia owej dignitas hominis i samych tych poczynań podejmowanych przez poetkę, również kwestii zachowania szacunku do ojczyzny i narodu w czasie przymusowego pobytu na obczyźnie. Kontekstem metodologicznym przedstawianych rozważań jest hermeneutyka podbudowana refleksją filologiczno-historyczną oraz uwagami filozoficznymi na temat fe-

nomenu autobiografii. Badania ujawniają, że twórczość polskiej pisarki koncentruje się wokół problemów aksjologicznych, które odnoszą się wprost do godności cudzoziemca w perspektywie jego kondycji materialnej, a także sfery psychologiczno-emocjonalnej czy też szerzej – duchowo-intelektualnej. Z tekstów Hłakowiczówny wyłania się wieloaspektowy autoportret uchodźcy, który stara się godnie przetrwać czas rozłąki z bliskimi i ojczyzną, z zaangażowaniem podejmując działalność społeczno-patriotyczną i edukacyjną, pracę zarobkową oraz inicjatywy twórcze.

Słowa kluczowe: Kazimiera Hłakowiczówna, proza, poezja, uchodźca, godność

Kontakt: Instytut Językoznawstwa i Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Uniwersytet w Siedlcach, ul. Żytnia 39, 08-110 Siedlce  
E-mail: andrzej.borkowski@uph.edu.pl  
ORCID 0000-0002-0003-4468

Andrzej BORKOWSKI, Kazimiera Hłakowiczówna on the Dignity of the Refugee  
DOI 10.12887/37-2024-1-145-14

The presented research is devoted to the issue of the dignity of the refugee, as seen in the prose and poetry of Kazimiera Hłakowiczówna. The analysis focuses on the manner in which the poet's work expresses practical guidelines or actions in terms of saving *dignitas (hominis)* and the issue of maintaining respect for her homeland and her nation during her stay in exile. The methodological context for the considerations presented here is hermeneutics grounded in philological-historical and philosophical reflections on the phenomenon of autobiography. The research reveals that the work of the Polish writer focuses on axiological problems that relate directly to the dignity of the refugee from the perspective of his or her material condition, as well as the psychological-emotional or, more broadly, spiritual-intellectual sphere. What emerges from the texts is a multifaceted self-portrait of a refugee who tries to survive the time of separation from his or her loved ones and homeland in a dignified manner, devoting himself or herself to social and patriotic activities, education, gainful employment, and creativity.

Keywords: Kazimiera Hłakowiczówna, prose, poetry, refugee, dignity

Contact: Instytut Językoznawstwa i Literaturoznawstwa, Wydział Nauk Humanistycznych, Uniwersytet w Siedlcach, ul. Żytnia 39, 08-110 Siedlce, Poland  
E-mail: andrzej.borkowski@uph.edu.pl  
ORCID 0000-0002-0003-4468



GODNOŚĆ JAKO KATEGORIA KULTUROWA



Magdalena PIEKARA

## BISKUP I KUCHMISTRZYNI Kilka uwag na temat godności obywatela

*W „Etyce i Nieskończonym” Lévinas ukazuje tworzenie zasad sprawiedliwości w społeczeństwie. Zasady te stanowione są poprzez relację międzyludzką – gdy nie tylko jestem związany z bliźnim (tym drugim), lecz także gdy myślę o każdym innym pozostającym w jakiegokolwiek relacji, gdy zawsze, jako członek wspólnoty, zadaję pytanie, kim jest mój bliźni, i zdaję sobie sprawę, że odpowiedzialność jest nieusuwalna. Odpowiedzialność nie dotyczy zbiorowości, jest jednostkowa.*

Pogrzeb Katarzyny Sowińskiej, wdowy po generale, bohaterze powstania listopadowego, który odbył się 11 czerwca 1860 roku na cmentarzu ewangelicko-reformowanym w Warszawie, rozpoczął ponad dwuletni okres gwałtownych sprzeciwów wobec władz zaborczych. Doświadczeniem o charakterze wspólnotowym, budującym poczucie jedności narodowej, był dla Polaków „udział w manifestacjach ulicznych, przeważanie podbudowanych identyfikacją wyznaniową, i kościelnych – w egzekwiach, mszach za ojczyznę [...], w licznych obchodach narodowych rocznic”<sup>1</sup>, podczas których śpiewano pieśni patriotyczne. W październiku 1860 roku warszawska ulica protestowała w trakcie zjazdu trzech monarchów (Aleksandra II, Franciszka Józefa oraz księcia Wilhelm Hohenzollerna) – zniszczono między innymi łożę cesarską w Teatrze Wielkim, a na plakatach reklamujących komedię Władysława Ludwika Anczyca *Robert i Bertrand, czyli dwaj złodzieje*, nagminnie skreślano słowo „dwaj” i wstawiano w to miejsce wyraz „trzej”. 29 listopada 1860 roku odbyła się wielka demonstracja upamiętniająca rocznicę wybuchu powstania listopadowego. Kilkutysięczny tłum zgromadzony pod kościołem na Lesznie odśpiewał *Boże coś Polskę*<sup>2</sup>, *Mazurka Dąbrowskiego* i *Z dymem pożarów*.

<sup>1</sup> M. P ł a c h e c k i, *Wojny domowe. Szkice z antropologii słowa publicznego w dobie zaborów (1800-1880)*, IFiS PAN, Warszawa 2009, s. 91.

<sup>2</sup> Opisując jedną z demonstracji tamtego okresu, Stefan Kieniewicz zauważa, że „śpiew *Boże coś Polskę* szedł niesporo, bo ziemiańska publiczność nie znała słów i melodii” (S. K i e n i e w i c z, *Powstanie styczniowe*, PWN, Warszawa 1983, s. 105). Warto jednak pamiętać, że powstały w roku 1816 na zamówienie wielkiego księcia Konstantego hymn *Pieśń narodowa za pomyślność Króla* ku czci cara, ze słowami autorstwa Alojzego Felińskiego i muzyką Jana Nepomucena Kaszewskiego, dość szybko stał się nieoficjalną pieśnią patriotyczną. Jeszcze przed powstaniem listopadowym do dwóch zwrotek dodano następne, których autorem był Antoni Gorecki. Należy z pewną nieufnością podejść do stwierdzeń Kieniewicza, ponieważ pieśń *Boże coś Polskę* znana była w owym czasie

Następnie uczestnicy pochodu, niosący płonące świece i portrety bohaterów narodowych, ruszyli na Stare Miasto. Władze rosyjskie, najpewniej zdezyorientowane formą protestu, a także jego skalą, nie zareagowały. Jednakże po kolejnym zgromadzeniu patriotycznym, które odbyło się 25 lutego 1861 roku, w rocznicę bitwy pod Olszynką Grochowską, aresztowano trzydziestu demonstrantów, tłum zaś brutalnie rozpędzono. Dwa dni później, podczas następnej manifestacji, wojsko otworzyło ogień do jej uczestników. Zdjęcia zamordowanych (autorstwa Karola Beyera) skomponowane w tableau, stały się swoistą relikwią narodową, przechowywaną w albumach fotograficznych w niemal każdym polskim domu w zaborze rosyjskim. Pogrzeb pięciu poległych wówczas osób przerodził się w wiec, do konduktu pogrzebowego, prowadzonego przez duchownych katolickich i protestanckich, przyłączyli się warszawscy rabini. Rozpoczął się tak zwany okres wielkiego zbratania polsko-żydowskiego. W atmosferze podniecenia, zapału do działania i chęci przeżywania podniosłych wydarzeń kształtowało się doświadczenie tworzące nowoczesne społeczeństwo. Podobnie jak w innych państwach w tamtym czasie rozpoczynała się także społeczna debata na temat: czym jest naród i w jaki sposób ma on wyglądać?

Chociaż z każdą polską manifestacją na ulicach Warszawy rosła skala represji ze strony władz (w masakrze 8 kwietnia 1861 roku zginęło najpewniej kilkaset osób, a kilka tysięcy zostało rannych), to protesty nie ustawały<sup>3</sup>. Punktem kulminacyjnym zajęć było wtargnięcie wojska do dwóch świątyń warszawskich, które nastąpiło dzień po wprowadzeniu w mieście stanu wojennego, w trakcie demonstracji upamiętniającej rocznicę śmierci Tadeusza Kościuszki 15 października 1861 roku. Następnego dnia „administrator archidiecezji ks. Antoni Białobrzescki nakazał zamknąć wszystkie kościoły w Warszawie na znak protestu przeciw profanacji miejsc świętych”<sup>4</sup>. W akcie solidarności rabini warszawscy zamknęli także synagogi. Prasa wszystkich zaborów skrupulatnie relacjonowała doniesienia o codziennych upokorzeniach, jakie spotykały Polaków, o wcieleniach do armii, aresztowaniach, torturach i wywózkach na Sybir.

Mieszkańcy miasta rozpoczęli protest symboliczny, manifestowali zaangażowanie w sprawę narodową i opór wobec władz zaborczych w inny sposób i w innej skali – poprzez elementy ubioru, fasonem czy kolorem nawiązujące

---

(po przeróbkach nadających jej charakter odmienny od zamierzonego) już od ponad trzydziestu lat, a jedyny problem mogły stanowić właśnie te dwie dodane, ostatnie zwrotki.

<sup>3</sup> „Tylko w ciągu września i października tegoż roku w samej Warszawie urządzono ponad 200 demonstracji”. A.K. S i t n i k, *Udział bernardynów w powstaniu styczniowym i ich późniejsze losy*, „Roczniki Teologiczne” 68(2021) nr 4, s. 27.

<sup>4</sup> H.E. W y c z a w s k i, *Arcybiskup Zygmunt Szczęśny Feliński 1822-1895*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1975, s. 165.

do symboli patriotycznych oraz żałoby. Biżuteria kobieca miała natomiast zaświadczać o religijności (ozdoby przedstawiały na przykład strzaskany czy złamany krzyż), a także wskazywać na zniewolenie narodu (naszyjniki przybierały formę łańcuchów, bransolety zaś – kajdan). W roku 1962 w „Czasie” informowano: „Żałoba utrzymuje się w całej sile tak w Warszawie i w całej Kongresówce [...]. Ludność tutejsza ubiera się żałobnie, to jest przede wszystkim skromnie, powstrzymując się od zbyteków [...]. Niektóre tylko damy i żony oficerów oraz malutka cząstka rozpróżnionego młodzieży łamią te zbawienne dla narodu zasady”<sup>5</sup>.

Ten symboliczny sprzeciw ukazywał dobitnie stan ducha ulicy, nastawienie na konfrontację, nieustający opór bez narażania się na odwet ze strony zaborców, który jednak nie ustawał, o czym donosiła na przykład prasa krakowska, niemal codziennie podając nazwiska represjonowanych. Jak zauważa Marian Płachecki, kontestacja oficjalnego porządku tworzyła wspólnotę, zasadzała się bowiem na „widocznej natychmiast powszechności czy jednolitości opinii”<sup>6</sup>. Autor ten dodaje: „Co ważne, opinii najwidoczniej [...] podzielanej przez ludzi zupełnie obcych”<sup>7</sup>. Tych, którzy nie chcieli się przyłączyć do owej narodowej kontestacji, spotykała kara. Na przykład „polowano na kapelusze cylindrowe, zrzucając je przechodniom lub płaszcząc na głowach”<sup>8</sup>. (Gdy bowiem noszenie charakterystycznych dla urzędników rosyjskich czapek z daszkiem narażało na drwiny, obrzucanie kamieniami i oblewanie śmierdzącymi substancjami, władze zezwoliły na noszenie cylindrów. Tak właśnie wytworne nakrycie głowy skojarzone zostało ze służbą dla zaborców). Kolorowo ubrane kobiety opluwano, zrywano im kokardy z sukien, wyrywano parasolki. Każde wydarzenie, każde ludzkie zachowanie oceniane było przez pryzmat oporu wobec zaborcy. Gdy Stanisław Zwoliński<sup>9</sup>, proboszcz parafii Matki Bożej Loretańskiej na

<sup>5</sup> *Korespondencya Czasu*, Warszawa, 7 kwietnia, „Czas” 1862, nr 85, s. 1. W przypadku wszystkich tekstów z wieku dziewiętnastego – z wyjątkiem ich tytułów – uwspółcześniono ortografię i gramatykę.

<sup>6</sup> P ł a c h e c k i, dz. cyt., s. 101.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> M. B e r g, *Zapiski o polskich spiskach i powstaniach*, cz. 2, Drukarnia A.T. Jezierskiego, Warszawa 1906, s. 125.

<sup>9</sup> Jego służalczość wobec cara i rządu rosyjskiego odnotowuje Zbigniew Szczęsny Feliński w swych wspomnieniach. To właśnie Zwoliński i kilku innych duchownych współpracujących z władzami Rosji pojawiają się w rozmowie arcybiskupa Felińskiego z carem przed podróżą do Warszawy. Imperator, stwierdzając, że Feliński potrzebuje pomocy, zwraca się do niego słowami: „Sam nie jesteś dostatecznie obeznany z wydatniejszymi osobistościami miejscowego duchowieństwa” (*Pamiętniki ks. Zygmunta Szczęsnego Felińskiego*, cz. 2, 1851-1883, Nakładem Zgromadzenia Rodziny Maryi, Kraków 1897, s. 137). Na to arcybiskup odpowiada, że nie chce się brukać współpracą z ludźmi, „których jedyną zasługą była powolność dla rozporządzenia rządu i to płynąca nie z zasady, lecz z bojaźni lub interesu, ludźmi niemającymi ani cnót, ani ducha kapłańskiego” (tamże). Po uwięzieniu i zesłaniu Felińskiego, Zwoliński został administratorem archidiecezji warszawskiej

warszawskiej Pradze nie zamknął w akcie solidarności świątyni, większość wiernych zrezygnowała z uczestnictwa w parafialnych nabożeństwach.

Zaostrzenie przepisów przez zaborców powodowało zmianę strategii społecznej<sup>10</sup>, opór jednak nie wygasł, przeciwnie, narastał, nabierał mocy. Na tle opisywanych wydarzeń, które stanowiły swoiste preludium do wybuchu powstania styczniowego i które można uznać za niezwykle istotne w procesie kształtowania się nowoczesnego społeczeństwa, a także tworzącej się idei wspólnoty narodowej, rozgrywała się inna batalia, nazwana przez Michała Godlewskiego „tragedią arcybiskupa”<sup>11</sup>. Wszyscy biografowie Zygmunta Szczęsnego Felińskiego są zgodni, że jego krótki, zaledwie szesnastomiesięczny pobyt w Warszawie, „przepełniony inicjatywą, wielkim działaniem i pozornie pełen chwały”<sup>12</sup>, w istocie naznaczony był „niepowodzeniami i osobistą tragedią”<sup>13</sup>. Za bezpośrednią przyczynę tego dramatu można spłot nieszczęśliwych okoliczności, plotek, pomówień, a także intryg (przede wszystkim rosyjskich), które spowodowały niechęć mieszkańców Warszawy do duchownego, a także absolutną niechęć społeczną do negocjacji, rewizji własnych przekonań i uznawania niepotwierdzonych informacji za prawdziwe, co zauważył na przykład korespondent „Czasu”: „Nieraz już pisałem o przyczynach i okolicznościach, które wywołały nieufność w ludności tutejszej do księdza Felińskiego, człowieka dobrego, obdarzonego wielu prywatnymi cnotami, lecz niemającego tych przymiotów, tej siły i dzielności, aby przezwyćiężyć przeszkody stawiane mu przez położenie rzeczy, którego zresztą nie daje się dobrze pojmować. [...] Czynności policji rosyjskiej, która wszelkimi sposobami chciała arcybiskupa w oczach narodu skompromitować, czynności, którym nie umiał czy też nie zdołał zapobiec; pogłoski mylne, które rozsiewali z jednej strony ajenci policyjni, z drugiej strony ci, którzy swoje postępowanie chcieli powagą arcybiskupa osłonić, iż np. arcybiskup przeciwny jest żałobie i dalszemu jej trwaniu”<sup>14</sup>.

Benedict Anderson, formułując antropologiczną definicję pojęcia narodu, zwraca uwagę na jej cztery kluczowe elementy, z których dwa w niniejszych

---

(funkcję tę pełnił od 4 kwietnia 1866 do 28 października 1872 roku), można więc stwierdzić, że jego postawa znalazła uznanie w Petersburgu i została odpowiednio nagrodzona.

<sup>10</sup> Owa strategia demonstrowania oporu na przykład ubiorem dość szybko została przez zaborców zdemaskowana i wprowadzono akty prawne zabraniające noszenia określonych fasonów czy kolorów odzieży. Nawet arcybiskup Feliński wspomina, że policja „zrywa na ulicy z kobiet ubranie zdradzające patriotyzm i sadza do więzienia za czamarkę lub konfederatkę” (tamże, s. 158).

<sup>11</sup> M. G o d l e w s k i, *Tragedia arcybiskupa Felińskiego*, Redakcja Wydawnictwa UAM, Poznań 2007, s. 8.

<sup>12</sup> H.E. W y c z a w s k i, *Zbiór materiałów do życia i działalności arcybpa Zygmunta Szczęsnego Felińskiego*, „Studia Theologica Varsaviensia” 4(1966) nr 1, s. 161.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> *Korespondencya Czasu*, Warszawa, 11 kwietnia, „Czas” 1862, nr 87, s. 1.

rozważaniach okażą się szczególnie istotne. Po pierwsze, naród warunkowany jest przez zbiorowość, która „pielegnuje w umyśle obraz wspólnoty”<sup>15</sup>, nieustannie odwołuje się do owego wyobrażenia, które traktowane jest jako absolut stanowiący o jej istnieniu. „Naród wyobrażony jest jako wspólnota, ponieważ mimo panujących w nim faktycznie nierówności i wyzysku, traktowany jest jako głęboki, poziomy układ solidarności. Właśnie braterstwo kazało przez ostatnie dwieście lat milionom ludzi nie tylko zabijać, ale i dobrowolnie umierać w imię takich [...] wyobrażeń”<sup>16</sup>. Anderson zwraca także uwagę na pojęcie suwerenności – niezwykle ważnej dla kształtowania i utrzymywania wspólnoty narodowej. Suwerenność związania jest nieuchronnie z marzeniem o wolności, której podstawą i gwarantem, a jednocześnie symbolem, jest wolne państwo. Gdy wolności tej brakuje, wspólnota pozbawiona zostaje swego fundamentu, na którym opiera większość wyobrażeń związanych z nią samą. Społeczność nie tylko tęskni do wolności i pragnie do niej dążyć, lecz także tworzy swoisty kodeks postępowania. Tak było w przypadku mieszkańców Warszawy na początku lat sześćdziesiątych dziewiętnastego wieku: oceniali oni surowo nie tylko agresorów, zaborców, lecz także swych współbraci – oskarżenie o zdradę ideałów wspólnoty pociągało za sobą poważne konsekwencje<sup>17</sup>. W czasach powstania styczniowego zaś utrwalił się stworzony wcześniej „ciąg stereotypowych obrazów dotyczących Polski, warunków jej istnienia, wzorów osobowych «prawdziwego» czy też «dobrego» Polaka, miejsca Polski w Europie, stosunków z Rosją”<sup>18</sup>, a wszelkie przypadki ignorowania tych obrazów i zwiazanego z nimi przesłania uznawane były za przejaw zaprzaństwa i zdrady narodowej<sup>19</sup>. Pojęcie narodu, jak pisze Anderson, doskonale służyło celom zbiorowości w chwili, gdy niezbędne było „świeckie przekształcenie nieuchronności w ciągłość, nadanie sensu przypadkowości”<sup>20</sup>, gdy zbiorowość miała możliwość wziąć udział w „przekształcaniu przypadku w przeznaczenie”<sup>21</sup>. Po utracie niepodległości dla Polaków przestał mieć znaczenie jeden

<sup>15</sup> B. A n d e r s o n, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzeleniu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Fundacja im. Stefana Batorego – Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Warszawa–Kraków 1997, s. 19.

<sup>16</sup> Tamże, s. 21.

<sup>17</sup> Jedną z postaci, starzy człowiek, któremu zarzucano współpracę z zaborcą (i który wskutek niesłusznego oskarżenia zostaje później powieszony przez powstańców), mówi: „I to nazywa się zdradą? [...] Wypowiadać swoje przekonania jest obowiązkiem obywatelskim, i dopiero wy zrobiście z tego występki. Powiesz, że niezgadanie się z wolą ogółu psuje karność publiczną; ale czy to wy byliście ogółem?” (B. P r u s, *Omyłka*, w: tenże, *Wybór pism*, t. 3, *Nowele*, PIW, Warszawa 1957, s. 175).

<sup>18</sup> G. B o r k o w s k a, *Pozytywiści i inni*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 13.

<sup>19</sup> Por. tamże.

<sup>20</sup> A n d e r s o n, dz. cyt. s. 24.

<sup>21</sup> Tamże, s. 25.

z ważnych systemów kulturowych, jakim była monarchia dynastyczna. Pozostał drugi – wspólnota religijna; w wydarzeniach poprzedzających powstanie styczniowe to dzięki niej, a także poprzez nią „poszukiwano nowego sposobu istotnego powiązania ze sobą braterstwa, władzy i czasu”<sup>22</sup>.

Powołanie Zygmunta Szczęsnego Felińskiego na stanowisko arcybiskupa warszawskiego odbyło się w wyjątkowym momencie, gdy oczekiwania dużej części mieszkańców Warszawy wobec przywódców stronnictw politycznych, prominentnych osób, a także duchownych skutkowały poddawaniem ich działań nieustannej weryfikacji. Po śmierci arcybiskupa Antoniego Fijałkowskiego i przejściu obowiązków wikariusza generalnego archidiecezji warszawskiej przez księdza Antoniego Białobrzeskiego stworzony został jeden tylko model postępowania uznany przez mieszkańców miasta za właściwy i godny. W kryształowaniu się postawy społecznej brały udział polskojęzyczne gazety spoza zaboru rosyjskiego, głównie „Gazeta Poznańska” i „Czas”, narzucające wyraziste wzorce: „Gdyby przy objęciu arcybiskupstwa przez księdza Felińskiego pozostawiono czcigodnego ks. Białobrzeskiego w więzieniu lub wywieziono go na wygnanie albo do twierdzy, byłaby to ciężka krzywda i zniewaga wyrządzona sprawiedliwości, duchowieństwu polskiemu i narodowi, do której to krzywdy w takim razie ks. Feliński mimowolnie rękę przyłożyłby”<sup>23</sup>.

Przy takim podejściu mamy do czynienia z klinczem, z sytuacją uniemożliwiającą jakikolwiek ruch wykraczający poza wyznaczone granice. W razie niepodporządkowania się oczekiwaniom zjednoczonej w oporze wspólnoty niemożliwa staje się także jakakolwiek próba pojednania stron, które niejako apriorycznie pozostają w konflikcie. Wspólnota, o jakiej pisze Anderson, tworzy co prawda poziomy układ solidarności, ale wyraźnie zaznacza marginesy, centrum i peryferia, a także wyklucza ze swego organizmu wszystkich, którzy nie dostrzegają owego zajętego terytorium, a może nawet sceny, bądź nie znają surowych (aut Caesar aut nihil) zasad tworzenia tego obszaru symbolicznego: „Po ś.p. Arcybiskupie Fijałkowskim i po szanownym ks. Administratorze Białobrzeskim może nastąpić tylko nowy męczennik albo, co nie daj Boże, jaki Siemiaszko, zdrajca wiary i Ojczyzny! W obecnych stosunkach nie ma środka pomiędzy tymi dwiema ostatecznościami; dziś, jak za dni Chrystusa, służyć nie można Bogu i mamonie, trzeba iść śladem męczenników lub zostać krzywoprzysięcą, odstępcą wiary i sługą Molocha. Pamiętać o tym należy, że jak naród bez religii, tak duchowieństwo bez narodu istnieć nie może”<sup>24</sup>.

Ernst Renan w znanym tekście na temat pojęcia narodu zwracał uwagę na inne niż Anderson aspekty procesu powstawania narodu i jego trwania: „Naród

<sup>22</sup> Tamże, s. 47.

<sup>23</sup> *Korespondencya Czasu*, Warszawa, 7 stycznia, „Czas” 1862, nr 8, s. 2.

<sup>24</sup> *Korespondencya Czasu*, Warszawa, 29 grudnia, „Czas” 1862, nr 2, s. 1.



jest duszą, zasadą duchową. Dwa elementy składają się na tę zasadę, dwa elementy, które, prawdę mówiąc, stanowią jedno. Pierwszy element tkwi w przeszłości, drugi w teraźniejszości. Pierwszym elementem jest wspólne posiadanie bogatej spuścizny wspomnień, drugim terażniejsze przyzwolenie, pragnienie wspólnego życia, wola dalszego doceniania spuścizny, którą się w całości otrzymało [...] Bohaterska przeszłość, wielcy ludzie, chwała (ta prawdziwa) – oto społeczny kapitał, na którym osadzona jest idea narodowa<sup>25</sup>.

W kontekście tych słów warto zwrócić uwagę na to, w jaki sposób współcześnie odnosimy się do dostępnych informacji o tamtych czasach, jak je przetwarzamy i rozumiemy, czy są one istotne dla pojęcia idei narodowej, a także na to, które z ówczesnych wydarzeń nabrały z biegiem lat dystynkcji, czyli godności, bądź zostały jej pozbawione.

W ostatnich latach często napotkać można teksty prasowe o Lucynie Ćwierczakiewiczowej, znanej w drugiej połowie dziewiętnastego wieku autorce książek kucharskich i poradników dotyczących prowadzeniu domu, a także propagatorce zdrowego stylu życia, higieny oraz czystości. Niedawno ukazały się także poświęcone Ćwierczakiewiczowej dwie powieści biograficzne. Niemal w każdym z tych tekstów pojawia się anegdota mówiąca o tym, że wzburzona kuchmistrzynie podczas mszy przeklęła biskupa Felińskiego.

Promując swoją powieść poświęconą Ćwierczakiewiczowej<sup>26</sup>, Manuela Gretkowska traktuje ową dykteryjkę jako doskonały materiał reklamowy i często wspomina o niej w wywiadach: „Ćwierczakiewiczowa mogła wejść do katedry i wygarnąć swoje facetowi, który zachowywał się niegodnie<sup>27</sup>”; „Wielu wydarzeń, jak na przykład przekleście arcybiskupa w katedrze, nie śmiałabym wymyślić, a jest to fakt<sup>28</sup>”.

Inaczej domniemany atak kuchmistrzynie na arcybiskupa opisuje Marta Sztokfisz, która zdaje sobie sprawę, że przytacza wydarzenie anegdotyczne, powtarzane w przekazie ustnym i nieoparte żadnym dowodem. Najpewniej jednak wierzy, że miało ono miejsce, próbuje bowiem wytłumaczyć, a może nawet urealnić niefortunne słowa o przekleściu biskupa do trzeciego pokolenia: „Jej patriotyczny występ przeszedł do legendy, choć nie jest pewne, czy wydarzenie miało dokładnie taki przebieg. Anegdotę taką przywołuje w powieści

<sup>25</sup> E. R e n a n, *Co to jest naród?*, tłum. M. Warchala, „Res Publica Nowa” 18(2005) nr 1(183), s. 143.

<sup>26</sup> Zob. M. G r e t k o w s k a, *Mistrzynie*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2021.

<sup>27</sup> J. B a r a ń s k a, *Manuela Gretkowska: Ćwierczakiewiczowa to był kombajn, który przejechał przez XIX w. [Wywiad]*, Onet. Książki, <https://kultura.onet.pl/ksiazki/manuela-gretkowska-mistrzynie-wywiad-kim-byla-lucyna-cwierczakiewiczowa/nw73v7e>.

<sup>28</sup> I. N o w a k o w s k a - T e o f i l a k, *Przepis na życie. O niezwykłym życiu Lucyny Ćwierczakiewiczowej opowiada Manuela Gretkowska*, Zwierciadło, <https://zwierciadlo.pl/kultura/526044,1,przepis-na-zycie-o-niezwyklym-zyciu-lucyny-cwierczakiewiczowej-opowiada-manuela-gretkowska.read>.

*Dziedzictwo* Zofia Kossak-Szczucka<sup>29</sup>, wspominając, jak śmiano się z frazy o «trzecim pokoleniu» arcybiskupa. Lucynie wyrwało się to spontanicznie. Pastorzy jej kalwińskiego zboru mogą mieć żony, dzieci, wnuki<sup>30</sup>.

Ponadto – co ustalił na podstawie dokumentów rządowych Aleksander Kraushar – dość szybko car, a także jego namiestnik, generałowie i urzędnicy warszawscy zdali sobie sprawę, że mianowany arcybiskup, z którym Rosjanie wiązali konkretne plany, nie zamierzał nigdy podporządkować się władzy zaborczej. Kraushar pisze o kłopotliwym położeniu dyplomacji cesarskiej, „w jakim się znalazła wobec stanowczości dostojnika kościelnego, o którym miano zrazu mylnie wyobrażenie, iż powołany ze skromnego stanowiska swego, zajmowanego w akademii duchownej w Petersburgu, na tak wysoką godność, okaże się wdzięcznym i ustepliwym nakazom monarszym<sup>31</sup>”.

Pierwszym znakiem, że arcybiskup Feliński nie okaże się powolnym sługą carskim, był upór, z jakim duchowny dążył do rozwiązania kwestii zbezczeszczonej kościołów warszawskich. Wbrew rządowym sugestiom uznał on, że zajście takie miało miejsce, i zlecił kościelne śledztwo, o którego obiektywne przeprowadzenie, a także weryfikację, zadbał: „Feliński dokonał tego aktu w granicach ściśle kościelnych i w tym leży jego zasługa. Odrzucił sugestię cesarza i namiestnika Królestwa jakoby profanacja nie miała miejsca i rekonyliacja nie jest potrzebna. Oparł się na aktach komisji, która przeprowadziła śledztwo, i poddał tę sprawę weryfikacji komisji z Poznania<sup>32</sup>”.

W materiałach promujących książkę Sztokfisz, na przykład w artykule Marty Piwowar w „Rzeczpospolitej”, także przywołana zostaje powieść *Dziedzictwo*: „Zofia Kossak-Szczucka pisała o wydarzeniu z 1862 roku, mającym miejsce w kościele, gdy arcybiskup Zygmunt Szczęsny Feliński nakłaniał wiernych, by nie śpiewali w kościołach patriotycznych pieśni. Do ołtarza podeszła wówczas Ćwierczakiewiczowa, grzmiać”.

Warto zauważyć, że historia z powieści Kossak-Szczuckiej zostaje we współczesnych tekstach prasowych przedstawiona wedle pewnej niezwykle konsekwentnej metody: „Jako krewka osoba, [Ćwierczakiewiczowa – M.P.] bywała bohaterką licznych awantur, które przeradzały się w legendy miejskie, np. publicznie przekłęła do trzeciego pokolenia arcybiskupa Felińskiego, który

<sup>29</sup> Zob. Z. K o s s a k, *Dziedzictwo*, cz. 2, w: taż, *Dziedzictwo*, t. 1, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1974, s. 512n. Historię tę przedstawił, także przywołując powieść Kossak-Szczuckiej, popularny w drugiej połowie dwudziestego wieku pisarz Jan Dobraczyński w biografii arcybiskupa Felińskiego. (por. J. D o b r a c z y Ń s k i, *A to jest zwycięzca*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986).

<sup>30</sup> M. S z t o k f i s z, *Pani od obiadów. Lucyna Ćwierczakiewiczowa. Historia życia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2018, s. 193n..

<sup>31</sup> A. K r a u s h a r, *Z życia arcybiskupa Zygmunta Szczęsnego Felińskiego (nieco tajnych dokumentów z roku 1862). Ze źródła archiwalnego*, Tłocznia Wł. Łazarskiego, Warszawa 1916, s. 4.

<sup>32</sup> Por. F r a c e k, dz. cyt., s. 233.

nawoływał do lojalności wobec cara<sup>33</sup>. W kontekście, w jakim umieszczony zostaje w obrębie tekstu prasowego fragment powieści Kossak, zauważyć można wiele elementów potwierdzających bądź uprawdopodobniających tę historię. Zaprezentowana w cytowanych wcześniej tekstach z gazet opowieść składa się z dwóch charakterystycznych elementów: ukazania weredycznej i gwałtownej, ale uczciwej bohaterki, której sprzeciw wypływa z głębi serca, jest przejawem patriotycznych uczuć, i przeciwstawienia jej temu, który „nawoływał do lojalności wobec cara”<sup>34</sup>, „zachowywał się niegodnie”<sup>35</sup>, „nakłaniał wiernych, by nie śpiewali w kościołach patriotycznych pieśni”<sup>36</sup>, który „przybywa z Petersburga”<sup>37</sup>, „wyniesiony został na urząd za zgodą cara i po wcześniejszej audiencji”<sup>38</sup> i dlatego „w kazaniu wzywał do lojalności wobec imperatora”<sup>39</sup>.

Uwaga o przybyciu Felińskiego z Petersburga i wyniesieniu go na urząd za zgodą cara oraz o audiencji u imperatora jest nadużyciem. Biskupów Królestwa Polskiego w tamtym czasie mianował Watykan, ale tylko na podstawie carskiej decyzji. Obsadzenie stanowiska arcybiskupa warszawskiego zawsze było aktem politycznym, o czym pisze Teresa Frącek: „Poprzednicy Felińskiego przychodzili do Warszawy w wieku podeszłym. Długie wakanse: 14 lat po śmierci bp. Miaskowskiego, 9 lat po śmierci abp. Woronicza, 19 lat po śmierci abp. Choromańskiego, spowodowane były polityką caratu. Petersburg nie spieszył się z obsadą wakujących stolic, a papież mógł dokonać nominacji jedynie spośród kandydatów przedstawionych przez rząd; ten zaś wysuwał na biskupów ludzi słabych, posuniętych w latach, często uległych władzy zaborczej”<sup>40</sup>.

Ponadto, już od chwili powołania na stanowisko arcybiskup Feliński wielokrotnie upominał się o uwolnienie aresztowanych duchownych, a gdy tylko przybył do Warszawy, nieustannie interweniował w sprawie księży aresztowa-

<sup>33</sup> *Prezydent-zamachowiec i polski Leonardo da Vinci. Nieznane fakty z życia znanych Polaków*, Gazeta Wroclawska, <https://gazetawroclawska.pl/prezydentzamacowiec-i-polski-leonardo-da-vinci-nieznane-fakty-z-zycia-znanych-polakow/ga/c11-15284950/zd/46440420>. Co ciekawe, cytowany artykuł z roku 2021 został zamieszczony na internetowych stronach wielu innych czasopism, głównie lokalnych (między innymi w „Kurierze Lubelskim”, warszawskim „Naszym Mieście”, „Expressie Bydgoskim”, „Dzienniku Bałtyckim”, a także na portalu nowiny24).

<sup>34</sup> M. Nowak, *Lucyna Cwierzakiewiczowa na sztandary!*, wyborcza.pl Warszawa, <https://warszawa.wyborcza.pl/warszawa/7,34862,19873114,lucyna-cwierzakiewiczowa-na-sztandary-felieton-nowaka.html>.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> Tamże.

<sup>40</sup> T. Frącek, *Idea odrodzenia w duszpasterskiej działalności błogosławionego arcybiskupa Zygmunta Szczęsnego Felińskiego w archidiecezji warszawskiej*, „Prawo Kanoniczne” 47(2004) nr 3-4, s. 231. Por. Wyczański, *Arcybiskup Zygmunt Szczęsny Feliński 1822-1895*, s. 131n.

nych na ulicach miasta, wyciąganych z kościołów, więzionych bez zarzutów i sądu<sup>41</sup>.

Przedstawianej we współczesnej prasie interpretacji fragmentów dawnych artykułów dotyczących postawy arcybiskupa należy przyjrzeć się dokładniej. Ma ona quasi-rzeczowy charakter, a zaprezentowane opinie zostają wykreowane jako pewniki w celu zaszokowania współczesnego odbiorcy i stworzenia wrażenia rzetelności informacji budowanych na podstawie stwierdzeń apriorycznych. Teksty te nawet bardziej jednoznacznie wskazują na zdradę ideałów narodowych przez duchownego aniżeli artykuły publikowane w prasie dziewiętnastowiecznej. Na przykład autor artykułu opublikowanego po wydarzeniach z 10 kwietnia 1862 roku w „Nadwiślaninie”, chociaż bardzo krytycznie odnosi się do Felińskiego (również opierając się na obiegowych opiniach i plotkach), nie oskarża go jednak o zdradę narodową ani o niegodne zachowanie: „Wstrzymując się od dalszej krytyki tak postępowania młodzieży, jako też arcybiskupa, to widocznym być sędzę, że arcybiskup nie potrafił sobie dotąd zyskać owieczek i nie będzie cieszył się nigdy tymi sympatiami, jakimi poprzednicy jego ciągle się cieszyli. Mówią nawet, że ks. Feliński, poznawszy łatwowierność swą w carskie obietnice, dla których nie wahał się nawet potępić czcigodnych swoich poprzedników, i widząc z drugiej strony drogę do serc Polaków zamkniętą dla siebie, miał objawić chęć złożenia godności piastowanej, w obecnych czasach zbyt uciążliwej dla tych, którzy wbrew opinii ogólnej postępują”<sup>42</sup>.

Można więc stwierdzić, że w roku 1862 – a ma to miejsce również obecnie – prasa modelowała wydarzenia w odpowiadający jej sposób, tworząc retorykę sporu obsadzonego przez dwie, przedstawiane wyraziście i jednoznacznie strony, kształtując opinię odbiorców przez dobitne formułowanie pozbawionych światłocienia opinii i poglądów, często podkreślając bądź przynajmniej sugerując ich prawdziwość. Najważniejsza w tych tekstach jest funkcja perswazyjna – mają one przekonać odbiorcę do konkretnej interpretacji prezentowanych wydarzeń. Zwrócił na to uwagę także Hieronim Eugeniusz Wyczawski, który w swojej książce pisze, że arcybiskup Feliński był bohaterem nie tylko prasy polskojęzycznej trzech zaborów, lecz także (szczególnie w interesującym nas czasie) prawie całej Europy. Autor ten dostrzega ponadto, że przez kilka miesięcy po nominacji Felińskiego dziennikarze przedstawiali, nawet w obrębie jednego tygodnia, diametralnie różne poglądy na temat zająć w Warszawie<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> Por. E. N i e b e l s k i, *Arcybiskup Zygmunt Szczęsny Feliński w obronie duchownych więzionych i zesłanych za udział w ruchu narodowym lat 1861-1864*, „Niepodległość i Pamięć” 12(2005) nr 1(21), s. 31.

<sup>42</sup> *Wiadomości polityczne*, „Nadwiślanin” 13(1862) nr 54, s. 3.

<sup>43</sup> „Sypały się o nim jak lawina artykuły, biografie i reportaże, pisane często bardzo namiętnie i w celach propagandowych, których autorzy oceniali postawę arcybiskupa nierzadko w świetle wła-

Wydarzenia, do których doszło w katedrze warszawskiej, przede wszystkim zachowanie tłumu, spowodowały, że nawet te periodyki, które – jak „Dziennik Poznański” – najczęściej krytykowały arcybiskupa Felińskiego, wyrażały oburzenie zachowaniem młodzieży warszawskiej, stwierdzając, że zbezczeszczenia świątyń nie można wiązać wyłącznie z agresją rosyjską, że również sami Polacy zapomnieli o godnym zachowaniu w kościołach, podczas nabożeństw: „Nie możemy jak tylko najmocniej potępić zamienianie świątyni Pańskiej na teatr ukartowanych, hałaśliwych i cześć miejscu świętemu zawdy i wszędzie bezwarunkowo należną w najnieprzyzwoitszy sposób naruszających objawów. Jeśliby demagogia młodzieńcza lub uliczna, chociażby też narodową intencją wiedziona, miała mieć przyznane sobie prawo zakłócania uroczystości kościelnych i spuszczenie z uwagi czci należnej kościołom, obrządkom i sługom religii przy sprawowaniu tych obrządków, jakąż wagę mogłyby mieć jeszcze głosy oburzenia, podnoszone przeciwko wykonawcom intencji rządowych, skoro się oni czegoś podobnego dopuszczają?”<sup>44</sup>.

Wcześniejsze rozważania dotyczące złożoności sytuacji w Warszawie w roku 1862 prowadzą do pytania, czy rzeczywiście podczas demonstracyjnego wyjścia wiernych z kościoła miał miejsce atak Cwierzakiewiczowej na arcybiskupa. Czy stanowił on swoisty punkt kulminacyjny (bo przecież nie zakończenie) sporu, którego intencje i cel były niejasne, a który doprowadził jedynie do skłócenia już i tak podzielonej wspólnoty?

W żadnym tekście prasowym z lat sześćdziesiątych dziewiętnastego wieku opisującym zajścia, jakie miały miejsce w katedrze 10 kwietnia 1862 roku, nie ma wzmianki o bezpośrednim ataku na arcybiskupa, a wydarzenie takie z pewnością byłoby przez dziennikarzy odnotowane, nie tylko ze względu na osobę duchowną, lecz także ze względów obyczajowych (wszak w napaści fizycznej uczestniczyć miała kobieta). Nie wspomina także o takim zdarzeniu sam Feliński, który w swych pamiętnikach pisze o tym, jak ludzie w tłumie wzywali się do wyjścia ze świątyni, a następnie o ich wyciszeniu i uspokojeniu słowami kazania, a także o zmianie, jaka dokonała się po nabożeństwie: „Skoro wieść o niezyczliwej dla mnie manifestacji w kościele rozeszła się po mieście, cała rada Stanu i wielu najszanowniejszych obywateli, pospieszili oświadczyć mi swe współczucie, a że każde prześladowanie wywołuje wnet reakcję na korzyść ściganego, niewłaściwy przeto objaw niechęci zjednał mi też nieco stronników, zwłaszcza w szeregach pobożniejszych”<sup>45</sup>.

---

snych, niekiedy ciasnych poglądów i pragnień odnośnie spraw narodowych. Sprawozdawcy niektórych gazet tak mało liczyli się z dziennikarską przyzwoitością, że w ciągu kilku tygodni potrafili wypowiadać o tych samych sprawach biegunowo przeciwne sądy”. W y c z a w s k i, *Arcybiskup Zygmunt Szczęsny Feliński 1822-1895*, s. 8.

<sup>44</sup> [Od redakcji], „Dziennik Poznański” 1862, nr 90, s. 1.

<sup>45</sup> *Pamiętniki ks. Zygmunta Szczęsnego Felińskiego*, cz. 2, s. 168.

Najpopularniejszy i najwcześniejszy biograf arcybiskupa ks. Ignacy Polkowski<sup>46</sup> (publikujący pod pseudonimem Stefan Prawdzicki<sup>47</sup>) oraz komentujący jego dzieło już w latach sześćdziesiątych dziewiętnastego wieku Agaton Giller<sup>48</sup> również nie odnotowują takiego zdarzenia. Dopiero piętnaście lat później, pod koniec lat siedemdziesiątych, w anonimowej broszurze o Wielopolskim pojawia się informacja, że jakaś histeryczka<sup>49</sup> podbiegła do idącego w stronę zakrystii arcybiskupa i „podała mu rokietę”, a następnie przekleła „jako zdrajcę narodu do czwartego pokolenia”<sup>50</sup>. Na tekście broszury opierał się (wykazał ją w bibliografii) Walery Przyborowski, który w bardzo podobnych słowach opisuje domniemane zajście, aczkolwiek pomija całkowicie nieprawdopodobne potarganie rakiety: „Szedł po kazaniu do zakrystii, niejaka pani Cw., gorąca patriotka, w prawdziwie histerycznym uniesieniu, przedarła się do arcybiskupa i głosem podniesionym rzuciła na niego jako na zdrajcę sprawy narodowej przekleństwo «aż do czwartego pokolenia»”<sup>51</sup>. Analiza tych źródeł pokazuje wyraźnie, że od ponad stulecia powtarzana jest pogłoska o nieistniejącym zajściu, przedstawiająca w niekorzystnym świetle zarówno arcybiskupa warszawskiego, jak i popularną autorkę książek kucharskich. Zdarzenie, które nie miało miejsca, stało się w dwudziestym i dwudziestym pierwszym wieku jedną z najbardziej znanych opowieści dotyczących okresu oporu społeczeństwa wobec zaborców tuż przed rozpoczęciem wielkiego zrywu niepodległościowego w roku 1863.

Istota narodu to – według Renana – związek łączący poszczególne jednostki mające ze sobą wiele wspólnego, posiadające płaszczyznę, na której znajdują zbieżne dla całej społeczności oraz istotne dla niej pojęcia i doświadczenia, przy czym równie ważne jest, by jednostki te „zapomniały wiele rzeczy”<sup>52</sup>. Eric

<sup>46</sup> Warto zwrócić uwagę na fakt, że Polkowskiego w interesującym nas okresie nie było w Warszawie (por. J. Urbana, *Ks. Ignacy Polkowski (1833-1888) w świetle jego spuścizny przechowywanej w archiwum kapitulnym na Wawelu*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 119(2022), s. 442-444).

<sup>47</sup> Zob. S. Prawdzicki, *Wspomnienie o Szczęsnym Felińskim, arcybiskupie metropolii warszawskiej*, Księgarnia i Wydawnictwa Dzieł Katolickich, Naukowych i Rolniczych W. Wielopolskiego i W. Jaworskiego, Kraków 1866.

<sup>48</sup> Zob. A. Giller, *Wspomnienie o Zygmuncie Szczęsnym Felińskim arcybiskupie metropolii warszawskiej napisał Stefan Prawdzicki*, w tenże, *Historja powstania narodu polskiego 1861-1864 r.*, Księgarnia Luxemburska, Paryż 1868, t. 2, s. 152-181.

<sup>49</sup> Michał Godlewski, komentując w swojej książce ten fragment broszury, pisze: „Opowiadano, że niewiastą tą miała być pani Ćwierciakiewiczowa [sic!], zagorzała patriotka” (G o d l e w s k i, dz. cyt., s. 92).

<sup>50</sup> *Żywot i czyny Wielopolskiego podług najnowszych badań opisał Epsilon*, Nakładem Redakcji „Kuryera Poznańskiego”, Poznań 1879, s. 46.

<sup>51</sup> [W. Przyborowski] *Historja dwóch lat 1861-1862 przez Z. L. S.*, t. 4, 1862, cz. 2, *Styczeń-czerwiec*, Wł. Anczyc i Spółka, Kraków 1895, s. 198.

<sup>52</sup> Renan, dz. cyt., s. 137.

Hobsbawm, odnosząc się do tego aspektu wypowiedzi Renana, dopowiada, że niebagatelną część bytu narodu stanowi błędne rozumienie historii, czyli fałszywe, opaczne interpretowanie różnych wydarzeń albo nadawanie im całkowicie odmiennego sensu, lecz zadaniem naukowców jest jednak „demontaż takich mitologii”<sup>53</sup>. W przypadku opowieści o ataku na arcybiskupa z jakiegoś powodu narracja o – jakby powiedział Renan – „serii faktów zmierzających w tym samym kierunku”<sup>54</sup> została zapomniana czy wręcz wyrugowana i zastąpiona nadpisaniem (po kilkunastu latach) wydarzenia, które co prawda nigdy nie miało miejsca, ale którego przemocowy sens ujawnia znacznie głębsze znaczenie, a także zaspokojenie – poprzez sam ten fakt – potrzeb społecznych. Należy też pamiętać o dyskursywności pamięci kulturowej czy społecznej, która zwraca się w stronę imaginacji, fantazmatów czy tworzenia przestrzeni symbolicznej. Z jakiegoś powodu wydarzenia z roku 1862 nie zostały później opowiedziane tak, jak przebiegały, ale „przepisano” je w taki sposób, że narracja o ataku kuchmistrzynie na arcybiskupa odbiera obojgu jej „bohaterom” ich podmiotowość, obie te osoby urzeczowiając: „Rzeczy są tym, co nigdy nie objawia się osobowo, i w ostatecznym rozrachunku nie posiada tożsamości. Wobec rzeczy stosuje się przemoc. Rozporządza nimi, ogarnia je. Rzeczy dają się ująć, nie ofiarują twarzy. Są to byty bez twarzy”<sup>55</sup>.

Odbierając bytom ich podmiotowość (która „nie jest dla siebie, jest [...] od początku dla innego”<sup>56</sup>), nie tylko pozbawiamy je źródła wolności i praw obywatelskich, lecz także odzieramy je z godności. Czyniąc to, negujemy możliwość relacji etycznej, podejmujemy decyzję o odrzuceniu odpowiedzialności za bliźniego (a dzięki niej wszak kształtujemy siebie), o zubożeniu złożoności świata, a wręcz jego sensu: „Odpowiedzialność za Innego, bycie za drugiego zdawały mi się [...] powstrzymywać bezsensowny i anonimowy szum bycia”<sup>57</sup> – pisał Lévinas.

Postrzeganie przeszłości obecnie (czyli wykorzystywanie społecznego kapitału, na którym osadzona jest idea narodowa, o czym pisał Renan) w ujęciu antagonistycznym, eksponującym konflikt, a także nieracjonalność owego sporu, opartego już od lat siedemdziesiątych dziewiętnastego wieku na domniemaniu, intrydze, plotce i pomówieniu, w pewnym stopniu pozbawiają wspólnotę możliwości prowadzenia dialogu, kontaktu z Innym, a także zachowań etycznych: „Ostatecznym źródłem sensu jest radykalnie etyczne zachowanie wobec potrzeb bliźniego. Musi jednak ono odzwierciedlać się w regułach sprawiedli-

<sup>53</sup> E. H o b s b a w m, *On History*, Little, Brown Book Group, London 1998, s. 35. O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – M.P.

<sup>54</sup> R e n a n, dz. cyt., s. 137.

<sup>55</sup> E. L é v i n a s, *Duch i twarz*, w: tenże, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, tłum. A. Kuryś, J. Migasiński, Wydawnictwo Atext, Gdynia 1991, s. 9.

<sup>56</sup> T e n z e, *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippe'em Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1991, s. 55.

<sup>57</sup> Tamże, s. 33n.

wości społecznej, czyli urzeczywistnić się w sferze stosunków uniwersalnych. Dopiero na tym uniwersalnym gruncie możliwe jest rozumienie bycia, dopiero dzięki temu samo bycie uzyskuje sens, stanowiąc fundament wiedzy. Pytanie o sens bycia zawiera już w sobie pytanie o sprawiedliwość<sup>58</sup>.

Wymyślona historia ataku Ćwierczakiewiczowej na arcybiskupa Felińskiego, chociaż może wydawać się nieistotna, przez powtarzanie, bezrefleksyjne reprodukowanie, odsłania podejście wspólnoty do sprawiedliwości, etyki czy odpowiedzialności. Przypomnijmy, że wydarzenie, a raczej wydarzenia, o których była mowa w niniejszym tekście, sytuują się w okresie, w którym powstawała idea nowoczesnego narodu, odsyłają zatem do zaproponowanego przez Lévinasa pojęcia bycia obywatelskiego: „Współczesny człowiek rozpoznaje swą duchową naturę w godności obywatela, i, co więcej, w służbie państwu [...]. Zbieżność tego, co polityczne, z tym, co duchowe, oznacza dojrzałość człowieka”<sup>59</sup>. Umiejętność opisywania wydarzeń politycznych – a w tym konfliktu dotyczącego pojmowania patriotyzmu i zdrady w latach sześćdziesiątych dziewiętnastego wieku – świadczy o dojrzałości wspólnoty, o jej zdolności do wejścia w relacje z tym, co inne. Dzięki tej umiejętności wspólnota może odciąć się od takich zależności, „w których Ten Sam dominuje, pochłania lub obejmuje Innego”<sup>60</sup>. W *Etyce i Nieskończonym* Lévinas ukazuje tworzenie zasad sprawiedliwości w społeczeństwie. Zasady te stanowiące są poprzez relację międzyludzką – gdy nie tylko jestem związany z bliźnim (tym drugim), lecz także gdy myślę o każdym innym pozostającym w jakiegokolwiek relacji („czy trzeci jest z nim w zgodzie, czy też jest jego ofiarą”<sup>61</sup>), gdy zawsze, jako członek wspólnoty, zadaję pytanie, kim jest mój bliźni, i zdaję sobie sprawę, że odpowiedzialność jest nieusuwalna. Odpowiedzialność nie dotyczy zbiorowości, jest jednostkowa. Jest tym, czego jako jednostka ludzka nie mogę się pozbyć, czego nie mogę odrzucić i w czym nikt nie może mnie zastąpić. Ośmieszenie arcybiskupa Felińskiego, a nawet późniejsze ośmieszenie pamięci o jego czynach i postawie, było w dziewiętnastym wieku korzystne dla władz carskich, o czym wówczas doskonale wiadano. „W tym piekielnym zmyśleniu, nie znaćże moskiewsko-schizmatyckiego szponu, całej mongolskiej przewrotności, wysiłającej się wedle własnych, ale nieznanych, wyklętych w katolicyzmie pojęć, na zohydzenie najzacniejszego pasterza i zupełne poróżnienie go z ludem!”<sup>62</sup> – napisano w „Tygodniku Katolickim” z 1862 roku.

<sup>58</sup> J. M i g a s i ń s k i, *O pojęciu sprawiedliwości w pismach Emmanuela Lévinasa*, „Etyka” 49(2014), s. 95.

<sup>59</sup> E. L é v i n a s, *Państwo Izrael a religia Izraela*, w: tenże, *Trudna wolność*, s. 229.

<sup>60</sup> T e n ż e, *Etyka i Nieskończony*, s. 39.

<sup>61</sup> Tamże, s. 51.

<sup>62</sup> *Kronika. Archidiecezja warszawska (Korespond.)*, Warszawa, 14 maja, „Tygodnik Katolicki” 3(1862) nr 22, s. 212.



Kończąc niniejsze rozważania, należy zatem zadać pytanie o wspólnotę tworzącą, a później reprodukującą narrację dyskredytującą, poniżającą, pozbawiającą godności – niezbywalnego źródła wolności i praw człowieka – osobę, która stanowić powinna niezwykle ważny element kapitału społecznego, na którym osadzona jest idea narodu.

## BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Anderson, Benedict. *Wspólnoty wyobrażone: Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*. Translated by Stefan Amsterdamski. Warszawa and Kraków: Fundacja im. Stefana Batorego and Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 1997.
- Barańska, Joanna. “Manuela Gretkowska: Ćwierczakiewiczowa to był kombajn, który przejechał przez XIX w. [Wywiad].” Onet: Książki, <https://kultura.onet.pl/ksiazki/manuela-gretkowska-mistrzynie-wywiad-kim-byla-lucyna-cwierczakiewiczowa/nw73v7e>.
- Berg, Mikołaj. *Zapiski o polskich spiskach i powstaniach*. Part 2. Warszawa: Drukarnia A. T. Jezierskiego, 1906.
- Borkowska, Grażyna. *Pozytywiści i inni*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1999.
- Dobraczyński, Jan. *A to jest zwycięzca*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1986. [Epsilon]. *Żywot i czyny Wielopolskiego podług najnowszych badań opisał Epsilon*. Poznań: Nakładem Redakcji “Kuryera Poznańskiego,” 1879.
- [Feliński, Zygmunt Szczęsny]. *Pamiętniki ks. Zygmunta Szczęsnego Felińskiego*. Part. 2., 1851–1883. Kraków: Zgromadzenie Rodziny Maryi, 1897.
- Frańcek, Teresa. “Idea odrodzenia w duszpasterskiej działalności błogosławionego arcybiskupa Zygmunta Szczęsnego Felińskiego w archidiecezji warszawskiej.” *Prawo Kanoniczne* 47, nos. 3–4 (2004): 227–56.
- [From the Editors]. *Dziennik Poznański*, no. 90 (1862): 1–2.
- Gazeta Wroclawska*. “Prezydent-zamachowiec i polski Leonardo da Vinci. Nieznane fakty z życia znanych Polaków.” March 29, 2021. <https://gazetawroclawska.pl/prezydentzamachowiec-i-polski-leonardo-da-vinci-nieznane-fakty-z-zycia-znanych-polakow/ga/c11-15284950/zd/46440420>.
- Giller, Agaton. “Wspomnienie o Zygmuncie Szczęsnym Felińskim arcybiskupie metropolicie warszawskim napisał Stefan Prawdzicki.” In Giller, *Historja powstania narodu polskiego 1861–1864 r.* Vol. 2. Paryż: Księgarnia Luxemburska, 1868.
- Godlewski, Michał. *Tragedia arcybiskupa Felińskiego*. Poznań: Redakcja Wydawnictw UAM, 2007.
- Gretkowska, Manuela. *Mistrzynie*. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, 2021.
- Hobsbawm, Eric. *On History*. London: Little, Brown Book Group, 1998.

- Kieniewicz, Stefan. *Powstanie styczniowe*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1983.
- “Korespondencya Czasu.” *Czas*, no. 2 (1862): 1–3.
- “Korespondencya Czasu.” *Czas*, no. 8 (1862): 1–3.
- “Korespondencya Czasu.” *Czas*, no. 85 (1862): 1–3.
- Kossak, Zofia. *Dziedzictwo*. Part 2. In Kossak, *Dziedzictwo*. Vol. 1. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1974.
- Kraushar, Aleksander. *Z życia arcybiskupa Zygmunta Szczęsnego Felińskiego (nieco tajnych dokumentów z roku 1862): Ze źródła archiwalnego*. Warszawa: Tłocznia Wł. Łazarskiego, 1916.
- “Kronika. Archidiecezja warszawska (Korespond.)” *Tygodnik Katolicki* 3, no. 22 (1862): 209–12.
- Lévinas, Emmanuel. “Duch i twarz.” In Lévinas, *Trudna wolność: Eseje o judaizmie*. Translated by Agnieszka Kuryś and Jacek Migasiński. Gdynia: Wydawnictwo Atext, 1991.
- . *Etyka i Nieskończony: Rozmowy z Philippe'em Nemo*. Translated by Bogna Opolska-Kokoszka. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, 1991.
- . “Państwo Izrael a religia Izraela.” In Lévinas, *Trudna wolność: Eseje o judaizmie*. Translated by Agnieszka Kuryś and Jacek Migasiński. Gdynia: Wydawnictwo Atext, 1991.
- Migasiński, Jacek. “O pojęciu sprawiedliwości w pismach Emmanuela Lévinasa.” *Etyka* 49 (2014): 83–96.
- Niebelski, Eugeniusz. “Arcybiskup Zygmunt Szczęsny Feliński w obronie duchownych więzionych i zesłanych za udział w ruchu narodowym lat 1861–1864.” *Niepodległość i Pamięć* 12, no. 1 (21) (2005): 31–45.
- Nowak, Maciej. “Lucyna Ćwierczakiewiczowa na sztandary!” wyborcza.pl, April 6, 2016. <https://warszawa.wyborcza.pl/warszawa/7,34862,19873114,lucyna-cwierczakiewiczowa-na-sztandary-felieton-nowaka.html>.
- Nowakowska-Teofilak, Izabela. “Przepis na życie: O niezwykłym życiu Lucyny Ćwierczakiewiczowej opowiada Manuela Gretkowska.” *Zwierciadło*, March 9, 2022. *Zwierciadło: Kultura*, <https://zwierciadlo.pl/kultura/526044,1,przepis-na-zycie-o-niezwyklym-zyciu-lucyny-cwierczakiewiczowej-opowiada-manuela-gretkowska.read>.
- Piwoń, Małgorzata. “Ćwierczakiewiczowa, popularniejsza od Prusa i Sienkiewicza.” *Rzeczpospolita*, January 2, 2019. *Rzeczpospolita*, <https://www.rp.pl/literatura/art1560761-cwierczakiewiczowa-popularniejsza-od-prusa-i-sienkiewicza>.
- Płachecki, Marian. *Wojny domowe: Szkice z antropologii słowa publicznego w dobie zaborów (1800–1880)*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, 2009.
- Prawdziński, Stefan, *Wspomnienie o Szczęsnym Felińskim, arcybiskupie metropolii warszawskim*. Kraków: Księgarnia i Wydawnictwa Dzieł Katolickich, Naukowych i Rolniczych W. Wielogłowskiego i W. Jaworskiego, 1866.

- Prus, Bolesław. "Omyłka." In Prus, *Wybór pism*. Vol. 3. *Nowele*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1957.
- [Przyborowski, Walery]. *Historia dwóch lat 1861–1862 przez Z. L. S.* Vol. 4. *Rok 1862*. Part 2. *Styczeń–czerwiec*. Kraków: Wł. Anczyc i Spółka, 1895.
- Renan, Ernst. "Co to jest naród?" Translated by Michał Warchala. *Res Publica Nowa* 18, no. 1 (183) (2005): 135–44.
- Sitnik, Aleksander Krzysztof. "Udział bernardynów w powstaniu styczniowym i ich późniejsze losy." *Roczniki Teologiczne* 68, no. 4 (2021): 23–85.
- Sztokfisz, Marta. *Pani od obiadów: Lucyna Ćwierczakiewiczowa; Historia życia*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2018.
- "Wiadomości polityczne." *Nadwiślanin* 13, no. 54 (1862): 3–4.
- Wyczawski, Hieronim Eugeniusz. *Arcybiskup Zygmunt Szczęsny Feliński 1822–1895*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1975.
- . "Zbiór materiałów do życia i działalności arcybpa Zygmunta Szczęsnego Felińskiego." *Studia Theologica Varsaviensia* 4, no. 1 (1966): 167–249.
- Urban, Jacek. "Ks. Ignacy Polkowski (1833–1888) w świetle jego spuścizny przechowywanej w archiwum kapitulnym na Wawelu." *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne* 119 (2022): 437–57.

## ABSTRAKT / ABSTRACT

Magdalena PIEKARA – Biskup i kuchmistrzynie. Kilka uwag na temat godności obywatela

DOI 10.12887/37-2024-1-145-15

Pretekstem do rozważań na temat godności obywatela (w rozumieniu Emanuela Lévinasa) jest często ostatnio przytaczana anegdota (wydarzenie to nie miało miejsca), którą w powieści *Dziedzictwo* przedstawiła na podstawie dziewiętnastowiecznych wzmianek Zofia Kossak-Szczucka. Zachowania społeczne tuż przed wybuchem powstania styczniowego miały swoją dynamikę, spowodowane były nie tylko emocjami związanymi z protestami przeciwko zaborcom, lecz także podziałami wewnątrz społeczeństwa, których źródło stanowiły odmienne stanowiska w kwestii sposobów oporu. W czasie, gdy w całej Europie toczyły się debaty na temat nowoczesnego pojęcia narodu (w artykule pojęcie to przywołane zostaje na podstawie rozważań Ernsta Renana i komentującego jego dzieło Erica Hobsbawma), wśród Polaków w rygorystyczny sposób kształtowały się wzory i postawy osobowe, a odstępstwo od wyznaczonych norm traktowano często jako zaprzaństwo czy zdradę interesów wspólnoty.

Słowa kluczowe: Zygmunt Szczęsny Feliński, Lucyna Ćwierczakiewiczowa, godność, naród, wspólnota

Kontakt: Instytut Polonistyki, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Śląski,  
ul. Uniwersytecka 4, 40-045 Katowice  
E- mail: [magdalena.piekara@us.edu.pl](mailto:magdalena.piekara@us.edu.pl)  
<https://us.edu.pl/instytut/ipo/pracownicy/magdalena-piekara/>

Magdalena PIEKARA, The Bishop Challenged by a Chef: Some Remarks on Civic Dignity

DOI 10.12887/37-2024-1-145-15

The present considerations on civic dignity as conceived by Emmanuel Lévinas are inspired by a frequently quoted anecdote (describing an event which never took place), originally described by Zofia Kossak-Szczucka in her novel *Dziedzictwo* [Inheritance], based on 19th century records. The dynamics underlying the social behaviors immediately before the January Uprising of 1863 resulted not only from the public protests against the Russian occupation and the emotions they involved, but also from the existing divisions in the society regarding the resistance against the Russian authorities. At the time when most European societies debated the modern concept of nation (discussed in the paper in the context of Ernst Renan's writings, extensively commented on by Eric Hobsbawm), the Poles focused on the shape of preferred behaviors and attitudes: a departure from the socially preferred norms would be considered as a denial of the commitment to or a betrayal of the community.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: Zygmunt Szczęsny Feliński, Lucyna Cwierzakiewiczowa, dignity, nation, community

Contact: Instytut Polonistyki, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Śląski,  
ul. Uniwersytecka 4, 40-045 Katowice, Poland  
E- mail: [magdalena.piekara@us.edu.pl](mailto:magdalena.piekara@us.edu.pl)  
<https://us.edu.pl/instytut/ipo/pracownicy/magdalena-piekara/>

Sławomir CZAPNIK  
Mariusz SNOPEK

## DOCHOWAĆ WIERNOŚCI PIĘKNU I UPOKORZONYM Zygmunta Baumana wizja humanisty

*W społeczeństwie konsumentów przedstawianie ubóstwa jako po prostu pewnego dobrowolnie wybranego stylu życia ma służyć zagłuszeniu moralnej troski o „ludzkie odpady”. Bauman wskazuje, że chociaż można skutecznie uciszać sumienia, to nieusuwalne pozostałości moralnych impulsów w człowieku muszą co jakiś czas znajdować ujście. Zapewniają je okresowe „karnawały dobroczynności”, pozwalające na masowe, ale z reguły krótkotrwałe eksplozje skumulowanych uczuć moralnych, wywołane przez jaskrawe widoki szczególnie odrażających cierpień i szczególnie wyniszczającej nędzy.*

Humanistyczna socjologia Zygmunta Baumana łączy hermeneutyczną socjologię z socjologiczną hermeneutyką. Dzięki temu badacz ten potrafi – zdaniem znawcy jego myśli Tony’ego Blackshawa – odkrywać tajemnice bytu<sup>1</sup>. Jego metoda jest na wskroś dialektyczna<sup>2</sup>, ujmuje on bowiem rzeczywistość w kategoriach ruchu, dynamiki i ścierania się przeciwstawnych tendencji, co widać wyraźnie na przykładzie podejścia badacza do kwestii wolności<sup>3</sup>. Bauman był niewątpliwie dialektykiem nowoczesności<sup>4</sup>. Analiza dialektyczna wydaje się szczególnie przydatna do badania nowoczesności, czyli epoki permanentnej modernizacji, jak bowiem zauważa Jan Such, żywotność dialektycznych wizji świata daje znać o sobie „zwłaszcza w okresach radykalnych przeobrażeń życia społecznego oraz okresach ogólnego ożywienia umysłowego”<sup>5</sup>.

O humanistycznej postawie Baumana świadczy między innymi fakt, że ostatnie lata swej aktywności – jakkolwiek, biorąc pod uwagę liczbę książek napisanych przezeń od przejścia na emeryturę w roku 1990, była to raczej hiperaktywność – poświęcił on na tworzenie prac adresowanych do szerszego kręgu odbiorców (nie tylko uczonych), co wiązało się z jego nadzieją, że

<sup>1</sup> Por. T. B l a c k s h a w, *90-letni Zygmunt Bauman. Schöpferkraft i jego dwoistości*, tłum. G. Omelan, „Studia Krytyczne / Critical Studies” 2016, nr 2, s. 21.

<sup>2</sup> Zob. S. C z a p n i k, *Dialektyka polityki i kultury – na przykładzie Zygmunta Baumana*, „Teoria Polityki” 2018, nr 2, s. 145-160.

<sup>3</sup> Zob. t e n ż e, *Dialektyka jako filozoficzny rdzeń myśli Zygmunta Baumana. Na przykładzie kwestii wolności*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 13(2018) nr 3, s. 25-38.

<sup>4</sup> Zob. P. B e i l h a r z, *Zygmunt Bauman: Dialectic of Modernity*, Sage, London 2000.

<sup>5</sup> J. S u c h, *Dialektyczne wizje świata*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa–Poznań 1992, s. 3.

„socjologia zyska znaczenie wykraczające daleko poza establishment akademicki i uda jej się dotrzeć do osób, które naprawdę potrzebują jej usług”<sup>6</sup>. Baumanowskie humanistyczne credo można odnaleźć w zakończeniu pracy *Ponowoczesność, jako źródło cierpień*: „Istnieje piękno i istnieją upokorzeni» – zanotował Albert Camus w 1953 roku, w *Retour à Tipasa*. «Jakkolwiek by to było trudne, nie chciałbym być nielojalny ani wobec tego pierwszego, ani tych drugich». Tylko tyle dodać można do tego wyznania wiary, że próby zajęcia postawy selektywnej nielojalności tak czy owak skazane są na niepowodzenie; nie ma rady na upokorzenie, jeśli świat pozbawiono piękna, a piękno świata trudno sobie wyobrazić bez solidarności z upokorzonymi”<sup>7</sup>.

Poza dyskusją pozostaje fakt, że twórczość Baumana ma charakter zaangażowany<sup>8</sup>, co jest kwintesencją jego aktywizmu humanistycznego. Socjolog ten ceni wartość pracy artysty będącej celem samym w sobie, co skłania nas do zajęcia się kwestią dochowania przezeń wierności pięknu, pojmuwanemu jako kategoria nie tylko estetyczna, lecz również – jeśli nie przede wszystkim – moralna.

#### WIERNOŚĆ PIĘKNU

Piękna szuka Bauman z jednej strony w kulturze pojętej jako praxis (zwłaszcza w literaturze i sztuce), z drugiej zaś w zaangażowaniu na rzecz tych, których – nawiązując do tytułu książki Frantza Fanona – można by nazwać „wyklętym ludem ziemi”<sup>9</sup>, czyli osób dotkniętych ubóstwem, niechcianych, osamotnionych.

Bauman nie tylko jednak przywoływał w tonie aprobaty rozliczne dzieła literackie, sam bowiem – przynajmniej od drugiej połowy lat dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku – stał się eseistą. Jak ujmuje to Peter Beilharz: „Jego bóstwem jest Hermes, pośrednik, tłumacz. [...] Jego dorobek jest trwały, lecz ślady lekkie. Jest weń wiele mądrości, lecz także i miłości. Oto dar i nadzieja, aby budować na nowo”<sup>10</sup>. To właśnie forma eseju, nasyconego metaforami,

<sup>6</sup> *Rozmowy o socjologii. Zygmunt Bauman w rozmowie z Michaeliem-Hviidem Jacobsenem i Keithem Testerem*, tłum. P. Tomanek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 138.

<sup>7</sup> Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2013, s. 418. Zob. A. Camus, *Powrót do Tipasy*, w: tenże, „Zaślubiny”. „Lato”, tłum. M. Leśniewska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1981, s. 108-118.

<sup>8</sup> Zob. N. Krasko, *O socjologii zaangażowanej Zygmunta Baumana*, w: *Powroty i kontynuacje. Zygmunta Baumana w darze*, red. E. Tarkowska, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1995, s. 22-37.

<sup>9</sup> Zob. F. Fanon, *Wyklęty lud ziemi*, tłum. H. Tygielska, PIW, Warszawa 1985.

<sup>10</sup> P. Beilharz, *Zygmunt Bauman – To Build Anew*, „Thesis Eleven” 86(2006) nr 1, s. 112. O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – S.C. i M.S.

pozwała – wedle Baumana – najlepiej oddać współczesny świat, w którym ludzie (dosłownie i w przenośni) znajdują się w ciągłym ruchu<sup>11</sup>. W jednym z wywiadów myśliciel mówił, że wiele podróżuje i że miał okazję przedstawiać wykłady w całej Europie (z wyjątkiem Albanii). Wszędzie stawiano mu jednak te same pytania i właściwie nie miał poczucia, że przebywa w różnych krajach. Jego odbiorcy byli, tak jak on sam, p o z a t e r r i a l n i (ang. extraterrestrial). Można było sądzić, że zadający pytania porozumiewali się z nim łatwiej niż ze swoimi sąsiadami. Łączył ich język, tematy debat, styl wyrażania się i formułowania problemów – światy bliskie, choć luźno powiązane ze środowiskiem fizycznym<sup>12</sup>.

Mianem ojca humanistyki Bauman określał Miguela de Cervantesa. Wygłaszając 22 października 2010 roku w Oviedo mowę z okazji wręczenia mu Nagrody Księcia Asturii w dziedzinie: Komunikacja i Działanie na rzecz Ludzkości, podkreślał: „Cervantes, jako pierwszy osiągnął to, co w naukach humanistycznych wszyscy z lepszym lub gorszym skutkiem, na miarę naszych ograniczonych możliwości, osiągnąć próbujemy [...]. Wszyscy w humanistyce podążamy przezeń przetartym śladem. To dzięki Cervantesowi jesteśmy tu, gdzie jesteśmy”<sup>13</sup>. Warto przypomnieć, że Bauman należy do długiego szeregu uczonych, którzy zwracają uwagę na fakt, że Don Kichote to postać niejednoznaczna, w jakimś sensie dwoista i dialektyczna – być może to pierwszy człowiek nowoczesny i (lub) ostatni przedstawiciel średniowiecza<sup>14</sup>.

Książka Baumana zatytułowana *Razem, osobno*<sup>15</sup> rozpoczyna się od przedstawienia kondycji Ulricha, tytułowego bohatera dzieła Roberta Musila *Człowiek bez właściwości*<sup>16</sup>. Ulrich, „der Mann ohne Verwandtschaften”, to człowiek pozbawiony trwałych i nierozzerwalnych więzi, członek społeczeństwa epoki płynnej nowoczesności, zmuszony do wysiłku tworzenia więzów łączących go ze światem<sup>17</sup>. Bauman przyznaje, że brak mu ostrości widzenia, bogactwa palety i malarskiej techniki Musila, „które sprawiły, że *Człowiek bez właściwości* mógł stać się niedościgłym portretem nowoczesnego czło-

<sup>11</sup> Zob. Z. Bauman, *Ludzie (w) ruchu w świecie przywództwa ad hoc*, „Er(r)go: Teoria – Literatura – Kultura” 2013, nr 1(26), s. 15-19.

<sup>12</sup> Zob. A. Franklin, *The Tourist Syndrome: An Interview with Zygmunt Bauman*, „Tourist Studies” 3(2003) nr 2, s. 205-217.

<sup>13</sup> Cyt. za: S. Czapiński, *Pierwsza nowoczesna retrotopia? „Don Kichote” Miguela de Cervantesa w perspektywie późnego Zygmunta Baumana*, „Teksty Drugie” 2022, nr 2, s. 275.

<sup>14</sup> Por. A. Wierczorkiewicz, *Po co socjologii literackości?*, w: *Powroty i kontynuacje. Zygmuntovi Baumaniowi w darze*, red. E. Tarkowska, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1995, s. 240.

<sup>15</sup> Zob. Z. Bauman, *Razem, osobno*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2003.

<sup>16</sup> Zob. R. Musil, *Człowiek bez właściwości*, t. 1-4, tłum. K. Radziwiłł, K. Truchanowski, J. Zeltzer, PIW, Warszawa 1971.

<sup>17</sup> Por. Bauman, *Razem, osobno*, s. 5.

wieka<sup>18</sup>, lecz mimo to podejmuje próbę uchwycenia „przedziwnej słabości ludzkich więzów”, poczucia niepewności i pragnienia zacieśniania więzów przy zachowaniu swobodnego ich charakteru .

Piękna jest dla Baumana niedokończona przygoda zwana Europą<sup>19</sup>. Znamienne, że zestawia on ją ze Stanami Zjednoczonymi, będącymi dlań ucieleśnieniem kapitalizmu. Uważna lektura pism Baumana dowodzi, że zawsze cenił wyłącznie tych badaczy amerykańskich, którzy byli krytyczni wobec swojego kraju. Przykładem jego sympatii – choć nie tak oczywistym jak nawiązania do postaci Charlesa Wrighta Millsa<sup>20</sup> – jest jego wysoka ocena założyciela pierwszego w Stanach Zjednoczonych wydziału socjologicznego na University of Chicago Albiona W. Smalla, który przekonywał, że kapitalizm stanowi „połączenie głodu i hazardu”<sup>21</sup>. Wyjaśniał, że „większość płaci za ciastka, które jej nie przypadają, a nadwyżka idzie na nagrody dla mniejszości”<sup>22</sup>.

Na początku swej książki o posłannictwie Europy Bauman przywołuje rozważania Aleksandra Wata, który zastanawiał się nad tym, jaki powinien być „typowy Europejczyk”<sup>23</sup>. Na tak postawione pytanie Watt odpowiadał: „Delikatny, wrażliwy, wykształcony, powinien dotrzymywać raz danego słowa, nie kraść głodnemu ostatniego chleba i nie donosić na współwięźniów strażnikowi...”<sup>24</sup>. „A po namyśle dodawał: «Spotkałem kiedyś takiego człowieka. Był Ormianinem»”<sup>25</sup> – pisze Bauman. Myśliciel przytacza też rozważania Jorge Luisa Borgesa, „jednego z największych Europejczyków w każdym sensie tego słowa, z wyjątkiem sensu geograficznego”<sup>26</sup>, który wskazywał na „absurdalną przygodność”<sup>27</sup> wszelkiego przypisania do określonej czasoprzestrzeni. Z kolei Hans-Georg Gadamer – kontynuuje Bauman – „uznał «za „szczególny atut» Europy jej zdolność «do życia z innymi, życia w inności wobec innych», umiejętność i konieczność «uczenia się współżycia z innymi, nawet jeśli inni

<sup>18</sup> Tamże, s. 6.

<sup>19</sup> Zob. t e n ż e, *Europa. Niedokończona przygoda*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007.

<sup>20</sup> W książce *Rozmowy o socjologii. Zygmunt Bauman w rozmowie z Michaelem-Hviidem Jacobsenem i Keithem Testerem* postać Millsa przywoływana jest siedmiokrotnie (por. *Rozmowy o socjologii. Zygmunt Bauman w rozmowie z Michaelem-Hviidem Jacobsenem i Keithem Testerem*, s. 13, 14, 47, 48 97, 98, 161).

<sup>21</sup> Z. B a u m a n, *Z zagadnień współczesnej socjologii amerykańskiej*, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. 15.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> T e n ż e, *Europa. Niedokończona przygoda*, s. 10.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Tamże, s. 11.

<sup>27</sup> Tamże, s. 11n.



nie odwzajemniali się tym samym»<sup>28</sup>. Europa to zatem miejsce, gdzie „każdy jest «innym», będąc zarazem sobą”<sup>29</sup>.

Bauman uwypukla następującą kwestię: „Niewykluczone, że jedynym stałym elementem czyniącym z europejskiej historii logiczną i w ostatecznym efekcie spójną opowieść był właśnie duch utopii, określający istotę jej tożsamości, tożsamości zawsze jeszcze-nie-gotowej, drażniąco nieuchwytej i notorycznie sprzecznej z aktualną rzeczywistością. Życie Europy toczyło się zawsze w przestrzeni, która rozciąga się między tym, co jest, a tym, co być powinno, i właśnie dlatego musiało to być, i rzeczywiście było, życie pełne nieustannych eksperymentów i przygód”<sup>30</sup>.

Myśliciel dostrzega piękno również w miksofilii, czyli „umiłowaniu dla odmiennego, zróżnicowanego środowiska, obiecującego nieznanne i niezgłębione doświadczenia, a tym samym rozkosze przygody i odkrycia”<sup>31</sup>. Idealne miasto, które sprzyja tendencjom miksofilskim, jest przestrzenią kompromisów, subtelnego równoważenia szans i zagrożeń, w której stosowanie rozwiązań radykalnych zastąpione zostaje godzeniem sprzecznych oczekiwań<sup>32</sup>.

Miksofilia to szczerza fascynacja tajemnicami, które stanowią inni ludzie, a także pragnienie, by je poznać, by dowiedzieć się i zobaczyć, jak ludzie ci żyją i co myślą. Miksofilski styl życia, zamiłowanie do mieszania się z innymi – osobami różniącymi się narodowością, pochodzeniem etnicznym czy stylem życia – staje się udziałem ludzi zamieszkujących współczesne miasta. Szczególnie doniosłą rolę odgrywają w nich uniwersytety, których studenci spotykają się w tych samych sklepach i kinach, chodzą po tych samych ulicach, przebywają razem w czasie pracy i odpoczynku. Rozmawiając ze sobą, wymieniają poglądy, poznają się i wzajemnie uczą się szacunku wobec inności. Z czasem przestają dostrzegać na przykład kolor skóry, który przestaje w ich kontaktach odgrywać jakąkolwiek rolę<sup>33</sup>.

Niewiążące relacje między obcymi w mieście są głównie natury dotykowej. Bezustanne spoglądanie na drugiego człowieka stanowi przedmiot zmysłowych doznań, mamy zatem do czynienia ze swoistym dotykaniem bez trzymania. Człowiek w przestrzeni miejskiej prezentuje głównie (a może

<sup>28</sup> Tamże, s. 14. Bauman odwołuje się w tym fragmencie do pracy Hansa-Georga Gadamera *Dziedzictwo Europy* (por. H.G. G a d a m e r, *L'Heritage de l'Europe*, tłum. Ph. Invernelt, Rivages Poche, Paris 1996, s. 39n.; zob. też: t e n ż e, *Dziedzictwo Europy*, tłum. A. Przyłębski, Fundacja Aletheia – Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1992).

<sup>29</sup> B a u m a n, *Europa. Niedokończona przygoda*, s. 14.

<sup>30</sup> Tamże, s. 57n.

<sup>31</sup> T e n ż e, *Obcy u naszych drzwi*, tłum. W. Mincer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2016, s. 15n.

<sup>32</sup> Por. Z. B a u m a n, *The Stranger Revisited – and Revisiting*, w: tenże, *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*, Blackwell, Oxford 1995, s. 127.

<sup>33</sup> Por. F r a n k l i n, dz. cyt., s. 216.

wyłącznie) własną powierzchowność, manifestując możliwość doznania przyjemności dotykowych<sup>34</sup>.

W eseju *City of Fears, City of Hopes* Bauman posługuje się rozróżnieniem zaproponowanym przez Franza Rosenzweiga i pisze, że władze miejskie powinny przyjąć strategię myślenia *g r a m a t y c z n e g o*, nie zaś *l o g i c z n e g o*: wykorzystywać strategię charakterystyczną dla mowy, która pojawia się w procesie dialogu, niemającego z góry ustalonego kierunku i opierającego się na słuchaniu innych. Strategia myślenia logicznego właściwa jest zaś podmiotowi, który nie potrzebuje rozmowy. Można zatem stwierdzić, że w przypadku miasta bardziej niż konkretnych planów potrzebujemy gotowości do dialogu, który pozwala też na korektę nieuchronnie pojawiających się pomyłek. Kluczowe znaczenie ma zatem planowanie gramatyczne (dialogowe), które wyrasta z procesu społecznego<sup>35</sup>.

Miasto, podkreśla Bauman, stanowi przestrzeń współistnienia obcych. Jest ono synonimem zmiany, albowiem zmiana to cecha życia miejskiego i sposób miejskiej egzystencji. Gęstość przestrzeni miejskiej skutkuje koncentracją ludzkich potrzeb, które należy zaspokajać. Życie miejskie przyciąga kolejnych przybyszów, którzy mogą znaleźć nowe metody rozwiązywania istniejących problemów. Kreatywność wyłania się w tym kontekście jako efekt spotkania nowo przybyłych z rzeczami, które przez długoletnich mieszkańców miasta traktowane są jako oczywiste. Wszystko to wzmaga zmiany systemowe i nasila efekt interakcji między jednostkami oraz między jednostkami, organizacjami i organizacjami kompleksowymi<sup>36</sup>.

Przekonanie Baumana, którego wiele osób w jego ojczyźnie nie podzielało (a nawet zdecydowanie je zwalczało<sup>37</sup>), dotyczyło (podziwianego przezeń) piękna socjalizmu, ustroju, którego – w przekonaniu myśliciela – nie należy jednak mylić z jego „niecierpliwym młodszym bratem”<sup>38</sup>, czyli komunizmem. W młodości Bauman był aktywnym wyznawcą komunizmu<sup>39</sup>, z czasem jednak uznał, że jest to projekt narzuconej przemocą „drogi na skróty do Królestwa Wolności”<sup>40</sup>, która bez względu na to, jak atrakcyjnie i zachęcająco przed-

<sup>34</sup> Por. tenże, *The Stranger Revisited – and Revisiting*, s. 134.

<sup>35</sup> Por. B a u m a n, *City of Fears, City of Hopes*, Goldsmiths' College, London 2003, s. 23n.

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 5n.

<sup>37</sup> Zob. S. C z a p n i k, *Bauman, NOP, ideologia. Polityka a dyskurs polityczności*, w: *W poszukiwaniu polityczności*, red. E. Jurga-Wosik, S. Paczos, R. Rosicki, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Politycznych i Dziennikarstwa UAM, Poznań 2014, s. 189-207.

<sup>38</sup> Z. B a u m a n, *Żyjąc w czasie pożyczonym. Rozmowy z Citlali Roviroso-Madrado*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2010, s. 30.

<sup>39</sup> Ówczesna żona Baumana, Janina Bauman, określała komunizm wyznawany przez męża mianem „szlachetnego” (P. B e i l h a r z, *Intimacy in Postmodern Times: A Friendship with Zygmunt Bauman*, Manchester University Press, Manchester 2020, s. 1).

<sup>40</sup> B a u m a n, *Żyjąc w czasie pożyczonym. Rozmowy z Citlali Roviroso-Madrado*, s. 30.

stawiała by się w teorii, w praktyce okazuje się zawsze najkrótszą drogą do pogrzebania wolności i do całkowitego zniewolenia<sup>41</sup>.

Można dostrzec pewne podobieństwo między Zygmuntem Baumanem a Karolem Wojtyłą – papieżem Janem Pawłem II w ich stosunku do piękna. „Całe życie Papieża Polaka było nieustannym dążeniem do oglądania piękna absolutnego, do osobistego doświadczenia piękna doskonałego<sup>42</sup> – pisze Zdzisław S. Specht-Abamiuk. Ks. Michał Drożdż podkreśla z kolei: „Troska Jana Pawła II, by zachować żywe piękno, to troska o to, by zachować piękno człowieczeństwa<sup>43</sup>. Kard. Stanisław Ryłko, przywołując wprowadzoną przez Baumana kategorię społeczeństwa płynnego, wskazuje zaś, że żyjemy dziś w świecie deficytu piękna, świecie „bez stałych punktów odniesienia, pozbawionym systemu uznanych wartości, gdzie odrzuca się istnienie prawdy i zastępuje się ją wielością arbitralnych opinii<sup>44</sup>”.

Przejdziemy teraz do Baumanowskiej tezy wyrażającej potrzebę dochowania wierności upokorzonym, do których w kapitalizmie – zarówno w stałej, czyli wytwórczej wersji kapitalizmu, jak i w jego odmianie płynnej, konsumpcyjnej – zaliczają się w szczególności przegrani.

## WIERNOŚĆ UPOKORZONYM

Nowoczesność jest nierozdzielnie związana z rozwojem kapitalizmu, który stanowi najdynamiczniejszy system w dziejach i podlega nieustannym, rewolucyjnym przemianom. W *Życiu na przemiał* czytamy: „Produkcja «ludzi-odpadów», «ludzi-odrzutów» czy też «ludzi na przemiał» («nadliczbowych» i «zbędnych», a więc takich, na których obecność nie można było albo nie chciało się przystać), jest nieuniknionym skutkiem modernizacji i nieodłącznym składnikiem nowoczesności; nieuchronnym efektem ubocznym *zapro-*

<sup>41</sup> Por. tamże.

<sup>42</sup> Z.S. Specht-Abamiuk, *Piękno w doświadczeniu egzystencjalnym Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 24(2011) nr 1, s. 23.

<sup>43</sup> M. Drożdż, *Jan Paweł II – odsłony piękna świętości*, w: *Twarze świętości*, red. Z. Zarębianka, K. Dybeł, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2016, s. 47 (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Biblioteka Cyfrowa, <http://bc.upjp2.edu.pl/dlibra/docmetadata?id=4118&from=publication>).

<sup>44</sup> S. Ryłko, „*Będziecie światłem wśród mroków, jeśli oświeci Was Chrystus*” (Bogota, 1986 r.). *Światowe Dni Młodzieży jako wkład św. Jana Pawła II w chrześcijańską formację młodych*, w: *Jan Paweł II, który zmienił oblicze świata: 40 lat od wyboru na Stolicę św. Piotra kard. Karola Wojtyły metropolity krakowskiego*, red. R. Tyrała, B. Mielec, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2019, s. 81 (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Biblioteka Cyfrowa, <http://bc.upjp2.edu.pl/Content/5257/S.%20Ry%C5%82ko%20M.%20Maggiore%20B%C4%99dziecie%20%C5%9Bwiat%C5%82em%20rep.pdf>).

wadzania ładu (każdy ład, bowiem odrzuca część zastanej ludności, uznając, że jest «nie na swoim miejscu», «nie pasuje do reszty» lub stanowi «element niepożądany») i *postępu gospodarczego* (który nie może trwać, nie niszczyć i nie pozbawiając waloru efektywnych do niedawna sposobów utrzymania, a co za tym idzie, nie odbierając praktykującym je osobom środków do życia)<sup>45</sup>.

W fazie stałej kapitalizmu, która znalazła ukoronowanie w „chwalebny trzdziestolecie” po drugiej wojnie światowej, czyli w społeczeństwie producentów, „ludzkimi odpadami” byli ludzie, których praca okazała się zbędna, gdyż wszelkie dobra mogące zaspokoić istniejące i przyszłe potrzeby wytwarzano szybciej i taniej bez ich udziału<sup>46</sup>. Trzeba jednak zaznaczyć, że o bezrobotnych w pewnej mierze się troszczono, musieli oni bowiem być gotowi na podjęcie pracy najemnej (gdyby przemysłowcy zgłosili taką potrzebę) lub na udział w wojnie jako żołnierze. Bauman zgadza się przy tym, że bezrobocie nie jest niezaplanowanym skutkiem ubocznym kapitalizmu, lecz pełni funkcję dyscyplinującą robotników<sup>47</sup>. Przypomnijmy, że w encyklice *Laborem exercens* Jan Paweł II zwraca uwagę na godność pracy i wyraża przekonanie, że bezrobocie uderza w godność osoby ludzkiej<sup>48</sup>.

Najlepszym zapewne przykładem sposobu sprawowania panoptycznej władzy nad robotnikami było tak zwane zarządzanie naukowe, zaproponowane w roku 1911 przez Fredericka W. Taylora<sup>49</sup>, który opracował pomiary czasu trwania poszczególnych czynności produkcyjnych – wykorzystanie tych pomiarów do zwiększenia wydajności pracy było równoznaczne ze stosowaniem aktów ucisku i dominacji<sup>50</sup>. Tayloryzm zakłada zwolnienie pracowników z wszelkiej odpowiedzialności za myślenie, myśli za nich bowiem system: im mniej robotnicy „rozpraszają się”, próbując zrozumieć system jako całość, tym wydajniej pracują<sup>51</sup>. Badania Taylora wpisują się w długą tradycję traktowania pracowników fizycznych z pogardą – potwierdzeniem istnienia takiej tradycji może być konstatacja Alexisa de Tocqueville’a, że robotnik z czasem upodabnia

<sup>45</sup> Z. Bauman, *Życie na przemiał*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004, s. 13.

<sup>46</sup> Por. tamże, s. 66.

<sup>47</sup> Por. K. Kautsky, *O robotnikach: rodzinie, bezrobociu, inteligencji, filantropii i demokracji społecznej*, „Studia Krytyczne” 2021, nr 10, s. 77-79.

<sup>48</sup> Por. Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, nr 18, The Holy See, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14091981\\_laborem-exercens.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html); zob. M. Duda, *Bezrobocie – zaprzeczeniem godności osoby ludzkiej*, „Polonia Sacra” 7(2003) nr 13, s. 127-157.

<sup>49</sup> Zob. F. Taylor, *The Principles of Scientific Management*, W.W. Norton, New York 1967.

<sup>50</sup> Por. Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006, s. 228.

<sup>51</sup> Por. N. Postman, *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, tłum. A. Tanalska-Dulęba, Muza SA, Warszawa 2006, s. 68n.

się do zwierzęcia<sup>52</sup>. W rzeczywistości jednak – powtórzmy za historykiem Davidem F. Noble’em – kłopot polegał na tym, że ludzie nie są automatami i mają oczy, by widzieć, uszy, by słyszeć i usta, by mówić (to właśnie powiedziała swojemu szefowi bojowa pracownica fabryki General Electric w Bridgeport<sup>53</sup>). Ponad sto lat temu menedżerowie wdrożyli badania czasu i ruchu, lecz robotnicy rozwinęli szeroki repertuar technik ich sabotowania oraz ignorowania oczekiwań przełożonych, jeśli były one sprzeczne z ich interesami<sup>54</sup>.

W płynnej, konsumpcyjnej fazie kapitalizmu los przegranych jest istotnie gorszy niż we wcześniejszej fazie tego systemu. Nie mogą oni już liczyć na wsparcie państwa i stają się konsumentami wybrakowanymi: „Ubody w społeczeństwie konsumpcyjnym są określani przez społeczeństwo – i sami określają siebie – przede wszystkim, jako konsumenci wadliwi, ułomni, niepełni, innymi słowy: nieodpowiedni”<sup>55</sup>. W dojrzałym społeczeństwie dojrzałych konsumentów rzeczywistość podporządkowana jest konsumpcji: nie tylko (a nawet nie tyle) nabywaniu dóbr, ile pozbywaniu się ich. Cel konsumpcji nie jest przy tym szczególnie ważny, liczy się zaś sam akt zakupu<sup>56</sup>. Zaznaczmy, że Baumanowska krytyka konsumpcjonizmu jest pod wieloma względami pokrewna personalizmowi pedagogicznemu, który głosił Jan Paweł II<sup>57</sup>.

Płynny kapitalizm to epoka globalizacji: „Mobilność – zdobycz «ludzi, którzy inwestują», czyli właścicieli kapitału, posiadaczy pieniędzy, których wymaga inwestycja – oznacza nowe zjawisko oddzielenia władzy od związanych z nią obowiązków na skalę do tej pory niespotykaną; obowiązków wobec pracowników, ale także powinności wobec młodszych i słabszych, wobec pokoleń, które dopiero się narodzą, zadań związanych z ich rolą w procesie samoodtwarzania podstaw powszechnej egzystencji; krótko mówiąc, oznacza zwolnienie z obowiązku uczestniczenia w życiu codziennym oraz tworzenia i przekazywania więzów tworzących wspólnotę społeczną”<sup>58</sup>.

<sup>52</sup> Por. A. de T o c q u e v i l l e, *O demokracji w Ameryce*, t. 2, tłum. B. Janicka, M. Król, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 171.

<sup>53</sup> Por. D.F. N o b l e, *Forces of Production: A Social History of Industrial Automation*, Transaction Publishers, New Brunswick – London 2011, s. 37.

<sup>54</sup> Por. tamże, s. 37.

<sup>55</sup> *Bauman o popkulturze. Wypisy*, wybór M. Halawa, P. Wróbel, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 297. Przywołany fragment pochodzi z pracy Zygmunta Baumana *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy* (zob. Z. B a u m a n, *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, tłum. S. Obirek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006).

<sup>56</sup> Por. Z. B a u m a n *Konsumenci w społeczeństwie konsumentów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2007, s. 14.

<sup>57</sup> Zob. K. P a s i k o w s k i, *Pokusa konsumpcjonizmu w świetle personalizmu pedagogicznego Jana Pawła II*, „Rozprawy Społeczne” 9(2015) nr 4, s. 64-71.

<sup>58</sup> Z. B a u m a n, *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, tłum. E. Klekot, PIW, Warszawa 2000, s. 15.

Egzystencja toczona w biedzie, upośledzeniu, skrzywdzeniu i odrąceniu – wykluczenie z obszaru ludzkiej godności i życia na jej miarę – jest upokarzająca<sup>59</sup>. Zapewne Bauman zgodziłby się z Johanem Galtungiem, który źródeł przemocy dopatruje się w różnicy między tym, co potencjalne (ang. the potential), a tym, co rzeczywiste (ang. the actual)<sup>60</sup>. Przejawem przemocy jest na przykład sytuacja, w której człowiek doznaje uszczerbku, choć warunki, w jakich żyje, potencjalnie pozwalają mu tego uniknąć<sup>61</sup>. Innymi słowy, jeśli kilkadziesiąt lat temu ktoś zmarł na chorobę, na którą nie było jeszcze lekarstwa, to nie można uznać go za ofiarę przemocy, jeśli jednak lekarstwo na tę chorobę jest obecnie dostępne, a ktoś mimo wszystko na nią umiera, to staje się on wówczas ofiarą przemocy<sup>62</sup>.

W społeczeństwie konsumentów przedstawianie ubóstwa (choćby bezdomności) jako po prostu pewnego dobrowolnie wybranego stylu życia ma służyć zagłuszaniu moralnej troski o „ludzkie odpady”. Bauman wskazuje, że chociaż można skutecznie uciszać sumienia przez uporczywe bombardowanie ich wiadomościami o moralnej deprawacji i przestępczych skłonnościach niepracujących ubogich, to nieusuwalne pozostałości moralnych impulsów w człowieku muszą co jakiś czas znajdować ujście. Zapewniają je okresowe „karnawały dobroczynności”<sup>63</sup>, pozwalające na masowe, ale z reguły krótkotrwałe eksplozje skumulowanych uczuć moralnych, wywołane przez jaskrawe widoki szczególnie odrażających cierpień i szczególnie wyniszczającej nędzy. Jak wszystkie karnawały, nie mają one jednak na celu podważenia reguł codzienności; widowiska masowej pomocy charytatywnej pozwalają jedynie „usprawiedliwić” codzienny spokój i moralną obojętność. Te sposoby uciszania sumienia w istocie służą umacnianiu przekonań uzasadniających etyczne wygnanie ubogich<sup>64</sup>.

Niekiedy upokorzenie bywa wstępem do fizycznego unicestwienia, jak stało się w przypadku Holokaustu, który był projektem nowoczesnej cywilizacji, nowoczesnej kultury i nowoczesnej racjonalności<sup>65</sup>. Nazistowski projekt wymordowania Żydów i Romów pokazuje, jak wielka może być przepaść

<sup>59</sup> Por. t e n ż e, *Słów parę o znaczeniu dzieła Elżbiety Tarkowskiej*, „Kultura i Społeczeństwo” 2014, nr 4, s. 5.

<sup>60</sup> Por. J. G a l t u n g, *Violence, Peace, and Peace Research*, „Journal of Peace Research” 6(1969) nr 3, s. 168n.

<sup>61</sup> Por. M. S n o p e k, *Więźniowie poszkodowani – psychospołeczne funkcjonowanie osób zdegradowanych w przestrzeni penitencjarnej*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2018, s. 78-82.

<sup>62</sup> Por. G a l t u n g, dz. cyt., s. 168.

<sup>63</sup> Z. B a u m a n, *Social Inequality*, w: *The New Bauman Reader: Thinking Sociologically in Liquid Modern Times*, red. T. Blackshaw, Manchester University Press, Manchester 2016, s. 197.

<sup>64</sup> Por. tamże.

<sup>65</sup> Zob. Z. B a u m a n, *Nowoczesność i Zagłada*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2013.

między tym, co jest, a tym, co może być, a tym bardziej między tym, co jest, a tym, co być powinno. Warto temu zagadnieniu poświęcić kilka uwag.

### MIĘDZY BYTEM A POWINNOŚCIĄ

Intelektualiści, którzy przez stulecia zajmowali się zagadnieniem władzy politycznej, gospodarczej, religijnej oraz ideologicznej jako służby, powinni – czytamy w *Prawodawcach i tłumaczach*<sup>66</sup> – prowadzić cywilizowane rozmowy i działać na rzecz dialogu między ludźmi, szanując pluralizm i wykazując się troską o Innego<sup>67</sup>. Bauman przywołuje stanowisko najwyższej cenionego przezeń współczesnego etyka, Emanuela Lévinasa, który zwraca uwagę, że człowiek stał się dziś narzędziem w rękach narzucającej mu własne prawa techniki, racjonalność zaś została ściśle sprzężona z opinią i ideologią<sup>68</sup>.

Poglądy Baumana niewątpliwie zbliżone są do stanowiska Ericha Fromma, który wskazywał na konieczność zmagania o lepszą przyszłość, podkreślając, że może ona wymagać nieposłuszeństwa: „Człowiek ewoluował dzięki aktom nieposłuszeństwa. Jego rozwój duchowy był możliwy nie tylko dlatego, że byli ludzie, którzy ośmielili się powiedzieć «nie» w imię swoich przekonań i swojej wiary, lecz także dlatego, że jego rozwój intelektualny zależał od zdolności do bycia nieposłusznym wobec władz, które próbowały nałożyć kaganiec nowym ideom, i ugruntowanych opinii, które głosiły, że zmiana to nonsens”<sup>69</sup>.

Zdaniem Stefana Morawskiego Bauman pozostał wiernym uczniem Georga Simmela, który przekonywał, że ważniejsze od tego, „jak jest”, wydaje się „jak może być” i „jak powinno być”. Stanowisko to łączyło się zarówno z uznaniem transgresji za element konstytutywny kultury w jej zmaganiach z władzą, jak i ze sprzeciwem wobec sojuszu kultury z władzą<sup>70</sup>.

Nie jest przypadkiem, że Bauman podczas swoich wykładów i po ich zakończeniu „zawsze oczekiwał na uwagi i pytania, zawsze lubił rozmawiać z ludźmi”<sup>71</sup> – z ludźmi „myślącymi i pragnącymi wnieść coś pozytywnego

<sup>66</sup> Zob. Z. Bauman, *Prawodawcy i tłumacze*, tłum. A. Ceynowa, J. Giebułtowski, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998.

<sup>67</sup> Por. tamże, s. 186n.

<sup>68</sup> Por. Z. Bauman, K. Tester, *O pożytkach z wątpliwości. Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*, tłum. E. Krasieńska, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2003, s. 76.

<sup>69</sup> E. Fromm, *Nieposłuszeństwo jako problem psychologiczny i moralny*, w: tenże, „*O nieposłuszeństwie i inne eseje*”, tłum. S. Baranowski, Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2021, s. 26.

<sup>70</sup> Por. S. Morawski, *Bauman's Way of Seeing the World*, „Theory, Culture and Society” 15(1998) nr 1, s. 34.

<sup>71</sup> J. Kociatkiewicz, M. Kostera, *Przedmowa do wydania polskiego*, w: Z. Bauman, I. Bauman, J. Kociatkiewicz, M. Kostera, *Zarządzanie w płynnej nowoczesności*, tłum. A. Rasmus-Zgorzelska, Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, Warszawa 2017, s. 9.

w świat, w sensie szerokim i globalnym lub całkiem codziennym i bezpośrednio życiowo doświadczanym<sup>72</sup>. Był znany z „socjologicznego miłosierdzia”<sup>73</sup> i prezentował rodzaj „Millsowskiej wyobraźni socjologicznej połączonej z Lévinasowską bezgraniczną odpowiedzialnością za Innego”<sup>74</sup>.

Co ciekawe, jeszcze w latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku wśród trzech funkcji, które pełni socjolog, myśliciel wymienił funkcję wychowawcy (humanisty), wyjaśniając, że „w tej roli socjolog objaśnia szerokiemu odbiorcy mechanizm społecznego rozwoju, tendencje tego rozwoju, skuteczne sposoby oddziaływania na owe tendencje, czynniki je wspierające i czynniki im przeciwdziałające”<sup>75</sup>. Ironią historii jest, że na fali antysemickich czystek roku 1968 władze PRL-u zmusiły Baumana do opuszczenia ojczyzny, oskarżając go – niczym starożytni Grecy Sokratesa (skądinąd cenionego przez Baumana za to, że nigdy nie ustawał „w poszukiwaniu prawdy, szlachetności i piękna”<sup>76</sup>) – o deprawowanie młodzieży<sup>77</sup>.

Bauman to twórca cechujący się w y o b r a ź n i ą p o e t y c k ą<sup>78</sup>, której specyfiką jest „wzbudzanie krytycznego nastawienia, a także inicjowanie myślenia w kategoriach alternatywistycznych”<sup>79</sup>. Michael Hviid Jacobsen i Sophia Marshman uznają, że Baumanowskie metafory są „zwiastunem hybrydowej socjologii humanistycznej”<sup>80</sup>. Dla Baumana literatura i socjologia są siostrami – rzecz jasna, cechują je odmienne techniki i sposoby postępowania oraz inne kryteria odpowiedniości, lecz mają one „wspólnych rodziców”, mogą nie tylko ze sobą rywalizować, ale także wzajemnie się wspierać, są do siebie bardzo podobne i służą sobie nawzajem jako punkt odniesienia<sup>81</sup>.

Powtórzmy za Przemysławem Tacikiem: „«Literackość» Baumana pozwala mu, jak chyba nikomu innemu, podążyć śladem zmieniającego się społeczeń-

<sup>72</sup> Tamże.

<sup>73</sup> Tamże, s. 10.

<sup>74</sup> Tamże.

<sup>75</sup> Z. B a u m a n, *Zarys socjologii. Zagadnienia i pojęcia*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 1962, s. 29.

<sup>76</sup> T e n z e, *Los i charakter*, w: tenże, *44 listy ze świata płynnej nowoczesności*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2011, s. 284.

<sup>77</sup> P o r. B e i l h a r z, *Intimacy in Postmodern Times: A Friendship with Zygmunt Bauman*, s. 198.

<sup>78</sup> Z o b. M. H. J a c o b s e n, S. M a r s h m a n, *Bauman's Metaphor: The Poetic Imagination in Sociology*, „Current Sociology” 56(2008) nr 5, s. 798-818.

<sup>79</sup> D. B r z e z i ń s k i, *Myślenie utopijne w teorii społecznej Zygmunta Baumana*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2015, s. 81.

<sup>80</sup> M. H. J a c o b s e n, S. M a r s h m a n, *Bauman on Metaphors – A Harbinger of Humanistic Hybrid Sociology*, w: *The Sociology of Zygmunt Bauman – Challenges and Critique*, red. M.H. Jacobsen, P. Poder, Ashgate, Aldershot 2008, s. 19.

<sup>81</sup> P o r. *Rozmowy o socjologii. Zygmunt Bauman w rozmowie z Michaeliem-Hviidem Jacobsenem i Keithem Testerem*, s. 31.



stwa, uchwycić ludzkie przeżycia, lęki i niepokoje, nowe sposoby myślenia. Z konieczności musi być to głos osobisty, pełen metafor, bardziej podobny pisarskiej narracji niż tradycyjnemu modelowi traktatu naukowego<sup>82</sup>.

\*

W jednym ze swoich ostatnich wywiadów Zygmunt Bauman stwierdził, że nie jest marksistą i że dość wcześniej postanowił unikać wszelkich „izmów” „jak diabeł święconej wody”<sup>83</sup>. Niemniej jednak – jak pisze Dariusz Brzeziński – wciąż zwraca uwagę na „przyczyny społecznie generowanego cierpienia”<sup>84</sup>, poszukując zarazem „sposobów jego przezwyciężania”<sup>85</sup>.

Podobnie jak Jan Paweł II, Bauman nigdy nie zadowalał się wyłącznie interpretacją świata. Ideą Baumana była (zgodnie z jedenastą tezą o Feuerbachu Karola Marksa) – jego zmiana<sup>86</sup>. Trudno się zatem dziwić, że w czasopiśmie „Thesis Eleven” opublikowano rozmowę z twórcą pojęcia płynnej nowoczesności, ale także artykuły interpretatorów epoki określanej tym mianem<sup>87</sup>. Bauman doświadczył „wszystkich trzech wielkich sił światowych dwudziestego wieku: nazizmu, komunizmu i kapitalizmu”<sup>88</sup>. Rodzi się zatem pytanie, jakie przesłanie dla humanistów obecnego stulecia niesie jego twórczość. Warto przy tym pamiętać, że w pewnej rozmowie przestrzega on – podobnie jak czynił to, zdaniem Simona Dawesa, Theodor W. Adorno – przed przypisywaniem światu racjonalności większej „niż ta, którą posiada i rzeczywiście jest w stanie wchłonąć i zasymilować”<sup>89</sup>.

Baumanowski humanizm wyraża się w trosce myśliciela o sprawiedliwość, bez której nie sposób osiągnąć dobra wspólnego: „«Sprawiedliwość» przypomina nam, że istnieją inne cele, o których warto pamiętać i że jeśli zapomnieliśmy o nich, nadszedł czas, by to zmienić. Sprawiedliwość odgrywa jednak

<sup>82</sup> P. T a c i k, *Socjologia Zygmunta Baumana*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012, s. 7.

<sup>83</sup> Z. B a u m a n, S. C z a p n i k, *Jak słowo ciałem uczynić (rozmowa)*, „Studia Krytyczne / Critical Studies” 2016, nr 2, s. 11.

<sup>84</sup> D. B r z e z i Ń s k i, *Teoria socjologiczna jako narzędzie zmiany? Analiza performatywnego wymiaru myśli społecznej Zygmunta Baumana*, „Kultura i Społeczeństwo” 2013, nr 2, s. 174.

<sup>85</sup> Tamże.

<sup>86</sup> Por. B. C o o p e r, *Hermeneutics and Social Science*, „Philosophy of the Social Sciences” 1981, nr 11, s. 82.

<sup>87</sup> Zob. M.H. J a c o b s e n, *The Social Thought of Zygmunt Bauman*, „Thesis Eleven” 79(2004) nr 1, s. 134-139; R.N. J a c o b s, *Book Review: Bauman's New World Order*, „Thesis Eleven” 79(2004) nr 1, s. 124-133; G. B a t t i s t o n, *Anticipating Obama: An Interview with Zygmunt Bauman*, „Thesis Eleven” 98(2009) nr 1, s. 140-145.

<sup>88</sup> B e i l h a r z, *Intimacy in Postmodern Times: A Friendship with Zygmunt Bauman*, s. 198.

<sup>89</sup> S. D a w e s, *The Role of the Intellectual in Liquid Modernity: An Interview with Zygmunt Bauman*, „Theory, Culture and Society” 28(2011) nr 3, s. 137.

jeszcze jedną, wyjątkową i niezastąpioną rolę. Prócz tego, że jest sędzią, cenzorem i korektorem wszystkich innych wartości, i tych akceptowanych w sposób naturalny, i tych przyjmowanych z większym oporem, jest także jedyną wartością, która stoi na straży w s p ó l n e g o dobra (a więc, niezależnie od punktu widzenia, dobra innych) przed zalewem egoistycznych zachowań<sup>90</sup>.

Odpowiedzi na pytanie, „kim ma być dziś intelektualista, humanista zaangażowany<sup>91</sup>”, szukał choćby Andrzej W. Nowak, inspirując się *Prawodawcami i tłumaczami*. Nawiązując do tytułu tekstu Krzysztofa Abriszewskiego<sup>92</sup>, trzeba się zastanawiać nad tym, co czynić, abyśmy, mówiąc o Baumanie, nie musieli mówić o jednym z „ostatnich sprawiedliwych” intelektualistów humanistycznych. Pomocne może okazać się dochowywanie wierności pięknu i upokorzonym przez kolejne pokolenia humanistów, którzy powinni pamiętać, że wolność zawsze znajduje się in statu nascendi, stanowiąc cel nieosiągalny, o który nieustannie walczymy. Wręcz endemicznie wykracza ona poza siebie, co wynika z niemożliwości jej samospełnienia, szczególnie trudnego w obliczu nowych technik dominacji<sup>93</sup>.

Ujmując rzecz najkrócej, być humanistą w pełnym tego słowa znaczeniu to według Baumana nieustannie „ścigać uciekające społeczeństwo<sup>94</sup>” i usilnie dążyć do – definiującego człowieczeństwo – zmniejszenia rozdźwięku między tym, co jest, a tym, co być powinno<sup>95</sup>. Można zatem uznać, że socjolog apelował o „doświadczenie wiążącej mocy prawdy<sup>96</sup>”, stanowiące „metodologicznie zasadny punkt wyjścia etyki jako nauki<sup>97</sup>”.

#### BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

Abriszewski, Krzysztof. „Zombie, ostatni sprawiedliwi, pisarze i reproduktorzy: Nowocześni intelektualiści pomiędzy rynkiem a tradycją.” In *Zaangażowanie czy*

<sup>90</sup> B a u m a n, *Europa. Niedokończona przygoda*, s. 191.

<sup>91</sup> A.W. N o w a k, *Czy można być prawodawcą po Zygmuncie Baumanie?*, „Zeszyty Artystyczne” 2013, nr 23, s. 61.

<sup>92</sup> Zob. K. A b r i s z e w s k i, *Zombie, ostatni sprawiedliwi, pisarze i reproduktorzy. Nowocześni intelektualiści pomiędzy rynkiem a tradycją*, w: *Zaangażowanie czy izolacja. Współczesne strategie społecznej egzystencji humanistów*, red. J. Kowalewski, W. Piasek, Colloquia Humaniorum, Olsztyn 2007, s. 79-102.

<sup>93</sup> P o r. D a w e s, dz. cyt., 136.

<sup>94</sup> Z. B a u m a n, *Chasing Elusive Society*, „International Journal of Politics, Culture, and Society” 18(2005) nr 3-4, s. 130.

<sup>95</sup> P o r. t e n ż e, *Utopia bez toposu*, tłum. A. Szulżycka, w: *Kultura w czasach globalizacji*, red. M. Jacyno, A. Jawłowska, M. Kempny, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2004, s. 17.

<sup>96</sup> Zob. A. L e k k a – K o w a l i k, *Doświadczenie wiążącej mocy prawdy. Metodologicznie zasadny punkt wyjścia etyki jako nauki*, „Ethos” 31(2018) nr 2(122), s. 346-363.

<sup>97</sup> Zob. tamże.

- izolacja: *Współczesne strategie społecznej egzystencji humanistów*. Edited by Jacek Kowalewski and Wojciech Piasek. Olsztyn: Colloquia Humaniorum, 2007.
- Battiston, G. "Anticipating Obama: An Interview with Zygmunt Bauman." *Thesis Eleven* 98, no. 1 (2009): 140–5.
- [Bauman, Zygmunt.]. *Bauman o popkulturze: Wypisy*. Edited by Mateusz Halawa and Paulina Wróbel. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2008.
- Bauman, Zygmunt. "Chasing Elusive Society." *International Journal of Politics, Culture, and Society* 18, nos. 3–4 (2005): 123–41.
- . *City of Fears, City of Hopes*. London: Goldsmiths' College, 2003.
- . *Europa: Niedokończona przygoda*. Translated by Tomasz Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2007.
- . *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*. Translated by Ewa Klekot. Warszawa: PIW, 2000.
- . *Konsumenci w społeczeństwie konsumentów*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2007.
- . "Los i charakter." In *Bauman, 44 listy ze świata płynnej nowoczesności*. Translated by Tomasz Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2011.
- . "Ludzie (w) ruchu w świecie przywództwa ad hoc." *Er(r)go: Teoria – Literatura – Kultura*, no. 1 (26) (2013): 15–19.
- . *Nowoczesność i Zagłada*. Translated by Tomasz Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2013.
- . *Obcy u naszych drzwi*. Translated by Weronika Mincer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2016.
- . *Płynna nowoczesność*. Translated by Tomasz Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2006.
- . *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*. Translated by Stanisław Obirek. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2006.
- . *Ponowoczesność, jako źródło cierpień*. Warszawa: Wydawnictwo Sic! 2013.
- . *Prawodawcy i tłumacze*. Translated by Andrzej Ceynowa and Jerzy Giebułtowski. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 1998.
- . *Razem, osobno*. Translated by Tomasz Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2003.
- . "Słów parę o znaczeniu dzieła Elżbiety Tarkowskiej." *Kultura i Społeczeństwo*, no. 4 (2014): 5–12.
- . "Social Inequality." In *The New Bauman Reader: Thinking Sociologically in Liquid Modern Times*. Edited by Tony Blackshaw. Manchester: Manchester University Press, 2016.
- . "The Stranger Revisited—and Revisiting." In *Bauman, Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*. Oxford: Blackwell, 1995.
- . "Utopia bez toposu." In *Kultura w czasach globalizacji*. Edited by Małgorzata Jacyno, Aldona Jawłowska, and Marian Kempny. Translated by Anna Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2004.

- . *Z zagadnień współczesnej socjologii amerykańskiej*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1961.
- . *Zarys socjologii: Zagadnienia i pojęcia*. Warszawa: Wydawnictwo PWN, 1962.
- . *Życie na przemiał*. Translated by Tomasz Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2004.
- . *Żyjąc w czasie pożyczonym: Rozmowy z Citlali Rovirosa-Madrado*. Translated by Tomasz Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2010.
- [———]. *Rozmowy o socjologii. Zygmunt Bauman w rozmowie z Michaeliem-Hvii-dem Jacobsenem i Keithem Testerem*. Translated by Paweł Tomanek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2014.
- Bauman, Zygmunt, and Keith Tester. *O pożytkach z wątpliwości: Rozmowy z Zygmuntem Baumanem*. Translated by Ewa Krasieńska. Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2003.
- Bauman, Zygmunt, and Sławomir Czapnik. “Jak słowo ciałem uczynić (rozmowa).” *Studia Krytyczne / Critical Studies*, no. 2 (2016): 8–20.
- Beilharz, Peter. *Intimacy in Postmodern Times: A Friendship with Zygmunt Bauman*. Manchester: Manchester University Press, 2020.
- . *Zygmunt Bauman: Dialectic of Modernity*. London: Sage, 2000.
- . “Zygmunt Bauman—To Build Anew.” *Thesis Eleven* 86, no. 1 (2006): 107–13.
- Blackshaw, Tony. “90-letni Zygmunt Bauman: Schöpferkraft i jego dwoistości.” Translated by Grzegorz Omelan. *Studia Krytyczne / Critical Studies*, no. 2 (2016): 21–41.
- Brzeziński, Dariusz. *Myślenie utopijne w teorii społecznej Zygmunta Baumana*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2015.
- . “Teoria socjologiczna jako narzędzie zmiany? Analiza performatywnego wymiaru myśli społecznej Zygmunta Baumana.” *Kultura i Społeczeństwo*, no. 2 (2013): 173–95.
- Camus, Albert. “Powrót do Tipasy.” In Camus, „Zaślubiny.” „Lato.” Translated by Maria Leśniewska. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1981.
- Cooper, Barry. “Hermeneutics and Social Science.” *Philosophy of the Social Sciences* 11, no. 1 (1981): 79–90.
- Czapnik, Sławomir. “Bauman, NOP, ideologia: Polityka a dyskurs polityczności.” In *W poszukiwaniu polityczności*, Edited by Ewa Jurga-Wosik, Sebastian Paczos, and Remigiusz Rosicki. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Politycznych i Dziennikarstwa UAM, 2014.
- . “Dialektyka jako filozoficzny rdzeń myśli Zygmunta Baumana: Na przykładzie kwestii wolności.” *Studia Philosophica Wratislaviensia* 13, no. 3 (2018): 25–38.
- . “Dialektyka polityki i kultury – na przykładzie Zygmunta Baumana.” *Teoria Polityki*, no. 2 (2018): 145–60.
- . “Pierwsza nowoczesna retrotopia? *Don Kichote* Miguela de Cervantesa w perspektywie późnego Zygmunta Baumana.” *Teksty Drugie*, no. 2 (2022): 274–89.
- Dawes, Simon. “The Role of the Intellectual in Liquid Modernity: An Interview with Zygmunt Bauman.” *Theory, Culture and Society* 28, no. 3 (2011): 130–48.

- Drożdż, Michał. "Jan Paweł II – odsłony piękna świętości." In *Twarze świętości*. Edited by Zofia Zarębianka and Katarzyna Dybeł. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, 2016.
- Duda, Małgorzata. "Bezrobocie – zaprzeczeniem godności osoby ludzkiej." *Polonia Sacra* 7, no. 13 (2003): 127–37.
- Fanon, Frantz. *Wyklęty lud ziemi*. Translated by Hanna Tygielska. Warszawa: PIW, 1985.
- Franklin, Adrian. "The Tourist Syndrome: An Interview with Zygmunt Bauman." *Tourist Studies* 3, no. 2 (2003): 205–17.
- Fromm, Erich. "Nieposłuszeństwo jako problem psychologiczny i moralny." In Fromm, "O nieposłuszeństwie" i inne eseje. Translated by Stefan Baranowski. Kraków: Vis-à-vis Etiuda, 2021.
- Galtung, Johan. "Violence, Peace, and Peace Research." *Journal of Peace Research* 6, no. 3 (1969): 167–91.
- Gadamer, Hans-Georg. *Dziedzictwo Europy*. Translated by Andrzej Przyłębski. Warszawa: Fundacja Aletheia – Wydawnictwo Spacja, 1992.
- . *L'Heritage de l'Europe*. Translated by Philippe Invernelt. Paris: Rivages Poche, 1996.
- Jacobs, Ronald N. "Book Review: Bauman's New World Order." *Thesis Eleven* 79, no. 1 (2004): 124–33.
- Jacobsen, Michael Hviid. "The Social Thought of Zygmunt Bauman." *Thesis Eleven* 79, no. 1 (2004): 134–9.
- Jacobsen, Michael Hviid, and Sophia Marshman. "Bauman's Metaphor: The Poetic Imagination in Sociology." *Current Sociology* 56, no. 5 (2008): 798–818.
- . "Bauman on Metaphors—A Harbinger of Humanistic Hybrid Sociology." In *The Sociology of Zygmunt Bauman—Challenges and Critique*. Edited by Michael Hviid Jacobsen and Paul Poder. Aldershot: Ashgate, 2008.
- Jan Paweł II. Encyclical Letter *Laborem Exercens*. The Holy See, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14091981\\_laborem-exercens.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html).
- Kautsky, Karol. "O robotnikach: rodzinie, bezrobociu, inteligencji, filantropii i demokracji społecznej." *Studia Krytyczne*, no. 10 (2021): 75–91.
- Kociatkiewicz, Jerzy, and Monika Kostera. "Przedmowa do wydania polskiego." In Zygmunt Bauman, Irena Bauman, Jerzy Kociatkiewicz, and Monika Kostera. *Zarządzanie w płynnej nowoczesności*. Translated by Agnieszka Rasmus-Zgorzelska. Warszawa: Fundacja Bęc Zmiana, 2017.
- Kraško, Nina. "O socjologii zaangażowanej Zygmunta Baumana." In *Powroty i kontynuacje: Zygmuntowi Baumanowi w darze*. Edited by Elżbieta Tarkowska. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 1995.
- Lekka-Kowalik, Agnieszka. "Doświadczenie wiążącej mocy prawdy: Metodologicznie zasadny punkt wyjścia etyki jako nauki." *Ethos* 31, no. 2 (122) (2018): 346–63.
- Morawski, Stefan. "Bauman's Way of Seeing the World." *Theory, Culture and Society* 15, no. 1 (1998): 29–38.

- Musil, Robert. *Człowiek bez właściwości*. Vols. 1–4. Translated by Krzysztof Radziwiłł, Kazimierz Truchanowski, and Janina Zeltzer. Warszawa: PIW, 1971.
- Noble, David F. *Forces of Production: A Social History of Industrial Automation*. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2011.
- Nowak, Andrzej W. “Czy można być prawodawcą po Zygmuncie Baumanie?” *Zeszyty Artystyczne*, no. 23 (2013): 61–72.
- Pasikowski, Konrad. “Pokusa konsumpcjonizmu w świetle personalizmu pedagogicznego Jana Pawła II.” *Rozprawy Społeczne* 9, no. 4 (2015): 64–71.
- Postman, Neil. *Technopol: Triumf techniki nad kulturą*. Translated by Anna Tanalska-Duleba. Warszawa: Muza SA, 2006.
- Ryłko, Stanisław. “‘Będziecie światłem wśród mroków, jeśli oświeci Was Chrystus’ (Bogota, 1986 r.): Światowe Dni Młodzieży jako wkład św. Jana Pawła II w chrześcijańską formację młodych.” In *Jan Paweł II, który zmienił oblicze świata: 40 lat od wyboru na Stolicę św. Piotra kard. Karola Wojtyły metropolity krakowskiego*. Edited by Robert Tyrała and Bogusław Mielec. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo Naukowe, 2019.
- Snopek, Mariusz. *Więźniowie poszkodowani – psychospołeczne funkcjonowanie osób zdegradowanych w przestrzeni penitencjarnej*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls, 2018.
- Specht-Abramiuk, Zdzisława S. “Piękno w doświadczeniu egzystencjalnym Karola Wojtyły – Jana Pawła II.” *Warszawskie Studia Teologiczne* 24, no. 1 (2011): 23–44.
- Such, Jan. *Dialektyczne wizje świata*. Warszawa and Poznań: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1992.
- Tacik, Przemysław. *Socjologia Zygmunta Baumana*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2012.
- Taylor, Frederick W. *The Principles of Scientific Management*. New York: W. W. Norton, 1967.
- de Tocqueville, Alexis. *O demokracji w Ameryce*. Vol. 2. Translated by Barbara Janicka and Marcin Król. Kraków: Wydawnictwo Znak, 1996.
- Wieczorkiewicz, Anna. “Po co socjologii literackość?” In *Powroty i kontynuacje: Zygmunтови Baumanowi w darze*. Edited by Elżbieta Tarkowska. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 1995.

## ABSTRAKT / ABSTRACT

Sławomir CZAPNIK, Mariusz SNOPEK – Dochować wierności pięknu i upokorzonym. Zygmunta Baumana wizja humanisty

DOI 10.12887/37-2024-1-145-16

Celem tekstu jest zarysowanie wizji humanisty w ujęciu socjologa Zygmunta Baumana. Artykuł obejmuje trzy rozdziały i omawia istotne w dziele myślicie-

la zagadnienia: (1) dochowania wierności pięknu, w tym literaturze i sztuce, (2) dochowania wierności upokorzonym – w tym biednym i dyskryminowanym, i (3) powinności intelektualistów zaangażowania po stronie dobra i przekształcania świata. W podsumowaniu zwraca się uwagę na najcenniejsze elementy myśli Baumana, które mogłyby zostać wykorzystane przez humanistów w przyszłości.

Słowa kluczowe: Zygmunt Bauman, nowoczesność, socjologia, humaniści, piękno

Kontakt: Sławomir Czapnik, Katedra Komunikacji Społecznej i Dziennikarstwa, Instytut Nauk o Polityce i Administracji, Uniwersytet Opolski, ul. Katowicka 89, 45-061 Opole; Mariusz Snopek, Instytut Społecznych Podstaw Penitencjarystyki, Akademia Wymiaru Sprawiedliwości, ul. Wiśniowa 50, 02-520 Warszawa

E-mail: Sławomir Czapnik, s.czapnik@uni.opole.pl; Mariusz Snopek, mariusz.snopek@aws.edu.pl

<https://politologia.uni.opole.pl/slawomir-czapnik/>

<https://nauka.aws.edu.pl/profil/dr-mariusz-snopek/>

Sławomir CZAPNIK and Mariusz SNOPEK, Staying True to Beauty and to the Humiliated: Zygmunt Bauman's Vision of the Humanist

DOI 10.12887/37-2024-1-145-16

The aim of this text is to outline the vision of the humanist as seen by the sociologist Zygmunt Bauman. The article comprises three chapters and discusses issues representative of his oeuvre: (1) the problem of remaining faithful to beauty, including literature and art, (2) commitment to the humiliated, among them the poor and the discriminated, and (3) the moral duty of intellectuals to commit themselves to the good and to the transformation of the world. In the concluding part of the paper, the authors point to the most inspiring motifs in Bauman's output which might be further developed by humanists in the future.

Keywords: Zygmunt Bauman, modernity, sociology, humanists, beauty

Contact: Sławomir Czapnik, Katedra Komunikacji Społecznej i Dziennikarstwa, Instytut Nauk o Polityce i Administracji, Uniwersytet Opolski, ul. Katowicka 89, 45-061 Opole, Poland; Mariusz Snopek, Instytut Społecznych Podstaw Penitencjarystyki, Akademia Wymiaru Sprawiedliwości, ul. Wiśniowa 50, 02-520 Warszawa, Poland

E-mail: Sławomir Czapnik, s.czapnik@uni.opole.pl; Mariusz Snopek, mariusz.snopek@aws.edu.pl;

<https://politologia.uni.opole.pl/slawomir-czapnik/>

<https://nauka.aws.edu.pl/profil/dr-mariusz-snopek/>

Dobrosław KOT

## UTOPIA UNIWERSYTETU

*Tajemniczy styk utopii i świata zawiera w sobie napięcia, które budują nasze życie, w tym życie w świecie. W takim sensie chciałbym mówić o utopijności uniwersytetu: to myślenie o enklawie, która świadomie staje się pozaświatowa po to, by rodzić świat. Być może na tym polega bycie sobą i bycie „u siebie” uniwersytetu. W tym kontekście myślenie o uniwersytecie musi przybrać perspektywę utopijną, co oznacza: wyrwać się poza miejsce, którym jest światowa teraźniejszość, a więc wykroczyć poza „tu i teraz”.*

Myślenie o uniwersytecie bywa rozpięte pomiędzy zapatrzeniem w przeszłość jako mityczny czas zrealizowanego ideału, który został utracony, a postulatami, jak budować uniwersytet przyszłości, uwzględniając przemiany, które zachodzą w świecie. Istniejąca w teraźniejszości machina, ze swymi strukturami i procedurami, jest zazwyczaj oddalona od tych – już bądź jeszcze – nieistniejących biegunów. W efekcie konkretna, umiejscowiona w czasie i dana bezpośrednio instytucja wydaje się dla zrozumienia samej idei uniwersytetu mniej istotna niż projekcje i postulaty. Jeśli już się pojawia, to jako przykład uwiąznięcia idei, który dokonuje się przez biurokrację, zbyt ściśle związki z państwem czy wreszcie podporządkowanie wymogom rynku, zmieniające akademię według modelu korporacyjnego. W efekcie idea uniwersytetu sytuuje się poza czasem i przestrzenią. Ta swoista pozaczasowość uniwersytetu daje do myślenia. Można to skwitować, wskazując na niedostawanie rzeczywistości do ideału, ale też, idąc głębiej, rozpoznać jako zasadę uniwersytetu: do istoty uniwersytetu należy ciągle szukanie istoty uniwersytetu. Ludzie akademii czują, że istniejące struktury – przy wszystkich swoich zaletach, stabilności oraz oswojeniu przez przyzwyczajenie – przestały być uniwersytetem lub ciągle jeszcze nim nie są. Jeśli tak jest, to uniwersytetu nie ma, a instytucja, która nosi tę nazwę, na nią nie zasługuje. To zaś wprowadza interesującą perspektywę: uniwersytet jest utopią. I niezależnie od trafności tego rozpoznania może to stanowić dobry punkt wyjścia do myślenia o uniwersytecie.

### LOKALNE UTOPIE

Pojęcie utopii bywa poręczne w diagnozach politycznych i odnoszone jest niekiedy do projektów politycznych. Zazwyczaj przywołuje się je w kontekście



tego, co niemożliwe do realizacji, choć być może cenne z powodów aksjologicznych. Podwójna etymologia tego ukutego przez Thomasa More'a terminu daje do myślenia. To miejsce, którego nie ma (gr. *outopos*), i zarazem dobre miejsce (gr. *eutopos*). Niezależnie od intencji autora tego pojęcia ujawnia się w nim dwuznaczność naszych marzeń: to, co dobre, jest nieobecne. Co więcej, pojęcie utopii radykalizuje tęsknotę za tym, co niemożliwe do uobecnienia, do zaistnienia. Myślenie utopijne (o czym przekonuje historia) bywa niebezpieczne, jeśli utopijne projekty mają charakter totalny i dążą tego, by swoimi regułami objąć całość społeczeństwa. Pojawia się wówczas przemoc, która niesie konsekwencje aż nazbyt dobrze znane z historii najnowszej.

Można jednak o utopii myśleć w sposób peryferyjny, jako o próbie budowania na obrzeżach świata i jego reguł miejsc i wspólnot, które będą prawdziwa te lokalnie zawieszając lub kwestionować. W takim sensie pisze Emmanuel Lévinas o domu, którego źródłowa funkcja polega na tym, „że rozrywa pełnię żywiołu, że otwiera w nim utopię, w której Ja skupia się, przebywając u siebie”<sup>1</sup>. Utopia jest więc szczeliną w świecie, „refugium” wydartym żywiołowi światowości. Paradoksalnie: tylko w tej pozaświatowej strukturze człowiek może być u siebie. Lévinas mówi nawet więcej: „Dom jest miejscem skrytych narodzin świata”<sup>2</sup>. Nie chodzi zatem tylko o ucieczkę. To miejsce, skąd człowiek wychodzi na świat. W pewnym sensie więc to, co pozaświatowe – co może być rozumiane i problematyzowane na różne sposoby – staje się warunkiem świata.

W tej perspektywie świat nie jest jednorodną przestrzenią podporządkowaną tym samym prawom. Jest w nim permanentna nieciągłość, rozerwanie spójnej jedności przez wiele miejsc utopijnych, jak domy, które w tym kontekście, jako lokalne utopie, stają się nie-miejscami<sup>3</sup>. Ważna jest relacja między miejscami a nie-miejscami. To nie pełna izolacja i brak przenikania się między enklawami, lecz, jak pisze Lévinas, otwarcie i zarazem oddzielenie: na przykład okno odgranicza nas od żywiołu, ale pozwala, byśmy wyglądali na świat<sup>4</sup>. Ten tajemniczy styk utopii i świata zawiera w sobie napięcia, które budują nasze życie, w tym życie w świecie.

W takim więc sensie chciałbym mówić o utopijności uniwersytetu: to myślenie o enklawie, która świadomie staje się pozaświatowa po to, by rodzić świat. Być może na tym polega bycie sobą i bycie „u siebie” uniwersytetu. W tym kontekście myślenie o uniwersytecie musi przybrać perspektywę uto-

<sup>1</sup> E. Lévinas, *Calość i nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1998, s. 179.

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> Co można odnieść do koncepcji heterotopii Michela Foucaulta (zob. M. Foucault, *Inne przestrzenie*, tłum. A. Rejniak-Majewska, „Teksty Drugie” 2005, nr 6, s. 117-125), ale w tym miejscu zostawiam ten trop bez rozwinięcia

<sup>4</sup> Por. Lévinas, dz. cyt., s. 179.

pijną, co oznacza: wyrwać się poza miejsce, którym jest światowa teraźniejszość, a więc wykroczyć poza „tu i teraz”. Choć bowiem realność uniwersytetu determinuje spłot tego, co doraźne, powstające na przecięciu okoliczności prawnych, społecznych i gospodarczych, to myślenie o uniwersytecie polega raczej na konfrontacji z tym utopijnym, a więc wyrwanym ze struktur świata źródłem. Dlatego rozważania tu prowadzone będą świadomie omijać to, co w dyskusjach o uniwersytecie najbardziej doraźne, choć mam świadomość, że dla wielu aktualność staje się synonimem zasadności. Być może jednak myślenie o uniwersytecie musi być z zasady anachroniczne.

### BYCIE SOBĄ

Co jednak znaczy bycie sobą uniwersytetu? Bycie sobą to formuła tajemnicza, niezależnie do tego, czy zostaje odniesiona do akademii, czy do człowieka. Pomyślana głębiej, ujawnia bowiem wiele założeń, które mogą okazać się problematyczne. Bycie sobą zakłada bowiem możliwość niebycia sobą lub inne modalności znajdujące się pomiędzy, jak na przykład częściowe lub czasowe niebycie sobą. A zatem istnieje jakaś istota siebie, której można być wiernym lub się jej sprzeniewierzyć, lub też: którą można realizować lub się z nią rozminąć. W całej tej konstrukcji problematyczna jest jakaś gotowa formuła, do której ten (człowiek czy uniwersytet), który walczy o bycie sobą, ma jakiś dostęp. Ta trwała receptura wydaje się kłopotliwa. Jeśli w życiu kształtujemy siebie, to w pewnym sensie bycie sobą jest sumą wszystkich tych wyborów, działań i przeświadczeń. A zatem nie można nie być sobą, bo każdy wybór dopisuje do tej „składanej istoty” kolejny, choćby najbardziej niewiarogodny rozdział. Można co najwyżej mówić o pewnych niekonsekwencjach w realizacji przyjętego projektu lub też o odstępstwach od nawyków i przewidywanych zachowań czy gestów. Niebycie sobą bywa też wytłumaczeniem w sytuacjach niepokojącej obecności Innego we mnie, zwłaszcza wtedy, kiedy mówimy usprawiedliwiająco o swoich zachowaniach: to nie byłem ja, nie byłem wtedy sobą.

W przypadku uniwersytetu bycie sobą oznacza spełnianie (lub niespełnianie) przez akademię pewnej względnie trwałej istoty. Zmiany na uniwersytecie mogłyby zatem albo służyć realizacji tej istoty, podążać za rozpoznanymi lub wytyczonymi zasadami, albo też od tej istoty odchodzić, prowadząc do sytuacji krańcowej, w której uniwersytet nie mógłby być – oczywiście z perspektywy owej istoty – nazywany uniwersytetem. Taka rama intelektualna pojawia się zazwyczaj w debatach wokół kolejnych reform uniwersytetu.

A co w sytuacji, jeśli istota uniwersytetu pozostaje nieznaną, jeśli dopiero odsłania się lub – co ciekawsze – jest tworzona? Co, jeśli to, co stanowi sedno

uniwersytetu, to zmienność, a nie długie trwanie? Wówczas istotowość rozumiana jako stałość nie przystaje do opisu.

Co zatem jest stałe w uniwersytecie? Być może tylko procedury zmiany. W systemie recenzowania prac naukowych można w tym świetle dostrzegać uporządkowaną i sformalizowaną otwartość na to, co Inne – sprowadzoną do procedur gościnność wobec tego, co nowe, a co być może diametralnie zmieni oblicze nauki. Podobnie jest z procedurami awansu naukowego. Z jednej strony to również część systemu recenzowania prac, z drugiej otwartość na wprowadzenie do korporacji nowych ludzi, którzy mogą przynieść zmianę. A zatem długie trwanie jest tylko infrastrukturą, w której pojawia się zmienność.

Można w tym kontekście użyć metafory rzeki i koryta. Przy czym koryto nie tylko przyjmuje rzekę, jest formą dla materii, ale też jest przez rzekę tworzone i kształtowane: to rzeka wybiera najdogodniejszy teren, by płynąć, zmieniając swój bieg, meandrując i tworząc starorzecza. Uniwersytet byłby tak właśnie żłobionym korytem. Nurtem rzeki byłoby myślenie, czasem zawężone do nauk i zasad naukowości.

#### ZARZĄDZANIE ZMIANĄ

Jeśli w tym, czym jest uniwersytet, istotną rolę odgrywa zmienność, to myślenie o uniwersytecie musi być rozciągnięte w czasie. Nie można zamknąć go w jednym tekście, dochodząc do zgrabnej puenty. Takie podejście stałoby nadal po stronie stałości, nie uwzględniając czynnika zmienności. Myślenie o akademii to powolne kruszenie stereotypów i obrazów przyniesionych przez tradycję i długie trwanie; to uważne oglądanie tego, jak niegdyś uniwersytet był rozumiany i ustanawiany. Interesujące byłoby śledzenie nie tego, co niezmiennie, lecz szukanie pęknięć i rys, być może idąc tropem metod archeologii wiedzy Michela Foucaulta<sup>5</sup>.

Być może bowiem istota uniwersytetu to nie jest coś, co jest dane i przekazywane w sztafecie pokoleń jako depozyt, który należy chronić. Uniwersytet musi być ciągłym pytaniem: o świat, o człowieka, ale też o samego siebie. Nie sposób utrzymać gotowości na ciągłą zmienność wiedzy i nieostateczność jej rozstrzygnięć, bez których trudno wyobrazić sobie naukę, przyjmując zarazem jako ostateczną zadaną istotę uniwersytetu, jakakolwiek by ona była. Oznaczałoby to bowiem paradoksalną sytuację, w której uniwersytet jest miejscem, gdzie podaje się w zapytywanie wszystko poza samym uniwersytem. Takie wyłączenie idei uniwersytetu z krytycznego myślenia wydaje się podejrz-

<sup>5</sup> Por. M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, PIW, Warszawa 1977, s. 28n., s. 184n.

ne. Mało tego, sam uniwersytet jest czymś, co nie zrodziło się z radykalnych naukowych i filozoficznych rozważań, lecz jest owocem tradycji, kolejnych iteracji i ucierania się form w siatce wielu napięć (państwo–świat–społeczeństwo–gospodarka). Dlaczego ten owoc wielu nieuświadomionych procesów miałby pozostawać niekwestionowany?

Jeśli czegoś uczy historia nauk uprawianych w uniwersytecie, to tego, że paradygmaty się zmieniają, a tłumaczenia świata i opowieści o rzeczywistości to ciągła ewolucja i korygowanie kursu, a czasem rewolucja i wymiana słowników. Historia uprawianych na uniwersytecie nauk to również muzeum osobliwości: zbiór minionych teorii, które niegdyś uznawano za prawdziwe i ostateczne, a które dziś są tylko eksponatami, niewpływającymi na badania bieżące. Historia uniwersytetu to zatem nie historia długiego trwania, dzieje rozwijanej mozolnie teorii, budowania tej samej budowli, ale historia metamorfoz. Zapewne perspektywa ta różni się od opinii, że uniwersytety są ostoją stałości. Tak mogą być postrzegane z perspektywy zewnętrznej, z której widać nie tylko szacowne mury i budowle, ale też kolejne generacje uczonych, zdobywających te same stopnie naukowe oraz zakładających te same togi i birety.

Jeśli historia uniwersytetów czegoś uczy, to nieostateczności. Sen Kartezjusza – i wielu innych po nim – że jeśli odpowie się na pierwsze pytania, to późniejsze pokolenia będą zwolnione z tego obowiązku, gdyż generacja Nowego Początku rozwiąże za nie wszystkie istotne problemy<sup>6</sup>, nie spełnił się. I nie jest to klęska uniwersytetu, lecz raczej powód do dumy. Spełniony sen Kartezjusza oznaczałby bowiem umeblowanie świata akademickiego dla nieistotnych rzemieślników, niezainteresowanych tym, co fundamentalne, oraz wierzących – choćby nawet w formie jakiegoś racjonalizmu – w podane i przygotowane uprzednio rozwiązania. Taki uniwersytet stałby się nieistotny, zmarginalizowałby sam siebie, niezależnie od tego, jak wiele cennych odkryć w różnych dziedzinach można byłoby w ramach kartezjańskiego projektu przeprowadzić. Troska Kartezjusza, by nadchodzące pokolenia nie musiały nadwierać znaną myślą, przypomina obawę rodziców o dzieci, które mogą się przewrócić, jeśli tylko zaczną samodzielnie chodzić.

Uniwersytet okazał się jednak mądrzejszy od Kartezjusza, choć zapewne dla wielu ludzi akademii ta bezpieczna wizja nauki jako wypełniania pustych miejsc na nakreślonej inną ręką mapie mogłaby być lub nawet jest kusząca. Coś jednak sprawia, że co jakiś czas, wcale nie tak rzadko, pojawia się kolejne przekroczenie, kolejna rewolucja, zmiana, przesunięcie akcentów. Uniwersytet jest, wbrew nadziejom Kartezjusza na nowe, spójne urbanistycznie miasto,

<sup>6</sup> Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. Ajdukiewicz, K. Ajdukiewicz, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 42n.

eklektycznym i pozszywanym nieraz na siłę zbiorem teorii i narracji, które następują po sobie lub nawet trwają obok siebie. Paradoksalnie więc uniwersytet, który powinien być ostoją racjonalizmu z naczelną dla niego logiczną zasadą niesprzeczności, dopuszcza dyskusję sprzecznych stanowisk, co więcej, istnieją dziedziny, gdzie trwają obok siebie paradygmaty nie tylko odmienne, ale też nawzajem się wykluczające. Konstatując to, można pójść w dwóch kierunkach. Pierwszy będzie tuszował te niespójności, mówiąc o okresach przejściowych lub o tymczasowości pewnych rozwiązań. W domyśle: celem jest zniesienie sprzeczności, ustanowienie, choćby w trudnej do przewidzenia przyszłości, jednego stanowiska, jednej wykładni. Drugi kierunek to uznanie, że na tym polega wyjątkowość uniwersytetu: podczas gdy w świecie trwa walka o jedną prawdę (na jakimkolwiek polu rozgrywana), uniwersytet może być miejscem, gdzie te rozstrzygnięcia „zawisają w powietrzu”, gdzie można przyglądać się z równym zainteresowaniem różnym, czasem sprzecznym ujęciom. Nie po to, by wydać ostateczny wyrok, ale by pozwolić sobie na zapytywanie. Na tę programową wielość i niemożność sprowadzenia do jednej zasady wskazuje Tadeusz Sławek, dodając, że wartością uniwersytetu jest możliwość spojrzenia na świat i wspólnotę z innej perspektywy niż ta domyślna, najbardziej oswojona<sup>7</sup>. To pokazuje po raz kolejny utopijność uniwersytetu, jego „wyrwanie” poza uporządkowaną przestrzeń świata.

Być może właśnie na uniwersytecie trwa lub powinna trwać świadomość, że wszystkie, choćby najściślejsze teorie, są tylko modelami, które za pomocą narzędzi językowych, jak pojęcia, wielkości fizyczne, aksjomaty i udające pojęcia metafory, próbują wy tłumaczyć świat pozajęzykowy, w którym coś się wydarza i zapewne podlega jakimś prawidłowościom, ale kategorie, w których to wszystko jest ujmowane, są nie światowe, lecz językowe. To właśnie ukazuje, jakim wyłomem jest uniwersytet, jak odstaje on od tego, co zazwyczaj rządzi światem. I zarazem sytuuje uniwersytet gdzieś poza światem, choć z pozoru – nawet ludziom akademii – może się on wydawać mocno i nierozzerwalnie ze światem powiązany.

## NIENAUKOWOŚĆ

Namysł nad uniwersytetem nie należy do żadnej z nauk szczegółowych, podobnie jak nauki nie pytają w ramach swej metodologii o sens samej nauki<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Por. T. S ł a w e k, *A jeśli nie trzeba się uczyć...*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2021, s. 99n.

<sup>8</sup> Por. K. J a s p e r s, *Idea uniwersytetu*, tłum. W. Kunicki, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2021, s. 45n., s. 61n.

Pytania te pojawiają się w ramach namysłu filozoficznego, co skłania do zastanowienia nad charakterem tego rodzaju metarefleksji. Myślenie takie musi bowiem w jakiś sposób przekraczać poziom refleksji naukowej, by dostrzec to, co niedostrzegalne w ramach nauk. Czy refleksja nad naukami i uniwersytetem może przynależeć do nauk, czy też jest w jakiś sposób nienaukowa, lub, mówiąc łagodniej, pozanaukowa?

Kwestionowanie naukowości filozofii daje do myślenia, gdyż przychodzi nie tylko ze strony nauk ścisłych<sup>9</sup>, współcześnie często bardzo odległych metodologicznie od namysłu filozoficznego, ale pojawia się też wśród samych filozofów. Likwidację filozofii nazywanej metafizyczną, a więc przekraczającą opis i wyjaśnienie świata fizykalnego najradzykalniej postulowali neopozytywiści, dla których, jak pisze Hanna Buczyńska-Garewicz, filozofia to „skandal w dziedzinie myśli”<sup>10</sup>. A Rudolf Carnap – czołowy przedstawiciel tej szkoły – postuluje oczyszczenie filozofii z wszystkiego, co nienaukowe, co skutkuje ograniczeniem jej zadań do logicznej analizy języka nauki: „Logika nauki zajmuje miejsce zagmatwanego gąszczu problemów nazywanego filozofią”<sup>11</sup>.

Stwierdzenie nienaukowości nie musi jednak stanowić o „wykluczeniu z klubu” i pozbawieniu wszelkich praw w świecie akademickim. Nienaukowość filozofii ma inny charakter niż nienaukowość alchemii czy astrologii, choć może być ona wykazywana podobnymi metodami. Ta nienaukowość jest wyzwalająca: filozofia, by być sobą, nie musi udawać nauki, nie musi uprawiać metodologicznej sztuki kamuflażu, aby przypadkiem ktoś nie rozpoznał jej prawdziwej natury. To nie mimikra, choć oczywiście istnieją w filozofii dziedziny, gdzie formalne zbliżenie do nauk, ich taktyk i dynamiki rozwoju, dokonuje się bez strat. To raczej pokazanie, że myślenie, w tym to najgłębsze, nie mieści się w naukach, że je przekracza. W tym duchu pisze Heidegger: „Rozwinięcie się filozofii w samodzielne [...] nauki jest właściwym dokończeniem filozofii. Filozofia kończy się dzisiaj”<sup>12</sup> – dalej mówi o rozchodzeniu się myślenia i naukowości rozumianej jako techniczna efektywność<sup>13</sup>.

Być może najbardziej interesującą konkluzją płynącą z powyższych rozważań jest pytanie o obecność filozofii na uniwersytetach. Skoro bowiem trwa ona na nich od lat, opierając się zmieniającemu się klimatowi, to warto zapytać, dlaczego. Jeśli bowiem pewne obszary filozofii są nienaukowe lub co najmniej

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 55n.

<sup>10</sup> H. B u c z y ń s k a - G a r e w i c z, *Koło Wiedeńskie*, Wydawnictwo Comer, Toruń 1993, s. 59.

<sup>11</sup> R. C a r n a p, *Logiczna składnia języka*, tłum. B. Stanosz, PWN, Warszawa 1995, s. 373.

<sup>12</sup> M. H e i d e g g e r, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, tłum. K. Michalski, w: K. Michalski, *Zrozumieć przemijanie*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2011, s. 214.

<sup>13</sup> Por. tamże.

dalekie od ścisłego ideału nauki, to trwanie filozofii na uczelniach wydaje się zaskakującym wyłomem, paradoksem, który domaga się wyjaśnienia. Jeśli odrzucić nawyk, który od wieków umieszcza filozofię na uniwersytetach, to jej trwanie jest Foucaultowskim wyłomem, miejscem nieciągłości, czymś, co wymyka się zasadom. Jak to wyjaśnić?

Pierwsza odpowiedź brzmi: uniwersytet to miejsce myślenia, a nie tylko nauk i myślenia naukowego. W tym sensie myślenie jest pojemniejsze niż zagregowane metodologie naukowe.

Druga odpowiedź brzmi: tylko w filozofii można pomyśleć i uzasadnić idee uniwersytetu<sup>14</sup>. Bez tej refleksji konglomerat nauk wydaje się przypadkowy i pozbawiony głębszej zasady. Ostatecznie naukę można uprawiać w instytutach badawczych, w tym tych komercyjnych, nastawionych na ścisłą współpracę z gospodarką, a nauczanie wyższe mogłoby się odbywać w szkołach wyższych, rozumianych jako kolejny stopień w systemie edukacji po szkołach średnich, w których wykładany byłby akademicki materiał, ale przez nauczycieli, którzy nie prowadzą badań naukowych. Idea, że uniwersytet jest miejscem, gdzie studenci mają kontakt nie tylko z gotową wiedzą, ale z prowadzonymi badaniami<sup>15</sup>, wywodzi się z filozofii.

W nowożytności i w czasach współczesnych wiele ważnej i wpływowej filozofii powstawało poza uniwersytetami, co trudno byłoby sobie wyobrazić w przypadku innych dziedzin wiedzy. Dlaczego tak się działo? Zapewne nie tylko dlatego, że myśliciele, wbrew swym najgłębszym pragnieniom, zostali przez akademię odrzuceni. Można założyć, że w wielu przypadkach był to ich wybór. A zatem, uznawszy, że nowe myślenie nie mieści się w uniwersytecie, znaleźli dla niego miejsce poza murami uczelni. Można to wyjaśnić kostycznością i sztywnością procedur. Fakt ten pokazuje też jednak, że filozofia, jako nienaukowa, radzi sobie świetnie poza uniwersytetem, ale też, w jakiś sposób, jest dla uniwersytetu niezbędna. Zwraca na to uwagę Jaspers<sup>16</sup>, wymieniając nazwiska Sorena Kierkegaarda, Karla Marksa i Friedricha Nietzschego. Można do tej listy dopisać Jeana-Paula Sartre'a, Alberta Camusa czy Lwa Szestowa. Gdyby dodać jeszcze tych, którzy wprawdzie zetknęli się z uniwersytetem i okazjonalnie wykładali, lecz większość ich twórczości powstawała poza akademickimi murami, jak choćby Emmanuel Lévinas, z pewnością ta lista byłaby dużo dłuższa.

Filozofia może być dla uniwersytetu niewygodna. Zadaje pytania tam, gdzie wszystkim wydaje się, że znają już odpowiedzi. Zamiast stosować znane metody, kontestuje je. Zamiast używać przyjętych definicji, podważa ich sens i pyta o zasadność samego definiowania. Filozofia patrzy nauce na ręce. Wciąż

<sup>14</sup> Por. J a s p e r s, dz. cyt., s. 45n.

<sup>15</sup> Por. tamże, s. 31n.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 114.

próbuję myśleć nad pojęciami, które wydają się oczywiste. Pyta: dlaczego myślimy tak, jak myślimy, oraz: co by się stało, gdybyśmy myśleli inaczej? I dlatego jest dla uniwersytetu niezbędna. Bo pozwala się zatrzymać i spojrzeć na wszystko z innej perspektywy.

### BŁĄDZENIE

Próbę wykluczenia filozofii z grona nauk można by traktować jako zamach na tradycję, na wielowiekową obecność filozofii na uniwersytetach, pomyślana jednak głębiej, próba taka może przynieść nadzieję na nowe przemyślenie idei uniwersytetu. Skoro bowiem idea uniwersytetu nie może być myślana w ramach nauk szczegółowych, lecz właśnie w filozofii, to w pewnym sensie filozofia jest na uniwersytetach niezbędna. Usuwając filozofię, uniwersytet burzyłby własne fundamenty, rację zebrania w jednym miejscu i na tych samych zasadach całego uniwersum nauk. Brak uzasadnienia dla uniwersytetu, które byłoby myślane w ramach akademii, stałoby się początkiem rozpadu, choć zapewne – siłą inercji, która wiąże się tradycją – rozłożonego w czasie. Brak filozofii w tych strukturach mógłby zachwiać kruchą równowagę między tym, co w naukach praktyczne i cenne dla świata poza uniwersytetem (w tym gospodarki), a tym, co intelektualnie cenne, choć nieprzynoszące profitów natury pragmatycznej, w szczególności ekonomicznej.

Nie to jest jednak najważniejsze. Otóż wydzielenie filozofii z nauk przy jednoczesnym pozostawieniu jej na uniwersytetach pozawala lepiej zrozumieć to, czym jest sam uniwersytet. Zwykło się uważać, że wspólnym mianownikiem wszystkich aktywności uniwersyteckich jest nauka. To wydaje się zrozumiałe i oczywiste, ale opinia ta może być uznana za uproszczoną. Jeśli bowiem wykluczyć, czysto hipotetycznie, filozofię z grona nauk, to powstaje pytanie, czy da się utrzymać naukę jako zasadę akademii. Wydaje się, że nie. To może napawać obawą, lecz może też przynieść zupełnie pozytywne skutki. Wspólnym mianownikiem uniwersyteckich aktywności stałoby się bowiem wtedy myślenie. Być może filozofia – lub jej niektóre, niechętnie rygorystycznemu unaukowieniu dziedziny, obszary i sposoby dociekań – nie jest nauką, ale nie sposób zakwestionować tego, że uprawia się w niej myślenie. W ten sposób rozumienie myślenia zostałoby istotnie poszerzone: poza poznaniem naukowym z jego metodami, paradygmatami i postulowaną konkluzywnością, na uniwersytecie zrobiłoby się miejsce na myślenie, które podąża innymi ścieżkami i często do niczego nie prowadzi – jeśli celem myślenia naukowego miałyby być udowadnianie na drodze argumentacji tezy i teorie.

Czym byłoby takie myślenie? To praca na pojęciach, będąca z jednej strony konstruowaniem pojęć i ich systemów po to, by opowiedzieć świat, z dru-



giej zaś krytyczną pracą dekonstrukcyjną, podejrzliwą względem pojęć zbyt oswojonych, utartych, powtarzanych bezrefleksyjnie. Filozofia przywracałaby zatem pojęciom nieprzeźroczystość, wskazywałaby na problematyczność tam, gdzie zazwyczaj nie dostrzega się nic problematycznego.

Myślenie tego rodzaju pełne jest wątpliwości, jest nieostateczne, świadome swych ograniczeń. Stoi raczej po stronie pytań niż odpowiedzi, a zatem bywa niekonkluzywne i nie jest to jego immanentną wadą, lecz mankamentem dostrzeganym wyłącznie z perspektywy wąsko pojmowanej naukowości. Myślenie takie jest zgodą na błędzenie, a błędzenie nie jest traktowane jako porażka czy stan przejściowy, który należy ostatecznie przezwyciężyć. Błędzenie myślenia wydaje się jego podstawowym żywiołem. W niektórych obszarach myślenia błędzenie jest perypetią, pozwalającą wyruszyć poza utarte schematy i wytyczone szlaki, by odkryć nowe pola i zakończyć samo błędzenie. W innych może nawet stać się zasadą i zarazem pogodzeniem się z nieostatecznością wszelkich odpowiedzi<sup>17</sup>. Błędzenie, które nie jest błędem w sztuce, lecz staje się zasadą, wpisane jest też w edukacyjny i formacyjny wymiar uniwersytetu. Studenci mają prawo, a być może nawet obowiązek, nie wiedzieć i zrozumieć doniosłą rolę niewiedzy w poznaniu. Gdzie indziej, jeśli nie na uniwersytecie, powinni móc błędzić i mylić się, zanim wyjdą z tej utopii do świata, który nie toleruje błędów?

Tymczasem od dekad można zaobserwować proces, który podporządkowuje uniwersytety wizji zgoła przeciwnej, mianowicie idei doskonałości<sup>18</sup>. Proces ten wyraża próbę dostosowania się uniwersytetu do wymogów świata, gdzie efektywność i maksymalizacja zysku stają się zasadami naczelnymi. Na jakimś poziomie jest zrozumiałe, że świat – społeczeństwo, państwo i gospodarka – oczekuje, by uniwersytety przezeń finansowane działały wedle światowych reguł. Utopijność uniwersytetu staje się zagrożona. Uniwersytet, żeby przetrwać, musi się nagiąć, podczas gdy być może jego największym walorem jest autonomia względem tak rozumianej światowości. I nie chodzi tu o komfort ludzi uniwersytetu, lecz o wymóg samego myślenia, które po prostu może się nie powieść i nie przynieść oczekiwanych rezultatów. W obawie przed porażką, nietolerowaną przez ideę doskonałości, myślenie przestanie jednak ryzykować i zacznie zgłębiać rejony bezpieczne, tam zaś niewiele pozostanie do odkrycia, a zatem idea doskonałości nie zostanie w pełni zaspokojona.

<sup>17</sup> Szerzej na ten temat zob. D. K o t, *Błędny uniwersytet*, „Ethos” 34(2021) nr 4(136), s. 307-319.

<sup>18</sup> Por. B. R e a d i n g s, *Uniwersytet w ruinie*, tłum. S. Stecko, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2017, s. 45-69.

## GODNOŚĆ MYŚLENIA

Jacques Derrida, pisząc o uniwersytecie, używa określenia „bezwarunkowy”<sup>19</sup>, odnosząc je do bezwarunkowej wolności zapytywania i głoszenia tego, co ujawniło się na drodze zapytywania. Bezwarunkowość tę można rozszerzyć na prawo do bezwarunkowej problematyzacji wszystkiego, w tym samego myślenia i uniwersytetu. Bez tego myślenie jałowiej i podąża torami bezpiecznymi.

Wszystko, co zostało tu powiedziane, ukazuje paradoksalny z pozoru spłot nauki i myślenia. Z jednej strony orężem nauk są metodologie i procedury, które w praktyce wyznaczają linię demarkacyjną między tym, co naukowe, a tym, co nienaukowe. Ta zdolność do wyznaczenia granic stanowi zarazem legitymizację nauk wobec świata, obietnicę, że wszystko, co nienaukowe (w domyśle: nierzetelne intelektualnie), zostanie niezawodnie odsiane i usunięte. Z drugiej strony sama idea nauki i uniwersytetu pojawia się nie na gruncie nauk, lecz na gruncie filozofii, która musi być zdolna do transgresji, a więc do ryzykownego przekraczania granic. W pewnym więc sensie u samych korzeni uniwersytetu znajduje się coś, co w potocznym, zdroworoządkowym ujęciu wydaje się kłopotliwe i problematyczne.

To zaś ujawnia szczególną godność myślenia, przy czym godność jest zarazem cennością, jak też kruchością, która wymaga ochrony. Jeśli myślenie jest wartością, to wartościowe muszą być również jego drogi, w szczególności błędzenie. I to wymaga szczególnej ochrony nie tylko przed usytuowanym poza akademią światem, ale być może przede wszystkim przed wewnętrznymi procesami uniwersytetu, podporządkowanymi ekonomicznie rozumianej idei doskonałości. W tym sensie myślenie jest godne, że jest warte docenienia i uznania, choćby samo skrywało się w mroku i budziło wątpliwości.

Po grecku godność to aksiopepeia. „Aksiopepes” oznacza zaś: „nadający się, odpowiedni, przyzwoity”. Natomiast sam czasownik „prepo” to: „odznaczać się, wyraźnie występować, ujawniać się, objawiać”. A jeśli przymiotnik „aksios” to: „równoważny, wart, cenny, wartościowy”, to możliwe do wysnuęcia znaczenie aksiopepei to „cenne ujawnienie”. Istota godności tkwi więc w pewnym sposobie ujawnienia, co wybrzmiewa szczególnie mocno w odniesieniu do myślenia. Godne myślenie jest nie tylko cenne lub wartościowe, lecz także (a może nawet przede wszystkim) odpowiednio ujawniające. To współgra z greckim pojęciem prawdy (aletheia), wykładanej przez Heideggera jako nieskrytość<sup>20</sup>. W takim podejściu prawda nie jest raz na zawsze

<sup>19</sup> Por. J. D e r r i d a, *Uniwersytet bezwarunkowy*, tłum. K.M. Jaksender, Wydawnictwo Libron – Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, Kraków 2015, s. 11n.

<sup>20</sup> Por. M. H e i d e g g e r, *Nauka Platona o prawdzie*, tłum. S. Blandzi, w: tenże, *Znaki drogi*, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1999, s. 194n.

wydobytym skarbem, który należy tylko chronić, lecz ciągłą pracą ujawniania, wydobywania na jaw tego, co skryte. W gruncie rzeczy każdy ruch myślenia w ramach uniwersytetu, nawet spętany biurokratycznymi wymogami efektywności i doskonałości, zaświadcza: prawda jest dopiero przed nami, domaga się odkrycia i ujawnienia.

Być może tym, co różni uniwersytet od reszty świata, jest rozumienie, na różnych poziomach, że prawda jest ciągłym ujawnianiem, wydobywaniem, że ciągle jest przed nami, podczas gdy świat poza uniwersytetem zdaje się wierzyć, że prawdy już mamy i znamy, a tym samym poznanie – przynajmniej w pewnych dziedzinach – już się zakończyło. Godność myślenia potrzebuje utopii pozaświatowego uniwersytetu, by można było ją chronić.

#### BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Buczyńska-Garewicz, Hanna. *Koło Wiedeńskie*. Toruń: Wydawnictwo Comer, 1993.
- Carnap, Rudolf. *Logiczna składnia języka*. Translated by Barbara Stanosz. Warszawa: PWN, 1995.
- Derrida, Jacques. *Uniwersytet bezwarunkowy*. Translated by Kajetan M. Jaksender. Kraków: Wydawnictwo Libron and Wydawnictwo Eperons-Ostrogi, 2015.
- Descartes, René. *Medytacje o pierwszej filozofii*. Translated by Maria Ajdukiewicz and Kazmierz Ajdukiewicz. Kęty: Antyk, 2001.
- Foucault, Michel. *Archeologia wiedzy*. Translated by Andrzej Siemek. Warszawa: PIW, 1977.
- . “Inne przestrzenie.” Translated by Agnieszka Rejniak-Majewska. *Teksty Drugie*, no. 6 (2005): 117–25.
- Heidegger, Martin. “Koniec filozofii i zadanie myślenia.” Translated by Krzysztof Michalski. In Krzysztof Michalski, *Zrozumieć przemijanie*. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, 2011.
- Heidegger, Martin. “Nauka Platona o prawdzie.” Translated by Seweryn Blandzi. In Heidegger, *Znaki drogi*. Translated by Seweryn Blandzi et al. Warszawa: Spacja, 1999.
- Jaspers, Karl. *Idea uniwersytetu*. Translated by Wojciech Kunicki. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, 2021.
- Kot, Dobrosław. “Błędny uniwersytet.” *Ethos* 34, no. 4 (136) (2021): 307–19.
- Lévinas, Emmanuel. *Całość i nieskończoność: Esej o zewnętrzności*. Translated by Małgorzata Kowalska. Warszawa: PWN, 1998.
- Readings, Bill. *Uniwersytet w ruinie*. Translated by Samanta Stecko. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury, 2017.
- Sławek, Tadeusz. *A jeśli nie trzeba się uczyć...* Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2021.

## ABSTRAKT / ABSTRACT

Dobrosław KOT – Utopia uniwersytetu

DOI 10.12887/37-2024-1-145-17

Być może istotą uniwersytetu jest nie stałość struktur i procedur, lecz ciągła zmienność i gotowość na przyjęcie Innego. W tej otwartości uniwersytet staje się utopią (w pozytywnym tego słowa znaczeniu): miejscem poza światem, gdzie może zostać zawieszona powszechna zasada efektywności, doskonałości i maksymalizacji zysku. W rozpoznaniu istoty uniwersytetu może pomóc filozofia, która – paradoksalnie – nie musi być naukowa. Jej obecność w akademii ujawnia jednak głębszą zasadę uniwersytetu: stanowią ją nie nauki, ale myślenie. Myślenie to może być otwarte na ryzyko i błędzenie. W tym tkwi jego godność, którą z greckiego można tłumaczyć jako „odpowiednie ujawnianie”. Rozważania w artykule prowadzone są w kontekście myślenia o uniwersytecie, jakie proponowali Karl Jaspers, Jacques Derrida, Bill Readings i Tadeusz Ślawek.

Słowa kluczowe: uniwersytet, istota uniwersytetu, kultura uniwersytecka, zmienność, utopia, naukowość, myślenie, błędzenie, godność

Kontakt: Katedra Filozofii, Kolegium Gospodarki i Administracji Publicznej, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie, ul. Rakowicka 16, 31-510 Kraków

E-mail: [kotd@uek.krakow.pl](mailto:kotd@uek.krakow.pl)

Tel. 12 2937572

<https://e-uczelnia.uek.krakow.pl/course/view.php?id=267>

Dobrosław KOT, The Utopia of the University

DOI 10.12887/37-2024-1-145-17

It may well be the case that the essence of the university is not defined by the permanence of its formal structure or procedures. Rather, it is inherent in its continuous transformation and in its readiness to receive the Other. Owing to such openness, the university becomes a utopia (in the positive meaning of the term), a place “outside” the world and one where the universal principles of efficacy, perfection and the maximization of profit can be suspended. In describing the essence of the university, turning to philosophy for help might be worthwhile, and, ironically, philosophy does not need to be scientific. However, its presence in the academy unveils a deep structure of the university which is not made up by the disciplines it pursues; rather it is inherent in thinking as such. Academic thinking may be open to risk and error, but it is precisely in risk and in error that its dignity, conceived as “adequate recognition,” lies. The considerations presented in the paper follow the approach to the thinking about the university proposed by Karl Jaspers, Jacques Derrida, Bill Readings, and Tadeusz Ślawek, respectively.

Translated by *Dorota Chabrajka*

Keywords: the university, the essence of the university, academic culture, changeability, utopia, scientific character, thinking, error, dignity

Contact: Katedra Filozofii, Kolegium Gospodarki i Administracji Publicznej, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie, ul. Rakowicka 16, 31-510 Cracow, Poland

E-mail: [kotd@uek.krakow.pl](mailto:kotd@uek.krakow.pl)

Phone: +48 12 2937572

<https://e-uczelnia.uek.krakow.pl/course/view.php?id=267>



KAROL WOJTYŁA – JAN PAWEŁ II  
INSPIRACJE





Maciej T. KOCIUBA

POEZJA „W GŁĘBINY PRZECHYLONA”<sup>1</sup>  
Próba interpretacji poezji Karola Wojtyły – Jana Pawła II  
w paradygmacie kognitywistycznym

*Materiał językowy tych dzieł może stać się punktem wyjścia kontemplacji osobistej. Jednakże taka kontemplacyjna lektura, nawet jeżeli jest owocna w tym sensie, że daje czytelnikowi poczucie, iż zbliżył się do celów przyświecających autorowi, nie pozwala zbudować parafrazy. Tak więc czytelnikowi towarzyszy obezwładniające poczucie, że przenikając sensy zawarte w wierszach, nie będzie w stanie zbudować własnej narracji, za pomocą której mógłby komunikować się z innymi czytelnikami. To z kolei rodzi poczucie dojmującej samotności.*

RECEPCJA

Mimo wciąż postępującej recepcji poezji Karola Wojtyły – Jana Pawła II, wielu trafnych i pięknych interpretacji jego dzieła oraz wytrwałej pracy znakomitych uczonych, podejmujących badania o charakterze historycznym i krytycznoliterackim nad tą spuścizną, wydaje się, że zadanie jej przeniknięcia i zrozumienia wciąż jeszcze jest przed nami – tak przed „zwykłymi” czytelnikami, jak i przed specjalistami w dziedzinie literatury, filozofii czy teologii. Spośród wielu prac wpisujących się w ten nurt, które się ukazały, wypada przypomnieć te najbardziej fundamentalne: pierwszą krytyczną edycję pism literackich Karola Wojtyły<sup>2</sup> oraz antologię tekstów dotyczących jego pisarstwa<sup>3</sup>. Nie jest pewne, kiedy – i czy w ogóle – możliwe będzie ostateczne i pełne przeniknięcie wszystkich zawartych w utworach Wojtyły sensów. Czy można będzie kiedyś uznać, że nasza wiedza o jego dziele poetyckim jest kompletna, a rozumiejący wgląd pełny? Może się to udać w odniesieniu do wiedzy o charakterze historycznym i czysto opisowym, lecz przeniknięcie gęstej siatki znaczeń, wyłaniającej się z pojęć i obrazów przekazanych za pomocą zindywidualizowanego, oryginalnego języka, wydaje się o wiele trudniejsze.

<sup>1</sup> K. W o j t y ł a, *Pieśń o Bogu ukrytym*, cykl 1, *Wybrzeża pełne ciszy*, wiersz 1, werset 8, w: t e n ż e, *Dzieła literackie i teatralne*, red. J. Popiel, t. 1, Wydawnictwo Znak, Kraków 2019, s. 321.

<sup>2</sup> Z o b. t e n ż e, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 1, *Juwenilia*; t e n ż e, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 2, *Utwory poetyckie (1946-2003)*, red. Z. Zarębianka, Wydawnictwo Znak, Kraków 2020.

<sup>3</sup> Z o b. *Pisarstwo Karola Wojtyły – Jana Pawła II w oczach krytyków i uczonych*, red. K. Dybciak, PIW, Warszawa 2019.

Wielu badaczy sądzi, że poezja ta skrywa myśli tak skomplikowane, że być może niemożliwe do wyrażenia za pomocą języka nawet wtedy, gdy jest to język par excellence poetycki<sup>4</sup>. Większość utworów wymaga wielokrotnego czytania, zmusza myśl i wyobraźnię do pracy, musi zostać zapamiętana w swojej strukturze, by zbliżenie się do zawartego w nich przekazu było w ogóle możliwe. Trzeba też zdawać sobie sprawę, że obcowanie z poezją tak wybitnego twórcy wymaga choćby elementarnej znajomości kontekstu kulturowego, a także realiów historycznych, w których poszczególne dzieła powstawały. Nabiera to szczególnego znaczenia, gdy utwory te tłumaczone są na języki obce. Może się wówczas okazać, że treści możliwe do rozszyfrowania przez czytelnika rodzimego stają się trudne do zrozumienia dla odbiorcy, który pochodzi z innego kręgu kulturowego. Wydaje się, że sam autor był tego świadom i wyczerpującą diagnozę dotyczącą „języka zamykającego nas w sobie”<sup>5</sup> postawił w poemacie *Myśląc Ojczyzna...* Wydaje się, że dwuwiersz: „Lud żyjący w sercu własnej mowy pozostaje poprzez pokolenia / tajemnicą myśli nie przejranej do końca”<sup>6</sup>, dramatycznie odnosi się także do jego własnej twórczości poetyckiej.

Czytelnicy tych wierszy przeczuwają, że sam ich przedmiot może być trudny do ujęcia, trudny do odwzorowania nawet wtedy, gdy stosuje się pojęcia, obrazy poetyckie, rozbudowane porównania czy lapidarne metafory. Sensu myśli i pojęć możemy poszukiwać na drodze racjonalnej analizy, do znaczenia obrazów odmalowanych tu za pomocą słów możemy dotrzeć dzięki wyobraźni – co jednak uczynić, gdy ekspresja językowa jest odzwierciedleniem doświadczenia mistycznego? Ilu czytelników zdoła pokonać drogę, na którą wprowadzają te utwory?

W istocie materiał językowy tych dzieł może stać się punktem wyjścia kontemplacji osobistej. Jednakże taka kontemplacyjna lektura, nawet jeżeli jest owocna w tym sensie, że daje czytelnikowi poczucie, iż zbliżył się do celów przyświecających autorowi, nie pozwala zbudować parafrazy. Tak więc czytelnikowi towarzyszy obezwładniające poczucie, że przenikając sensy zawarte w wierszach, nie będzie w stanie samodzielnie o nich opowiedzieć, nie będzie w stanie zbudować własnej narracji, za pomocą której mógłby komunikować się z innymi czytelnikami. To z kolei rodzi poczucie dojmującej samotności. Im głębiej wejdziemy w „ciszę”<sup>7</sup> tej liryki, tym bardziej odczuwamy niemoż-

<sup>4</sup> Por. W.P. Szymbański, *Z mroku korzeni. O poezji Jana Pawła II*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2009, s. 73.

<sup>5</sup> K. Wojtyła, *Myśląc Ojczyzna...*, w. 32, w: tenże, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 2, s. 154.

<sup>6</sup> Tamże, w. 39-40, s. 154.

<sup>7</sup> Zob. Z. Zarębianka, *Semantyka ciszy w „Pieśni o Bogu ukrytym” Karola Wojtyły. Rekonnesans*, w: tenże, *Gdzie jesteś, źródło? Zagadnienia tradycji w twórczości literackiej Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Unum, Kraków 2022, s. 113-124.

ność powrotu do zwykłego posługiwania się słowem. Prawdopodobnie jest to jedna z przyczyn zniechęcających krytyków i historyków literatury współczesnej do podejmowania analiz poezji Wojtyły. Istnieją jednak i inne przyczyny tego zjawiska. Podstawową z nich celnie ujął Wiesław Paweł Szymański: „Czy to, co wydarzyło się w dniu 16 października 1978 roku, nie będzie deformowało odczytania poezji Karola Wojtyły? Obiektywnego ukazania jej miejsca i roli w liryce polskiej? Istnieje takie niebezpieczeństwo”<sup>8</sup>. Szymański argumentuje dalej, że pewnym sposobem na uniknięcie interpretacyjnych błędów i deformacji jest rodzaj analizy immanentnej, skoncentrowanej na wewnętrznej zawartości utworów. Wiadomo jednak, że skupienie uwagi na dziele z czasem prowadzi do dostrzeżenia jego uwarunkowań związanych z biografią twórcy<sup>9</sup>.

Po wyborze arcybiskupa krakowskiego na tron Piotrowy Jarosław Iwaszkiewicz z emfazą pisał w „Twórczości”: „Z osobą Jana Pawła II weszła w orbitę wszechświatowej polityki i globalnych zagadnień historia i kultura polska”<sup>10</sup>. Kilka wersów dalej powtórzył: „A razem z nim zasiadła na tronie watykańskim cała kultura polska”<sup>11</sup>. Brzmi to dumnie, ale patrząc z perspektywy czasu, nie mamy pewności, czy kultura ta została właściwie rozpoznana i trafnie zrozumiana. Dostrzegamy też, że recepcja spuścizny Jana Pawła II – i nie chodzi wyłącznie o poezję – w jego własnym kraju nie dokonuje się tak dynamicznie, jak można by tego oczekiwać.

## PRZEDMIOT

Zdając sobie sprawę ze wszystkich trudności i ograniczeń, podejmuje się tu refleksję o charakterze cząstkowym i immanentnym, dotyczącą tego fragmentu twórczości poetyckiej Karola Wojtyły, który można uznać za kluczowy w tym sensie, że stanowi on podstawę wszystkich jego dzieł literackich. Marek Skwarnicki powiedział o poemacie *Pieśń o Bogu ukrytym*<sup>12</sup>, że jest to „jeden z piękniejszych polskich liryków religijnych ostatnich dziesięcioleci”<sup>13</sup>. *Pieśń o Bogu ukrytym* godna jest uwagi także dlatego, że tworzy całość uporządkowaną w sposób niezwykle konsekwentny. Trzydzieści trzy wiersze zostały

<sup>8</sup> S z y m a ń s k i, dz. cyt., s. 13.

<sup>9</sup> Por. D y b c i a k, dz. cyt., s. 13n.

<sup>10</sup> E l e u t e r (Jarosław Iwaszkiewicz), *Jan Paweł II*, „Twórczość” 1971, nr 1, s. 143; cyt. za: D y b c i a k, dz. cyt., s. 41.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Zob. W o j t y ł a, *Pieśń o Bogu ukrytym*, s. 319-339.

<sup>13</sup> M. S k w a r n i c k i, Odpis listu do Ojca Świętego z 16 czerwca 1979 roku, Biblioteka Narodowa, zbiory specjalne, Archiwum Marka Skwarnickiego, sygn. 18848, cyt. za: W o j t y ł a – J a n P a w e ł II, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 1, s. 16.

podzielone na dwa cykle. Pierwszy, złożony z siedemnastu części, nosi tytuł *Wybrzeża pełne ciszy*<sup>14</sup>. Drugi zawiera szesnaście utworów pod wspólnym tytułem *Pieśń o słońcu niewyczerpanym*<sup>15</sup>. Wydaje się, że utwory te tworzą poemat, który – używając kategorii teorii poznania Gestalt – można uznać za całość organiczną, całość postaciową, którą rządzi zasada pregnacji. Przyjmuje się więc zasadę prymatu całości nad częścią. Oczywiście wiele z tych utworów może funkcjonować samodzielnie jako „perełki” liryki religijnej, jednakże ich właściwe znaczenie wyłania się dopiero wtedy, gdy odczyta się je jako elementy powiązane z innymi gęstą siecią relacji. Ponadto ta relacyjna struktura wzajemnie odniesionych znaczeń funkcjonuje najczęściej na kilku płaszczyznach. Niezależnie od tych komplikacji nie ulega wątpliwości, że całość nadaje tu znaczenie elementom składowym. Części uzyskują swój sens dzięki funkcjom, jakie pełnią w całości.

Środek ciężkości rozważań zostanie zatem przesunięty w kierunku cech strukturalnych i formalnych cyklu wierszy składających się na *Pieśń o Bogu ukrytym*, choć wiadomo, że owe cechy formalne mogą ukazać się wyraźnie dopiero wtedy, gdy w ogólnych zarysach zostaną przedstawione najważniejsze elementy treści poematu. By odpowiedzieć na pytanie, jak wiersze te zostały skonstruowane, trzeba odwołać się do tego, co przedstawiają, o jakiej rzeczywistości mówią.

*Pieśń o Bogu ukrytym* to rodzaj poetyckiego arche przyszłego papieża. Po pierwsze dlatego, że określa stan początkowy, stanowi prątworkiwo dla wszystkich późniejszych utworów poetyckich. Po drugie dlatego, że w tym stanie początkowym zawiera się już ogólna zasada, natura całej jego twórczości poetyckiej. Można by zaryzykować twierdzenie, że poemat, zaliczany niekiedy do juveniliów (pisał te wiersze młody kleryk i ksiądz), jest w pełni dojrzałym tworem literackim, z którego wyrastają wszystkie późniejsze dokonania autora. Na tę dojrzałość zwraca uwagę Zofia Zarębianka we wprowadzeniu do drugiego tomu *Dzieł literackich i teatralnych* Jana Pawła II<sup>16</sup>. Prawo ewolucyjnego rozwoju twórczości od form nieporadnych do coraz doskonalszych miałyby w tym przypadku bardzo ograniczone znaczenie.

Cała uwaga zostanie tu skierowana na lirykę w sensie ścisłym. Możliwe, że wiersze historiozoficzne, odwołujące się do dziejów Polski i dziejów Kościoła (na przykład poemat *Stanisław*<sup>17</sup>) wymagają osobnych badań. Są to często utwory o rysie wyraźnie epickim. Opowiadają ważne dla kształtowania się

<sup>14</sup> Zob. W o j t y ł a, *Pieśń o Bogu ukrytym*, cykl 1, *Wybrzeża pełne ciszy*, s. 321-329.

<sup>15</sup> Zob. t e n ż e, *Pieśń o Bogu ukrytym*, cykl 2, *Pieśń o słońcu niewyczerpanym*, s. 330-339.

<sup>16</sup> Por. Z. Z a r ę b i a n k a, *Wprowadzenie. Twórczość literacka Karola Wojtyły w kontekście edycji drugiego tomu krytycznego wydania jego dzieł*, w: Wojtyła – Jan Paweł II, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 2, s. 8.

<sup>17</sup> Zob. K. W o j t y ł a, *Stanisław*, w: tenże, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 2, s. 185-193.

państwa polskiego historii, opisują rolę wielkich postaci, wskazują na rolę Kościoła w wielowiekowym procesie kształtowania się narodu, w procesie budowania jego tożsamości. Wypada podkreślić, że liryka medytacyjna i kontemplacyjna rozpoczyna twórczość poetycką młodego księdza, ale także – po latach – kończy twórczość Jana Pawła II. *Tryptyk rzymski*<sup>18</sup> wieńczy poetyckie dzieło człowieka, który stojąc na progu Kaplicy Sykstyńskiej, patrzy na przebytą drogę z perspektywy Piotra naszych czasów. To klamra spinająca całość jego dzieła i wskazująca, że prawdziwie był on „poetą ludzkiego wnętrza”<sup>19</sup>. Określenie to pochodzi z lapidarnego, lecz trafiającego w sedno studium pióra Alfreda M. Wierzbickiego. Zwraca on uwagę, że poezja Papieża, przynosząc rozważania wybitnego intelektualisty i swoistą aurę emocjonalną, nie miała charakteru li tylko intelektualnego ani nie dominował w niej emocjonalizm. Wierzbicki podkreśla, że Karol Wojtyła – Jan Paweł II „napisał [...] wyjątkowe w dziejach całej europejskiej poezji wiersze, których tematem stała się ludzka podmiotowość”<sup>20</sup>. W *Pieśni o Bogu ukrytym* powraca obraz maleńkiej izdebki, progu i drzwi do niej prowadzących. Wydaje się, że są to obrazy opisujące wnętrze człowieka, a nawet najgłębsze pokłady tego wnętrza. Język poetycki zostaje wykorzystany w tej poezji, by dać wyraz temu, czego człowiek doświadcza, zstępując w głąb własnej jaźni. Krzysztof Dybciak celnie to ujmuje, pisząc, że „można traktować literacką działalność autora *Brata naszego Boga* jako fenomenologię poetycką, zdającą sprawę z przebiegu oraz istoty religijnego doświadczenia”<sup>21</sup>. W istocie, do jakiegoś stopnia jest to opis fenomenologiczny, prezentuje się w nim bowiem poznawany przedmiot, w tym przypadku własną jaźń (podmiot), w sposób całkowicie bezpośredni. Paradoks polega na tym, że w tej religijnej poezji nie znajdujemy opisów wznoszenia się człowieka do Boga, ale raczej opisy zstępowania człowieka w głębinę swego „ja”, a zarazem zstępowania Boga do człowieka i Jego udzielania się mu.

Zamykając uwagi o przedmiocie rozważań, trzeba podkreślić, że obierając poezję jako jeden ze sposobów wypowiedzania się o sprawach dla człowieka najważniejszych, Jan Paweł II kontynuuje dzieło św. Jana od Krzyża. Karmelitański charakter tej mistycznej poezji szeroko przedstawiła w swej książce Agata Przybylska<sup>22</sup>; Zofia Zarębianka akcentowała natomiast zależność tej

<sup>18</sup> Zob. tenże, *Tryptyk rzymski*, w: tenże, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 2, s. 195-213.

<sup>19</sup> Zob. A.M. Wierzbicki, *Poeci ludzkiego wnętrza*, „Akcent” 39(2018) nr 3(153), s. 32-40.

<sup>20</sup> Tamże, s. 39.

<sup>21</sup> K. Dybciak, *Postlowie*, w: K. Wojtyła, *Poezje*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999, s. 285 [podkr. – M.T.K.]; por. tenże, *Pisarz, który został papieżem. Twórczość Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Instytut Pamięci Narodowej, Warszawa 2020, s. 75.

<sup>22</sup> Zob. A. Przybylska, *Samotność możliwa w człowieku. Mistyczny aspekt poezji i dramatów Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Arcana, Kraków 2002.

twórczości od dziedzictwa mistyki nadreńskiej<sup>23</sup>. Młody Karol Wojtyła w pracy doktorskiej<sup>24</sup> badał rozwijaną przez Doktora Mistycznego naukę o wierze, a w artykule streszczającym i podsumowującym badania podjęte w doktoracie skupił się na Janowym humanizmie<sup>25</sup>. W tym niewielkim, ale znaczącym tekście nacisk położony został na szczególny rodzaj doświadczenia, niepodobnego do doświadczenia, z jakim mamy do czynienia na gruncie nauk przyrodniczych; nie jest to też rodzaj doświadczenia, który związany jest z psychiką człowieka. Oczywiście człowieka jako byt stworzony można i należy badać w porządku przyrodzonym, można i trzeba widzieć go jako podmiot doświadczenia psychologicznego, ale najgłębiej osadzona jest ta sfera doświadczenia, w której może on doznać łaski. Sfera ta – „podmiotowa dziedzina życia nadprzyrodzonego w człowieku – niewątpliwie wchodzi wraz z dziedziną organizmu i psychiki w humanistyczną treść”<sup>26</sup>. Pewne zdumienie może budzić u czytelnika artykułu dość radykalne oddzielenie tak rozumianego doświadczenia od samego doświadczenia mistycznego w postaci kontemplacji, rozumianej jako zjednoczenie duchowych władz duszy z Bogiem w formie „ogromnie prostych i głębokich zarazem uniesień miłości i poznania”<sup>27</sup>. Dalej autor zastrzega, że chodzi mu o „samą tylko [...] podmiotową sferę odniesienia w człowieku”<sup>28</sup>. Można uznać, że młody teolog stawia tu na pierwszym miejscu surowe doświadczenie wewnętrzne, a zarazem zawiesza i bierze w nawias wszystkie założenia, jakie można by przejąć z teologii tradycyjnej, a nawet z mistyki. Tak więc empiryzm ów przybiera dość radykalną formę. Z jednej strony jest wyrazem postawy nieuprzedzonej i bezzakołeniowej, co ponownie przywodzi na myśl fenomenologię, a z drugiej podkreśla prymat wiedzy, jakiej dostarcza osobista praktyka duchowa, nad świadectwami pochodzącymi z literatury, nawet gdyby miało się ostatecznie okazać, że świadectwa te w kardynalnych rysach będą z tą praktyką zgodne. Karol Wojtyła kładzie nacisk na realizację innej warstwy doświadczenia. Zależność od św. Jan od Krzyża zdaje się polegać na naśladowaniu pewnego sposobu kontemplacyjnego działania, nie zaś na przyjmowaniu gotowych rezultatów tej kontemplacji. Szczegółowe roz-

<sup>23</sup> Zob. Z. Z a r ę b i a n k a, *Tradycje mistyczne w twórczości literackiej Karola Wojtyły*, w: *taż, Gdzie jesteś źródło? Zagadnienia tradycji w twórczości literackiej Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Unum, Kraków 2022, s. 57-71.

<sup>24</sup> Zob. K. W o j t y ł a, *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000.

<sup>25</sup> Zob. t e n ż e, *O humanizmie św. Jana od Krzyża*, w: *tenże, Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze*, s. 233-243.

<sup>26</sup> *Tamże*, s. 236.

<sup>27</sup> *Tamże*.

<sup>28</sup> *Tamże*.

ważania dotyczące charakteru tej zależności zawiera książka Joanny Tebień<sup>29</sup>. Druga, analityczna część tej pracy ukazuje, jak w poezji przysłego papieża doświadczenie religijne ujmowane jest w jego wymiarze mistycznym. Nie wszyscy ludzie zdolni są osiągnąć to głębokie, wymagające dużego wysiłku doświadczenie, ci jednak, których udziałem się ono staje uzyskują zupełnie wyjątkowe korzyści poznawcze i duchowe. Mają osiągać taki rodzaj zjednoczenia z Bogiem, który jest formą poznawania samego Bóstwa, ale zarazem poznawania jak Bóstwo, poprzez partycypację w Jego aktach. Wszystko to wymaga pewnego rodzaju ascezy, polegającej na wejściu w „noc”. Pojęcie nocy może oznaczać w tym kontekście „zaparcie się tego, co przyrodzone”<sup>30</sup>, odrzucenie „przyrodzonego spłotu poznawczego i pożądanego zarazem, zmysłowo-duchowego”<sup>31</sup>. Wymaga to także wytworzenia pewnego rodzaju próżni psychologicznej, aktywność duchowa, o którą tu chodzi, nie jest bowiem udoskonaleniem władz psychicznych człowieka, w całości należących do natury przyrodzonej. Część duszy ludzkiej umożliwiająca kontemplację ma charakter nadprzyrodzony. Zstępowanie do tej części ducha ludzkiego jest właśnie przedmiotem poetyckiego opisu, z jakim mamy do czynienia w *Pieśni o Bogu ukrytym*.

#### METODA

Wydaje się, że krytyka literacka – taka jest jej natura – najczęściej posługuje się metodą analityczną w sensie najbardziej pierwotnym, kartezjańskim. Tak więc, by dzieło literackie poznać *clare et distincte*, rozkłada się je, w zgodzie z zaleceniami zawartymi w *Rozprawie o metodzie*<sup>32</sup> na tyle elementów, na ile się da, albo też na tyle, ile będzie tego wymagać lepsze poznanie przedmiotu<sup>33</sup>. Zakłada się, że poznanie prostych części jest łatwiejsze niż poznanie złożonej całości. Gdy już te atomy poznamy, należy je powtórnie złożyć w całość, pamiętając o zasadzie pełnej enumeracji, by żadnego z elementów nie pominąć. Można by ironicznie dodać: niezależnie od tego, czy ma to miejsce dziś, czy w wieku siedemnastym – w epoce oglądającej świat przez pryzmat mechanizmu – wysoce frustrujące jest, gdy po rozłożeniu i powtórny złożeniu jakiejś maszyny pozostaje nam jeszcze garść niewykorzystanych części... Możemy

<sup>29</sup> Zob. J. Tebień, *Taka milcząca wzajemność. „Pieśń o Bogu ukrytym” Karola Wojtyły w świetle doktryny św. Jana od Krzyża*, Wydawnictwo UPJPII, Kraków 2013.

<sup>30</sup> Tamże, s. 241.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Zob. R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. T. Żeleński-Boy, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 23.

zatem uzyskać wyczerpującą wiedzę o poszczególnych elementach całości, rozpoznanie jednak zasady, zgodnie z którą przedmiot ma być scalony, jest trudne. Pozostajemy w ten sposób z rozczłonkowanym obrazem przedmiotu, który – chciałoby się rzec – przegląda się w popękany lustrze (choć metafora ta stała się martwa ze względu na częstość jej użycia). Lepiej powiedzieć, że struktura owego przedmiotu jawi się niczym jałowa i spękana w czasie suszy ziemia. Domyślamy się, że gdzieś w głębi scala się ona, ale do tej głębokiej jedności nie mamy dostępu.

W miejsce tego – wydaje się już wyczerpanego – paradygmatu metodologicznego proponuje się model holistyczny. Dzieło literackie traktuje się zatem jako całość złożoną z obrazów ewokowanych za pomocą słów i powiązanych z pojęciami. W zakresie rozpoznawania ciągów obrazowo-pojęciowych jest to więc do pewnego stopnia kontynuacja idei interpretacyjnych rozwijanych przez Zofię Zarebiankę<sup>34</sup>. Obrazy te są ze sobą ściśle związane, gdyż przenikają się wzajemnie, a my – czytelnicy – mamy zdolność patrzenia „na wskroś”, tak jakby były transparentne. Ten sposób percepcji umożliwia uchwycenie gęstej sieci relacji, którymi są powiązane, oraz warstwy pojęć, które ze sobą niosą. W ten sposób dzieło literackie ukazuje się jako byt polisemiczny<sup>35</sup>. Przy czym wieloznaczność, inaczej niż w dyskursie naukowym, ma tu charakter pozytywny. Pozwala za pomocą niewielu słów niosących obrazy i pojęcia wyrazić wiele treści symultanicznie, co radykalnie skraca przekaz.

Najbardziej podstawową i najlepiej opisaną techniką literacką jest metaforyzacja, pozwalająca dzięki wzajemnym projekcjom w obrębie dwóch dziedzin przenosić własności z jednego przedmiotu na inny przedmiot. Upraszczając, można by rzec, że jest to sposób mówienia o czymś w kategoriach czegoś innego, na przykład o czasie w kategoriach pieniądza, ale zarazem o pieniądzu w kategoriach czasu. W wyeksploatowanej przez kognitywistów metaforze „czas to pieniądz” dwa różne przedmioty, abstrakcyjny „czas” i konkretny „pieniądz”, ujawniają, że jednego i drugiego na ogół nam brakuje, że gospodarowanie czasem i pieniądzem są do pewnego stopnia analogiczne, wymagają oszczędności i dobrego zarządzania.<sup>36</sup>

Na ogół metafory mają strukturę rozbudowanych porównań, gdzie rzeczy pod jakimiś względami różnią się od siebie, ale pod innymi są podobne i jakoś

<sup>34</sup> Zob. Z. Z a r e b i a n k a, *Poezja wymiaru sanctum: Kamińska, Jankowski, Twardowski*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1992; t a ż, *O poezji religijnej i sposobach jej badania*, „Roczniki Humanistyczne” 38(1990) nr 1, s. 25-56.

<sup>35</sup> Por. t a ż, *Spotkanie w słowie. O twórczości literackiej Karola Wojtyły*, Wydawnictwo Pasaże, Kraków 2018, s. 80.

<sup>36</sup> Zob. O. J ä k e l, *Metafory w abstrakcyjnych domenach dyskursu. Kognitywno-lingwistyczna analiza metaforycznych modeli aktywności umysłowej, gospodarki i nauki*, tłum. M. Banaś, B. Drąg, Universitas, Kraków 2003.



analogiczne. W ten sposób metafory pełnią funkcję poznawczą, pozwalają zobaczyć opisywaną rzeczywistość w zupełnie nowych kontekstach, odkrywać jej nowe, ukryte wcześniej aspekty.

Wszystko to rzeczy znane i dogłębnie przebadane, choć wydaje się, że technika metaforyzacji jest tyleż podstawowa, co uproszczająca poezję na potrzeby jasności wywodów teoretycznoliterackich. W rzeczywistej poezji język ma strukturę znacznie bardziej rozbudowaną i skomplikowaną. Wydaje się, że wiersza lirycznego nie da się łatwo sprowadzić do sekwencji metafor. Co zresztą uczynić z wypowiedziami poetyckimi, w których niewiele jest metafor?

Dokładny opis zastosowanej w niniejszym artykule metody własnej, opracowanej przede wszystkim w celu interpretacji dzieł plastycznych, a więc obrazów w sensie ścisłym, znajdzie czytelnik w innym miejscu<sup>37</sup>, tu wypada przedstawić tylko te założenia, które są ważne z punktu widzenia podjętych rozważań.

Poezja, a w szczególności liryka, jest rodzajem ekspresji słownej o charakterze obrazowym. Co więcej, wydaje się, że poezja stanowi formę poznawania rzeczywistości, że poeta za pomocą specyficznego, niekonwencjonalnego języka potrafi przekazać określoną wiedzę o tym, co człowieka otacza, ale także o tym, co jest w nim treścią ukrytą i trudną do rozpoznania. Dlatego właśnie język poetycki to medium zarezerwowane dla specjalnego typu komunikacji. Służy komunikowaniu innym – a także samemu sobie – tego, co inaczej nie mogłoby zostać wyrażone; tego, co opiera się mówieniu wprost, gdy stosuje się język przedmiotowy. Staje się to najwyraźniej widoczne, gdy próbujemy lirykę „przełożyć” na język niepoetycki, czyli dokonać parafrazy wiersza. Nie dość, że wiele znaczeń w wyniku takiego zabiegu zniknie, wszystkie walory estetyczne zostaną utracone, to jeszcze komunikat rozrośnie się do monstrualnych rozmiarów.

Metoda holistyczna umożliwia badanie struktury poezji poprzez poszukiwanie charakterystycznych dymensji, dzięki którym konstytuuje się ona, a następnie objawia czytelnikowi jako uporządkowana i dobrze zintegrowana całość. Trzy podstawowe wymiary to: poliikoniczność, przezierność i synchroniczność. Tworzą one rodzaj szablonu czy modelu, pozwalającego ująć badany utwór jako spójną całość. Kluczowe znaczenie ma kategoria poliikoniczności. W dziele literackim mamy najczęściej do czynienia z wielością powiązanych ze sobą obrazów, które mogą tworzyć złożoną strukturę hierarchiczną. Zespoły obrazów zintegrowane i tworzące całość postaciową mogą być częściami na wyższym poziomie organizacji. Ową poliikoniczność poznajemy dzięki przezierności, to znaczy nakładaniu się obrazów, które w wyobraźni nie przesłaniają się wzajemnie. Są one niejako półprzezroczyste, co pozwala na ich jednoczesną percepcję. Z kolei synchroniczność nie realizuje się tylko w formie

<sup>37</sup> Zob. M. K o c i u b a, *Antropologia poznania obrazowego*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2010.

zdolności do symultanicznego postrzegania kilku obrazów oraz relacji, jakie je łączą. Synchroniczność w liryce realizuje się też jako rodzaj zatrzymania czasu, jako uchylenie performatywnego charakteru języka. Performatywność rozumie się w znaczeniu najprostszym (nie Austinowskim<sup>38</sup>). Wypowiedzenie każdego słowa zajmuje pewien czas. Wypowiedzenie każdego zdania wymaga przestrzegania określonej kolejności słów. Wszystko odbywa się więc w sposób następczy i sekwencyjny. W poezji mamy jednak do czynienia z takim użyciem języka, które zbliża narrację słowną do poznania obrazowego, gdzie postrzegamy momentalnie całe postaci, całe rozbudowane struktury. W krótkim komunikacie słownym uzyskujemy wgląd podobny do tego, jaki uzyskujemy, oglądając obraz w galerii. Patrząc, także zużywamy czas, ale jest on o wiele krótszy od czasu potrzebnego na opowiedzenie o tym, co widzimy. Liryka umożliwia wprowadzenie czytelnika za pomocą niewielu słów w stan zapatrzenia, by nie powiedzieć: kontemplacji. Wszystko to możliwe jest dzięki pracy wyobraźni i pamięci. Powtórzmy: poezja, a w szczególności liryka, to forma ekspresji językowej odwołująca się do obrazów i uchylająca częściowo czas.

Ostatnia uwaga dotycząca metody odnosi się do faktu, że tekst literacki niesie ze sobą nie tylko obrazy, ale i ściśle z nimi powiązane pojęcia. Obraz jest zawsze konkretny, zakotwiczone w nim pojęcie ma natomiast charakter abstrakcyjny. Wychwytywanie relacji między pojęciami jest znacznie trudniejsze niż dokonywanie tego w odniesieniu do obrazów i odbywa się na wyższym poziomie. O ile poliikonizm opisuje przenikanie się obrazów, o tyle przenikanie się znaczeń można uchwycić dzięki synoptyczności. Wzniesienie się w interpretacji na poziom synoptyczny zapewnia uchwycenie i syntezę warstwy pojęciowej dzieła literackiego. Tu najpełniej wyłania się jego jedność, jego całościowy charakter.

Krytycy literaccy, teoretycy i zwykli czytelnicy zadają sobie czasem pytanie, jak to się dzieje, że niektóre utwory przemawiają do nas z dużą siłą, a inne oddziałują o wiele słabiej. W modelu holistycznym istnieje jeszcze jeden wymiar, który określa się jako synergię. W tej kategorii wyraża się aspekt energetyczny dzieła literackiego. Jeśli w wierszu zostaną umiejętnie połączone obrazy i pojęcia, jeśli uchylony zostanie czas, to wyobraźnia czytelnika ma szansę doznać niezwykle dynamicznego, momentalnego wglądu, któremu towarzyszy satysfakcja poznawcza i estetyczna. Arystoteles, pisząc o metaforach, porównał je do zagadek, które czytelnik musi rozwiązać<sup>39</sup>. Ich rozwiązywaniu zawsze towarzyszy radość z odkrycia czegoś nowego i nie-

<sup>38</sup> Zob. J.L. Austin, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, tłum. B. Chwedeńczuk, PWN, Warszawa 1993.

<sup>39</sup> Por. Arystoteles, *Poetyka*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 613.

oczekiwanego. Wydaje się, że odkrywaniu całościowego znaczenia dzieła literackiego towarzyszy radość o wiele większa. Wtedy właśnie poznaje się, na czym polega synergiczne działanie czynników budujących jego jedność.

Każda metoda ukazuje swe zalety i ewentualne wady w działaniu, gdy się ją aplikuje w określonej dziedzinie. Spróbujmy rozważyć, badając konkretne wiersze Karola Wojtyły – Jana Pawła II, czy podejście holistyczne jest płodne, czy pozwoli ukazać takie aspekty jego poezji, których inaczej nie byłibyśmy w stanie dostrzec, czy pozwoli tę lirykę lepiej rozumieć.

### POEZJA OBRAZÓW I POJĘĆ

Czy metoda stawiająca w centrum obrazowy charakter poezji jest w kontekście twórczości Jan Pawła II odpowiednia? Wydaje się, że tak. Sam poeta miał poczucie, że jego wiersze mają charakter obrazowy. W liście do Mieczysława Kotlarczyka napisał: „Ja się w tych wierszach po prostu uczę mówić, zanim zacznę rozmawiać. Zresztą m y ś l ę o b r a z a m i bardzo teatralnymi. Zwrócił już na to uwagę swego czasu Emil Zegadłowicz<sup>40</sup>. W tej spontanicznej wypowiedzi spotykamy zastanawiające zestawienie myśli i obrazów. Potoczna świadomość podpowiada nam, że myśli się za pomocą pojęć, a obrazy można oglądać, kontemplować czy też odtwarzać w wyobraźni. Wydaje się jednak, że myślenie obrazami ma swój głęboki sens. Poeta jest wewnętrznie przekonany o nierozzerwalnej więzi, jaka na gruncie poezji zachodzi między myślą (pojęciem) a obrazem. Zresztą związek ten stanowi pochodną ładu metafizycznego, w którym Słowo stwarzające jest „odwiecznym widzeniem i odwiecznym wypowiedzeniem<sup>41</sup>. To przekonanie znajdzie swoje konkretne realizacje w późniejszej twórczości Wojtyły.

Zauważyć wypada, że u schyłku życia fascynacja obrazami znajduje w poezji Papieża wyraz najprostszy i zarazem najdobitniejszy. W drugiej części *Tryptyku rzymskiego* odwołuje się on do fresków namalowanych przez Michała Anioła i konfrontuje je z Księżą Rodzaju. Przedmiotem medytacji jest tu natura Boga stwarzającego i podtrzymującego świat w istnieniu. Stwarzające Słowo, Logos to „pierwszy Widzący<sup>42</sup> i pierwszy, który postrzega stworzenie jako dobre. Człowiek zostaje uczyniony „na obraz i podobieństwo<sup>43</sup>, a zatem nosi w sobie obraz samego Boga. Papież rozważa swoistą dialektykę tego, co

<sup>40</sup> K. W o j t y ł a, List do Mieczysława Kotlarczyka z 14 listopada 1939 roku, [podkr. – M.T.K.], w: tenże, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 1, s. 351n.

<sup>41</sup> T e n ż e, *Tryptyk rzymski, II. Medytacje nad „Księżą Rodzaju” na progu kaplicy Sykstyńskiej*, w. 67, w: tenże, *Dzieła literackie i teatralne*, t. 2, s. 199.

<sup>42</sup> Tamże, w. 70, s. 200.

<sup>43</sup> Tamże, w. 111, s. 201.

niewidzialne (absolutny początek sprzed stworzenia i absolutny kres po końcu świata), i tego, co jest „bujną widzialnością”<sup>44</sup>. Owa „bujna widzialność” ma dwa aspekty. Z jednej strony chodzi o otaczającą nas przyrodę, a z drugiej także o artystyczne wizje Buonarrotiego – freski z Kaplicy Sykstyńskiej. Te genialne dzieła sztuki dokonują niemożliwego – do jakiegoś stopnia czynią widzialnym to, co niewidzialne. Czy wiersze Papieża nie wypełniają tego samego zadania?

Ten rodzaj poetycko-obrazowej teologii wymagałby osobnej, bardziej szczegółowej analizy, tu wypada poprzestać na konstatacji, że poeta ma głęboką świadomość organicznego związku między znakami językowymi, myślami (pojęciami) i obrazami. Jego *Medytacje nad „Księgą Rodzaju” na progu kaplicy Sykstyńskiej*<sup>45</sup> wyraźnie o tym świadczą.

Gdyby trzeba było jednym zdaniem odpowiedzieć na pytanie, o czym opowiada i co przedstawia poemat *Pieśń o Bogu ukrytym*, to można by stwierdzić, że jest to poetycki opis zstępowania w głąb własnej podmiotowości w celu zjednoczenia się z Bogiem. Dokładniejszy namysł pozwala dostrzec dwie fazy tego procesu. Pierwsza polega na uchyleniu tego, co zwykle jest przeżyciową treścią świadomości, i skoncentrowaniu uwagi na tym, co stanowi ostateczną głębię, którą można postrzegać wewnątrz siebie samego. Drugą fazę można by nazwać epifanią światła. Ma ona charakter bardziej pozytywny, gdyż nie polega na redukcji elementów świadomości. Po jej osiągnięciu poeta dociera do przeżywania zjednoczenia z Bóstwem i odkrywa Jego osobowy charakter. Generalnie, część pierwsza, zatytułowana *Wybrzeża pełne ciszy*, koncentruje się na obrazowym relacjonowaniu doświadczenia osiągania podmiotowej głębi. Część druga, *Pieśń o słońcu niewyczerpanym*, opisuje stany kontemplacji światła, w którym podmiot postrzega na nowo siebie i Boga. W *Wybrzeżach pełnych ciszy* dominują obrazy odwołujące się do specyficznej organizacji miejsca, znajdującego się w wyobrażonej przestrzeni.

Dalekie wybrzeża ciszy zaczynają się tuż za progiem  
 Nie przefruniesz tamtędy jak ptak.  
 Musisz stanąć i patrzeć coraz głębiej i głębiej,  
 aż nie zdołasz już odchylić duszy od dna.

Tam już spojrzeń żadna zieleń nie nasyci,  
 nie powrócą oczy uwieszone.  
 Myślałeś, że cię życie ukryje przed tamtym Życiem  
 w głębinie przechylonym.

<sup>44</sup> Tamże, w. 121, s. 201.

<sup>45</sup> Por. tamże, w. 59-276, s. 199-208.

Z nurtu tego – to wiedź – że nie ma powrotu.  
Objęty tajemniczym pięknem wieczności!  
Trwać i trwać. Nie przerywać odlotów  
cieniom, tylko trwać  
coraz jaśniej i prościej

Tymczasem wciąż ustępujesz przed Kimś, co stamtąd nadchodzi  
zamykając za sobą cicho drzwi izdebki maleńkiej –  
a idąc krok łagodni  
– I tą ciszą trafia najgłębiej.<sup>46</sup>

Wiersz zaczyna się od ekspozycji rzeczywistości, która jest nazwana „wybrzeżami ciszy”. Piękna to metafora, ale trudno dokonać jej parafrazy. Pojęcie wybrzeża koresponduje z pojawiającymi się w kolejnych wierszach obrazami ośrodka, w którym dokonuje się swoiste opadanie<sup>47</sup>. Tak więc będzie mowa o morzu i tonięciu, nurcie, wodzie, przepływie, falach, zanurzeniu się w chłodnym szkłe, zatoce zalewu, spokojnej toni, głębi, toni przezroczystej. W tym właśnie ośrodku ma miejsce wertykalny ruch ku dołowi, ku najgłębszemu pokładowi, który człowiek jest w stanie w sobie odkryć. Ów ruch wymuszony jest jakimś rodzajem ciężenia duchowego. Gdy ta grawitacja się ujawni, nie ma już możliwości wyrwania się spod jej władzy. „Życie w głębinę przechylone” upomina się o swoje prawa i całkowicie dominuje nad zwykłym życiem, które ukazuje swoją ulotną naturę. Postulat, by „nie przerywać odlotów cieniom”, zdaje się przywoływać ideę Platońską. Dotychczasowe poczucie tego, co rzeczywiste, okazuje tylko pozorem, prawdziwe zakorzenienie w Byciu objawia się w masywnym trwaniu w objęciach wieczności.

Warto podkreślić, że wybrzeże nie oznacza tu tylko geograficznej granicy między wodą a lądem. Wybrzeże to raczej pojęcie-obraz odnoszące się do abstrakcyjnej granicy między doświadczeniem tego, co na zewnątrz podmiotu, a doświadczeniem własnego wnętrza; świata i tego, co ten świat przekracza – transcendencji.

Warto postawić sobie pytanie, na czym zasadza się spójność tego wyjątkowego poematu. Co sprawia, że odczytujemy go jako jednorodną całość, niezależnie od tego, że poszczególne wiersze mogłyby z powodzeniem funkcjonować jako utwory autonomiczne? Otóż ten całościowy charakter dzieła konstytuuje się na bazie jedności obrazowania. Dobrym przykładem dwóch sfer obrazowych, które odsyłają do siebie i są w jakimś sensie analogiczne, wydaje się ruch ducha ludzkiego ku swoim fundamentom w celu odnalezienia warstwy, gdzie oddziałuje łaska objawiająca Boga, a także kenoza samego

<sup>46</sup> W o j t y ł a, *Pieśń o Bogu ukrytym. I. Wybrzeża pełne ciszy*, wiersz 1, w. 1-13, s. 321.

<sup>47</sup> Por. św. J a n o d K r z y ż a, *Lot miłości*, strofa 3, w: tenże, *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1998, s. 94.

Boga, który się uniżył i ogołocił, wcielając się i wchodząc w ludzkie dzieje. Oba ruchy odbywają się w tym samym wertrykalnym porządku – z góry w dół – i budują spójne uniwersum obrazowe. W ten sposób staje się wyraźnie widoczne, jak poszczególne składowe poematu uzyskują swój sens w obrębie całości. Metoda holistyczna okazuje się bardziej adekwatna niż analityczna.

Są oczywiście jeszcze inne elementy strukturalne, które wzmacniają spójność poematu. W wierszu mamy do czynienia z opisem ruchu w głąb podmiotu, ruch ten jednak może się pojawić dopiero po zatrzymaniu normalnej jego aktywności. Należy najpierw „stać i patrzeć”. Paradoksalnie zatem warunkiem podjęcia przez podmiot duchowego ruchu do jego własnych podstaw jest zatrzymanie się i zapatrzenie – przyjęcie postawy kontemplacyjnej. Towarzyszy temu zawieszenie, wzięcie w nawias poznania zmysłowego i wiedzy o świecie zewnętrznym. Ostatecznym efektem usytuowania się w tym „nurcie” (ruchu) jest bezruch – „trwanie i cisza”. Zatrzymanie ruchu pociąga za sobą uchylenie czasu. Sekwencyjny dynamizm przyrody pozwala wyodrębnić pulsujące układy i traktować je jak zegary. Dopiero gdy rytm ten zostaje zatrzymany lub gdy przestaje być postrzegany, podmiot przekracza granicę istnienia temporalnego i staje wobec atemporalnej wieczności.

Czytelnik także zostaje wciągnięty w tę grę z czasem. Czas zostaje zatrzymany, gdy po kilkakrotnym przeczytaniu wiersza, a jeszcze bardziej po jego opanowaniu pamięciowym, zaczyna się go postrzegać niczym złożony z części, ale dobrze zintegrowany obraz. Krótka forma, w jakiej prezentuje się wiersz liryczny, umożliwia odwzorowanie go w wyobraźni całościowo, umożliwia postrzeganie wszystkich elementów synchronicznie. Owa synchroniczność to właśnie jedna z cech charakterystycznych poliikonizacji. W ten sposób uchylony zostaje performatywny charakter języka. Tak to obcowanie z arcydziełem liryki przestaje polegać na czytaniu, a przybiera formę widzenia.

Zauważyć trzeba, że spójność zarówno całego poematu, jak i poszczególnych jego części uzyskuje się, kształtując w określony sposób jego strukturę. W cytowanym wierszu na samym początku czytelnik potyka się o paradoks. „Wybrzeża cisy” są dalekie, a jednak zaczynają się za progiem. Jak gdyby autor chciał nas oswoić z topologią, w której coś dalekiego może być zarazem bardzo blisko. Próg przywodzi na myśl drzwi domu, wytwarzając w wyobraźni rodzaj oczekiwania na dopełnienie (pregnację) tego jakby niekompletnego obrazu. I rzeczywiście w wersach końcowych znajdujemy wizję Kogoś, kto nadchodzi z rzeczywistości, w której spoczął podmiot, i zamyka drzwi do maleńkiej izdebki, a w istocie do wnętrza ludzkiej duszy.

Na początku i na końcu wiersza pojawia się też cisza – raz jako signum nowej wewnętrznej sfery w człowieku, powtórnie zaś jako własność łagodnej i kojącej rzeczywistości, jako własność Bytu Osobowego, który w następnym wierszu cy-

klu zostanie nazwany Przyjacielem. W ten sposób wiersz spięty zostaje obrazową i semantyczną klamrą – funkcjonuje w wyobraźni jako całość postaciowa.

W piętnastym wierszu *Pieśni o słońcu niewyczerpanym* poeta pisze:

Jakże odwdzięczę morzu, że fale jego ciche  
wychodzą, aby szukać moich codziennych zabłąkań?  
Jakże odwdzięczę słońcu, że zachód mnie nie odpycha,  
Że wieczór i poranek niedługa dzieli rozłąką?<sup>48</sup>

Wiersz jest rodzajem modlitewnego dziękczynienia, przybierającego formę retorycznych wezwań. Druga, trzecia i czwarta strofa zaczynają się od powtórzonych słów: „Cóż Ci oddam...”<sup>49</sup>. Strofa piąta, ostatnia jest dokładną repetycją strofy pierwszej. W ten sposób poeta uzyskuje efekt jedności. Językowy rytm powtórzeń formalnie scala tekst. Wiersz rozpoczyna się i kończy tak samo. Utwór ma strukturę wewnątrznie zamkniętą, jakby sam stanowił odrębny obrazowy kosmos.

Trzecim i ostatnim przykładem tej integrującej techniki niech będzie cytowany już pierwszy wiersz cyklu oraz wiersz siedemnasty, utwór zamykający *Wybrzeża pełne ciszy*<sup>50</sup>. Okazuje się, że łączenie obrazów może występować nie tylko w obrębie jednego wiersza, ale może też spajać większe całości. Wiersz siedemnasty pełni funkcję klamry zamykającej pierwszą część *Pieśni o Bogu ukrytym*. Zostały w nim powtórzone obrazy, które wystąpiły w pierwszym wierszu: dalekie wybrzeża ciszy, małeńka celka, Cisza i Milczenie. Przywołana zostaje też zieleń, choć tu należy zachować ostrożność, gdyż znaczenie tego koloru zmienia się w poszczególnych wierszach. W pierwszym kolor zielony jest obrazem poznania zmysłowego, dlatego mówi się, że w głębi osiąganey przez podmiot w kontemplacji „spojrzeń żadna zieleń nie nasyci”<sup>51</sup>. W utworze siedemnastym zieleń staje się już znakiem tego nowego stanu, w którym znalazła się dusza<sup>52</sup>. Podobnie jak w wierszu szóstym z *Wybrzeży...* – Bóg udziela się człowiekowi, pochylając się nad nim, co jest odbierane jako „światło pełne zieleni, / jakby zieleń, lecz bez odcieni, / zieleń niewysłowiona, oparta na kroplach krwi”<sup>53</sup>. Wiersz siedemnasty jest formą modlitwy o pozostanie w stanie bliskości Boga. Absolut zamieszkał w małeńskiej celce (izdebce) i został ogarnięty ubó-

<sup>48</sup> K. W o j t y ł a, *Pieśń o Bogu ukrytym*, cykl 2, *Pieśń o słońcu niewyczerpanym*, wiersz 15, w. 203-206, 219-222, s. 338.

<sup>49</sup> Tamże, wiersz 15, w. 207, 211, 215, s. 338.

<sup>50</sup> Tamże, wiersz 17, w. 218-229, s. 329.

<sup>51</sup> T e n ż e, *Pieśń o Bogu ukrytym*, cykl 1, *Wybrzeża pełne ciszy*, wiersz 1, w. 5, s. 321.

<sup>52</sup> Por. W. S m a s z c z, *O czytaniu poezji Karola Wojtyły*, w: K. W o j t y ł a, *Poezje wybrane*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1995, s. 108n.

<sup>53</sup> W o j t y ł a, *Pieśń o Bogu ukrytym*, cykl 1, *Wybrzeża pełne ciszy*, wiersz 6, w. 71-73, s. 323.

stwem duszy oranta. Szesnaście poprzedzających wierszy opisywało lub pośrednio wskazywało zstępowanie w głąb podmiotu, ostatnią warstwę, gdzie dzięki łasce stała się możliwa kontemplacja prawdziwego Istnienia. Wiersz siedemnasty to prośba o utrzymanie wyjątkowego stanu, w którym znalazła się dusza.

Poezje Karola Wojtyły mają swój oryginalny rys. Zarówno dla układu treści, jak i dla formy tych wierszy nie znajdziemy wielu bezpośrednich odniesień. Nawet gdy wskazuje się na poezję romantyków, a w szczególności Norwida, to jasne jest, że przyszyły Papież nie naśladuje wprost żadnej konwencji literackiej, lecz raczej stwarza własną. Z drugiej strony poprawna hermeneutyka wymaga odnalezienia kontekstów, pozwalających ujrzeć jego dzieło na jakimś tle, by dzięki temu lepiej dzieło to rozumieć.

We wprowadzeniu do drugiego tomu *Dzieł literackich i teatralnych* Zofia Zarębianka wskazuje medytacyjność, styl repetytywny i stosowanie długich fraz jako cechy wyróżniające tę poezję. Podkreśla też pewne powinowactwo z Drugą Awangardą, a w szczególności z poezją Józefa Czechowicza<sup>54</sup>. Wydaje się, że to niezwykle trafna intuicja. Na zakończenie rozważań i na potwierdzenie tych związków można przedstawić jedno z formalnych podobieństw, jakie zachodzą w posługiwaniu się obrazami przez obu poetów. Wiersz Czechowicza *to wiem* pochodzi z tomu *Nic więcej*, który ukazał się w roku 1936.

to wiem

dzień bursztynowy mija  
rok za rokiem przemija  
nielekkie  
dłonie poety płoną  
aleś korono  
daleko

nie spadasz jakoś na czoło  
a spadły pierwsze krople burzy  
w ogrodach ognia  
pomruk wybuchy wróży

jeszcze zaczekam  
potem  
obałę się jak wszyscy trup  
i tak kiedyś zaleje sława ciemnym złotem  
grób<sup>55</sup>

<sup>54</sup> Por. Zarębianka, *Wprowadzenie. Twórczość literacka Karola Wojtyły w kontekście edycji drugiego tomu krytycznego wydania jego dzieł*, s. 13n.

<sup>55</sup> J. Czechowicz, *to wiem*, w tenże, *Poezje zebrane*, red. A. Madyda, Wydawnictwo Algo, Toruń 1997, s. 171.



Jest to wiersz o przemijaniu, nieuchronnym końcu życia i sławie, która nadejdzie dopiero po śmierci. Bardzo smutne i z nutą katastroficzną, ale jednak exegi monumentum. Paradoksalność wymowy utworu polega na tym, że mimo nagromadzenia określeń związanych z czasem i ruchem („mijasz”, „przemija”, „spadasz”, „spadły”, „zaczekam”, „potem”, „obalę się”, „kiedyś”), ostatecznie ruch zostaje zatrzymany, a upływ czasu uchylony. Z punktu widzenia treści jest to oczywiste – sława poety i jego dzieło staną się trwałym, nieprzemijającym elementem kultury. W tym znaczeniu czas zostanie w istocie zatrzymany. Z punktu widzenia formy wiersza sprawa wydaje się bardziej złożona. Zarówno Czechowicz, jak i Wojtyła posługują się w swych utworach podobną techniką zestawiania obrazów. Wiersz nabiera spójności poprzez zespolenie obrazu płonących dłoni poety i obrazu wybuchów ognia. Przenikają się one wzajemnie i współgrają w wyobraźni jako jedna wizja. Najważniejszy jest jednak kolor bursztynu – w kontekście przemijającego dnia to najprawdopodobniej kolor zachodzącego słońca – i blasku starego złota zalewającego grób poety. Kolor bursztynu zostaje wspomniany w wersecie pierwszym, a kolor złota w przedostatnim. Ciekawe, że na końcu wiersza odniesienia do złotej barwy oscylują wokół dwóch znaczeń: po pierwsze, może chodzić o sławę, która – jak w sporcie – powinna zostać nagrodzona trofeum wykonanym ze złotego kruszcu, a po drugie, ciemne złoto może oznaczać schyłek życia symbolizowany zalewem blasku chylącego się już słońca. Jakkolwiek by było, obrazy te stanowią wizualną klamrę scalającą wiersz. Rzec można, że podmiot liryczny został w nich unieruchomiony jak prehistoryczny owad w bryłce bursztynu.

\*

Wydaje się, że przeprowadzone rozważania pozwalają w jakiejś mierze potwierdzić użyteczność kategorii poliikonizacji, przezierności i synchroniczności w badaniu struktury języka poetyckiego, a zarazem struktury wyobraźni poetyckiej. Taka wieloczynnikowa i kognitywna metoda okazuje swoją funkcjonalność w trudnych do interpretacji utworach poetyckich Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Podsumowując, można powiedzieć, że w poezji dzięki lapidarnej formie i metaforom możliwe jest przełamanie performatywności narzucanej przez język i częściowe uchYLENIE upływu czasu (synchroniczność). Dzięki pamięci i wyobraźni czytelnik może poznawać wiersz tak, jakby oglądał uporządkowany i sensownie ustrukturuwany obraz. Przenikanie się (przezierność) obrazów składowych wewnątrz wiersza pozwala stworzyć sieć relacji, w której konstytuuje się uporządkowany system znaczeń (synoptyczność). W ten sposób struktura obrazowa utworu buduje fundament dla jego struktury semantycznej.

## BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Arystoteles. "Poetyka." In Arystoteles, *Dzieła wszystkie*. Vol. 6. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001.
- Austin, John L. *Mówienie i poznawanie: Rozprawy i wykłady filozoficzne*. Translated by Bohdan Chwedeńczuk. Warszawa: PWN, 1993.
- Czechowicz, Józef. "to wiem." In Czechowicz, *Poezje zebrane*. Edited by Aleksander Madyda. Toruń: Wydawnictwo Algo, 1997.
- Descartes, René. *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwaniu prawdy w naukach*. Translated by Tadeusz Żeleński-Boy. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2002.
- Dybciak, Krzysztof, ed. *Pisarstwo Karola Wojtyły – Jana Pawła II w oczach krytyków i uczonych*. Warszawa: PIW, 2019.
- . *Pisarz, który został papieżem: Twórczość Karola Wojtyły – Jana Pawła II*. Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej, 2020.
- . "Posłowie." In Karol Wojtyła, *Poezje*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1999.
- Eleuter [Jarosław Iwaszkiewicz]. "Jan Paweł II." *Twórczość*, no. 1 (1979): 143.
- Jan od Krzyża. "Lot miłości." In Jan od Krzyża, *Dzieła*. Translated by Bernard Smyrak. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 1998.
- Jäkel, Olaf. *Metafory w abstrakcyjnych domenach dyskursu: Kognitywno-lingwistyczna analiza metaforycznych modeli aktywności umysłowej, gospodarki i nauki*. Translated by Monika Banaś and Bronisław Dług. Kraków: Universitas, 2003.
- Kisiel, Marian. *Kairos: Szkice o poematach Karola Wojtyły*. Kraków: Instytut Literatury, 2022.
- Kociuba, Maciej. *Antropologia poznania obrazowego*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2010.
- Przybylska, Agata. *Samotność możliwa w człowieku: Mistyczny aspekt poezji i dramatów Karola Wojtyły*. Kraków: Wydawnictwo Arcana, 2002.
- Smaszcz, Waldemar. "O czytaniu poezji Karola Wojtyły." In Karol Wojtyła, *Poezje wybrane*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1995.
- Szymański, Wiesław P. *Z mroku korzeni: O poezji Jana Pawła II*. Kraków: Księgarnia Akademicka, 2009.
- Tebień, Joanna. *Taka milcząca wzajemność: Pieśń o Bogu ukrytym Karola Wojtyły w świetle doktryny św. Jana od Krzyża*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII, 2013.
- Wierzbicki, Alfred M. "Poeci ludzkiego wnętrza." *Akcent* 39, no. 3 (153) (2018): 32–40.
- Wojtyła, Karol–Jan Paweł II. *Dzieła literackie i teatralne*. Vol. 1. *Juwenilia (1938-1946)*. Edited by Jacek Popiel. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2019.
- . *Dzieła literackie i teatralne*. Vol. 2. *Utwory poetyckie (1946-2003)*. Edited by Zofia Zarebianka. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2020.

- . Karol Wojtyła to Mieczysław Kotlarczyk, November 14, 1939. In Wojtyła–Jan Paweł II. *Dzieła literackie i teatralne*. Vol. 1. *Juwenilia (1938-1946)*. Edited by Jacek Popiel. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2019.
- . “Myśląc Ojczyzna...” In Wojtyła – Jan Paweł II. *Dzieła literackie i teatralne*. Vol. 1. *Juwenilia (1938-1946)*. Edited by Jacek Popiel. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2019.
- . “O humanizmie św. Jana od Krzyża.” In Wojtyła, *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2000.
- . “Pieśń o Bogu ukrytym.” In Wojtyła – Jan Paweł II. *Dzieła literackie i teatralne*. Vol. 1. *Juwenilia (1938-1946)*. Edited by Jacek Popiel. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2019.
- . “Stanisław.” In Wojtyła, Karol – Jan Paweł II. *Dzieła literackie i teatralne*. Vol. 2. *Utwory poetyckie (1946-2003)*. Edited by Zofia Zarębianka. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2020.
- . *Świętego Jana od Krzyża nauka o wierze*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2000.
- . “Tryptyk rzymski.” In Wojtyła, Karol – Jan Paweł II. *Dzieła literackie i teatralne*. Vol. 2. *Utwory poetyckie (1946-2003)*. Edited by Zofia Zarębianka. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2020.
- Zarębianka, Zofia. “O poezji religijnej i sposobach jej badania.” *Roczniki Humanistyczne* 38, no. 1 (1990): 25–56.
- . *Poezja wymiaru sanctum: Kamińska, Jankowski, Twardowski*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1992.
- . “Semantyka ciszy w ‘Pieśni o Bogu ukrytym’ Karola Wojtyły: Rekonesans.” In Zarębianka, *Gdzie jesteś źródło? Zagadnienia tradycji w twórczości literackiej Karola Wojtyły*. Kraków: Wydawnictwo Unum, 2022.
- . *Spotkanie w słowie: O twórczości literackiej Karola Wojtyły*. Kraków: Wydawnictwo Pasaże, 2018.
- . “Tradycje mistyczne w twórczości literackiej Karola Wojtyły.” In Zarębianka, *Gdzie jesteś źródło? Zagadnienia tradycji w twórczości literackiej Karola Wojtyły*. Kraków: Wydawnictwo Unum, 2022.
- . “Wprowadzenie: Twórczość literacka Karola Wojtyły w kontekście edycji drugiego tomu krytycznego wydania jego dzieł.” In Wojtyła – Jan Paweł II. *Dzieła literackie i teatralne*. Vol. 2. *Utwory poetyckie (1946-2003)*. Edited by Zofia Zarębianka. Kraków: Wydawnictwo Znak, 2020.

## ABSTRAKT / ABSTRAKT

Maciej T. KOCIUBA – Poezja „w głębinę przechylona”. Próba interpretacji poezji Karola Wojtyły – Jana Pawła II w paradygmacie kognitywistycznym

DOI 10.12887/37-2024-1-145-18

Artykuł jest próbą interpretacji poezji Karola Wojtyły – Jana Pawła II za pomocą kategorii inspirowanych teorią poznania Gestalt. Przedmiotem analizy jest poemat zatytułowany *Pieśń o Bogu ukrytym*. W tym cyklu trzydziestu trzech wierszy bada się rolę warstwy obrazowej. Stosuje się oryginalną metodę o charakterze kognitywnym. Obrazy odmalowane w wierszach za pomocą słów tworzą złożone całości. Obrazy, które ukazują się jako półprzezroczyste (przeziernie) zespoły, można poznawać symultanicznie. Czytelnik odtwarza je w wyobraźni i poznaje relacje, które je wiążą. W poezji tej dzięki lapidarnej formie, metaforom i spójności budowanej za pomocą obrazów możliwe jest częściowe uchylenie upływu czasu. Dzięki pamięci i wyobraźni czytelnik może poznawać wiersz tak, jakby oglądał uporządkowany i sensownie ustrukturuowany obraz (synchronicznie). Z obrazami o charakterze konkretnym powiązane są pojęcia o charakterze abstrakcyjnym. W ten sposób warstwa obrazowa utworu stanowi fundament dla jego struktury semantycznej. Technika posługiwania się słowem przez Karola Wojtyłę – Jana Pawła II została porównana do techniki poetyckiej stosowanej przez Józefa Czechowicza, poetę należącego do kręgu Drugiej Awangardy. W pewnych formalnych aspektach wiersze poetów wykazują zaskakujące podobieństwa. Artykuł potwierdza, że zastosowanie metody kognitywnej na gruncie liryki religijnej może przynieść ciekawe rezultaty.

Słowa kluczowe: obraz, poznanie obrazowe, poezja, liryka religijna, mistyka, Jan Paweł II

Kontakt: Katedra Logiki i Kognitywistyki, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin  
Tel. 81 5372855  
E-mail: mkociuba56@gmail.com

Maciej Teodor KOCIUBA, Poetry “that Overhangs the Depths”: An Attempt to Interpret Karol Wojtyła’s – John Paul II’s Poetry within the Cognitivist Paradigm

DOI 10.12887/37-2024-1-145-18

The article presents an attempt to interpret the poetry of Karol Wojtyła – John Paul II using categories inspired by the Gestalt theory of cognition. The subject of the analysis is the poem entitled *Song of the Hidden God*. In this cycle of thirty-three poems, the role of the pictorial layer is examined by applying an original strategy. The images conveyed in the poems with words form complex

wholes. The images, which appear as semi-transparent complexes, can be apprehended simultaneously. The reader recreates them in his or her imagination and discovers relationships that bind them. In this poetry, thanks to its concise form, metaphors, and image-based coherence, it is possible to partially suspend the passage of time. Thanks to memory and imagination, the reader can explore the poem as if he or she were looking (synchronically) at an ordered and sensibly structured image. Abstract concepts are linked to concrete images. In this way, the pictorial layer of the work provides the foundation for its semantic structure. Karol Wojtyła – John Paul II’s manner of using language has been compared to the poetic technique applied by Polish poet Józef Czechowicz, a representative of the Second Avant-garde. In certain formal aspects, works of the two poets show surprising similarities. The article confirms that an application of the chosen cognitive strategy in the analysis of lyrical religious poetry can bring interesting results.

Keywords: image, image cognition, poetry, religious lyric, mysticism, John Paul II

Contact: Department of Logic and Cognitive Science, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy and Sociology, Maria Curie-Skłodowska University, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin, Poland  
Phone: +48 81 5372855  
E-mail: mkociuba56@gmail.com



POLEMIKI





Janusz GULA

„ZDUMIEN” PRZERÓŻNYCH KILKA  
Na marginesie książki Anne Bernet  
„Chrześcijanie w Cesarstwie Rzymskim  
Od prześladowań po nawrócenie, I-IV wiek”<sup>1</sup>

*Zgłoszone obiekcje pod adresem pracy Anne Bernet korygują przedstawiony przez nią i dodatkowo zdeformowany przez Piotra Tylusa obraz rzymskiego prawa, co nie zmienia jednak faktu, że było ono – z różnym nasileniem – prawem względem rodzącego się Kościoła opresyjnym. Skala okrucieństw, którym poddawani byli przez Rzym pierwsi chrześcijanie, wykracza poza możliwości zrozumienia takich czynów przez współczesnego człowieka, zwłaszcza będącego reprezentantem kultury europejskiej.*

Ściśle biorąc, poniższe uwagi dotyczyć będą zarówno pracy Anne Bernet, jak i jej omówienia dokonanego na łamach Tygodnika „Do Rzeczy” przez autora przekładu, profesora Piotra Tylusa<sup>2</sup>, którego wolno chyba traktować – przynajmniej w części – jako swego rodzaju porte-parole autorki. Wątków godnych poruszenia jest wiele, z konieczności jednak dotknąć można tylko kilku – delikatnie mówiąc – budzących zdumienie opinii.

Anonsując przełożoną przez siebie książkę, Piotr Tylus pisze: „Dotychczas brakowało obszernej syntezy napisanej w języku polskim, która przedstawiałaby te czasy kompletnie, rzetelnie”<sup>3</sup>. Owszem, praca jest dość obszerna, lecz atrybut ów (przyjąwszy, że obszerność książki bywa jej atrybutem) jest wynikiem nie tyle maksymalnie wszechstronnego wykorzystania pokaźnej literatury przedmiotu, ile „w rzeczy samej” (by posłużyć się ulubionym retorycznym zwrotem tłumacza) twórczej wyobraźni Bernet. Przyjęcie takiej konwencji przez autorkę nie jest oczywiście grzechem, aczkolwiek winno tonować, niejako z zasady, entuzjastyczne oceny dzieła. Tym bardziej, że mamy na rodzimym

---

<sup>1</sup> Anne Bernet, *Chrześcijanie w Cesarstwie Rzymskim. Od prześladowań po nawrócenie, I-IV wiek*, tłum. P. Tylus, Andegavenum, Kraków 2022, ss. 640. Recenzentem pracy była Agnieszka Heszen. Konsultację merytoryczną przekładu zapewnił Wojciech Golonka. Publikację dofinansowano ze środków budżetu państwa w ramach programu realizowanego przez Ministra Edukacji i Nauki pod nazwą „Społeczna Odpowiedzialność Nauki”. Kwota tego dofinansowania wyniosła 800 000 zł, a całkowitą wartość projektu oszacowano na 888 893 zł.

<sup>2</sup> Zob. P. Tylus, *Historia prześladowania. Życie za wiarę*, „Do Rzeczy” 2023, nr 5, s. 58-60.

<sup>3</sup> Tamże, s. 58.

gruncie opracowania przewyższające – śmiem twierdzić – odnośne dokonania francuskiej pisarki, jak choćby prace Marka Starowieyskiego<sup>4</sup>.

#### POŻAR RZYMU – „OBALONA” HIPOTEZA?

Trudno zgadnąć, dlaczego Piotr Tylus twierdzi, że „autorka o b a l a znaną nam hipotezę, jakoby Neron kazał podpalić Rzym, ponieważ szukał inspiracji twórczej”<sup>5</sup>. Owa hipoteza od zawsze miała przecież status plotki i jako taka od dawna obecna jest w pracach historyków, począwszy od *Roczników*<sup>6</sup> Tacyty, który wprawdzie w chwili pożaru w roku 64 po Chrystusie miał około dziewięciu lat, lecz wiedzę o tym wydarzeniu czerpał zapewne od jego naocznych świadków. Píše on: „Te zabiegi [Nerona, usiłującego wspomóc doraźnie pogorzalców – J.G.], choć popularne, chybiały celu, ponieważ rozeszła się pogłoska, że właśnie w chwili gdy miasto stało w płomieniach, on wstąpił na scenę domowego teatru i opiewał zagładę Troi, porównując obecne nieszczęście z klęskami przeszłości”<sup>7</sup>. Analogiczny opis znajdujemy dziś na przykład w pracy Aleksandra Krawczuka: „Dla obserwowania pożaru i przebiegu akcji ratunkowej cesarz często wychodził na wieżę znajdującą się w dawnych ogrodach Mecenasusa na wzgórzu Eskwilin. Wśród zrozpaczonych mas rozeszła się wieść, że cesarz ogląda stamtąd z zachwytem szalejący żywioł i deklamuje na tle tej groźnej scenerii swój poemat *Zdybycie Troi*. Wielu wrogów Nerona nie tylko powtarzało te plotki, ale jeszcze ubarwiało je w różny sposób”<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Zob. *Męczennicy pierwszych wieków chrześcijaństwa*, red. M. Starowieyski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2021. W *Przedmowie* do tego tomu – będącego owocem pracy wielu autorów – ks. Marek Starowieyski nawiązuje do wcześniejszego kompendium *Męczennicy* (zob. *Męczennicy*, red. E. Wipszycka, M. Starowieyski, Żnak, Kraków 1991), współredagowanego przezeń z Ewą Wipszycką, o której wklądzie pisze: „Takiego syntetycznego opracowania poprzedzającego wydania akt męczeńskiej śmierci nie ma w literaturze światowej” (S t a r o w i e y s k i, *Przedmowa*, w: *Męczennicy pierwszych wieków chrześcijaństwa*, s. 12). Zob. M.F. B a s l e z, *Prześladowania w starożytności. Ofiary. Bohaterowie. Męczennicy*, tłum. E. Łukaszyk, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009. Zakres i obfitość źródeł oraz różnorodnych studiów krytycznych wykorzystanych przez autorkę tej pracy, profesor historii starożytnej na Uniwersytecie Paryskim, budzi respekt, chociaż ich zestaw opatrzony jest skromnym tytułem „Wybór bibliografii” (zob. tamże, s. 416-431). Zob. też: F. R u g g i e r o, *Szaleństwo chrześcijan. Paganie wobec chrześcijaństwa w pierwszych pięciu wiekach*, tłum. E. Łukaszyk, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007 (dołączony do tej pracy wykaz literatury naukowej obejmuje ponad 860 pozycji – zob. tamże, s. 201-243); M. S i m o n, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa I-IV w.*, tłum. E. Bąkowska, PIW, Warszawa 1979.

<sup>5</sup> T y l u s, dz. cyt., s. 60 (wyróżnienie – J.G.).

<sup>6</sup> Zob. T a c y t, *Roczniki*, w: tenże, *Dzieła*, t. 1, tłum. S. Hammer, Czytelnik, Warszawa 1957, s. 63-498.

<sup>7</sup> Tamże, ks. XV, 39, s. 458.

<sup>8</sup> A. K r a w c z u k, *Neron*, Czytelnik, Warszawa 1969, s. 339.

Niestety, owej pogłosce, niejako ją utrwalając, dał się uwieść nawet wybitny historyk tamtej epoki (urodzony pięć lat po pożarze) Swetoniusz<sup>9</sup>. W końcu sama Bernet jedynie potwierdza słuszność tej funkcjonującej powszechnie opinii, uznając różnorakie podważające ją sugestie po prostu za absurdalne<sup>10</sup>. Innymi słowy – nie było tu czego obalać...

Autorkę niekiedy jednak zbyt ponosi fantazja. Tworzy na przykład niemal filmowy scenariusz akcji rzymskiej straży pożarnej usiłującej ratować płonące dzielnice<sup>11</sup>. Tymczasem według świadectwa Tacyta „nikt nie śmiał pożarowi zapobiec wobec ciągłych pogroźek tłumu, który go gasić zabraniał”<sup>12</sup>, co więcej, „inni jawnie ciskali głownie i głośno wołali, że są do tego upoważnieni, czy to chcąc swobodniej grabież uprawiać, czy też istotnie taki mając rozkaz”<sup>13</sup>. Skądinąd uwaga Tacyta może zastanawiać, jako że oddziały strażaków (łac. cohortes vigilum) były w Rzymie dość liczne i nieźle zorganizowane<sup>14</sup>.

Trudno zatem powiedzieć, jak w rzeczywistości wyglądały próby opanowania pożaru, dziś uważanego za jeden z największych w historii. Być może rozmiary i gwałtowny przebieg rozprzestrzeniania się ognia niejako sparaliżowały działania służb miejskich, wskutek czego po kilku dniach z czterestu dzielnic, na które August podzielił miasto, tylko trzy pozostały nienaruszone, cztery spłonęły doszczętnie, a w siedmiu ocalały jedynie niektóre budynki. Wydaje się, że nawet współczesne najlepiej wyszkolone i dysponujące najlepszym sprzętem jednostki straży pożarnej nie mogłyby zrobić wiele więcej ze względu na strukturę architektoniczną ówczesnego Rzymu (poza dzielnicami, gdzie znajdowały się budowle o charakterze religijnym lub publicznym czy też domy zamożniejszych obywateli, był on gęsto zabudowany tandetnymi drewnianymi czynszówkami, których wysokość dochodziła do sześciu pięter<sup>15</sup>).

<sup>9</sup> Por. S w e t o n i u s z, *Żywoty cesarów*, ks. VI, 38, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1969, s. 358n.

<sup>10</sup> Por. B e r n e t, dz. cyt., s. 47.

<sup>11</sup> Por. tamże, s. 43-45. Warto zauważyć, że w podobnej konwencji utrzymane są analogiczne opisy w biografiach Nerona autorstwa takich autorów, jak Carlo Maria Franzero (zob. C.M. F r a n z e r o, *La vita e i tempi di Nerone*, Edizioni Corticelli, Milano 1954), Brian H. Warmington (zob. B.H. W a r m i n g t o n, *Nero: Reality and Legend*, Chatto & Windus, London 1969) czy Richard Holland (zob. R. H o l l a n d, *Neron. Okrutny zbrodniarz rozgrzeszony*, tłum. J. Hołówka, Amber, Warszawa 2007).

<sup>12</sup> T a c y t, *Roczniki*, ks. XV, 38, s. 457n.

<sup>13</sup> Tamże, s. 458.

<sup>14</sup> Za sprawą Oktawiana Augusta utworzono początkowo siedem kohort strażaków, z których każda liczyła sześćset ludzi; potem podwyższono ich liczbę do tysiąca (por. L. W i n n i c z u k, *Ludzie, zwyczaj i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, PWN, Warszawa 1983, s. 70).

<sup>15</sup> Por. O. J u r e w i c z, L. W i n n i c z u k, *Starożytni Grecy i Rzymianie w życiu prywatnym i państwowym*, PWN, Warszawa 1970, s. 78n.; J. C a r c o p i n o, *Życie codzienne w Rzymie w okresie rozkwitu cesarstwa*, tłum. M. Pąkińska, PIW, Warszawa 1966, s. 32-59.

## KOBIEITA W RZYMIE – NIKIM?

„Chrystianizm – pisze Tylus – wyzwał też kobietę, która w prawodawstwie rzymskim była dosłownie nikim”<sup>16</sup>.

Czyżby status kobiety w Rzymie był aż tak nędzny? Istotnie, w czasach najdawniejszych pozycja rzymskiej kobiety była słaba, lecz nawet wówczas życie – by tak rzec – rozmijało się z regulacjami prawnymi. Wiele zależało zwłaszcza od zamożności kobiety i od roli pełnionej przez nią w społeczeństwie. Sławetna wszechwładza ojca rodziny (łac. *patria potestas*) ulegała stopniowemu ograniczaniu. Zależność kobiet od męża czy ojca ograniczała się w zasadzie do spraw majątkowych, lecz z biegiem czasu mogły one same rozporządzać posagiem przy pomocy niewolnika znajdującego się na sprawach finansowych (łac. *servus dotalis, atriensis*). Już od czasów ustawy Romulusa w przypadku nieuzasadnionego wypędzenia żony z domu mąż musiał liczyć się z utratą połowy ich wspólnego majątku, a w wypadku ojca rodziny cały jego osobisty majątek podlegał wówczas konfiskacie<sup>17</sup>.

Rzymianki korzystały też z różnych przywilejów, miały nawet swoje kluby bądź stowarzyszenia (tak było zresztą nie tylko w Rzymie, lecz również w innych miastach italskich). W Rzymie istniało na przykład stowarzyszenie *Conventus matronarum* z siedzibą na Kwirynale (później na Forum Trajana), gdzie niekiedy odbywały się narady w sprawach wagi państwowej (na przykład w sprawie przekazania przez kobiety złota i kosztowności na rzecz państwa podczas wojny z Wejentami)<sup>18</sup>. Panujący w latach 218-222 cesarz Heliogabal przemianował je na „mały senat” czy „senacik” (łac. *senaculum*)<sup>19</sup>. Kobiety, choć znajdowały się niejako na marginesie spraw politycznych, były w polityce nieźle zorientowane, a ich osobiste ingerencje bywały nader skuteczne, w związku z czym mężczyźni niejednokrotnie szukali u nich wsparcia, na przykład ubiegając się o wysokie urzędy w państwie. Częste wzmianki w listach Cycerona świadczą o tym, jak bardzo liczono się właśnie z interwencją kobiet<sup>20</sup>. Wielokrotnie dawały one dowód tego, że potrafią dobrze pilnować swoich spraw i że ignorowanie ich głosu może się mężczyznom po prostu nie opłacać. Można powiedzieć, że niekiedy bywały skuteczniejsze w działaniu niż dzisiejsze feministki<sup>21</sup>. Ich możliwości były o wiele większe, niż sugeruje

<sup>16</sup> Tylus, dz. cyt., s. 60

<sup>17</sup> Por. B. Łapicki, *Władza ojcowska w starożytnym Rzymie*, cz. 1, *Czasy królewskie*, cz. 2, *Czasy republikańskie*, nakładem autora, Warszawa 1933, s. 20.

<sup>18</sup> Por. Jurawicz, Winniczuk, dz. cyt., s. 12.

<sup>19</sup> Por. tamże.

<sup>20</sup> Por. np. tamże, s. 12n.

<sup>21</sup> W roku 195 przed Chr. na jednym z burzliwych zebrań w sprawie ustawy ograniczającej w czasie drugiej wojny punickiej między innymi swobodę poruszania się kobiet, która nie miała już

to łacińskie określenie „mater familias” – definiujące pozycję kobiety jako pani domowego ogniska. Już w schyłkowym okresie republiki matki miały prawo między innymi aranżować małżeństwa i rozwody swoich dzieci lub przewodniczyć politycznemu konklawe<sup>22</sup>. Fakt zaś, że cesarz August zarządził, by nawet arystokratki zajmowały w amfiteatrze miejsca najbardziej oddalone od areny, na jego koronie, dzieląc je z kobietami niższego stanu<sup>23</sup>, trudno uznać za drastyczny przejaw dyskryminacji czy mizoginizmu. Z podobnie dużą ostrożnością trzeba podchodzić do – powodowanych różnymi względami – zakazów picia wina przez kobiety, zwłaszcza że miały one prawo je spożywać (eufemistycznie mówiąc) w ilości nieograniczonej na przykład w czasie (odbywających się bez udziału mężczyzn) tajemniczych grudniowych ceremonii ku czci Dobrej Bogini<sup>24</sup>.

Należy także przypomnieć, że kobiety przełamały między innymi tabu męskich igrzysk gladiatorских (łac. munera). Poczynając od udziału w uroczystościach ku czci bogini Flory (czyli Floraliach, których początki sięgają piątego i czwartego wieku przed Chrystusem), zaczęły walczyć jako gladiatorki (najprawdopodobniej miało to miejsce od końca republiki i wczesnego pryncypatu)<sup>25</sup>. Choć ich zmagania były w gruncie rzeczy parodią walk gladiatorów, atrakcyjność widowiska zawsze podnosiło to, że walczące występowały z odsłoniętymi piersiami (Neron do ich krotochwilnych występów powoływał nawet staruszki)<sup>26</sup>. Kobiety również powoziły rydwanami, angażowane były do inscenizacji polowań na zwierzęta (łac. venatio), zaprawiały się do szermierki i zapasów. Co ciekawe, niektóre z nich pały taką chęcią zwycięstwa na arenie, że marzyły wręcz o zmianie płci, co oburzało poetę Juwenalisa (ok. 55-130), który w swoich *Satyrach* kpi z jednej takowej matrony<sup>27</sup>.

---

racji bytu i której zniesienia bezceremonialnie domagały się Rzymianki, jeden z jego uczestników, zdesperowany, wołał: „Rzymianie! Gdyby każdy z nas był trwał przy utrzymaniu swej prawem ustalonej władzy męża nad żoną, mniej mielibyśmy kłopotu ze wszystkimi kobietami. Teraz nasza swoboda, ograniczona w domu przez to niedostateczne opanowanie kobiet – zostaje zlekceważona i zdeptana tutaj, na Forum. Boimy się ogółu kobiet, ponieważ nie potrafiliśmy opanować jednostek” (cyt. za: J u r e w i c z, W i n n i c z u k, dz. cyt., s. 13). Por. J. J u n d z i ł ł, *Strach i uwielbienie – mężczyźni a kobiety w okresie rozkwitu cesarstwa rzymskiego*, w: *Partnerka, matka, opiekunka. Status kobiety w starożytności i średniowieczu*, red. J. Jundziłł, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, Bydgoszcz 1999, s. 90-97.

<sup>22</sup> Por. M. Ż y r o m s k i, *Pozycja kobiety w rzymskiej rodzinie senatorskiej*, w: *Partnerka, matka, opiekunka*, s. 195n.

<sup>23</sup> Por. D. S ł a p e k, *Natura horret vacuum. Rzymianki na arenach amfiteatrów*, w: *Partnerka, matka, opiekunka*, s. 172.

<sup>24</sup> Por. D. M u s i a ł, *Zakaz picia wina przez rzymskie kobiety. Przyczynek do dziejów religii i obyczajów*, w: *Crimina et mores. Prawo karne i obyczaje w starożytnym Rzymie*, red. M. Kuryłowicz, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2001, s. 126n.

<sup>25</sup> Por. S ł a p e k, dz. cyt., s. 177-182.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 173.

<sup>27</sup> Por. tamże (chodzi tu o *Satyre VI*, która bywa nazywana *Opowieścią o złych kobietach* lub *Satyra na pleć piękną*).

Wielu arystokratów zde gustowanych było czy to kobiecymi walkami, czy też udziałem kobiet w przedstawieniach teatralnych, w których jako mimy występowały mocno roznegliżowane, a w dodatku bez pozwalających zachować anonimowość masek. Istniejącej swobody nadużywały nie tylko w teatrze; niejednokrotnie wywoływały większe skandale obyczajowe. Na przykład za Domicjana i Trajana mogły korzystać z kąpieli wspólnie z mężczyznami, a gdy kolejni cesarze – Hadrian, Marek Aureuliusz i Aleksander Sewer – zaczęli wprowadzać pewne ograniczenia w tej materii, ostentacyjnie okazywały swoją frustrację motywowaną tęsknotą za dotychczasowym życiem towarzyskim, zdominowanym – jak się łatwo domyślić – przez wątki seksualno-matrymonialne<sup>28</sup>.

Powszechnie wiadomo, że kobiety doskonale sprawdzały się jako akuszerki (łac. *obstetrix*); były nie tylko sprzedawczyniami, lecz także – jak na podstawie tysiąca zarejestrowanych w *Corpus Inscriptionum Latinarum* epitafiów ustalił Jérôme Carcopino – lekarkami (cztery na pięćdziesięciu jeden lekarzy) i nauczycielkami (dwie na osiemnastu nauczycieli), a nawet pełniły funkcję sekretarek (łac. *libraria*), kopistek (łac. *amanuensis*) lub stenografek (łac. *notaria*)<sup>29</sup>. Nie ulega wątpliwości, że mężczyźni bardzo długo wolno było dużo więcej niż kobiecie, aczkolwiek i on z czasem musiał się liczyć z takimi samymi jak ona sankcjami w wypadku dokonania przestępstwa. Od roku 339 po Chrystusie za udowodnione cudzołóstwo mógł na przykład zostać skazany na zaszcycie w skórzanym worku (łac. *poena cullei*) lub spalenie żywcem, a od 385 roku po Chrystusie przepisy zezwalały na stosowanie tortur wobec małżonka podejrzanego o wiarołomstwo. Interesujące jest to, że w wypadku cudzołóstwa prawo łagodniej traktowało kobiety pochodzące z tak zwanych dołów społecznych, między innymi służące i dziewczki roznoszące pożywienie czy pracujące w gospodach. Uwzględniano w ten sposób zakorzenione w społeczeństwie przekonanie, że niższe warstwy społeczne mają wrodzoną skłonność do zachowań amoralnych, w związku z czym rekrutującym się spośród nich osobom można więcej wybaczyć.

Co jednak z kobietami o jeszcze podlejszym statusie społecznym, czyli z niewolnicami? Otóż, chociaż formalnie miały one – podobnie jak niewolnicy – status rzeczy, to niektórym z nich nieźle się powodziło. Co więcej, z czasem zaczęto dostrzegać również ich godność. Na przykład w myśl reskryptu cesarza Hadriana (panującego w latach 117-138) zagrożona karą była sprzedaż niewolnic stręczycielom (łac. *lenones*), którzy mogliby z ich prostytuowania

<sup>28</sup> Por. J u r e w i c z, W i n n i c z u k, dz. cyt., s. 166; zob. też: I. B ł a s z c z y k, *Niewierność, rozpusta oraz obluda kobiet jako element rzymskiej rzeczywistości według epigramów Marcjalisa*, w: *Contra leges et bonos mores. Przestępstwa obyczajowe w starożytnej Grecji i Rzymie*, red. H. Kowalski, M. Kuryłowicz, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2005, s. 41-51.

<sup>29</sup> Por. C a r c o p i n o, dz. cyt., s. 178.

się czerpać zyski<sup>30</sup>. Choć trudno ocenić praktyczną skuteczność tego aktu i jednoznacznie rozstrzygnąć kwestię powodu jego wydania, to niewątpliwie był to znaczący krok prawny na drodze „odreizowania” kobiety.

Kończąc ten wątek, warto podkreślić, że zdecydowane wzmocnienie pozycji kobiety rzymskiej, jej upodmiotowienie, nastąpiło z jednej strony za sprawą filozofii stoickiej, z drugiej zaś – i to w głównej mierze – dzięki chrześcijaństwu.

#### BEZKARNY PATER FAMILIAS?

„Chryścianizm – pisze Tylus – wyzwał również dziecko spod bezwzględnej władzy ojca, któremu wolno było bezkarnie dopuścić się dzieciobójstwa”<sup>31</sup>. Konstatacja ta budzi podobne wątpliwości, jak wspomniane wyżej ujęcie „kwestii kobiecej”. Owszem, ojcowska władza karna istniała w Rzymie co najmniej od czasów królewskich. I nie było to konsekwencją specyfiki prawa rzymskiego, podobne regulacje istniały bowiem w innych kulturach starożytnych. W Rzymie jednak ojcowskie prawo życia i śmierci (łac. *ius vitae ac necis; ius vitae necisque*) było w ciągu wieków na różne sposoby ograniczane i stopniowo przestawało funkcjonować. Wtedy zaś, gdy istniało, mieściło się w ramach określonego systemu prawnego i wykluczało swobodę w pozbawianiu dzieci życia przez ich ojca. I tak na przykład już według ustawy wprowadzonej przez Romulusa za stracenie dziecka przed ukończeniem przez nie trzeciego roku życia (z wyjątkiem niepierworodnych córek i potomstwa ułomnego) ojca skazywano na karę śmierci i utratę całego majątku. Ponadto nie zawsze pater familias (termin ten – odnotujmy na marginesie – występuje częściej w tekstach rzymskich jurystów niż w cesarskich konstytucjach) w odnośnej kwestii mógł decydować sam. Ewentualną decyzję o uśmierceniu ułomnego potomka musiał na przykład skonsultować – i to niezwłocznie po narodzinach dziecka – z pięcioma świadkami lub agnatami. Niezależnie od rodzaju podjętej przez to gremium decyzji władza państwowa mogła zawsze zadecydować inaczej, kierując się względami religijnymi, ekonomicznymi lub polityką ludnościową. Może warto przy okazji odnotować, że – jak zdają się świadczyć wyniki badań w dziedzinie archeopatologii – eliminowanie ułomnego potomstwa zdarzało się rzadziej na wsiach niż w miastach. Powodem takiego stanu rzeczy było

<sup>30</sup> Zob. K. A m i e l a ń c z y k, *Reskrypt cesarza Hadriana o zakazie sprzedaży niewolnic stręczycielom i niewolników właścicielom szkół gladiatorских*, w: *Contra leges et bonos mores*, s. 9-23.

<sup>31</sup> T y l u s, dz. cyt., s. 60.

to, że nawet osoby z pewnymi wadami rozwojowymi – zwłaszcza w obliczu wysokiej śmiertelności noworodków – bywały przydatne w gospodarstwie<sup>32</sup>.

W okresie klasycznym *ius vitae ac necis* praktycznie wyszło z użycia, a w prawie poklasycznym (za początek okresu poklasycznego przyjmuje się rok 235 po Chrystusie – koniec dynastii Sewerów) zabójstwo dziecka traktowane było już jak zabójstwo osoby dorosłej. I z faktem tym ojciec dziecka musiał się liczyć. Mimo że *ius vitae ac necis* formalnie zostało zniesione dopiero w Kodeksie Teodozjańskim (wydanym w roku 438 po Chrystusie, a obowiązującym od roku 439 po Chrystusie)<sup>33</sup>, to wcześniej niektóre naganne czyny ojca względem dzieci były także – jak już wspomniano – objęte różnymi sankcjami. Według wybitnego znawcy tych zagadnień Borysa Łapickiego w ogóle władza ojca nad życiem dzieci, rozumiana również jako władza ich karania (łac. *vitae necisque potestas*) nie oznaczała – i to zarówno w okresie królewskim, jak i republikańskim, a także (wedle różnych danych) w okresie klasycznym – prawa do zabijania lub porzucania noworodków<sup>34</sup>. Z kolei zbyt surowe ukaranie syna przez ojca, wbrew obowiązкови szacunku, miłości i troski (łac. *contra pietatem*) stanowiło przestępstwo<sup>35</sup>. Zaniechanie żywienia dziecka (łac. *alimonia denegat*) lub jego porzucenie przez rodziców (głos decydujący w tej kwestii należał do ojca) traktowane było jak *homicidium*, pociągające za sobą poważną odpowiedzialność karną<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Por. P. Charlier, *Czego uczą nas umarli. Patolog na tropie zagadek historii*, tłum. A. Kocot, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2015, s. 90n.

<sup>33</sup> Por. B. Wierzbowski, *Treść władzy ojcowskiej w rzymskim prawie poklasycznym. Władza nad osobami dzieci*, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 1977, s. 50; por. też: M. Kurylowicz, *Prawa antyczne. Wykłady z historii najstarszych praw świata*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2006, s. 191.

<sup>34</sup> Por. B. Łapicki, *Władza ojcowska w starożytnym Rzymie. Okres klasyczny*, Skład Główny Gebethner i Wolff, Warszawa 1937, s. 25. Omawianą przez Łapickiego zasadę czyni – w szerszym kontekście – przedmiotem swoich rozważań Błażej Wierzbowski, z jednej strony zaznaczając, że nie można z całkowitą pewnością ustalić znaczenia terminu „*vitae necisque potestas*”, z drugiej natomiast, analizując różne casusy implikowane przez tę zasadę w prawie rzymskim. Kontynuuje tym samym – niepozbawione wątków polemicznych – dzieło swojego poprzednika (por. Wierzbowski, dz. cyt., s. 23-51).

<sup>35</sup> Szerzej na ten temat por. Łapicki, *Władza ojcowska w starożytnym Rzymie*, cz. 1, *Czasy królewskie*, cz. 2, *Czasy republikańskie*, s. 191-210; tenże, *Władza ojcowska w starożytnym Rzymie. Okres klasyczny*, s. 83-115.

<sup>36</sup> Kwestii tej dotyczy – stanowiący od dawna przedmiot sporu wśród romanistów – tekst autorstwa jurysty Paulusa (II/III w. po Chr.) zawarty w zbiorze fragmentów pism rzymskich prawników noszącym nazwę *Digesta* (gr. *Pandektai*) (por. *Corpus Iuris Civilis*, t. 4, *Digesten*. 21-27, red. R. Knütel i in., C.F. Müller Verlag, Heidelberg 2005, s. 325n. – D.25.3.4). Wykładnia sentencji Paulusa rozciągała pojęcie zabójstwa dziecka również na uduszenie płodu (łac. *partum praefocāt*), którego mogła dokonać matka lub osoba odbierająca poród. W przywołanym tu źródle termin „*partum*” został w wersji niemieckojęzycznej oddany przez „*neugeborenes Kind*”, co oznacza noworodka.



## KONSTANTYN I PORZUCANIE DZIECI

Zatrzymajmy się przy zasygnalizowanej wyżej kwestii porzucania dzieci. Bernet pisze: „Dopiero Konstantyn zabronił tej praktyki”<sup>37</sup>. Sprawa ta wszakże – podobnie jak inne dotychczas omówione – nie jest prosta ani jednoznaczna. Oczywiście trudno byłoby wnikać we wszelkie dotyczące jej niuanse natury historycznoprawnej, warto jednak przybliżyć in genere problem porzucania dzieci w antycznym Rzymie.

Porzucanie dzieci praktykowane było w państwie rzymskim – z różnym nasileniem w różnych okresach i regionach – od zarania jego istnienia. Na określenie tego zjawiska używano dwóch terminów: „*expositio*” (porzucenie dziecka w warunkach dających mu jakąś szansę na przeżycie – przy domniemaniu, że zostanie ono przez kogoś znalezione i uratowane)<sup>38</sup> i „*abicit*” (porzucenie go w miejscu niedostępnym, oznaczające faktyczną zgodę na śmierć dziecka). Naturalnie pozostawienie dziecka na przykład przy drodze, przy jakimś budynku publicznym czy na miejskim śmietniku także nie gwarantowało jego przeżycia, mogło ono bowiem umrzeć z głodu bądź zimą lub zostać rozszarpane przez błakające się zwierzęta (gliniany garnek, do którego niekiedy wkładano niechciane dzieci, stanowił marną ochronę). Poza tym, nawet gdy dziecko zostało ocalone, mogło trafić nie do opiekuńczej rodziny, lecz do handlarzy niewolnikami czy do liczących na przyszłe zyski sutenerów lub do żebraków, którzy dla wywołania większego współczucia u darczyńców celowo je okaleczali<sup>39</sup>. Nawiasem mówiąc, ów – wołający o pomstę do nieba – proceder trwa do dziś, zwłaszcza w niektórych krajach afrykańskich, a jego ofiarą padają przeważnie dzieci starsze, ich utrzymanie przy życiu jest bowiem mniej kłopotliwe.

To, w jakim stopniu porzucenie dziecka było w państwie rzymskim czynem bezkarnym, do dziś jednak pozostaje kwestią sporną. Prawo rzymskie przez długi czas nie traktowało porzucenia dziecka jako osobnego przestępstwa, a karze podlegał ten, kogo czyn uznany został za zabójstwo (jeśli na przykład porzucający dziecko ojciec dowiódł, że jego intencją nie było spowodowanie śmierci potomka, nie podlegał karze). Właściwie pewne jest jedynie to, że pod

---

W literaturze przedmiotu „*partus*” funkcjonuje również w znaczeniu „*plód*”. Każde z tych tłumaczeń wyznacza różne kierunki interpretacyjne na gruncie odnośnych uregulowań w prawie rzymskim.

<sup>37</sup> B e r n e t, dz. cyt., s. 133.

<sup>38</sup> Znamienne, że – według badaczy zajmujących się tym zagadnieniem – dzieci częściej ratowane były przez obywateli mniej zamożnych niż przez bogatych (por. B. W i e r z b o w s k i, *Porzucenie dziecka w rzymskim prawie poklasycznym*, „*Acta Universitatis Nicolai Copernici*” 14(1976) nr 75, s. 166).

<sup>39</sup> Por. Ł a p i c k i, *Władza ojcow斯卡 w starożytnym Rzymie*, cz. 1, *Czasy królewskie*, cz. 2, *Czasy republikańskie*, s. 98.

kategorię zabójstwa nie podpadało spowodowanie śmierci dziecka anormalnie rozwiniętego, tak zwanego potworka (łac. monstrum, prodigium), który nie miał osobowości prawnej (łac. caput) i traktowany był jak dziecko martwo urodzone<sup>40</sup>.

Wracając zaś do opinii wyrażonej przez Anne Bernet, trzeba podkreślić, że nie jest prawdą, jakoby cesarz Konstantyn zabronił porzucania dzieci. Przeciwnie. Wobec narastającego problemu społecznego, jakim zaczęło stawać się to zjawisko (między innymi z powodu uprzedniego zniesienia przez Dioklecjana możliwości sprzedaży dziecka, a także wskutek narastających wówczas trudności ekonomicznych), Konstantyn – ustawą z roku 315 – zdecydował się na wsparcie najbiedniejszych rodzin z funduszy państwa, sądząc, że przyczyni się to do ograniczenia plagi porzuceń i powstrzyma rodziców przed popełnianiem de facto zbrodni dzieciobójstwa. Przedsięwzięte środki okazały się jednak niewystarczające i problem porzucania dzieci pozostał. W związku z tym – poniekąd paradoksalnie – cesarz usankcjonował ustawą z roku 331 po Chrystusie ojcowskie prawo do porzucenia dziecka, licząc na to, że ma ono wówczas z zasady większą szansę na przeżycie, niż pozostając w głodującej rodzinie (może wszak zostać przygarnięte przez zamożniejszych obywateli). Dopiero w roku 374 po Chrystusie cesarze Walentynian, Walens i Gracjan wydali ustawę, zgodnie z którą porzucenie dziecka karane było śmiercią (sankcja taka wprawdzie nie wynikała wprost z brzmienia tej ustawy, lecz z ustawy wydanej miesiąc wcześniej przez tych samych autorów, w której już *expressis verbis* mowa była o karze śmierci za zabicie dziecka). Niestety w okresie obowiązywania Kodeksu Teodozjańskiego, czyli od roku 439 po Chrystusie, porzucenie dziecka ponownie traktowane było jako czyn bezkarny. Sytuacja taka utrzymywała się aż do prawodawstwa justyniańskiego, czyli do roku 534, kiedy to przywrócono karalność porzucenia dziecka – czyn ten traktowany był jak zabójstwo<sup>41</sup>.

#### ZASADA „CHRISTIANUM ESSE NON LICET” WPROWADZONA PRZEZ NERONA?

Czy faktycznie zakaz mówiący, że „nie wolno być chrześcijaninem”, wprowadził – jak nawiązując do pracy Anne Bernet, twierdzi Piotr Tylus<sup>42</sup> – cesarz Neron? Wbrew pozorom kwestia ta również nie jest oczywista. Wprawdzie

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 15-18; t e n ż e, *Władza ojcowska w starożytnym Rzymie. Okres klasyczny*, s. 19; E. Ż a k, *Elementy sakralne i karne w uregulowaniach prawa rzymskiego dotyczących porzucenia dziecka*, w: *Religia i prawo karne w starożytnym Rzymie*, red. A. Dębiński, M. Kuryłowicz, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998, s. 93n.

<sup>41</sup> Por. Ż a k, dz. cyt., s. 96-101.

<sup>42</sup> Por. B e r n e t, dz. cyt., s. 83; T y l u s, dz. cyt., s. 59.

panujący niedługo po Neronie cesarz Trajan odwoływał się – w kontekście represji wobec chrześcijan – do istniejącego ustawodawstwa zakazującego wyznawania tej religii, nie precyzował jednak, kiedy ani przez kogo zostało ono wydane. Znamienny jest w tej mierze pochodzący z roku 112 po Chrystusie list Pliniusza Młodszego, który był przyjacielem Trajana i z jego woli został namiestnikiem prowincji Bitynii. Jako nowicjusz w administrowaniu prowincją nie wiedział on, jak postępować z chrześcijanami ani na jakiej podstawie prawnej miałby się oprzeć, decydując się na ich karanie. „Czy samo miano «chrześcijanin» – jeśli byłoby wolne od czynów występnych – podlega karze, czy też dopiero występkę z nim związane?”<sup>43</sup> – pytał. Zanim otrzymał odpowiedź od Trajana, stracił chrześcijan, którzy upierali się przy swojej wierze, tych zaś, którzy się jej wyrzekli – uwolnił. W odpowiedzi cesarz zaaprobował decyzję Pliniusza („Postąpiłeś tak, jak powinieneś być”<sup>44</sup>), przypominając mu tylko, by nie uwzględniał anonimowych donosów, „dawałoby to bowiem najgorszy przykład niepasujący do naszego wieku”<sup>45</sup>. Innymi słowy, gdyby wspomniane przez Tertuliana *Institutum Neronianum* miało rzeczywiście status prawny<sup>46</sup>, Trajan nie omieszczałby przypomnieć o nim Pliniuszowi. Ponadto, gdyby wspomniany zakaz pojawił się już w czasach Nerona, to z pewnością nie mógł on być jego autorstwa. Wprawdzie tropienie domniemyanych podpalaczy Rzymu należało do kompetencji cesarza, lecz tylko Senat władny był uznać dane „stowarzyszenie kultowe” za legalne lub zakazane<sup>47</sup>. Jeśliby jednak zakaz ten był faktycznie autorstwa Nerona, to i tak po jego śmierci zostałyby anulowane, jako że pośmiertne skazanie na „potępienie pamięci” (łac. *damnatio memoriae*), co spotkało tego władcę, pociągało za sobą anulowanie wszelkich wydanych przez niego aktów prawnych. Najprawdopodobniej więc słynna zasada nakazująca dyskryminację chrześcijan stanowiła nie tyle prawo, ile raczej nieusankcjonowany prawnie uzus stworzony za panowania Nerona.

Zgłoszone dotychczas obiekcje pod adresem pracy Anne Bernet korygują zatem przedstawiony przez nią i dodatkowo zdeformowany przez Piotra Tylusa obraz rzymskiego prawa, co nie zmienia jednak faktu, że było ono – z różnym nasileniem – prawem względem rodzącego się Kościoła opresyjnym. Skala okrucieństw, którym poddawani byli przez Rzym pierwsi chrześcijanie, wykracza poza możliwości zrozumienia takich czynów przez współczesnego

<sup>43</sup> Cyt. za: E. W i p s z y c k a, *Prześladowania w państwie rzymskim*, w: *Męczennicy*, s. 22.

<sup>44</sup> Cyt. za: W i p s z y c k a, dz. cyt., s. 22.

<sup>45</sup> Cyt. za: W i p s z y c k a, dz. cyt., s. 22.

<sup>46</sup> Por. S i m o n, dz. cyt., s. 196n.; B a s l e z, dz. cyt., s. 309.

<sup>47</sup> O nadanie legalnego statusu tworzącym się wspólnotom chrześcijan zabiegał pierwszy i znakomity apologeta nowej wiary Tertulian (por. Q.S.F. T e r t u l i a n, *Apologetyk*, ks. XXXVIII, 1-3; ks. XXXIX, 1-6, tłum. J. Sajdak, Księgarnia Akademicka, Poznań 1947, s. 153n., 156-158; por. też: B a s l e z, dz. cyt. s. 90).

człowieka, zwłaszcza będącego reprezentantem kultury europejskiej, wyrosłej – jak przyjęło się mówić od czasów Ernesta Renana – na trzech fundamentach: filozofii greckiej, chrześcijaństwie i właśnie prawie rzymskim (niektórzy dodają w tym kontekście judaizm, a nawet kulturę arabską<sup>48</sup>). Jak bowiem pojąć to, że liczne wzniosłe ideały głoszone przez rzymskich intelektualistów zupełnie nie przystawały do otaczającej ich brutalnej rzeczywistości? Przecież nawet zacne rzymskie matrony ochoczo uczestniczyły w różnorodnych krwawych widowiskach, emocjonując się czy to walkami gladiatorów, czy to różnymi odmianami karni z wykorzystaniem zwierząt, czy to wreszcie – zapewne najbardziej dla nich ekscytującymi – niewyobrażalnymi aktami okrucieństwa wobec chrześcijan.

### NIEZNANE CUDA W LOURDES

Naturalnie rodzi się w tym miejscu pytanie: Cóż mają cuda w Lourdes do historii prześladowań chrześcijan w rzymskiej starożytności? Istotnie, związek obu spraw jest *prima facie* dosyć luźny. Chodzi po prostu o to, że wśród różnych budzących zdumienie stwierdzeń Anne Bernet znajdujemy – będący częścią komentarza do opisywanego przez nią męczeństwa diakona Romana z Cezarei (późniejszego świętego), które miało miejsce w roku 258 po Chrystusie – taki oto *passus*: „W Lourdes były przypadki ozdowieńców – ludzi, którzy stracili oko lub nogę i którzy zaczęli normalnie widzieć lub chodzić pomimo braku danego organu”<sup>49</sup>.

Skąd zatem zdumienie? Otóż stąd, że spośród oficjalnie uznanych dotąd sześćdziesięciu siedmiu cudów, do których doszło za przyczyną Najświętszej Marii Panny w Lourdes, nie ma żadnego z takich, o jakich pisze autorka. Oczywiście różnego rodzaju uzdrowień w Lourdes było wiele, lecz droga do uznania jakiegoś uzdrowienia za rzeczywiście spowodowane nadzwyczajną ingerencją Boga, czyli za cud, nie jest ani krótka, ani prosta. Przypomnijmy, że wśród uzdrowień mających status cudu, które wydarzyły się w Lourdes i które

<sup>48</sup> Ściśle biorąc, Ernest Renan (1823-1892) mówił o tym, że „kultura przyszłości winna pogodzić wszystko, powinna pielęgnować nie tylko prawo, jak Rzymianie, czy sztuki i filozofię jak Grecy, ale także moralność, jak pierwsi chrześcijanie” (B. S k a r g a, *Renan*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2002, s. 101). O trzech fundamentach europejskiej kultury pisze natomiast – zainspirowany myślą Renana – Henryk Kupiszewski: „Trzy dziedziny kultury antycznej wywarły szczególny wpływ na formowanie się duchowego i kulturalnego oblicza Europy. Są nimi filozofia grecka, najszerzej pojmowane chrześcijaństwo i prawo rzymskie” (H. K u p i s z e w s k i, *Prawo rzymskie a współczesność*, PWN, Warszawa 1988, s. 16). O innych przywoływanych niekiedy kulturotwórczych czynnikach Europy wspomina Maciej Jońca (por. M. J o ņ c a, *Prawo rzymskie. Marginalia*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 191n.).

<sup>49</sup> B e r n e t, dz. cyt., s. 516.

w pewnym stopniu łączą się z przypadkami przywołanymi przez Bernet, jest casus Francisa Pascala z roku 1938: u człowieka tego ustąpił paraliż i powróciła zdolność widzenia – odzyskał on wzrok, a nie utracone oczy. Jeśli zaś mówimy o odzyskaniu utraconej kończyny, to dotychczasowa historia cudów zna tylko jeden taki przypadek, zwany zresztą „cudem cudów” (hiszp. milagro de los milagros), lecz nie jest on związany z Lourdes. Zdarzył się bowiem 29 marca 1640 roku w miejscowości Calanda w Dolnej Aragonii w Hiszpanii między godziną dziesiątą a jedenastą wieczorem. Wtedy to – za wstawienictwem Matki Bożej z Pilar – dwudziestotrzyletniemu wieśniakowi Miguelowi Juanowi Pellicerowi, w domu rodziców, podczas snu, „przywrócona” została prawa noga. Ową nogę – zmiażdżoną przez koło od wozu – utracił on w wyniku amputacji w szpitalu pod koniec października 1637 roku. Amputowana zgangrenowana noga pogrzebana została na przyszpitalnym cmentarzu w Saragossie, czyli ponad sto kilometrów od Calandy. Niezwykłość tego zdarzenia potwierdziło wiele osób, nie tylko współmieszkańców uzdrowionego, lecz także urzędników państwowych i przedstawicieli Kościoła. Kroniki tamtego czasu odnotowały zaś fakt przyjęcia Pellicera przez króla Hiszpanii Filipa IV, który – w obecności całego korpusu dyplomatycznego – klękawszy, ucałował cudownie odzyskaną nogę młodzieńca<sup>50</sup>.

Co się zaś tyczy cudów w Lourdes, trzeba zaznaczyć, że wszystkie przypadki uzdowień – by mogły zyskać status cudu – muszą spełniać różnorakie rygorystyczne kryteria medyczne i kościelne. Z tego właśnie powodu przypadek bezspornie niewytłumaczalnego powrotu do zdrowia w roku 2006 pewnej Francuzki (zmagającej się z nader poważną i powikłaną chorobą nowotworową) nie mógł zostać oficjalnie uznany za cud – uzdrowiona nie wyraziła zgody na upublicznienie jej historii<sup>51</sup>.

Obok zastrzeżeń merytorycznych do wymienionych istotnych kwestii pojawiających się w pracy Bernet, zdziwienie budzą również pewne szczegóły. Czytamy na przykład, że cesarz Kommodus kazał się oficjalnie nazywać „homoseksualistą i gladiatorem”<sup>52</sup>. Owszem, niewątpliwie był on i jednym, i drugim, tyle że nie mógł używać terminu „homoseksualista”, ponieważ pokrewny mu termin „Homosexualität” pojawił się dopiero w liście węgierskiego pisarza Károlyego Márii Kertbenyego z 6 maja 1868 roku do niemieckiego pioniera

<sup>50</sup> Por. J. Boufflet, *Historia cudów. Od średniowiecza do dziś*, tłum. K. Żaboklicki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011, s. 57-59; H. Belda, *Księga 100 wielkich cudów*, Rafael, Kraków 2005, s. 99n.

<sup>51</sup> Por. Boufflet, dz. cyt., s. 217n.

<sup>52</sup> Bernet, dz. cyt., s. 239.

seksuologii Karla H. Ulrichsa<sup>53</sup>. Słowami oznaczającymi w starożytności łacińskiej homoseksualistę były między innymi „pedicus”<sup>54</sup> i „paedicator”<sup>55</sup>.

W innym miejscu autorka twierdzi, że „w Smyrnie władze wymagały, żeby chrześcijanie byli doprowadzani do świątyni przez policję”<sup>56</sup>. Cóż, organ ów nie mógł nazywać się policją, gdyż nazwa „police” – w znaczeniu straży pilnującej porządku publicznego – pojawiła się po raz pierwszy dopiero w drugiej połowie siedemnastego stulecia we Francji<sup>57</sup>. Gdzie indziej z kolei czytamy, że za swoją postawę św. Hieronim „ściągnie na siebie nienawiść pewnych świątynowych kapłanów”<sup>58</sup>. Jacyż to jednak światowi kapłani mogli wchodzić w grę w czasach św. Hieronima, który żył w latach 347-420, nawet jeśli synonimem świata było wówczas Cesarstwo Rzymskie?

Można by powiedzieć, że te – przykładowe jedynie – spostrzeżenia to tak zwane czepianie się słów. Słowa mają wszakże swoją historię i dobrze jest o tym pamiętać.

\*

Celem zaprezentowanych uwag nie jest zdeprecjonowanie efektów pracy wykonanej przez Anne Bernet i nie należy ich interpretować na zasadzie „pars pro toto”. W jakimś stopniu jej dzieło na pewno wzbogaca znany nam obraz Kościoła pierwotnego. Być może nawet autorce udało się – jak twierdzi Piotr Tylus – uniknąć „akademickiego nudziarstwa”<sup>59</sup> dzięki temu, że nie posiada ona „zaawansowanej formacji akademickiej”<sup>60</sup> ani stopni czy tytułów naukowych. Być może. Chyba jednak odpowiednia formacja akademicka uchroniłaby autorkę przed niejednym – tak to ujmijmy – merytorycznym potknięciem.

<sup>53</sup> Zob. E. In het Panhuis, *Vor 150 Jahren wurde die „Homosexualität” erfunden*, Queer.de, [https://www.queer.de/detail.php?article\\_id=34715](https://www.queer.de/detail.php?article_id=34715). Zob. też: hasło „Homosexualität”, w: *Literatur und Medizin. Ein Lexikon*, red. B. von Jagow, F. Steger, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005, kol. 357.

<sup>54</sup> Zob. hasło „Pedicus”, w: *Oxford Latin Dictionary*, red. P.G.W. Glare, t. 2, Oxford University Press, Oxford 2012, s. 1452.

<sup>55</sup> Zob. hasło „Paedicator” w: *Oxford Latin Dictionary*, s. 1411, 1452; zob. też: J. S o n d e l, hasło „Pedicator”, w: tenże, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Universitas, Kraków 2009, s. 723.

<sup>56</sup> B e r n e t, dz. cyt., s. 387.

<sup>57</sup> Zob. A. B a ń k o w s k i, hasło „Policja”, w: tenże, *Etymologiczny słownik języka polskiego*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 687.

<sup>58</sup> B e r n e t, dz. cyt., s. 616.

<sup>59</sup> T y l u s, dz. cyt., s. 60. „Jako profesor tytularny – dodaje w mentorskim tonie tłumacz pracy Bernet – posiadam ten rzadki przywilej formułowania takich stwierdzeń” (tamże).

<sup>60</sup> Tamże.

Warto też zauważyć, że praca aspirująca do bycia swego rodzaju kompendium wiedzy powinna zostać opatrzona przynajmniej bibliografią oraz indeksem osobowym i rzeczowym; zawarte w takich działach informacje zawsze ułatwiają poruszanie się po tekście, zwłaszcza gdy jest on obszerny. Zważywszy na imponujące wsparcie finansowe publikacji<sup>61</sup>, można pytać, czy ostatecznie efekt tego wsparcia okazał się równie imponujący. „W rzeczy samej” – trudno wyzbyć się wątpliwości.

## BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Amielańczyk, Krzysztof. “Reskrypt cesarza Hadriana o zakazie sprzedaży niewolnic stręczycielom i niewolników właścicielom szkół gladiatorских.” In *Contra leges et bonos mores: Przestępstwa obyczajowe w starożytnej Grecji i Rzymie*. Edited by Henryk Kowalski and Marek Kuryłowicz. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2005.
- Bańkowski, Andrzej. *Etymologiczny słownik języka polskiego*. Vol. 2, s.v. “policja.” Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.
- Baslez, Marie-Françoise. *Prześladowania w starożytności: Ofiary; Bohaterowie; Męczennicy*. Translated by Ewa Łukaszyk. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2009.
- Bejda, Henryk. *Księga 100 wielkich cudów*. Kraków: Rafael, 2005.
- Bernet, Anne. *Chrześcijaństwo w Cesarstwie Rzymskim: Od prześladowań po nawrócenie, I-IV wiek*. Translated by Piotr Tylus. Kraków: Andegavenum, 2022.
- Błaszczak, Ilona. “Niewierność, rozpusta oraz obłuda kobiet jako element rzymskiej rzeczywistości według epigramów Marcjalisa.” In *Contra leges et bonos mores: Przestępstwa obyczajowe w starożytnej Grecji i Rzymie*. Edited by Henryk Kowalski and Marek Kuryłowicz. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2005.
- Boufflet, Joachim. *Historia cudów: Od średniowiecza do dziś*. Translated by Krzysztof Żaboklicki. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2011.
- Carcopino, Jérôme. *Życie codzienne w Rzymie w okresie rozkwitu cesarstwa*. Translated by Maria Pąkcińska. Warszawa: PIW, 1966.
- Charlier, Philippe. *Czego uczą nas umarli. Patolog na tropie zagadek historii*. Translated by Anna Kocot. Kraków: Wydawnictwo Esprit, 2015.
- Franzero, Carlo Maria. *La vita e i tempi di Nerone*. Milano: Edizioni Corticelli, 1954.
- Glare, Peter G.W., ed. *Oxford Latin Dictionary*. Vol. 2, s.v. “paedicator.” Oxford: Oxford University Press, 2012.
- . *Oxford Latin Dictionary*. Vol. 2, s.v. “pedicus.” Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Holland, Richard. *Neron: Okrutny zbrodniarz rozgrzeszony*. Translated by Jacek Hołówka. Warszawa: Amber, 2007.

<sup>61</sup> Zob. przypis 1.

- von Jagow, Bettina, and Florian Steger. *Literatur und Medizin: Ein Lexikon*, s.v. "Homosexualität." Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- Jońca, Maciej. *Prawo rzymskie: Marginalia*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015.
- Jundziłł, Juliusz. "Strach i uwielbienie – mężczyźni a kobiety w okresie rozkwitu cesarstwa rzymskiego." In *Partnerka, matka, opiekunka: Status kobiety w starożytności i średniowieczu*. Edited by Juliusz Jundziłł. Bydgoszcz: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, 1999.
- Jurewicz, Oktawiusz, and Lidia Winniczuk. *Starożytni Grecy i Rzymianie w życiu prywatnym i państwowym*. Warszawa: PWN, 1970.
- Knütel, Rolf, et al., eds. *Corpus Iuris Civilis*. Vol. 4, *Digesten: 21–27*. Heidelberg: C.F. Müller Verlag, 2005.
- Krawczuk, Aleksander. *Neron*. Warszawa: Czytelnik, 1969.
- Kupiszewski, Henryk. *Prawo rzymskie a współczesność*. Warszawa: PWN, 1988.
- Kuryłowicz, Marek. *Prawa antyczne: Wykłady z historii najstarszych praw świata*. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2006.
- Łapicki, Borys. *Władza ojcowiska w starożytnym Rzymie*. Part 1. *Czasy królewskie*. Part 2. *Czasy republikańskie*. Warszawa: nakładem autora, 1933.
- . *Władza ojcowiska w starożytnym Rzymie: Okres klasyczny*. Warszawa: Skład Główny Gebethner i Wolff, 1937.
- Musiał, Danuta. "Zakaz picia wina przez rzymskie kobiety: Przyczynę do dziejów religii i obyczajów." In *Crimina et mores: Prawo karne i obyczaje w starożytnym Rzymie*. Edited by Marek Kuryłowicz. Lublin: Wydawnictwo UMCS, 2001.
- In het Panhuis, Erwin. "Vor 150 Jahren wurde die 'Homosexualität' erfunden." Queer.de, [https://www.queer.de/detail.php?article\\_id=34715](https://www.queer.de/detail.php?article_id=34715).
- Ruggiero, Fabio. *Szałeństwo chrześcijan: Paganie wobec chrześcijaństwa w pierwszych pięciu wiekach*. Translated by Ewa Łukaszyk. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007.
- Simon, Marcel. *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa I-IV w*. Translated by Eligia Bąkowska. Warszawa: PIW, 1979.
- Skarga, Barbara. *Renan*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 2002.
- Ślapek, Dariusz. "Natura horret vacuum: Rzymianki na arenach amfiteatrów." In *Partnerka, matka, opiekunka: Status kobiety w starożytności i średniowieczu*. Edited by Juliusz Jundziłł. Bydgoszcz: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, 1999.
- Sondel, Janusz. *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, s.v. "pedicator." Universitas, Kraków 2009.
- Starowieyski, Marek. "Przedmowa." In *Męczennicy pierwszych wieków chrześcijaństwa*. Edited by Marek Starowieyski. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2021.
- Starowieyski, Marek, ed. *Męczennicy pierwszych wieków chrześcijaństwa*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2021.
- Swetoniusz. *Żywoty cesarów*. Translated by Janina Niemirska-Pliszczyńska. Wrocław, Warszawa and Kraków: Zakład Narodowy im Ossolińskich, 1969.



- Tacyt. “Roczniki.” In Tacyt, *Dzieła*. Vol. 1. Translated by Seweryn Hammer. Warszawa: Czytelnik, 1957.
- Tertulian, Quintus Septimius Florens. *Apologetyk*. Translated by Jan Sajdak. Poznań: Księgarnia Akademicka, 1947.
- Tylus, Piotr. “Historia prześladowania: Życie za wiarę.” *Do Rzeczy*, no. 5 (2023): 58–60.
- Warmington, Brian H. *Nero: Reality and Legend*. London: Chatto & Windus, 1969.
- Wierzbowski, Błażej. “Porzucenie dziecka w rzymskim prawie poklasycznym.” *Acta Universitatis Nicolai Copernici* 14, no. 75 (1976): 161–74.
- . *Treść władzy ojcowskiej w rzymskim prawie poklasycznym: Władza nad osobami dzieci*. Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika, 1977.
- Winniczuk, Lidia. *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*. Warszawa: PWN, 1983.
- Wipszycka, Ewa. “Prześladowania w państwie rzymskim.” In *Męczennicy*. Edited by Ewa Wipszycka and Marek Starowieyski. Kraków: Znak, 1991.
- Wipszycka, Ewa, and Marek Starowieyski, eds. *Męczennicy*. Kraków: Znak, 1991.
- Żak, Elżbieta. “Elementy sakralne i karne w uregulowaniach prawa rzymskiego dotyczących porzucenia dziecka.” In *Religia i prawo karne w starożytnym Rzymie*. Edited by Antoni Dębiński and Marek Kuryłowicz. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1998.
- Żyromski, Marek. “Pozycja kobiety w rzymskiej rodzinie senatorskiej.” In *Partnerka, matka, opiekunka: Status kobiety w starożytności i średniowieczu*. Edited by Juliusz Jundziłł. Bydgoszcz: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej, 1999.

## ABSTRAKT / ABSTRACT

Janusz GULA – „Zdumień” przeróżnych kilka. Na marginesie książki Anne Bernet *Chrześcijanie w Cesarstwie Rzymskim. Od prześladowań po nawrócenie, I-IV wiek*  
DOI 10.12887/37-2024-1-145-19

Autor prezentuje swoje krytyczne uwagi dotyczące z jednej strony książki Anne Bernet *Chrześcijanie w Cesarstwie Rzymskim. Od prześladowań po nawrócenie, I-IV wiek*, z drugiej zaś – promującego ją omówienia autorstwa tłumacza książki Piotra Tylusa, które opublikowane zostało na łamach tygodnika „Do Rzeczy”. Odnosi się do takich kwestii merytorycznych, jak: pożar Rzymu, pozycja kobiety w państwie rzymskim, rzekoma bezkarność i autorytaryzm ojca rodziny (skutkujący praktyką porzucania i uśmiercania dzieci) oraz tak zwany zakaz bycia chrześcijaninem. Autor podkreśla, że mimo imponującego wsparcia finansowego publikacji książka nie jest wolna także od różnej kategorii mankamentów językowych. Nie zawiera również ważnych w aspekcie naukowym działów takich, jak bibliografia czy indeksy.

Słowa kluczowe: Anne Bernet, Cesarstwo Rzymskie, prawo rzymskie, prześladowanie chrześcijan, przekład tekstu naukowego

Kontakt: Instytut Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin

E-mail: [jaligula@o2.pl](mailto:jaligula@o2.pl)

Tel. 81 4453217

Janusz GULA, *Bewilderments and Bafflements: Some Remarks on the Polish Translation of Anne Bernet's *Les Chrétiens dans l'empire romain: Des persécutions à la conversion, Ier-IVème siècle**

DOI 10.12887/37-2024-1-145-19

The author offers his criticisms of the Polish translation of Anne Bernet's *Les Chrétiens dans l'empire romain: Des persécutions à la conversion, Ier-IVème siècle* and of the article by its translator Piotr Tylus, who discusses and advertises the book in a Polish weekly magazine *Do Rzeczy*. The paper addresses the rendition by Bernet of certain historical issues, such as (1) the Great Fire of Rome, (2) the position of women in the Roman Empire, (3) the alleged authoritarian attitude and impunity of the father of the family (*pater familias*), resulting in the practices of infanticide and abandonment of children by their parents, and (4) the so-called ban of being a Christian imposed by the Roman Empire. The author underscores the fact that despite the substantial financial support the publication in question received, it is not free from linguistic errors of various kinds. Moreover, the work does not include sections such as bibliography or indexes, which are essential from the vantage point of a researcher.

Keywords: Anne Bernet, the Roman Empire, the Roman law, persecution of Christians, translation of scholarly texts

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland

E-mail: [jaligula@o2.pl](mailto:jaligula@o2.pl)

Phone: +48 81 4453217

MYŚLAĆ OJCZYŻNA...



Alina MAŁY

## HENRYK WIENIAWSKI I JEGO SPUŚCIZNA TWÓRCZA W PERSPEKTYWIE SERII „DZIEŁA WSZYSTKIE HENRYKA WIENIAWSKIEGO”

*Chociaż rozpoznanych i zachowanych kompozycji Wieniawskiego jest obecnie niewiele, to większość z nich znalazła się w ścisłym kanonie literatury skrzypcowej. Wydaje się, że genialny wirtuoz nie miał określonego planu twórczego. Utwory powstawały spontanicznie, w zależności od weny twórczej w danym momencie, od miejsca aktualnego pobytu, czasem pisane były między koncertami, w podróży, w odpowiedzi na potrzeby publiczności czy po prostu w przypadkowych okolicznościach.*

Henryk Wieniawski (il. 1) był jednym z największych wirtuozów skrzypiec nie tylko swojej epoki, ale w całej historii muzyki. Zaliczany jest, obok Fryderyka Chopina i Stanisława Moniuszki, do najważniejszych koryfeuszy narodowych. Jego życie, działalność koncertowa, pedagogiczna i kompozytorska przypadły na wiek dziewiętnasty – wiek, w którym narodziła się nowoczesność. Wkroczyła ona w każdą ze sfer życia. To na ten czas przypadają bowiem ważne dla cywilizacji wynalazki, powstają wówczas fundamentalne teorie naukowe, dokonuje się rewolucja przemysłowa, kształtują się nowe prądy w sztuce i polityce, a w tym rodzi się najważniejsza idea – koncepcja narodu i państwa narodowego. Czy życie i twórczość Henryka Wieniawskiego wpisują się w ową nowoczesność wieku dziewiętnastego? Z pewnością, i to na wielu płaszczyznach. Zostały naznaczone czasem, w którym Rzeczypospolitej nie było na mapie Europy. Ojczyzna kompozytora pozostawała w niewoli, a on – będąc geniuszem skrzypiec – stał się, podobnie jak Fryderyk Chopin, obywatelom świata. Muzyka bowiem nie zna granic, a Henryk Wieniawski był tego przykładem. Całe życie podróżował i nie miał właściwie stałego miejsca zamieszkania. Wychował się jednak w Lublinie, w tradycji polskiego domu, w którym rozbrzmiewała muzyka, głównie fortepianowa. „Geniusz zawsze pojawia się nieoczekiwanie”<sup>1</sup>, napisał Władimir Grigoriew w książce o Wieniawskim. I czasem nie wiadomo, jakie decyzje w takiej nieoczekiwanej sytuacji podjąć. Na szczęście rodzice Wieniawskiego zdecydowali o dalszej drodze syna, drodze muzycznej, kierując się opinią Henryka Panofki – wybitnego czeskiego skrzypka, który po wysłuchaniu gry ośmioletniego Henryka, ocza-

<sup>1</sup> W. Grigoriew, *Henryk Wieniawski. Życie i twórczość*, tłum. I. Winiarska, PWN, Poznań 1986, s. 12.

rowany tym, co usłyszał, rzekł: „On rozśławi swoje nazwisko, zajmie jedno z pierwszych miejsc wśród skrzypków”<sup>2</sup>.

Wieniawski urodził się 10 lipca 1835 roku w Lublinie<sup>3</sup>. Był drugim z siedmiu synów Tadeusza Wieniawskiego, cenionego lekarza chirurga, i Reginy Wieniawskiej z domu Wolff, znakomitej pianistki, siostry kompozytora i pianisty Edwarda Wolffa, który w życiu młodego Henryka odegrał ważną rolę. Ojciec w roku 1830 uczestniczył w powstaniu przeciwko rosyjskiemu zaborcy, co z pewnością miało wpływ na wartości, w których wychowywał się kompozytor w rodzinnym domu. Matka, córka warszawskiego lekarza i znawcy sztuki, studiowała grę na fortepianie w Paryżu, była utalentowaną pianistką, ale jako kobiecie w tamtych czasach nie było jej dane odnieść sukcesów na tym polu. Miłość do muzyki i zamiłowanie do sztuki zaszczerpiła swym synom, którzy zapisali się na kartach historii polskiej kultury. Obok Henryka wspomnieć należy jego dwóch młodszych braci, bliźniaków: Józefa – wybitnego pianistę i kompozytora oraz Aleksandra – dobrze zapowiadającego się śpiewaka, który jednak zrezygnował z tej drogi życiowej. Nie sposób także nie wymienić Juliana, starszego brata Henryka, pisarza, uczestnika powstania styczniowego, który po klęsce uciekł do Paryża. Julian Wieniawski tak oto w swoich pamiętnikach wspominał rolę, jaką w ich życiu odegrała matka Regina: „Cały ciężar wychowania spadał na nieocenioną naszą Matkę, której poświęcenie i zaparcie się wszelkich przyjemności światowych nie miało granic. Zamiłowana w muzyce i sama niezwykle muzykalna umiała rozbudzić w nas poczucie piękna”<sup>4</sup>.

Powrót Juliana z Paryża możliwy był dzięki wstawiennictwu Henryka, który – mając już dość silną pozycję wirtuoza światowego formatu – podjął próbę uzyskania amnestii dla brata. Opisał to zresztą sam Julian Wieniawski (pseudonim Jordan) we wspomnianych powyżej pamiętnikach, obszernym, dwutomowym dziele zatytułowanym *Kartki z mego pamiętnika*. Sięgnijmy choćby do niewielkiego fragmentu tego zapisu, w którym przywołana została

<sup>2</sup> Tamże, s. 17n.

<sup>3</sup> Celem artykułu nie jest przedstawienie wyczerpującej biografii Henryka Wieniawskiego, lecz zwrócenie uwagi na istotne jej elementy. Szerzej na temat życia kompozytora zob. m.in. E. G r a b k o w s k i, *Henryk Wieniawski. Kompozytor – wirtuoz – pedagog*, Ars Nova, Poznań 1996; t e n ż e, *Życiorys Henryka Wieniawskiego*, Towarzystwo Muzyczne im. Henryka Wieniawskiego, [https://www.wieniawski.pl/zyciorys\\_henryka\\_wieniawskiego\\_czesc\\_1.html](https://www.wieniawski.pl/zyciorys_henryka_wieniawskiego_czesc_1.html); G r i g o r i e w, dz. cyt.; R. S u c h o w i e j k o, *Henryk Wieniawski – kompozytor na tle wirtuozowskiej tradycji skrzypcowej XIX wieku*, Towarzystwo Muzyczne im. Henryka Wieniawskiego, Poznań 2005; t a ż, hasło „Wieniawski Henryk”, w: *Encyklopedia Muzyczna PWM*, wydanie specjalne „Wieniawski. Od legendy do konkursu”, red. E. Dziębowska, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 2011.

<sup>4</sup> J o r d a n [Julian Wieniawski], *Kartki z mego pamiętnika*, Gebethner i Wolff, Warszawa [b.r.w.], t. 1, s. 8. W cytatach zachowano pisownię oryginalną.



1. Henryk Wieniawski, fot. F. Luckhardt, Wiedeń, 1876.

Źródło: Zbiory Towarzystwa Muzycznego im. Henryka Wieniawskiego w Poznaniu

Wczorajszego wieczora, pełna artystycznego pojęcia, surowa ale sprawiedliwa Publiczność *Warszawy*, jednozgodnie potwierdziła wyrzeczony już wyrok muzykalnej *Europy* co do czternasto-letniego Henryka *Wieniawskiego*, bo też w zadziwiającej grze jego, i wiosenną świeżość, i siłę, i wprawę, i głębokie dojrzałego męża czucie, walczą na przemian o pierwszeństwo. W obec takich zalet, cóż o mechanicznej stronie powiedzieć? chyba że *Wieniawski* zwyciężył wszelkie pod tym względem trudności, że ta niezbędna część gry jego, mknie w potokach harmonji i uczucia. To też chętne i nieskąd grzmiąły wciąż oklaski i młody laureat w obec tłumy widzów jednozgodnie 8-kroć przywołanym został.

2. Recenzja z występu Henryka Wieniawskiego 10 października 1848 roku w Teatrze Wielkim w Warszawie.

Źródło: „Kurier Warszawski” nr 271 z 11 X 1848

który nienajlepszym jest przewodnikiem duszy artysty. Na zakończenie obaj bracia wykonali wielki polski duet przez siebie skomponowany. Wstęp z daleka zapowiada coś narodowego, tak ukrytego jak w koronkach deszeń, wzorek, którego na pierwsze wejście nieodgadniesz, ale po rozpatrzeniu się, poznasz, kędy go wiodła ręka mistrzowska. Nagle zwrot, akord i już Krakowiak suwa przed oczyma twojego słuchu, ale zaledwie napomknięty tak wkrótce majaczeje, że tylko obłoczek, dymek z niego długo długo się unosi i nareszcie znika w szumie tonów, któremi niby gankiem przechodzisz do salonu, gdzie ozwie się poważny polonez, ale i ten długo niepotrwa i z nim trzeba się rozstać z boleścią, bo tak uroczy, tak dzielny, żeby go się posłuchać chciało i noc całą, a tu granica koncertowi zakresłona; niepozostało nam przeto nic więcej jak uzczyć grzmotem oklasków rodaków artystów i prosić o więcej. Dziś usłyszymy drugi koncert Wieniawskich.

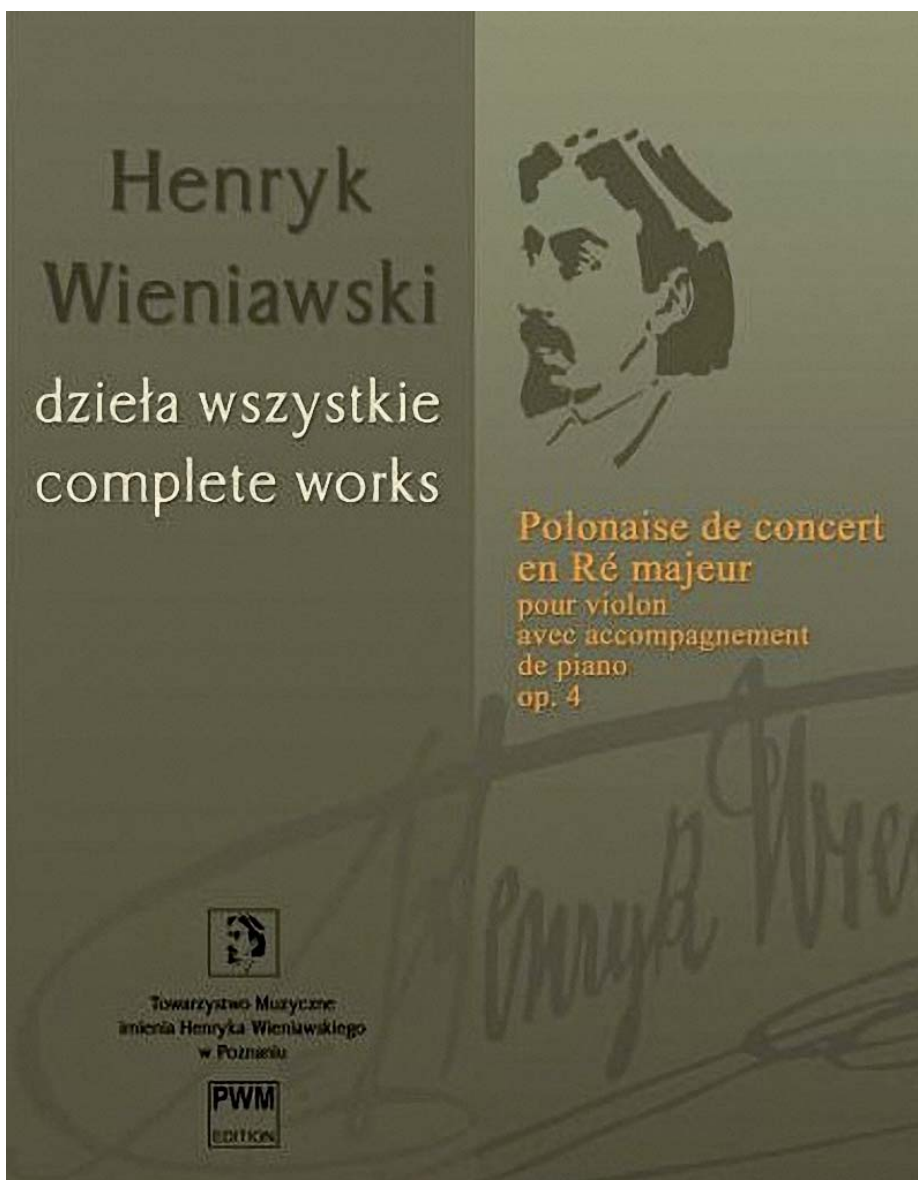
3. Fragment recenzji z koncertu braci Wieniawskich 22 kwietnia 1854 roku w Teatrze Miejskim w Poznaniu.

Źródło: „Gazeta Wielkiego Xięstwa Poznańskiego” nr 95 z 23 IV 1854





4. Nagrobek Henryka Wieniawskiego na Cmentarzu Powązkowskim w Warszawie.  
Źródło: Wikimapia



5. Wzór szaty graficznej serii „Dzieła Wszystkie Henryka Wieniawskiego”. Okładka *Legendy* op. 17 Henryka Wieniawskiego (t. 5, red. Z. Chechlińska, P. Janowski, Towarzystwo Muzyczne im. Henryka Wieniawskiego – Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Poznań–Kraków 2006).

Źródło: Towarzystwo Muzyczne im. Henryka Wieniawskiego w Poznaniu

rozmowa wielkiego księcia Konstantego z Henrykiem po jego występie w Sankt Petersburgu pod koniec 1863 roku (rozmowa toczyła się po francusku):

– Ten człowiek elektryzuje mnie tak swoją grą, że nie ma rzeczy, której mógłbym mu odmówić.

– A jednak nie wiem, czy by Wasza Cesarska Wysokość wysłuchała łaskawie każdej mojej prośby...

– No mów... mów... – dodał w książkę. [...]

– Mam nieszczęśliwego brata, który brał udział w wypadkach naszego kraju i niknie z tęsknoty za nim na emigracji, błagałbym dłoń o amnestię u Najjaśniejszego Pana<sup>5</sup>.

Wynik tej rozmowy był nadspodziewanie korzystny dla Juliana, który otrzymał od Henryka list następującej treści: „Jeżeli się czujesz niewinnym zbrodni wieszania ludzi przychylnych Rządowi, jeśliś wyroków śmierci nie podpisywał i nie wykonywał, możesz wracać *na łaskę i niełaskę*, a głową nie przypłacisz. Udaj się wprost do naczelnika wojennego kaliskiego, a on Cię dalej wyprawi”<sup>6</sup>.

Juliana tak wzruszyła ta wiadomość, że się „bez tchu rzucił na krzesło”<sup>7</sup>. Jego brat w taki oto zacyjny i odważny sposób wykorzystywał swój geniusz dla sprawy polskiej i osobistej.

Życie Henryka pod wieloma względami było niezwykle i tak intensywne, że mogłoby wypełnić życiorysy co najmniej kilku osób. Niezwykły talent pozwolił mu ominąć wszelkie przeszkody na drodze do podjęcia studiów muzycznych w paryskim konserwatorium, do którego przyjmowano tylko Francuzów, którzy ukończyli dwunasty rok życia. Rozpoczął naukę w Paryżu w wieku lat ośmiu, przygotowany wcześniej przez Jana Hornziela i Stanisława Serwaczyńskiego – doświadczonych nauczycieli i skrzypków, którzy na stałe wpisali się w historię życia wielkiego wirtuoza skrzypiec właśnie w tej roli. To oni towarzyszyli młodemu Henrykowi w pierwszym etapie edukacji muzycznej w rodzinnym Lublinie. W Paryżu Henryk studiował w klasie mistrzowskiej wybitnego skrzypka i profesora Josepha Lamberta Massarta. Ukończył paryskie konserwatorium w roku 1845, z pierwszą lokatą, w niespełna trzy lata po rozpoczęciu nauki, jeszcze przed ukończeniem lat jedenastu. Zgodnie z regulaminem nie miał zatem jeszcze prawa nawet znaleźć się na uczelni. Był najmłodszym absolwentem w jej dziejach. W roku 1846 przybyła do Paryża jego matka, a wraz z nią młodszy, równie utalentowany brat Henryka, Józef, który rozpoczął naukę w konserwatorium w klasie fortepianu. Regina

<sup>5</sup> Tamże, t. 2, s. 199-201, Wielkopolska Biblioteka Cyfrowa, <https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication/4154/edition/7391/content>.

<sup>6</sup> Tamże, s. 198.

<sup>7</sup> Tamże, s. 199.

wynajęła w Paryżu niewielkie mieszkanie, które stało się – podobnie jak to w Lublinie – salonem muzycznym, gościła w nim wybitne postaci. Należał do nich między innymi przebywający na emigracji Adam Mickiewicz. Zajrzyśmy ponownie do pamiętnika Juliana Wieniawskiego, który tak opisywał to miejsce: „Skromny salonik Matki gromadził przez lat kilka znakomitości z dziedziny muzyki i sztuki na tzw. herbatki, napój mało znany podówczas Francuzom. Uświetniał je nieraz bytnością swoją największy nasz wieszcz Adam, lubiący namiętnie muzykę [...]. Słyszałem nieraz z ust rozrzewnionej Matki, jak niezapomniany twórca *Dziadów* godzinami wsłuchiwał się w grę moich braci, zwłaszcza w produkcyę ich na tematy narodowe. Oparłszy ręce na kolanach i przepiękną swoją głowę ukrywwszy w dłonie, nieraz ze zwilżonemi oczyma wypowiadał kilka wierszy z arcydzieł swoich, które mu pieśń swojska na pamięć przywodziła”<sup>8</sup>.

W Paryżu Henryk poznał osobiście Fryderyka Chopina, którego muzyka stała się mu bliska już w Lublinie, rozbrzmiewała bowiem w jego domu rodzinnym, także za sprawą matki Reginy. Środowisko, które otaczało młodego skrzypka, z pewnością miało wpływ na kształtowanie się jego wrażliwości.

Pozostawał w Paryżu i koncertował. Jako dwunastoletni wirtuoz zachwycał paryską publiczność. W tym czasie powstały jego pierwsze kompozycje, w większości niestety zaginione. Zachowały się jedynie dwie: *Wielki kaprys fantastyczny* op. 1 i *Allegro de sonate* op. 2, wydane w oficynach Lipska i Paryża, świadczące o tym, że młody wirtuoz posiadał także wyjątkowy talent kompozytorski. Wraz z bratem Józefem 30 stycznia 1848 roku dali w Paryżu pożegnalny koncert. Towarzyszył im wuj Edward Wolff. Po tym występie rozpoczęło się wielkie tournée Henryka, które z małymi przerwami trwało właściwie przez całe jego życie. Ta pierwsza trasa koncertowa była czasem bardzo intensywnym. Jako poddany cara Rosji, wypełniając swój obowiązek, Wieniawski udał się najpierw do Petersburga, gdzie na dworze carskim prezentował swoje umiejętności. Koncerty zostały przyjęte entuzjastycznie. Warto odnotować, że pośród słuchaczy znalazły się takie znakomitości, jak skrzypek Henri Vieuxtemps, znany wiolonczelista hrabia Mateusz Wielhorski czy kompozytor i dyrygent Wiktor Każyński. W tym okresie powstały kolejne kompozycje Wieniawskiego (niestety zaginione): *Rondo russe de concert*, które ostatecznie zostało przepracowane i w spisie kompozycji widnieje jako *Rondo élégant z op. 9* oraz *Rondo alla Polacca* i *Tarantella*.

Po trzymiesięcznym, niezwykle udanym pobycie w Petersburgu, obfitującym w koncerty i aplauz publiczności, Henryk udał się w dalszą podróż po Cesarstwie Rosyjskim i krajach nadbałtyckich. Występował między innymi w Helsinkach, Tallinie, Rewlu, Dorpacie, Rydze, Mitawie i Plön, dał łącznie ponad dwieście

<sup>8</sup> Jordan, dz. cyt., t. 1, s. 11.

koncertów, co wydaje się wyczynem ekstremalnym w tamtych czasach. Taka praktyka koncertowa będzie towarzyszyć Wieniawskiemu przez całe życie.

Jesienią 1848 roku przybywa on do Warszawy, gdzie w październiku, w wypełnionym po brzegi Teatrze Wielkim, daje koncerty, które zostają przyjęte owacyjnie. Tak oto opisał jeden z występów Henryka recenzent „Kuriera Warszawskiego”: „Wczorajszego wieczora, pełna artystycznego pojęcia, surowa ale sprawiedliwa Publiczność *Warszawy*, jednozgodnie potwierdziła wyrzeczony już wyrok muzycznej *Europy* co do czternasto-letniego Henryka *Wieniawskiego*, bo też w zadziwiającej grze jego, i wiosenną świeżość, i siłę, i wprawę, i głębokie dojrzałego męża czucie, walczą na przemian o pierwszeństwo. W obec takich zalet, cóż o mechanicznej stronie powiedzieć? Chyba że *Wieniawski* zwalczył wszelkie pod tym względem trudności, że ta niezbędna część gry jego, niknie w potokach harmonji i czucia. To też chętne i nieskape grzmiały wciąż oklaski i młody laureat w obec tłumu widzów jednozgodnie 8-kroć przywołanym został”<sup>9</sup> (il. 2).

Warto odnotować, że w drodze do Warszawy Wieniawski zatrzymał się na krótko w Wilnie, gdzie poznał Stanisława Moniuszkę, od tej pory wiernego orędownika jego kariery i przyjaciela. Następnie koncertuje w Dreźnie, Lipsku, Wrocławiu, Weimarze, Berlinie i Hamburgu. I po raz kolejny na jego drodze pojawiają się wielkie postaci świata muzycznego tamtych czasów. Najważniejszymi z nich są w tym okresie Karol Lipiński, mistrz polskiej wiolinistyki, oraz Franz Liszt. U Lipińskiego w Dreźnie Wieniawski spędza prawie cztery miesiące, podczas których starszy kolega dzieli się z nim swym doświadczeniem i zaznajamia go z tajnikami gry legendarnego Niccolò Paganiniego.

W roku 1849 Henryk powraca do Paryża, aby ponownie wstąpić do konserwatorium. Tym razem kształci się w zakresie kompozycji, co jest bardzo istotne z perspektywy jego dalszej twórczości. W tym samym czasie przebywa w Paryżu także jego brat Józef. W czerwcu i lipcu 1849 roku bracia składają ostatnie egzaminy. Podczas pobytu w Paryżu Henryk i Józef wspólnie koncertowali, z ogromnym powodzeniem. Wcześniejszy pobyt u Lipińskiego i edukacja w zakresie kompozycji w Paryżu z pewnością pomogły Wieniawskiemu w rozwoju jego umiejętności kompozytorskich. Włączył też do swego repertuaru wykonawczego nowe utwory, takie jak: *Koncert skrzypcowy* Lipińskiego, *Andante* i *Karnawał wenecki* Paganiniego z wariacjami Heinricha Wilhelma Ernsta i samego Wieniawskiego, *Fugę z Partity g-moll* Jana Sebastiana Bacha, *Airs variés* Henriego Vieuxtemps, *Fantazję z Pirata* według Vincenza Belliniego czy Ernsta *Otella* według Gioacchina Rossiniego<sup>10</sup>. Powstają wówczas

<sup>9</sup> Recenzja z występu Henryka Wieniawskiego 10 października 1848 roku w Teatrze Wielkim w Warszawie, „Kurier Warszawski”, nr 271, z 11 X 1848, s. 1309n., Crispa, <https://crispa.uw.edu.pl/object/files/381198/display/PDF>.

<sup>10</sup> Zob. Grabkowski, *Życiorys Henryka Wieniawskiego*.

też kolejne kompozycje Henryka. Najważniejszym z nich i najbardziej ambitnym utworem z okresu młodzieńczego jest *Polonez D-dur* op. 4, który został dedykowany Karolowi Lipińskiemu, bo zapewne wiele w tym utworze się narodziło z ich wspólnego muzykowania. Z tego czasu pochodzą także kompozycje zaginione: *Mazur wiejski*, napisane wspólnie z Józefem *Duo concertant* na tematy z opery *Łucja z Lammermoor* Gaetana Donizettiego oraz *Wielki duet na tematy hymnu rosyjskiego* A. Lwowa.

Bracia opuszczają Paryż. Hector Berlioz, który był ogromnym entuzjastą talentu Henryka, tak oto skomentował ten wyjazd w „Journal des débats politiques et littéraires”: „À propos młodych skrzypków. Wkrótce stracimy jednego z najwybitniejszych, którzy ukończyli paryskie Konserwatorium. Henryk Wieniawski wyjeżdża do Rosji. Ten młody człowiek, którego zbyt długo traktowaliśmy jak cudowne dziecko, reprezentuje dzisiaj najwyższy poziom wykonawczy, jest to talent poważny i kompletny. Poza tym komponuje piękne utwory, które brzmią najlepiej w jego własnym wykonaniu. W St. Petersburgu Wieniawski osiągnie zapewne sukces, na jaki zasługuje. Polecamy go życzliwej opiece księcia Wielhorskiego i generała Lwowa, prawdziwych protektorów sztuki muzycznej i wielkich artystów w tym Paryżu Północy”<sup>11</sup>.

Warto w tym miejscu wspomnieć, że w dziewiętnastym wieku Petersburg był jednym z muzycznych centrów Europy, wyruszało do niego wielu czołowych muzyków i uzyskiwało tam zatrudnienie. Użyte przez Berlioza określenie „Paryż Północy” nie jest zatem przesadne.

Tak oto w roku 1851 wyruszył Henryk Wieniawski wraz z bratem Józefem w kolejne tournée po Rosji, odwiedzając po drodze Warszawę oraz Lublin i koncertując w tych miastach. Była to kolejna wyczerpująca trasa koncertowa – od Petersburga, przez Moskwę, po Odesę – obejmująca dwieście koncertów. Pomimo tak wielkiej aktywności wykonawczej i podróży po rozległych obszarach Henryk znalazł czas na komponowanie. Można nawet powiedzieć, że w tym zakresie lata 1851-1852 cechuje niezwykła aktywność twórcza niespełna dwudziestoletniego wirtuoza. Z perspektywy jego całego życia był to czas najbardziej płodny kompozytorsko. Wieniawski stworzył wówczas *Adagio élégiaque* op. 5, fantazję koncertową *Souvenir de Moscou* op. 6, *Capriccio-Valse* op. 7, *Grand duo polonais* op. 8 (wspólnie z bratem), *Romance sans paroles* i *Rondo élégant* op. 9, *Le Carnaval russe* op. 11. Rozpoczął też pracę nad pierwszym koncertem skrzypcowym. W katalogu napisanych wówczas utworów są także kompozycje zaginione, do których nie mamy obecnie dostępu.

<sup>11</sup> H. Berlioz, *Feuilleton du Journal des débats*, „Journal des débats politiques et littéraires” z 30 VII 1850, s. 2. Cyt. za: R. Suchowiejko, *Henryk Wieniawski. Wirtuoz w świetle XIX-wiecznej prasy*, Towarzystwo Muzyczne im. Henryka Wieniawskiego, Poznań 2011, s. 109.

Po tej transie koncertowej nastąpiły kolejne. Nie sposób wymienić tu wszystkich, wspomnę jedynie pokrótce o najważniejszych. Życie Henryka było właściwie jednym wielkim tournée, w ramach którego dał setki koncertów. Na stronie Towarzystwa Muzycznego im. Henryka Wieniawskiego tworzona jest mapa podróży koncertowych Henryka, jeszcze nieukończona, ponieważ wciąż odkrywane są miejsca, w których gościł i występował<sup>12</sup>. Trudno sobie wyobrazić, jak zdołał tego dokonać w czasach, kiedy przemieszczanie się nie było tak łatwą sprawą, jak obecnie, mogło się odbywać głównie koleją, a nie do wszystkich miejsc przecież ten środek lokomocji docierał. Tak intensywne życie Wieniawski przyplacił kłopotami zdrowotnymi, które z pewnością przyspieszyły jego śmierć.

W latach 1853-1855 bracia Wieniawscy odbyli wspólną podróż po miastach niemieckich. Artyzm ich wykonań spotykał się tam z wielkim uznaniem. Po koncercie w Berlinie król Prus Fryderyk Wilhelm IV Hohenzollern odznaczył Henryka złotym medalem „za zasługi dla sztuki”. Henryk zaś zadedykował mu swój pierwszy koncert skrzypcowy (*Koncert skrzypcowy fis-moll* op. 14). W roku 1854 bracia dwukrotnie odwiedzili Poznań, dając wspólnie jedenaście koncertów w mieście, w którym obecnie odbywa się najstarszy międzynarodowy konkurs skrzypcowy na świecie – Międzynarodowy Konkurs Skrzypcowy im. Henryka Wieniawskiego. Ich występy budziły ogromne emocje. Poznań – ówczesna stolica Wielkiego Księstwa Poznańskiego, przynależna do Prus, stała się sceną, na której muzycznym manifestem oddawano polskiego ducha narodowego. Największą sensację i podziw wzbudziło dzieło stworzone wspólnie przez obu braci – *Grand duo polonaise* op. 8. W taki oto sposób pisał o tym utworze recenzent w „Gazecie Wielkiego Księstwa Poznańskiego”: „Na zakończenie obaj bracia wykonali wielki polski duet przez siebie skomponowany. Wstęp z daleka zapowiada coś narodowego, tak ukrytego jak w koronkach deseń, wzorek, którego na pierwsze wejrzenie nie odgadniesz, ale po rozpatrzeniu się, poznasz, kędy go wiodła ręka mistrzowska. Nagle zwrot, akord i już Krakowiak suwa przed oczyma twojego słuchu, ale zaledwie napomknięty tak wkrótce majaczeje, że tylko obłoczek, dymek z niego długo długo się unosi i nareszcie znika w szumie tonów, któremi niby gankiem przechodzisz do salonu, gdzie ozwie się poważny polonez, ale i ten długo niepotrwa i z nim trzeba się rozstać z boleścią, bo tak uroczy, tak dzielny, żeby się go posłuchać chciało i noc całą, a tu granica koncertów zakreślona; niepozostało nam przeto nic więcej jak uczyć grzotem oklasków rodaków artystów i prosić o więcej. Dziś usłyszymy drugi koncert Wieniawskich”<sup>13</sup> (il. 3).

<sup>12</sup> Mapa podróży koncertowych Henryka Wieniawskiego, Towarzystwo Muzyczne im. Henryka Wieniawskiego, [https://www.wieniawski.pl/mapa\\_tournee\\_henryka\\_wieniawskiego.html](https://www.wieniawski.pl/mapa_tournee_henryka_wieniawskiego.html).

<sup>13</sup> Fragment recenzji z koncertu braci Wieniawskich, który odbył się 22 kwietnia 1854 roku w Teatrze Miejskim w Poznaniu, „Gazeta Wielkiego Księstwa Poznańskiego”, nr 95, z 23 IV 1854, s. 3.

Był w tej muzyce i krakowiak, i polonez, a zatem tańce, które zwiemy dziś narodowymi. Z pewnością krzepiły one serca rodaków zgromadzonych w sali koncertowej. Podczas drugiego pobytu w czerwcu w Poznaniu Henryk ofiarował publiczności napisaną w podziękowaniu za serdeczne przyjęcie kompozycję *Souvenir de Posen* op. 3. W tym czasie, w Poznaniu, ukończył Henryk Wieniawski jeden z najważniejszych cykli w jego kompozytorskiej spuściźnie. Mowa o zbiorze kaprysów *L'école moderne* op. 10.

Tę podróż, obejmującą łącznie ponad sto dwadzieścia koncertów, zakończyli w Brukseli, w roku 1855. Przybyli tam na zaproszenie dyrektora konserwatorium profesora François Josepha Fetisa. Sala koncertowa konserwatorium liczyła dwa tysiące miejsc i była wówczas jedną z największych w Europie. Zainteresowanie grą polskich wirtuozów okazało się tak ogromne, że zabrakło miejsc. Był to ostatni akord ich wspólnej drogi artystycznej. Od tego momentu Henryk i Józef kontynuowali karierę samodzielnie.

Henryk w roku 1856 udał się w podróż do Holandii. Wcześniej na chwilę zatrzymał się w Paryżu i tam, w hołdzie swojemu profesorowi Massartowi, z którym pozostawał w kontakcie, zadedykował jedną z najbardziej wirtuozowskich kompozycji w całym swoim dorobku – *Scherzo-Tarantelle* op. 16. W tym czasie w Hadze ukazał się pierwszy szkic biograficzny o zaledwie dwudziestojednoletnim artyście, autorstwa Alexandre'a Desfosseza, który nazwał Henryka „drugim Paganinim”<sup>14</sup>. Spotkał Wieniawskiego także inny znamienity zaszczyt – w uznaniu jego geniuszu król Holandii odznaczył go najwyższym odznaczeniem państwowym: Wielkim Krzyżem Kawalerskim Orderu Korony Dębowej.

W roku 1857 koncerty Wieniawskiego odbywały się między innymi w Krakowie, Lwowie, Poznaniu, Kaliszu i Szczawnie Zdroju. Następnie wyjechał on ponownie do Holandii i Paryża. Pod koniec 1858 roku po raz pierwszy przybył do Londynu, dając w ciągu siedmiu tygodni czterdzieści koncertów. Występował także w wielu innych miastach Zjednoczonego Królestwa – między innymi w Birmingham, Liverpoolu, Manchesterze, Edynburgu i Glasgow. Wykonawczy repertuar Wieniawskiego był już wtedy imponujący i obejmował na przykład dzieła Paganiniego, Ludwiga van Beethovena, Felixa Mendelssohna, Wolfganga Amadeusa Mozarta, Louisa Spohra, Franza Schuberta, a także utwory Jana Sebastiana Bacha. Z wykonywanych przez Henryka własnych kompozycji najważniejsze były *I Koncert skrzypcowy fis-moll* op. 14 oraz *Souvenir de Moscou* op. 6. Pobyt na Wyspach Brytyjskich miał także wymiar osobisty. W Londynie poznał swoją przyszłą żonę – Izabelę Hampton, pochodzącą z arystokracji brytyjskiej, zajmującą zatem znacznie wyższą pozycję

<sup>14</sup> Zob. A. D e s f o s s e z, *Henri Wieniawski. Esquisse*, Imprimerie de Belinfante Freres, La Haye 1856.



społeczną niż Henryk. Ojciec Izabeli nie sprzyjał zakochanym, ich uczucie wybuchło bowiem nagle. Pomogło jednak wstawiennictwo matki. Warto dodać, że była ona siostrą sławnego pianisty i kompozytora George'a Alexandra Osborne'a. Z pozyskaniem przez Henryka przychylności ojca Izabeli wiąże się pewna bardzo ciekawa historia, niepoparta jednak faktami. Dotyczy ona powstania *Legendy* op. 17. Ponoć Henryk napisał ten utwór dla Izabeli, będąc w rozpacz, gdy jego plany matrymonialne zostały odrzucone przez pana Hamptona. Usłyszawszy *Legendę*, Hampton tak się jednak wzruszył, że wyraził zgodę na ślub córki z Henrykiem. Ceremonia odbyła się w Paryżu w roku 1860. Nie tylko z tego zresztą powodu był to rok przełomowy w życiu Henryka – po raz pierwszy bowiem podjął on wówczas stałą pracę. Został pierwszym solistą orkiestry operowej na dworze carskim w Petersburgu. Miało to nowo powstałej rodzinie zapewnić stabilność finansową. Niestety, zawarty kontrakt ograniczał bardzo możliwości wyjazdów i koncertowania, czyli tego, czym Henryk do tej pory głównie się zajmował. Funkcja „nadwornego muzyka” wiązała się także z działalnością pedagogiczną – uczył w szkole teatralnej. Koncertował jedynie podczas urlopu, w miesiącach letnich. Udało mu się jednak wystąpić w wielu miastach europejskich, między innymi w Londynie, Utrechcie, Kopenhadze, Sztokholmie, Oslo, Brukseli, Paryżu, a także w Konstantynopolu, na dworze sułtana. Utrzymywał już wtedy stały i przyjacielski kontakt z Antonim Rubinsteinem – wybitnym pianistą i dyrygentem. Łączyło ich wiele typów muzycznej aktywności, a warto podkreślić fakt, że Rubinstein zatrudnił Wieniawskiego jako profesora klasy skrzypiec w założonym przez siebie konserwatorium. Praca w Petersburgu nie dawała jednak Henrykowi oczekiwanej satysfakcji, także pod względem finansowym. Ostatecznie w roku 1872 zrezygnował z piastowanych funkcji i wyjechał na wielkie, początkowo zaplanowane na osiem miesięcy tournée do Stanów Zjednoczonych i Kanady. Okres petersburski był czasem powstawania najbardziej dojrzałych kompozycji Wieniawskiego. Napisał między innymi osiem wirtuozowskich miniatur – *Etiudy-Kaprysy* op. 18 na dwoje skrzypiec, słynnego *Obertasa* i *Dudziarza*, wydane jako *Deux mazourkas caractéristiques* op. 19, *Fantazję na tematy z opery „Faust” Ch. Gounoda* op. 20 czy *Polonez A-dur* op. 21 – drugi w swoim dorobku polonez o charakterze wirtuozowskim. Ten etap w jego twórczym życiu został uwieńczony drugim i ostatnim niestety koncertem skrzypcowym (*Koncert d-moll* op. 22).

Inicjatorem i towarzyszem wyprawy do Ameryki i Kanady był właśnie Antoni Rubinstein. Muzycy zdecydowali się na morderczą pracę, pokonywali olbrzymie odległości, głównie koleją, dawali po sześć, a nawet siedem koncertów w tygodniu. Po zakończeniu tej najdłuższej w karierze Henryka trasy koncertowej, która objęła dwieście piętnaście koncertów w sześćdziesięciu dwóch miastach, panowie się rozstali, Wieniawski postanowił bowiem zostać

w Ameryce. Występował tam aż do roku 1874, po czym powrócił do Europy. Jego sława była już tak ogromna, że otrzymywał niezliczone propozycje współpracy i koncertów. Postanowił także po raz drugi podjąć się funkcji pedagoga. Pod koniec 1874 roku, obejmując klasę skrzypiec i specjalnie dla niego utworzoną klasę kameralistyki smyczkowej, która już od czasów londyńskich stała się ważnym elementem jego aktywności muzycznej, rozpoczął nauczanie w konserwatorium w Brukseli. Od tego momentu to miejsce stało się jego życiową przystanią, do stolicy Belgii sprowadził rodzinę. Czerpał zdecydowanie większe zadowolenie z pracy dydaktycznej aniżeli w Petersburgu. Wykształcił wielu znakomitych skrzypków, największym z nich z pewnością był Eugène Ysaÿe – wybitny belgijski skrzypek i kompozytor. Nie zaprzestał także działalności koncertowej – w roku 1877 odwiedził kraje skandynawskie, a w 1878 miasta niemieckie oraz Paryż. Borykał się już jednak z bardzo poważnymi problemami zdrowotnymi, zdarzało się, że zasłabł na scenie, stało się tak między innymi w Berlinie. Był to szczególnie przypadek, pośród publiczności znajdował się bowiem wówczas jego przyjaciel Joseph Joachim – wybitny węgierski skrzypek, kompozytor i dyrygent, który dokończył występ za Henryka. Mimo tak wyraźnych sygnałów pogarszania się stanu zdrowia, Wieniawski nie rezygnował z koncertów. Udał się jeszcze do Rosji i tam całkowicie zaniemógł. Ponadto organizator tej trasy koncertowej okazał się oszustem i poważnie chory Henryk Wieniawski został bez środków do życia. Znalazł się w moskiewskim szpitalu dla ubogich, skąd zabrała go do siebie wielka mecenaska artystów Nadieżda von Meck. Było już jednak za późno na ratowanie życia muzyka. Zmarł w jej moskiewskim pałacu 31 marca 1880 roku. Został pochowany na Cmentarzu Powązkowskim w Warszawie. Na nagrobku wyryto inskrypcję: „Cieniom śp. Henryka Wieniawskiego, przedwcześnie dla sztuki zgasłego artysty skrzypka” (il. 4).

Henryk Wieniawski nie należał do twórców szczególnie troskliwie obchodzących się z własnym dorobkiem kompozytorskim. Życie muzyka nieustannie podróżyującego temu nie sprzyjało. Dlatego jego spuścizna pozostaje dziś bardzo rozproszona. Znaczna część aktywności Henryka skupiała się wokół działalności koncertowej, a jako pierwszy – i zapewne najwybitniejszy – wykonawca własnych utworów przekazywał wydawcom kompozycje sprawdzone podczas koncertów. Znany był ze swej inwencji twórczej – potrafił wykonywać te same fragmenty danego dzieła w różnych wariantach. Dziś niestety największym problemem badaczy pozostaje znalezienie właściwego tekstu źródłowego. Nie wszystkie kompozycje zachowały się w źródłach odpowiednich do stworzenia edycji odpowiadającej współczesnym standardom. Niektóre autografy, rękopisy czy pierwodruki zostały bezpowrotnie utracone lub pozostały tylko we fragmentach. W zachowanej korespondencji znajdujemy jednak wiele listów świadczących o kontaktach z wydawcami, od których

w miarę, jak pozwalał mu na to czas, Wieniawski domagał się dopracowywania edycji, robiąc bardzo skrupulatne korekty. Dość skrajnym przykładem jest list z roku 1854 do berlińskiego wydawcy Gustava Bocka. Oto jego fragment: „Panie! Odsyłam Panu korektę *Duo polonais*. Muszę powiedzieć, że nigdy w życiu nie widziałem utworu tak naszpikowanego błędami. [...] jeśli chodzi o edycję, to nie jest ona zbyt zachwycająca i daleko jej do tego. Wszystko jest za bardzo ściśnięte. Prawdę mówiąc, mógłby Pan być hojniejszy dla nas jeśli chodzi o ilość papieru”<sup>15</sup>.

Henryk Wieniawski był bardzo niecierpliwy w kontaktach z wydawcami. Czasem rozpoczynał pracę z jednym z nich, aby po jego długim milczeniu rozpocząć rozmowy z kolejnym. I gdy już sprawy miały być finalizowane, ten pierwszy postanowił zwiększyć wynagrodzenie i kompozytor do niego wracał. Tego typu aktywność stanowi dla badaczy twórczości Wieniawskiego nie lada problem, ustalenie chronologii zdarzeń i prawa wydawcy do pierwodruku bywa czasem bardzo skomplikowane.

Zachowany dorobek twórczy Henryka Wieniawskiego jest stosunkowo skromny. Obejmuje dwadzieścia cztery utwory opusowane<sup>16</sup>: (1) *Grand caprice fantastique*, Paryż 1850; (2) *Allegro de sonate*, Lipsk 1855; (3) *Souvenir de Posen*, Kalisz 1854; (4) *Polonaise brillante*, Brunszwik 1853; (5) *Adagio élégiaque*, Brunszwik 1853; (6) *Souvenir de Moscou*, Brunszwik 1853; (7) *Capriccio-Valse*, Lipsk 1853; (8) *Grand duo polonais*, Berlin 1854; (9) *Romançe sans paroles et Rondo élégant*, Lipsk 1854; (10) *L'École moderne*, Lipsk 1854; (11) *Le Carnaval russe*, Lipsk 1854; (12) *Deux mazourkas de salon*: „*La Champêtre*”, „*Chanson polonaise*”, Lipsk 1854; (13) *Fantaisie pastorale* [zaginiona]; (14) *Premier grand concerto*, Lipsk 1854; (15) *Thème original varié*, Lipsk 1854; (16) *Scherzo-Tarantelle*, Lipsk 1855; (17) *Légende*, Lipsk 1860; (18) *Études-Caprices*, Lipsk 1863; (19) *Deux mazourkas caractéristiques*: „*Obertas*”, „*Le Ménestrier*”, Moguncja 1878; (20) *Fantaisie brillante sur „Faust”*, Lipsk 1866; (21) *2e grande polonaise de concert*, Moguncja 1875; (22) *Second Concerto*, Moguncja 1879; (23) *Gigue*, Moguncja 1886; (24) *Fantaisie orientale*, Bruksela 1885; i sześć kompozycji bez numeracji opusowej<sup>17</sup>: (1) *Les Arpèges*, wariacje na temat hymnu austriackiego, Lipsk 1854, Lipsk 1854; (2) *Kujawiak a-moll*, Moskwa 1852; (3) *Pieśń „Rozumiem”*

<sup>15</sup> H. Wieniawski, List do Gustava Bocka, 15 VI 1854. Cyt. za: Suchowiejko, *Henryk Wieniawski – kompozytor na tle wirtuozowskiej tradycji skrzypcowej XIX wieku*, s. 117.

<sup>16</sup> Opis dzieł zawiera numerację zgodną z numerem opusu kompozycji, tytuł zgodny z wydaniem, po tytule następuje miejsce i rok pierwszego wydania; jedna kompozycja opatrzona jest numerem opusu, ale niestety zaginęła.

<sup>17</sup> Por. Suchowiejko, *Henryk Wieniawski – kompozytor na tle wirtuozowskiej tradycji skrzypcowej XIX wieku*, s. 108-110. Zob. też: A. Jazdon, *Henryk Wieniawski. Katalog tematyczny dzieł*, Towarzystwo Muzyczne im. Henryka Wieniawskiego, Poznań 2009.

do słów Dionizego Minasowicza, Berlin 1854; (4) *Souvenir de San Francisco*, San Francisco 1874; (5) *Transkrypcja romansu Antona Rubinsteina pt. „Noc”*, Lipsk 1860; (6) *Rêverie na altówkę i fortepian*, Lipsk 1885. Niestety wiele kompozycji wspomnianych w listach czy zachowanych w przekazach (takich jak plakaty koncertowe czy recenzje w prasie) zaginęło. Kompozytor pisał utwory na skrzypce z fortepianem lub orkiestrą, na skrzypce solo, na dwoje skrzypiec, a jeden utwór przeznaczył na altówkę z towarzyszeniem fortepianu.

Chociaż rozpoznanych i zachowanych kompozycji Wieniawskiego jest obecnie niewiele, to większość z nich znalazła się w ścisłym kanonie literatury skrzypcowej. Wydaje się, że genialny wirtuoz nie miał określonego planu twórczego. Utwory powstawały spontanicznie, w zależności od weny twórczej w danym momencie, od miejsca aktualnego pobytu, czasem pisane były między koncertami, w podróży, w odpowiedzi na potrzeby publiczności czy po prostu w przypadkowych okolicznościach. Dlatego uporządkowanie tego dorobku według kategorii stylistycznych czy okresów aktywności twórczej nastęrcza wiele trudności bądź jest wręcz niemożliwe. Jedynym sensownym kryterium pozwalającym scharakteryzować spuściznę Wieniawskiego wydaje się zaznaczenie bardziej lub mniej twórczych okresów jego życia ze wskazaniem dominującej wówczas działalności.

Pierwsza kompozycja, *Grand caprice fantastique*, którą wydano w roku 1850, a którą skomponował dwunastoletni Henryk trzy lata wcześniej, została zadedykowana profesorowi Massartowi. To on jako pierwszy rozpoznał w nim geniusza i rozwinął jego możliwości. I to właśnie element wirtuozowski zdominował ten utwór. Opus drugie, skomponowane razem z bratem Józefem podczas pierwszego tournée, utrzymane było w podobnym stylu. W tym czasie, gdy młody Wieniawski doskonalił technikę i to ona była główną siłą napędową jego utworów, powstało jeszcze kilka podobnych dzieł popisowych, są one jednak zaginione. Dwa pierwsze młodzieńcze opusy, które się zachowały i na podstawie których możemy rozpoznać styl wczesnych kompozycji Henryka, znacznie różnią się od kolejnych, późniejszych. Jak można zauważyć na podstawie lat wydań utworów, prawdziwy rozkwit jego twórczości następuje na początku lat pięćdziesiątych dziewiętnastego wieku i obejmuje opusy od trzeciego do szesnastego. Pod koniec lat czterdziestych Wieniawski ukończył w Paryżu dodatkowy kurs kompozycji, co przyczyniło się do wzbogacenia i znacznego udoskonalenia jego warsztatu. Był to także czas szczególnej aktywności koncertowej, dzięki której ugruntował on swoją niepodważalną pozycję międzynarodową jako wirtuoz wszech czasów, porównywalną z pozycją Paganiniego. Rozbudował znacznie swój repertuar, wprowadzając do niego zarówno kompozycje własne, jak i utwory innych wielkich twórców literatury skrzypcowej. Zdecydowanie dojrzał jako wykonawca i jako kompozytor. Ten etap jego muzycznej drogi kończy opus szesnaste – *Scherzo-Tarantelle*, utwór

wydany w roku 1855. Potem nastąpiło zdecydowane spowolnienie działalności kompozytorskiej Wieniawskiego, kolejne dzieła pojawiają się bowiem dopiero w początkach lat sześćdziesiątych dziewiętnastego wieku. Ta pięcioletnia przerwa w pracy twórczej spowodowana była zapewne intensywnym życiem koncertowym i tym, że Henryk miał już pewną pozycję w świecie muzyki, nie musiał zatem tak bardzo jak w latach wcześniejszych starać się o rozgłos. Wraz z rokiem 1860 rozpoczyna się drugi i ostatni etap wzmożonej twórczości Wieniawskiego, którego ukoronowaniem są *II Polonez* op. 21 i *II koncert skrzypcowy d-moll* op. 22, które wydane zostały dopiero w latach siedemdziesiątych. Ostatnie dwa opusy to już tylko niewielkie miniatury skomponowane pod koniec życia, a wydane po śmierci kompozytora. Na lata sześćdziesiąte przypada ostatnia prawdziwie twórcza dekada w jego życiu. Wprawdzie powstało wówczas mniej kompozycji aniżeli w pierwszym okresie i pojawiały się nieregularnie, ale w utworach tych zauważalna jest większa dojrzałość muzyczna i formalna, element wirtuozowski spada na drugi plan, a pierwsze miejsce zajmuje pogłębiona ekspresja. Wieniawski założył wówczas rodzinę, podjął pierwszą stałą pracę w Petersburgu, został także nauczycielem i udzielał się w życiu muzycznym miasta jako solista i członek zespołów kameralnych. Tak rozległa aktywność, a ponadto wykorzystywanie każdej sposobności, aby nadal koncertować, znacznie ograniczyły czas, który mógł on poświęcić na komponowanie. W tym też okresie zaczęły się pojawiać pierwsze poważne kłopoty z jego zdrowiem. Koniec lat sześćdziesiątych dziewiętnastego wieku okazał się zatem kresem jego kompozytorskiej aktywności.

\*

Trzymając w ręku edycję nutową, nie zastanawiamy się zwykle, ile pracy, kwerend czy wymagających rozstrzygnięcia dylematów badawczych doprowadziło do momentu, w którym można było wydać dane dzieło i przekazać do rąk wykonawców oraz innych odbiorców. Proces ten staje się szczególnie skomplikowany w przypadku edycji źródłowych i źródłowo-krytycznych, których celem jest odtworzenie wersji utworu najbardziej zgodnej z intencją kompozytora.

Podjmując próbę zrekonstruowania całości dorobku Henryka Wieniawskiego, zmuszeni jesteśmy stawić czoła wielu – często niespodziewanym – trudnościom. Niekorzystny dla badaczy jest zdecydowanie czas, w którym tworzył, i skomplikowana sytuacja na arenie międzynarodowej w tym okresie. Mimo że od śmierci najwybitniejszego polskiego wirtuoza skrzypiec minęło zaledwie niecałe półtora wieku (zmarł on w roku 1880), niezwykle intensywny koncertowo i podróżniczo styl życia Wieniawskiego oraz przeciwności, z jakimi zmagał się w wieku dziewiętnastym i dwudziestym tak cały nasz kraj, jak

i jego kultura, uniemożliwiały gromadzenie i opracowywanie dzieł narodowych na bieżąco. W cieniu rozpadu Rzeczypospolitej i kolejnych, tragicznych w skutkach wydarzeń historycznych dbałość o świadectwa polskiej twórczości nie była kwestią priorytetową. Od kilkunastu lat jednak Towarzystwo Muzyczne im. Henryka Wieniawskiego we współpracy z Polskim Wydawnictwem Muzycznym, dzięki zaangażowaniu muzykologów, instrumentalistów oraz pasjonatów, wspólnie pielęgnujących pamięć nie tylko o niezwyklej postaci patrona Towarzystwa, ale przede wszystkim o jego spuściźnie, opracowuje kolejne tomy swoistego opus vitae, czyli serii wydawniczej „Dzieła Wszystkie Henryka Wieniawskiego”. Projekt ten zainicjowany został w roku 2006. Nad kompletowaniem i opracowywaniem twórczej spuścizny Henryka Wieniawskiego czuwa od początku Rada Naukowo-Wydawnicza działająca przy towarzystwie muzycznym jego imienia w Poznaniu. W roku 2017 powołany został nowy skład rady, której mam zaszczyt przewodniczyć. Publikacja „Dzieł Wszystkich Henryka Wieniawskiego” ma dwa główne cele: odtworzyć w formie wydania źródłowego kształt poszczególnych utworów w ich postaci najbliższej intencji kompozytora, tak by służyły one zarówno współczesnej praktyce koncertowej, jak i badaniom naukowym, oraz umożliwić jak najszersze upowszechnienie jego twórczości w świecie muzycznym. Udostępnienie i popularyzacja dorobku Wieniawskiego oraz ocalenie go przed dalszymi stratami ma być najważniejszym efektem podjętych wysiłków. Początkowo zaplanowano wydanie w ramach serii dwudziestu siedmiu utworów, a ze względu na podwójne wersje niektórych z nich – z fortepianem bądź orkiestrą – całość miała objąć łącznie trzydzieści cztery tomy. Sytuacja spowodowana wojną w Ukrainie i brak dostępu do źródeł zachowanych na terenie Rosji wymusiły aktualizację wcześniejszych zamierzeń. Do października 2022 roku wydano dwadzieścia dwie pozycje<sup>18</sup>. Ze względu na okoliczności wskazane powyżej zredukowano plan edycji o trzy utwory – usunięto *Grand duo polonais* op. 8, *Rozumiem, pieśń do słów Dionizego Minasowicza* (bez opusu) i *Romans Antoniego Rubinsteina pt. „Noc”* op. 44 nr 1 w transkrypcji Wieniawskiego. Liczymy, że do kolejnej edycji Międzynarodowego Konkursu Skrzypcowego jego imienia, która odbędzie się w roku 2026 w Poznaniu, seria zostanie ukończona i wydamy wszystkie przewidziane w planie kompozycje.

Seria „Dzieła Wszystkie Henryka Wieniawskiego” ma specjalnie opracowaną, jednorodną szatę graficzną. Każda edycja źródłowa zawiera stałe elementy. Zeszyt otwiera wstęp muzykologiczny o charakterze historyczno-estetycznym, w którym relacjonowany jest przez autora danego tomu stan wiedzy o publikowanej kompozycji i istniejących jej wersjach oraz o przeka-

<sup>18</sup> Por. *Seria A. Wydawnictwa nutowe. Plan edycji*, Towarzystwo Muzyczne im. Henryka Wieniawskiego, [https://www.wieniawski.pl/seria\\_a.html](https://www.wieniawski.pl/seria_a.html).

zach utworu. Tekst nutowy odtworzony jest w postaci możliwie najbliższej intencji kompozytora i opatrzony szczegółowym komentarzem krytycznym z opisem źródeł i kryteriów edytorskich oraz wykazem korektur. W każdym tomie obok wersji polskiej zamieszczona została także wersja angielska wszystkich tekstów. Uchwycenie intencji kompozytora w tekście nutowym rodzi czasem poważne dylematy, które trzeba rozstrzygnąć na poziomie przygotowywanej edycji – stąd konieczność zastosowania do wszystkich tomów jednolitej koncepcji. Całość serii realizowana jest więc w oparciu o ustalone przez Radę Naukowo-Wydawniczą zasady przygotowania tekstu nutowego. Problemy, które ujawniają się podczas prac nad edycją, dotyczą przede wszystkim wyboru źródła, to bowiem nierzadko wyjątkowych trudności. Podczas przygotowywania kolejnych tomów brane są pod uwagę wszystkie zachowane przekazy, nawet te fragmentaryczne, a także szkice. A dysponując często pojedynczymi odpisami danego utworu, mamy możliwość zaprezentowania tylko jednej wersji, w jakiej Wieniawski go wykonywał. Zdarzają się jednak takie wydania dziewiętnastowieczne, które nie były autoryzowane przez Wieniawskiego lub ich autoryzacja podawana jest w wątpliwość. Osoba przygotowująca dany tom musi zatem wykazywać się wysokimi kompetencjami merytorycznymi i niezwykłą czujnością badawczą, aby zebrać wszystkie możliwe informacje i źródła dotyczące danej kompozycji.

Inicjatywa udostępnienia całej spuścizny Henryka Wieniawskiego realizowana w serii „Dzieła Wszystkie Henryka Wieniawskiego”, patrona najstarszego na świecie konkursu skrzypcowego, nie tylko przyczyni się do tego, że znaczenie jego dorobku w polskiej i światowej kulturze muzycznej zostanie bardziej docenione, ale też pozwoli przywrócić kompozytorowi zasłużone miejsce wśród najważniejszych postaci w historii wiolinistyki.

#### BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Berlioz, Hector. “Feuilleton du Journal des débats.” *Journal des débats politiques et littéraires*, June 30, 1850: 1–2.
- Desfossez, Alexandre. *Henri Wieniawski: Esquisse*. La Haye: Imprimerie de Belinfante Freres, 1856.
- Dziebowska, Elżbieta, ed. *Encyklopedia muzyczna PWM*. Special Edition. *Wieniawski: Od legendy do konkursu*, s.v. “Wieniawski Henryk” (by Renata Suchowiejko). Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne, 2011.
- Grabkowski, Edmund. *Henryk Wieniawski: Kompozytor – wirtuoz – pedagog*. Poznań: Ars Nova, 1996.

- . *Życiorys Henryka Wieniawskiego*. Towarzystwo Muzyczne im. Henryka Wieniawskiego. [https://www.wieniawski.pl/zyciorys\\_henryka\\_wieniawskiego\\_czesc\\_1.html](https://www.wieniawski.pl/zyciorys_henryka_wieniawskiego_czesc_1.html).
- Grigoriew, Władimir. *Henryk Wieniawski: Życie i twórczość*. Translated by Iwona Winiarska. Poznań: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1986.
- Jazdon, Andrzej. *Henryk Wieniawski: Katalog tematyczny dzieł*. Poznań: Towarzystwo Muzyczne im. Henryka Wieniawskiego, 2009.
- Jordan [Julian Wieniawski]. *Kartki z mego pamiętnika*. Vol. 1. Warszawa: Gebethner i Wolff, 1911.
- . *Kartki z mego pamiętnika*. Vol. 2. Warszawa: Gebethner i Wolff, 1911. Wielkopolska Biblioteka Cyfrowa. <https://www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication/4154/edition/7391/content>.
- Review of Henryk Wieniawski's concert at Teatr Wielki, Warsaw, October 10, 1848. *Kurier Warszawski*, no. 271, October 11, 1848: 1309-10. Crispa: Biblioteka Cyfrowa Uniwersytetu Warszawskiego, <https://crispa.uw.edu.pl/object/files/381198/display/PDF>.
- Review of the concert of Henryk Wieniawski and Józef Wieniawski at Teatr Miejski, Poznań, April 22, 1854. *Gazeta Wielkiego Xięstwa Poznańskiego*, no. 95, April 23, 1854: 3.
- Suchowiejko, Renata. *Henryk Wieniawski: Kompozytor na tle wirtuozowskiej tradycji skrzypcowej XIX wieku*. Poznań: Towarzystwo Muzyczne im. Henryka Wieniawskiego, 2005.
- . *Henryk Wieniawski: Wirtuoz w świetle XIX-wiecznej prasy*. Poznań: Towarzystwo Muzyczne im. Henryka Wieniawskiego, 2011.
- Towarzystwo Muzyczne im. Henryka Wieniawskiego. *Seria A: Wydawnictwa nutowe; Plan edycji*. [https://www.wieniawski.pl/seria\\_a.html](https://www.wieniawski.pl/seria_a.html).

## ABSTRAKT / ABSTRACT

Alina MĄDRY – Henryk Wieniawski i jego spuścizna twórcza w perspektywie serii „Dzieła Wszystkie Henryka Wieniawskiego”

DOI 10.12887/37-2024-1-145-20

Henryk Wieniawski (1835-1880) – światowej sławy skrzypek oraz kompozytor i pedagog, zaliczany jest do grona najwybitniejszych wirtuozów swojej epoki. Życie artysty wciąż podróżującego nie sprzyjało trosce o własną spuściznę. Dlatego dorobek Wieniawskiego pozostaje obecnie rozproszony. Życie muzyka skupiało się głównie wokół działalności koncertowej; ponadto był on znany ze swojej inwencji twórczej – potrafił wykonywać fragmenty danego dzieła w różnych wariantach. Największym problemem badaczy jest zatem znalezienie właściwego tekstu źródłowego. Nie wszystkie źródła, w których zachowały się kompozycje Wieniawskiego, spełniają współczesne standardy. Niektóre autografy, rękopisy czy pierwodruki muzyczne zostały bezpowrotnie



utracone lub zachowały się fragmentarycznie. W roku 2006 zainicjowany został projekt wydania serii „Dzieła Wszystkie Henryka Wieniawskiego”. Nad opracowywaniem twórczej spuścizny Henryka Wieniawskiego czuwa Rada Naukowo-Wydawnicza działająca przy Towarzystwie Muzycznym jego imienia w Poznaniu. Projekt ma dwa główne cele: (1) odtworzenie i opublikowanie w formie wydania źródłowego utworów w postaci najbliższej intencji kompozytora, by służyło ono zarówno współczesnej praktyce koncertowej, jak i badaniom naukowym; (2) umożliwienie jak najszerszego upowszechnienia jego twórczości w świecie muzycznym. Ocalenie, udostępnienie i popularyzacja dorobku Wieniawskiego mają być najważniejszym efektem podjętych wysiłków. Wydanie „Dzieł Wszystkich Henryka Wieniawskiego” nie tylko przyczyni się do tego, że znaczenie jego dorobku w polskiej i światowej kulturze muzycznej zostanie bardziej docenione, ale też pozwoli przywrócić kompozytorowi zasłużone miejsce wśród najważniejszych postaci w historii wiolinistyki.

Słowa kluczowe: Henryk Wieniawski, XIX wiek, muzyka polska, wiolinistyka, dzieła wszystkie

Kontakt: Katedra Teatru i Sztuki Mediów, Wydział Antropologii i Kulturoznawstwa, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, ul. A. Fredry 10, 61-701 Poznań

E-mail: [alina.madry@amu.edu.pl](mailto:alina.madry@amu.edu.pl)

Tel. 502582585

<https://amu.edu.pl/universytet/wyszukiwarka-pracownikow/osoba?id=10000430&alias=Alina-M%C4%85dry>

Alina MAĐRY, Henryk Wieniawski and His Oeuvre, as seen in the Light of the Series “The Complete Works of Henryk Wieniawski”

DOI 10.12887/37-2024-1-145-20

Henryk Wieniawski (1835-1880), the world-famous violinist, composer, and pedagogue, was considered one of the most outstanding virtuosos of his time. His career involving continuous travel, he was little concerned about his legacy; as a consequence his works remain scattered. The musician's life was focused mainly on giving concerts; he was also known for his creative inventiveness, being able to perform excerpts of a given work in different variants. Thus the most difficult problem researchers face is finding the correct source text. Not all the sources in which Wieniawski's compositions were preserved meet contemporary editorial standards. Some autographs, manuscripts, and first editions were irretrievably lost or survived in fragments. In 2006, the project to publish the series “The Complete Works of Henryk Wieniawski” was initiated and the Scholarly-Editorial Board was appointed by the Henryk Wieniawski Musical Society to oversee the works on the composer's artistic output. The project has two main goals: (1) to reconstruct and publish, as a source edition for the purposes of both contemporary concert practice and scholarly research,

Wieniawski's compositions in the form closest to the composer's intentions; (2) to promote, as widely as possible, Wieniawski's works in the musical world. Preserving the composer's output, making it available, and popularizing it are the most important results of the project. Not only will the publication of "The Complete Works of Henryk Wieniawski" contribute to a greater appreciation of his achievements in the musical culture of Poland and the world, but it will also help restore the composer to his rightful place among the most important figures in the history of violin music.

Keywords: Henryk Wieniawski, 19th century, Polish music, violin playing, complete works

Contact: Katedra Teatru i Sztuki Mediów, Wydział Antropologii i Kulturoznawstwa, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, ul. A. Fredry 10, 61-701 Poznań, Poland

E-mail: [alina.madry@amu.edu.pl](mailto:alina.madry@amu.edu.pl)

Phone: +48 502582585

<https://amu.edu.pl/universytet/wyszukiwarka-pracownikow/osoba?id=10000430&alias=Alina-M%C4%85dry>

Maria LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA

## SOCJOLOGIA I PEDAGOGIKA RELIGII WOBEC WSPÓŁCZESNYCH PRZEMIAN RELIGIJNOŚCI

Janusz Mariański, ceniony socjolog religii i moralności, autor kilkudziesięciu książek dotyczących stanu i dynamiki religijności i moralności polskiego społeczeństwa, w pracy *Religijnosocjologiczne wyzwania dla pedagogiki religii*<sup>1</sup> podejmuje dialog z pedagogiką religii, chociaż tytuł sugeruje raczej wyzwanie rzucone jej przez autorytet socjologa religii, wskazując na nadrzędność socjologii nad pedagogiką nie zaś partnerską relację obu dyscyplin. O ile pedagogika zawsze skłaniała się ku socjologii, o tyle socjologowie przez lata nie wkraczali na jej terytorium. Badania i ustalenia socjologiczne pomagają pedagogice religii w rozpoznawaniu środowisk socjalizacyjnych, w ocenie stopnia skuteczności działań wychowawczych i edukacyjnych, wskazują społeczne uwarunkowania procesów pedagogizacji. Socjologia religii, diagnozując religijność dzieci i młodzieży oraz dorosłych, ujawnia obszary zaniedbań i niedostatków systemu kształcenia i wychowania na poziomie katechezy szkolnej i przyparafialnej posługi duszpasterskiej.

Recenzowana książka, poruszając szerokie spektrum tematów, ukazuje problemy religii i religijności w kontekstach narracyjnych i interpretacyjnych. W retro-

spektywnych analizach minionych okresów, we współczesnych diagnozach oraz prognozach wskazujących probabilistyczne kierunki przewartościowań w sferze światopoglądowej i wyborów moralnych Janusz Mariański odwołuje się do bogatej literatury socjologicznej i własnych, autorskich ustaleń. Interesuje go zwłaszcza środowisko młodzieży, od której zależy przyszłość w każdym jej wymiarze, także zachowanie ciągłości tradycji konfesyjnej lub przeciwnie, sprzeniewierzenia się temu, co zastane. W tej sferze Mariański upatruje pole dla działalności pedagogów. Postawa młodego pokolenia wszak w dużej mierze zależy od pracy pedagogów, od umiejętności skutecznego nauczania i wychowania, także – czy przede wszystkim – w ramach szkolnej katechezy.

Książka składa się z sześciu rozbudowanych rozdziałów, poprzedzonych wstępem, zakończonych podsumowaniem i niezwykle bogatą bibliografią, świadcząca o erudycji autora i wszechstronnym rozpoznaniu podjętej w pracy problematyki. „Socjologia religii i pedagogika religii są w pewnych obszarach skorelowane ze sobą i wzajemnie uzupełniają się, to równocześnie są to dwie odrębne dziedziny naukowe. Socjolog może mieć wiele do zakomunikowania pedagogowi i odwrotnie” (s. 11). Te dwa zdania zaczerpnięte ze wstępu stanowią przewodni motyw książki.

<sup>1</sup> Janusz M a r i a ń s k i, *Religijnosocjologiczne wyzwania dla pedagogiki religii. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2021, ss. 617.

Rozdział pierwszy, „Socjologia religii i pedagogika religii – autonomia i zależność” (s. 27-65), wprowadza w problematykę obu dyscyplin, wypunktowując podobieństwa i różnice, to, co je łączy, i to, co dzieli. Łączy je zaś – zdaniem autora – katecheza, szkolne nauczanie religii, którego efektem jest kondycja religijna i moralna wychowanków. Pedagogika religii to stosunkowo młoda subdyscyplina pedagogiki, która do niedawna jeszcze, wraz z katechetyką, zaliczana była do teologii. W Polsce za moment przełomowy w kryształowaniu się pedagogiki religii jako dziedziny wiedzy pedagogicznej, nie zaś teologicznej, było wydanie w roku 2007 imponujących rozmiarów *Leksykonu pedagogiki religii*<sup>2</sup>, zawierającego wiele różnorodnych haseł. „Pedagogika religii jest teorią procesu religijnego nauczania i wychowania, zorientowaną na praktykę życia chrześcijańskiego” (s. 26), wyrasta z chrześcijańskiego personalizmu i założeń antropologii chrześcijańskiej, odwołuje się do zdobyczy nauk teologicznych i humanistycznych.

Rozdział drugi, „Współczesne teorie socjologiczne ważne w kontekście pedagogiki religii” (s. 67-159), omawia między innymi teorię sekularyzacji, dobrze oddającą to, co dzieje się w przestrzeni publicznej i prywatnej w kontekście obecności religii i Kościoła. W sensie ogólnym sekularyzacja oznacza historyczny proces społeczno-kulturowy, dokonujący się w czasach nowożytnych i współczesnych, w wyniku którego różne dziedziny życia społecznego (polityka, życie gospodarcze, nauka, filozofia, kultura, oświata, szkolnictwo, wychowanie, moralność) uwalniają się stopniowo od wpływu organizacji wyznaniowych, stają się niezależne od instytucji religijnych i kościelnych. „Na płaszczyz-

nie indywidualnej sekularyzacja oznacza uwalnianie się różnych elementów życia jednostkowego spod dyktatu religii i Kościołów oraz kierowanie się ku immanentnym prawidłowościom życia ludzkiego” (s. 115). W konsekwencji religie i Kościoły tracą powoli wpływ na różne dziedziny życia indywidualnego i społecznego.

Inne istotne współcześnie zjawisko stanowi dyferencjacja (zróżnicowanie) religii, pluralizm religijny, kolejne – prywatyzacja religii. Dla przeciwdziałania sekularyzacji, dyferencjacji i prywatyzacji religii nieodzowna jest katecheza ewangelizacyjna, stanowiąca domenę pedagogiki religii. Socjologia religii zaś, poprzez wypracowywane w jej ramach diagnozy rzeczywistości społeczno-religijnej, może być pomocna pedagogice religii w odczytywaniu „znaków czasu”.

W rozdziale trzecim, zatytułowanym „Religijność młodzieży polskiej” (s. 161-236), omówione uprzednio teorie wpisują się w diagnozę charakteru religijności współczesnej młodzieży. Wielość przytoczonych w książce wyników badań socjologicznych uzmysławia, jak prężna jest polska socjologia, z której pedagogika religii „garściami” czerpać może twarde dane.

Rozdział czwarty, „Praktyki religijne w procesie przemian” (s. 237-288), omawia praktyki religijne jako ważny wskaźnik religijności w jej wymiarach indywidualnym i społecznym. Religijność wyraża się w konkretnych działaniach, bez nich byłaby rodzajem światopoglądu, filozofii czy ideologii. W badaniach nad religijnością wiele miejsca poświęca się praktykom religijnym jako najbardziej widocznym przejawom akceptacji wiary w Boga, a przynajmniej najbardziej uchwytnym symptomom związku życia człowieka z Kościołem. Raporty z badań socjologicznych i sondaży opinii publicznej pozwalają skonstatować, że wśród młodzieży ze szkół średnich i młodzieży akademickiej wzrasta odsetek osób rezygnujących z praktyk religijnych oraz

<sup>2</sup> Zob. *Leksykon pedagogiki religii. Podstawy – koncepcje – perspektywy*, red. C. Rogowski, Verbinum, Warszawa 2007.

odsetek osób wyrażających swoje wątpliwości co do wiary i autorytetu Kościoła instytucjonalnego.

Jak czytamy w rozdziale piątym, „Moralność prorodzina w świadomości młodzieży” (s. 289-368), socjologowie podkreślają, że moralność prorodzina w społeczeństwach współczesnych staje się coraz bardziej autonomiczna, niezależna od religijności. Największy rozróż między religijnością a moralnością zaznacza się w dziedzinie spraw związanych z małżeństwem i rodziną. W socjologii mówi się o nowych modelach rodziny, o rodzinach (zamiast o rodzinie), o rodzinach wtórnych, zrekonstruowanych, niepełnych, kohabitacyjnych, a nawet o rodzinach homoseksualnych. Uznaje się, że życie rodzinne i stosunki rodzinne przybierają różne formy i żadna z nich nie jest uznawana za uprzywilejowaną. Niektórzy socjologowie przewidują daleko idącą rewolucję kulturową zmierzającą do radykalnej dekonstrukcji instytucji rodziny w formie właściwej dla cywilizacji europejskiej i opartej na antropologii chrześcijańskiej.

Małżeństwo i rodzina tracą powoli charakter instytucji trwałej. W świetle dotychczasowych badań socjologicznych można twierdzić, że pewne postawy i zachowania oceniane przez Kościół katolicki jako moralnie naganne są w opinii wielu katolików – nawet tych określających siebie jako wierzących i regularnie praktykujących – wartościowane w pewnych okolicznościach jako pozytywne. Rodzina – jakkolwiek nie jest jedynym czynnikiem podtrzymywania ciągłości dziedzictwa społecznego, kulturowego, moralnego i religijnego – stanowi jednak jedną z najważniejszych instancji wychowawczych. Osłabienie zaufania do Kościoła pociąga za sobą erozję wartości i norm moralnych przez niego głoszonych, a ostatecznie oddziałuje negatywnie również na religię, a także na religijny kapitał społeczny, ważny dla integracji społeczeństwa.

W rozdziale szóstym, „Kościół katolicki w kontekście społecznym” (s. 369-458), autor omawia zmiany w postrzeganiu roli Kościoła w społeczeństwie i prognozuje kierunek dalszej transformacji. W społeczeństwach przednowoczesnych Kościoły chrześcijańskie cieszyły się ogromnym autorytetem, poprzez nie wcielał się w codzienne życie określony porządek wartości i norm, który był swoistym imperatywem społecznym. Działające w tych społeczeństwach instytucje wyznaczały przebieg życia, role społeczne wraz ze związanymi z nimi oczekiwaniami oraz interakcje społeczne. Nowoczesny pluralizm prowadzi do zachwiania monopolistycznej pozycji Kościoła. W Kościołach chrześcijańskich dokonuje się stały proces erozji wiary religijnej, zwłaszcza w dziedzinie specyficznie chrześcijańskich prawd wiary i norm moralnych. Normy kościelne dotyczące obowiązku uczęszczania na niedzielną Mszę Świętą, przystępowania do spowiedzi i komunii wielkanocnej czy zachowywania postów utraciły moc regulacyjną i zobowiązującą. Kryzys tradycyjnych Kościołów chrześcijańskich nie wyklucza renesansu tego, co religijne, w rozwiniętej czy późnej nowoczesności. Kościół katolicki w Polsce znajduje się w fazie eksperymentu przechodzenia od stanu ukształtowanego mniej lub bardziej przez religię katolicką do nowej sytuacji, nacechowanej pluralizmem społeczno-religijnym.

Pozycja i rola Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce uznawana jest za przypadek szczególny na tle innych społeczeństw objętych szerokimi procesami sekularyzacji, pluralizacji i indywidualizacji. Niemniej i w naszym kraju powoli staje się dostrzegalny proces, który można określić jako przejście od Kościoła ludowego (masowego) do Kościoła wyboru. Kościół niebezpiecznie zbliżający się do władzy politycznej traci zaufanie swoich wiernych, przestaje być instytucją wiarygodną społecznie. W dość szerokich kregach

społecznych w Polsce nie udziela się Kościołowi mandatu społeczno-politycznego, a oświadczenia Episkopatu Polski przed wyborami prezydenckimi czy parlamentarnymi odbierane są jako wypowiedzi polityczne, nie dotyczące sfery duchowej czy etycznej. Oczekiwania wobec Kościoła nie zawsze pokrywają się z zadaniami, które Kościół sobie przypisuje i rolę, jaką chce pełnić wobec swoich wyznawców. Próby wpływania na decyzje wyborcze obywateli, a nawet odgórne narzucanie reguł moralnych bardziej szkodzą niż przynoszą korzyść Kościołowi – konstatuje Mariański za Detlefem Pollackiem (por. s. 456). W nadchodzących latach spodziewać się należy dysonansów, konfliktów i krytycyzmu wobec Kościoła w społeczeństwie polskim.

W rozdziale siódmym, „Nauka religii w szkole i katecheza w parafii” (s. 459-521), Mariański omawia problem adekwatności obecnych form przekazu treści religijnych do potrzeb młodych ludzi oraz roli, jaką w planowaniu działań dydaktycznych i wychowawczych z tego zakresu może spełniać pedagogika religii. Pedagogika religii podkreśla znaczenie religii dla całościowego wychowania osoby ludzkiej. Wypracowuje podstawy i zasady edukacji religijnej człowieka, który żyje w konkretnych uwarunkowaniach cywilizacyjnych i kulturowych. Zakłócenia w funkcjonowaniu rodziny wpływają demobilizująco, a nawet destrukcyjnie na prawidłowy przebieg procesu socjalizacji religijnej. Wzrasta tym samym potrzeba wykorzystania edukacyjnego potencjału nauczania religii w szkole. Wobec przewartościowań społecznych, a także ze względu na transformację ustrojową, która wywołała określone skutki społeczne, pojawia się pytanie, w jakim stopniu nauczanie religii w szkole odpowiada na współczesne zapotrzebowanie. Powszechność szkolnej katechezy, masowe uczestnictwo w niej dzieci i młodzieży nie zwalniają z dbałości

o jakość procesu dydaktycznego i wychowawczego. Pedagogika religii zajmuje się badaniem procesów edukacji i socjalizacji religijnej, a w swoim chrześcijańskim rozumieniu zmierza do podejmowania działań wychowawczych inspirowanych przekonaniem religijnym. Szkolne nauczanie religii ma istotne znaczenie dla socjalizacji religijnej.

W Polsce od czasu powrotu nauczania religii do szkół w latach dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku przypisuje się katechezie szkolnej zadania ewangelizacyjne, a ona sama przejmuje – w pewnym stopniu – funkcje katechezy parafialnej. Większość Polaków opowiadała się za wprowadzeniem nauczania nauki katolickiej do szkół publicznych, ale też dość powszechnie podzielano stanowisko o nieobligatoryjnym jej nauczaniu. Jeszcze na początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku powrót nauczania religii do szkół publicznych, będący znakiem dokonujących się wówczas przemian ustrojowych i społeczno-kulturowych, wywoływał wiele dyskusji, a nawet sporów. Po latach sytuacja ustabilizowała się, a dla większości młodzieży lekcje religii w szkole są czymś naturalnym. Dyskusje, czy nauczanie religii powinno odbywać się w kościele, czy w szkole, straciły na znaczeniu. Liczne badania socjologiczne pokazują, jak młodzież ocenia szkolne lekcje religii oraz jaka jest jej wiedza na temat własnej religii. Mimo zwiększenia wysiłku wkładanego w nauczanie religii i poprawy jego jakości, braki w wiedzy religijnej katolików są dość wyraźne – konkludują badacze problemu.

Niski, a przynajmniej niewystarczający stan wiedzy religijnej młodzieży polskiej, w zdecydowanej większości katechizowanej na poziomie podstawowym i średnim, stanowi wyzwanie dla przedstawicieli pedagogiki religii i katechetyki. Z pewnością bez socjologicznego rozeznania przyczyn i uwarunkowań takiego stanu

rzeczy pedagodzy religii będą pozbawieni realnych, praktycznych wskazówek, jak stwierdzone braki uzupełniać. W przekonaniu większości uczniów nauka religii nie powinna być formą indoktrynacji katolickiej, optują oni za szerszą formułą nauczania, zbliżoną do religioznawstwa lub etyki. Kościół natomiast traktuje nauczanie religii w szkole jako posługę ewangelizacyjną sprawowaną na terenie tego rodzaju placówek edukacyjnych. Te dwa odmienne oczekiwania – młodzieży szkolnej i Konferencji Episkopatu Polski – wydają się trudne do pogodzenia. Przydatną dyscypliną pomocniczą dla pedagogiki religii w poszukiwaniach rozwiązania dylematów polskiej katechezy okazuje się właśnie socjologia religii.

Każda książka Janusza Mariańskiego jest pasjonującą lekturą. Nie tylko przekazuje wiedzę, którą podbudowują liczne wskaźniki statystyczne, dokumentujące i legitymizujące proponowaną przez autora ocenę rzeczywistości, lecz także ukazuje złożoność i często nieprzewidywalność ludzkich wyborów. Mariański nie udziela gotowych odpowiedzi, zmuszając tym samym czytelnika do osobistej refleksji – recenzowana książka, jak każda publikacja tego autora, daje czytelnikowi do myślenia. Również Kościołowi nie podaje Mariański gotowych recept i jednoznacznych wskazań. Podpowiada raczej scenariusze pro-

babilistyczne, wskazuje uwarunkowania, konteksty i wielorakie zależności. Książka Mariańskiego poza walorami naukowymi ma też inne niewątpliwe zalety: charakteryzuje ją lekkość narracji i komunikatywny język. Tym samym nie zamyka się na wąskie grono czytelników spod znaku socjologii. Autor kieruje ją także do przedstawicieli innych dyscyplin naukowych, do praktyków życia kościelnego, czyli do tych, którzy są zafascynowani o losy Kościoła katolickiego, do pedagogów religii, katechetów i wychowawców młodzieży. Jest ona wezwaniem do namysłu nad kondycją społeczną i religijną Kościoła katolickiego w przestrzeni publicznej społeczeństwa polskiego w dwudziestym pierwszym wieku.

Janusz Mariański, wybitny polski socjolog, a równocześnie duchowny Kościoła katolickiego ma adekwatną wiedzę na temat stanu religijności polskiego społeczeństwa. Jego analizy socjologiczne wpływają nie tyle, czy nie przede wszystkim z potrzeby poznawczej, ile z troski o dobro katolickiego Kościoła w sekularyzującym się świecie.

Kontakt: Instytut Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin  
Tel. 81 4453218  
E-mail: m.libiszowska@uw.edu.pl

Mariusz ORŁOWSKI

## LITERATURA JAKO FILOZOFIA STOSOWANA

*Słów pamięci*<sup>1</sup> to zbiór felietonów i prób literackich autorstwa Jana Kłosa, profesora filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II. Na tom składają się trzy cykle felietonów (śląskie, wakacyjne, krytyczne) oraz trzy opowiadania. Całość poprzedza autobiografia obejmująca czasy dzieciństwa, młodości i studiów uniwersyteckich autora książki.

„Zapełniłem mój symboliczny słój – pisze Kłos – wydarzeniami i ludźmi spotkanymi w drodze. Podobnie każdy człowiek ma swój słój, do którego odkłada rzeczy i ludzi, kiedy czyni to świadomie. Jednocześnie jednak wiele spraw trafia do takiego słoja w sposób nieświadomy. Dopiero po latach, gdy zastanawiamy się nad sobą i nad własną drogą, stawiamy nasz słój w słońcu pamięci i przyglądamy się jego zawartości”<sup>2</sup>. Tytułowy słój pamięci jest więc dla Kłosa metaforą źródła tożsamości człowieka. To, kim jesteśmy, w dużej mierze zawdzięczmy – zdaniem autora omawianej książki – ludziom, którzy nas otaczali, i wydarzeniom, w których uczestniczyliśmy. Dlaczego jednak na swej drodze spotkaliśmy tych, a nie innych ludzi,

a w określonym czasie znaleźliśmy się w tym, a nie innym miejscu, pozostaje tajemnicą, która nieustannie rodzi pytanie: „Przecież wszystko mogło się potoczyć inaczej, dlaczego więc jest właśnie tak?” (*Kilka zdań celem wprowadzenia*, s. 8). Pytanie to pojawia się na przykład w opowiadaniu *Śmierć akademika* (zob. s. 279-297): „Ktoś inny bardzo śpieszył się na samolot i nie zdążył. Zdyszany wpadł na lotnisko, pomstując, że mu się nie udało przybyć na czas. Potem dowiedział się, że ten samolot spadł do morza. Wszyscy zginęli. Tylko on ocalał, bo się spóźnił. No to dlaczego się spóźnił, skoro nie chciał się spóźnić? Kto dokonał wyboru, żeby on ocalał? Czy tak miało być, żeby ocalał, czy to sprawa przypadku, jak niektórzy dodają «ślepego»?” (tamże, s. 288n).

„Dlaczego”<sup>3</sup> jest pytaniem-kluczem do całej twórczości Kłosa – zarówno naukowej, jak i literackiej. Odgrywa ono bowiem główną rolę w dyskursie metafizycznym, zwłaszcza zorientowanym teistycznie. Wielu filozofów uważa, że pytanie to wyraża samą istotę filozofii, stanowiąc przy tym jedno z kryteriów odróżniających tę dyscyplinę od nauk szczegółowych, które

<sup>1</sup> Jan K ł o s, *Słów pamięci*, il. A. Koryzma, Wydawnictwo Naukowe Academicon, Lublin 2021, ss. 301.

<sup>2</sup> T e n ż e, *Słów pamięci*, Academicon. Portal promujący naukę, <https://academicon.pl/sloj-pamieci/>.

<sup>3</sup> „DIA TÍ (gr. διά τί – dla-czego?; łac. propter quid – dzięki czemu?) – pytanie naukotwórcze w klasycznej (platońsko-arystotelesowskiej) teorii nauki”. M.A. K r a p i e c, hasło „DIA TÍ”, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/d/diati.pdf>.



ograniczają się głównie do odpowiedzi na pytanie „jak”<sup>4</sup>. Jan Kłós, urodzony na Śląsku w latach pięćdziesiątych dwudziestego wieku, akceptując przemiany społeczne, do których doprowadził ostatecznie rozwój nauk szczegółowych, pozostaje jednocześnie wierny tradycyjnemu systemowi przekonań światopoglądowych. Podobnie jak jego duchowy mistrz kardynał John Henry Newman, Kłós z jednej strony odnosi się ze zrozumieniem do zachodzących nieodwracalnie procesów liberalizacji i demokratyzacji świata Zachodu, z drugiej – ze smutkiem konstatuje, że prowadzą one do relatywizacji wszelkich światopoglądów, łącznie z najbliższym mu światopoglądem chrześcijańskim (zob. na przykład felieton zatytułowany *Wir sind böse Christen* – s. 129-133). „Żyjąc w państwie nowoczesnym – pisze Kłós – Newman szuka stałych punktów oparcia. Zgadając się na ewolucyjne przemiany społeczno-polityczne, jakich był świadkiem, odrzuca obowiązujący paradygmat scjentyzmu i utylitaryzmu oraz wskazuje na wszechstronny rozwój osoby jako bytu zintegrowanego i pełnego. Podkreśla autonomię ludzkiej osoby, wolność jej sumienia, które – kiedy jest właściwie ukształtowane – transcenduje wszelki porządek polityczny i ostatecznie w swej strukturze dialogicznej wskazuje na Boga jako Twórcę jego normatywnego charakteru”<sup>5</sup>. Podążając śladami Newmana, Kłós zdaje się odrzucać oświeceniowy optymizm antropologiczny i z pewnym dystansem odnosi się również do nadmiernych roszczeń rozumu. W felietonie *Ocalić od zapomnienia* (zob. s. 57-61) pisze: „Pod koniec XVIII wieku [...], gdy wynaleziono

maszynę parową, ludzkość przyspieszyła biegu. Zdawało się, że czas uległ skróceniu. Z niepokojem stawiano pytanie: skoro dzisiaj jest tak, to co będzie jutro? Czy to się skończy? Nauka, oświecenie stały się prawie synonimem zbawienia. Na ołtarzu wiedzy i postępu wielu złożyło ofiarę wiary i moralności. [...] Dzisiaj wiemy aż nadto dobrze, że rozwój technologii niekoniecznie niesie ze sobą pomyślność, szczęście i harmonię. Trzeba mieć najpierw mocną hierarchię wartości, w której wyraźnie odróżnia się to, co ważne i trwałe, od tego, co przejściowe i mało istotne, żeby wszelkie odkrycia właściwie wykorzystać, żeby technika służyła rozwojowi człowieka, a nie jego zniszczeniu” (tamże, s. 58n.).

Twórczość literacka Kłosa jest więc próbą ocalenia od zapomnienia odchodzącego w przeszłość świata jego dzieciństwa i młodości, a sam autor staje się strażnikiem pamięci wyznającym wiarę w klasyczne wartości – prawdę, dobro i piękno. Zdaniem Kłosa dobra sztuka (w tym literatura) to taka, która odkrywa nową prawdę o człowieku; przez obcowanie z nią człowiek dowiadyuje się zatem czegoś ważnego o sobie. „Jedyny warunek, który ja muszę spełnić – twierdzi filozof – to głębokie odniesienie do podstawowych filarów człowieczeństwa: prawdy, dobra i piękna” (s. 75n.).

Prawdę rozumie Kłós – podążając za walczącym z balastem racjonalizmu Newmanem – w sposób nieklasyczny (por. s. 48n.). Pisze: „Pytanie o prawdę sprowadza się do pytania o człowieka, o jego kondycję duchową, o jego moralność. Na ile człowiek jest jeszcze świadkiem, na ile prawda porusza go od wewnątrz, czyli na ile się w nim i przez niego urzeczywistnia” (s. 51). W docieraniu do prawdy Newman, w odróżnieniu od tradycji racjonalistycznej, dowartościowuje poznanie zmysłowe. Nie koncentruje się tylko na przestrzeni obcowania intelektualnego i duchowego, ale docenia też znaczenie

<sup>4</sup> Por. P. D u c h l i ń s k i, *Ontogeneza pytania „dlaczego” w perspektywie epistemologii genetycznej i jej filozoficzne implikacje*, „Logos i Ethos” 2018, nr 1(47), s. 7n.

<sup>5</sup> J. K ł o s, *Pewność wobec niepewności. Szkic o filozofii wiary Johna H. Newmana*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 15.

przestrzeni zmysłowej ujmowanej przez zmysły wzroku, słuchu, węchu czy dotyku<sup>6</sup>. Tym samym tropem podąża autor omawianej książki. Jego opisy przyrody są niezwykle plastyczne, w niektórych opowiadanych przez Kłosa historiach przyroda staje się wręcz jednym z bohaterów (na przykład w felietonie *Martwe drzewo* – s. 106-110). Równie udane są próby opisu zapachów – smrodu z zakładu tłuszczowego, w sąsiedztwie którego Kłos mieszkał w dzieciństwie (zob. *Wyruszać w świat – przebudzenie* – s. 11-54), fetoru oparów unoszących się nad rzeką Rawą (zob. *Ocalić od zapomnienia* – s. 57-61) czy zapachu mięsa z oprawianego przez masarza wieprzka (zob. *Impresje śląskie* – s. 90-96). I wreszcie świat dźwięków, który towarzyszy bohaterom opowiadanych przez Kłosa historii: jakby na przekór, nie są to odgłosy dochodzące ze śląskich kopalni i hut, ale najczęściej muzyka Chopina – jako przykład pięknej harmonii dźwięków. Czytając takie teksty, jak *Śmierć akademika* czy *Wyruszać w świat – przebudzenie*, mamy wrażenie, że rzeczywiście słyszymy *Walc a-moll*, *Nokturn Es-dur* czy *Preludium g-moll*. Dopiero po pewnym czasie orientujemy się, że „słyszymy” tę muzykę tylko w naszej wyobraźni, dociera do naszej świadomości, że to tekst literacki Kłosa pobudził naszą muzyczną imaginację, „wyczarował” w jakiś niezrozumiały dla nas sposób dźwięki z liter, słów i całych zdań: „Słuchałem *Preludium g-moll* Fryderyka Chopina. Ile bólu w tej muzyce! To jest muzyka, której słowa są niepotrzebne, bo okazują się za ciasne, małe, bez wyrazu. Powtarzający się temat melodii schodzący po stopniach pięciolinii. Coraz niżej, w ciemność milczenia, gdy już nie sposób mówić, bo wszystko boli. Jednak przed uderzeniem o dno kompozytor łapie staczające się nuty, zatrzymuje na chwilę,

by znów wyprowadzić je na światło dnia. Potem kolejne schodzenie” (*Wyruszać w świat – przebudzenie*, s. 52).

Z kolei problematyka dobra i zła najsilniej wybrzmiewa w felietonie *Schadenfreude – czyli zgubna droga do fałszywej moralności* (zob. s. 240-243). W tekście tym Kłos analizuje fenomen pokrętniej przypadłości ludzkiego ducha, która polega na odrzucaniu zła i jednocześnie upodobaniu w jego oglądaniu. Punktem wyjścia dla rozważań etycznych jest w tym przypadku film *Kler*<sup>7</sup> w reżyserii Wojciecha Smarzowskiego. „Bezgraniczna naiwność, przed którą ostrzegał Newman, każe człowiekowi – pisze Kłos – ufać, iż może dotyczyć zła i pozostać moralnie czystym. Moralność kształtowana u człowieka nowoczesnego przez tzw. laicki humanizm ugruntowana jest na zbyt kruchym fundamencie. Rozum, nawet oświecony wiedzą – przekonuje Newman – jest zbyt słaby, by przyglądać się złu w sposób niezaangażowany i pozostawać jednocześnie wolnym od niego”<sup>8</sup>. Zdaniem Kłosa film *Kler* i podobne mu produkcje mogą zatem prowadzić do niedojrzałości moralnej widzów. Dojrzłość moralna bowiem – przekonuje Kłos – nie ma nic wspólnego z sumieniem faryzejskim, w którym dochodzi do odwrócenia hierarchii wartości, a w konsekwencji do porównywania siebie z ludźmi gorszymi. To sposób na poprawienie sobie samopoczucia przez ludzi o niedojrzałej osobowości, których zło jednocześnie odpycha i kusci. Nadzieja, że mrok innych rozświetli naszą ciemność, jest uludna, gdyż rozświetlać mrok – jak słusznie zauważa Kłos – potrafi tylko światło, którego źródła nie stanowi przecież postać negatywna. „Dojrzała moralność rodzi się tam, gdzie porównujemy siebie do dobrych wzorców, dostrzegając własne wady” (*Schadenfreu-*

<sup>7</sup> *Kler*, Polska 2018, reż. W. Smarzowski.

<sup>8</sup> K ł o s, *Pewność wobec niepewności*, s. 101.

<sup>6</sup> Tamże, s. 86.

de – czyli zgubna droga do fałszywej moralności, s. 241) – konkluduje autor *Słoja pamięci*.

Na koniec uwaga krytyczna. W moim odczuciu spójność tomu *Słój pamięci* zaburzona została przez dołączenie do trzech zbiorów felietonów poprzedzającego je rozdziału *Wyruszam w świat – przebudzenie*, sprawiającego wrażenie nieukończonej autobiografii, której napisanie być może autor książki miał w zamyśle. Niepotrzebne wydaje się również dołączenie trzech opowiadań, które zamykają tom. Teksty te powinny stać się raczej podstawą do dwóch kolejnych publikacji – dokończonej autobiografii Kłosa oraz drugiego tomu opowiadań po wydanym już prawie dwadzieścia lat temu wyborze *Koncert*

*a-moll i inne opowiadania*<sup>9</sup>. I chociaż zdaniem autora *Słoja pamięci* „niewiele w życiu można zaplanować” (*Spotkanie w czasie powodzi*, s. 262), to przecież filozof poświęcający swój czas na wnikliwe analizowanie rzeczywistości zawsze „powinien mieć o niej coś mądrego do powiedzenia” (*Wyruszam w świat – przebudzenie*, s. 50).

Kontakt: Wyższa Szkoła Teologiczno-Społeczna w Warszawie, ul. Wyborna 20, 03-681 Warszawa  
E-mail: mariusz\_orlowski@o2.pl  
ORCID: 0000-0001-5242-1913

---

<sup>9</sup> J. Kł o s, *Koncert a-moll i inne opowiadania*, Wydawnictwo Norbertinum, Lublin 2003.

## PROPOZYCJE „ETHOSU”

Hans Teke, *Increasing Ethical Awareness: The Enhancement of Long-Term Effects of Ethics Teaching: A Quantitative Study*, Lund University, Lund 2019, ss. 168, apendyksy 1-2 [b.n.s.].

W pracy *Increasing Ethical Awareness* autor podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie, jak skutecznie nauczać etyki w szkole średniej, aby rozwinąć w uczniach możliwie trwałą umiejętność rozwiązywania problemów etycznych przede wszystkim za pomocą poprawnego rozumowania, zwiększając zarazem autonomię i świadomość moralną tych młodych ludzi. Przez autonomię Hans Teke rozumie, za Jeanem Piagetem, gotowość uczniów do poszukiwania różnych rozwiązań problemów moralnych i dokonywania uzasadnionego wyboru między nimi (heteronomia byłaby zaś w tym ujęciu dążeniem do rozwiązywania problemów w najprostszy dla ucznia sposób, bez rozważania alternatyw). Wzrost świadomości moralnej uczniów wyraża się natomiast, zdaniem autora, w trafniejszym rozpoznawaniu problemów moralnych, umiejętności wskazywania różnych możliwości ich rozwiązania, większym wyczuleniu na sytuacje, w których należy podjąć decyzję o charakterze moralnym, a także większej uważności we własnym postępowaniu i częstszym podejmowaniu poprawnie uzasadnionych decyzji moralnych.

Teke, wcześniej długoletni nauczyciel religii i etyki w szwedzkiej szkole średniej, obecnie badacz i nauczyciel akademicki (upraszczając, można powiedzieć, że jest zarówno praktykiem, jak i teoretykiem w dziedzinie filozofii i psychologii moralności), zastanawia się, w jakim stopniu możliwe jest podczas niewielu lekcji etyki spowodowanie zmiany w sposobie myślenia uczniów tak, by przynosiła ona owoce w dłuższej perspektywie. Aby odpowiedzieć, na to pytanie autor przeprowadził przedstawione w książce badania empiryczne, które objęły ponad czterystu starszych nastolatków, uczniów szwedzkich szkół średnich: około połowa z nich nauczana była etyki za pomocą opracowanej przez autora metody, druga (kontrolna) część grupy nauczana była „tradycyjnie”.

Teke dążył do stworzenia metody, która przynosiłaby możliwie najlepsze wyniki w jak najkrótszym czasie, była łatwa do wykorzystania na lekcji i do takiej modyfikacji, by można ją stosować na różnych etapach kształcenia, a ponadto opierała się na badaniach naukowych (oprócz koncepcji Piageta, główną in-

spiracją autora są badania Lawrence'a Kohlberga i jego współpracowników; przywołuje on jednak również liczne badania szczegółowe prowadzone przez młodszych i mniej znanych naukowców). Zaproponowany przez niego model nauczania składa się z trzech etapów: (1) analizy sytuacji dla ucznia codziennej, indywidualnej i angażującej emocjonalnie (nie zaś sytuacji egzemplifikującej problemy społeczne) oraz rozpoznania związanego z nią problemu moralnego, (2) próby podania rozwiązania uzasadnionego argumentami odnoszącymi się do konkretnej sytuacji oraz dotychczasowego doświadczenia ucznia i jego wiedzy i (3) przedstawienia elementów teorii normatywnych istotnych dla rozwiązanego problemu. Upraszczając, można powiedzieć, że „tradycyjny” model nauczania rozpoczyna od prezentacji teorii, którą uczniowie mają następnie zastosować do rozwiązywania problemów. Teke uważa swoją metodę za skuteczniejszą, ponieważ ułatwia ona powiązanie treści nauczanych podczas lekcji etyki z życiem ucznia, sprawia, że zapadają one w pamięć, a etyka staje się narzędziem faktycznie pomagającym uczniowi zachować w myśleniu i postępowaniu równowagę między własnymi potrzebami a potrzebami innych. Proponowany przez autora model nauczania nie wyklucza uzyskania przez ucznia wiedzy teoretycznej z zakresu etyki (zwłaszcza teorii rozwijanych w ciągu ostatnich dwustu lat), jego celem jest jednak raczej zdobycie wiedzy proceduralnej i ćwiczenie życiowo doniosłych umiejętności, a także zmiana (a może raczej ukierunkowanie, a niekiedy zainicjowanie zmiany) w zakresie świadomości i postaw.

Oprócz porównania własnej metody z modelem tradycyjnym, autora interesuje, jak skuteczna okaże się ona w przypadku uczniów słabszych, a zwłaszcza czy zachodzi istotny związek między wynikami nauczania a płcią uczących się (Teke przytacza przegląd badań empirycznych wskazujący, że od roku 1914 dziewczęta uzyskują lepsze oceny niż chłopcy, chociaż różnice te są mniejsze w Skandynawii niż w pozostałych częściach świata – por. s. 133).

Badania Tekego wskazują, że uczniowie uczestniczący w lekcjach etyki prowadzonych jego metodą zdobywają wprawdzie większą wiedzę proceduralną niż uczestnicy tradycyjnych lekcji, różnice między jednymi a drugimi w aspekcie wzrostu świadomości moralnej (a dokładniej – samooceny takiej świadomości) nie są jednak statystycznie istotne. Mimo to autor argumentuje, że jego metoda jest skuteczniejsza – uczniowie bowiem nie tylko uzyskali lepsze wyniki tekstów końcowych, lecz coraz trafniej identyfikując problemy moralne i proponując ich rozwiązania, bezpośrednio doświadczyli swojego rozwoju, chociaż nie potrafili go ocenić; ponadto aspekt świadomości moralnej jest trudny do ujęcia ilościowego, a uzyskane wyniki badań trudne do interpretacji.

Teke kończy swoją pracę trzema refleksjami. Po pierwsze, stwierdza korzyści płynące z wielokrotnego sprawdzania wiedzy uczniów już po zakończeniu kursu – celem takich testów ma być tyleż sprawdzenie, jakie treści i sprawności zostały trwale przyswojone, co trwałe ich przyswojenie. Po drugie, ponieważ badania wykazały, że uczennice zrobiły większe postępy niż uczniowie, autor zastanawia się nad metodami nauczania chłopców, sugerując wykorzystywanie bardziej praktycznych metod (choć nie wyjaśnia, co uważa za takie metody). Po trzecie, rozważa przydatność praktyk uważności (ang. *mindfulness*) i medytacji w nauczaniu etyki (por. 151n.).

*Increasing Ethical Awareness* może zainteresować nie tylko nauczycieli etyki, chociaż jest pracą adresowaną głównie do nich – jak i do specjalistów z zakresu psychologii rozwoju moralnego i dydaktyki (zwłaszcza w odniesieniu do przedmiotów, w przypadku których sprawdzenie skuteczności nauczania jest szczególnie trudne). Chociaż autor stwierdza, że w pracy przyjmuje punkt widzenia psychologa, nie zaś filozofa („proces, który doprowadza do podjęcia decyzji jest bardziej interesujący niż to, czy decyzja jest «słuszna»” – s. 36, tłum. fragm. – P.M.), książka Hansa Tekego może zainteresować zwłaszcza filozofów wychowania, dla których ciekawe może być odtworzenie poczynionych przez autora nieoczywistych założeń filozoficznych. Książka została napisana jasno, przystępnie – zarazem lekko i z zaangażowaniem; tak, że czytelnik daje się autorowi przekonać, iż nauczanie etyki jest niezbędne w coraz bardziej nieprzewidywalnym świecie.

P.M.

Patrycja MIKULSKA

## GODNOŚĆ RZECZY

Świat składa się z osób i rzeczy. Stwierdzenie to – być może nieoczywiste już dzisiaj, gdy status ontyczny, moralny i prawny zwierząt stanowi przedmiot intensywnych sporów<sup>1</sup> – streszcza pewną filozofię, a raczej pewne filozofie. Łączy je założenie o hierarchicznym porządku rzeczywistości, w którym osoby usytuowane są wyżej niż rzeczy.

Jedno z takich ujęć stanowi filozofia Karola Wojtyły. W *Miłości i odpowiedzialności*, książce opartej na prowadzonych pod koniec lat pięćdziesiątych dwudziestego wieku wykładach z etyki na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim prezentujących „personalistyczne ujęcie problematyki seksualno-mażeńskiej”<sup>2</sup>, Wojtyła pisze: „Człowiek jest [...] «kimś» – i to go wyodrębnia wśród reszty bytów widzialnego świata, które [...] są zawsze tylko «czymś». To proste, elementarne rozróżnienie kryje w sobie głęboką przepaść, jaka dzieli świat osób od świata rzeczy”<sup>3</sup>. Człowiekowi jako osobie przyszyły papież przypisuje „jakąś szczególną pełnię i doskonałość bytowania”<sup>4</sup>, która nie przysługuje rzeczom. Ma wątpliwości co do uznania bytów ożywionych za rzeczy (zwłaszcza w kontekście potocznych sensów słowa „rzecz” i związanych z nim skojarzeń), ale niepewność ta nie znosi zasadniczej dychotomii: „Zawahamy się, gdy przyjdzie nam nazwać rzeczą zwierzę czy nawet roślinę. Niemniej jednak nikt nie mówi z przekonaniem o osobie zwierzęcej”<sup>5</sup>. Poza tym rozpo-

---

<sup>1</sup> Zob. R. F o b a r, *A Person or a Thing? Inside the Fight for Animal Personhood*, „National Geographic” z 4 VIII 2021, National Geographic, <https://www.nationalgeographic.com/animals/article/inside-the-ongoing-fight-for-happys-freedom>. Autor zwraca uwagę, że w przypadku słonicy imieniem Happy, której dotyczył opisywany w artykule proces sądowy, nie chodziło o uznanie jej za człowieka, lecz za podmiot praw (by spowodować polepszenie warunków jej życia) oraz że proces ten przede wszystkim uwydatnił brak odpowiedniej kategorii prawnej odnoszącej się do istot żywych niebędących ludźmi. Zob. też. Guardian Staff and Agencies, *Happy the Elephant Is Not a Person, Says the Court in Key US Animal Rights Case*, „The Guardian” z 15 VI 2022, The Guardian, <https://www.theguardian.com/us-news/2022/jun/14/elephant-person-human-animal-rights-happy>.

<sup>2</sup> K. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1982, s. 19.

<sup>3</sup> Tamże, s. 24.

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> Tamże.

znania zawarte w *Miłości i odpowiedzialności* dotyczą relacji między ludźmi – o odniesieniach do rzeczy, czyli do „reszty świata”, autor mówi w pewnym sensie jedynie negatywnie: niektóre postawy i działania dopuszczalne wobec rzeczy, są niedopuszczalne wobec człowieka, ponieważ jest osobą.

Pełnię i doskonałość bytowania przysługującą człowiekowi wyraża Wojtyła za pomocą pojęcia godności. W tym kontekście – przeciwstawienia osób i rzeczy – trudno nie przywołać dwóch odniesień: do wizji człowieka jako stworzonego na obraz i podobieństwo Boga oraz do myśli Immanuela Kanta. Oba odniesienia będą tyleż istotne, co banalne<sup>6</sup>: Tradycja, w której człowiek pojmowany jest jako imago Dei, stanowi niejako tło, w znacznej mierze pozafilozoficzne założenie filozoficznej myśli Wojtyły. Kant występuje zaś jako jego sprzymierzeniec w ukazywaniu moralnie doniosłej „bezcenności” człowieka: „To, co odnosi się do powszechnych ludzkich skłonności i potrzeb – pisze filozof z Królewca – ma cenę rynkową; to, co bez względu na jakąś potrzebę odpowiada pewnemu smakowi, tj. upodobaniu w samej bezcelowej grze naszych władz umysłowych, posiada cenę uczuciową (Affektionpreis); to zaś, co stanowi warunek, pod którym jedynie coś może być celem samym w sobie, ma nie tylko względną wartość, tj. cenę, lecz wartość wewnętrzną, tj. godność”<sup>7</sup>. Taką właśnie wartość ma człowiek i dlatego – jak twierdzi wraz z Kantem Wojtyła – nie wolno traktować go jako środka do celu, czyli nie wolno go „używać”<sup>8</sup>.

W istocie swoje dzieło filozoficzne poświęcił przyszły papież właśnie ukazywaniu, w czym wyraża się „pełnia i doskonałość bytowania” człowieka i jego – jak pisał – „całkowita oryginalność”<sup>9</sup> i nieredukowalność<sup>10</sup>. Filozofia Wojtyły była nie tylko zakorzenioną w klasycznej tradycji filozoficznej odpowiedzią na współczesne mu wersje naturalizmu, lecz także próbą uwydatnienia specyfiki człowieka jako osoby: człowiek jest w taki sposób „oryginalny” –

<sup>6</sup> Można je uznać za istotne i banalne w odniesieniu do pojęcia godności w kulturze Zachodu w ogóle (nie tylko w myśli Wojtyły). Tak czyni Remy Debes, który obok tradycji imago Dei i ujęcia Kantowskiego wymienia poglądy i działalność osiemnastowiecznych reformatorów politycznych i myśl Cyncerona; stanowią one elementy czterech często powtarzanych – niekiedy z historycznego punktu widzenia co najmniej nieściślych – narracji dotyczących genezy pojęcia godności. Zob. R. D e b e s, hasło „Dignity”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), red. E.N. Zalta, U. Nodelman, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/dignity>.

<sup>7</sup> Por. I. K a n t, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2013, s. 51.

<sup>8</sup> Por. W o j t y ł a, dz. cyt., s. 35n. Dla porównania przywołajmy sformułowanie Kanta: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka” (K a n t, dz. cyt., s. 46).

<sup>9</sup> K. W o j t y ł a, *Podmiotowość i to, co nieredukowalne w człowieku*, w: „Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 436, 437.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 433-441.



jako przeżywający siebie podmiot, „naoczny świadek siebie samego”<sup>11</sup>, zdolny do transcendencji, zwłaszcza moralnej – że wyróżnienie go w ramach tradycji klasycznej jako żywej istoty rozumnej czy jednostkowej substancji natury rozumnej okazują się niewystarczające<sup>12</sup>.

Może się wydawać, że tak skupieni na sobie, tracimy z oczu kontekst, w którym istniejemy. To swoiste wyłączenie się podmiotu ze świata przy bliższej refleksji okazuje się pozorne – albo raczej ma charakter poznawczy: Samoświadomy podmiot, kierując uwagę na siebie, niejako traci z oczu otoczenie<sup>13</sup>. I chociaż, w ujęciu Wojtyły, podmiot nie zaprzecza swojemu osadzeniu w świecie, tematem dominującym tej myśli jest raczej wykraczanie poza i ponad świat.

Takie nastawienie myśli autora *Osoby i czynu* tłumaczyć można teoretycznymi i praktycznymi wyzwaniem jego czasów. Mówiąc dokładniej, mierzenie się z analogicznymi wyzwaniami to część kondycji ludzkiej, czasu (i miejsca) motywują zaś uczestników toczącej się w dziejach dyskusji do podkreślania niektórych szczegółowych problemów czy ich aspektów oraz nadawania konkretnego kształtu swojej myśli.

Robert Spaemann podobnie jak Wojtyła podziela przekonanie o nieredukowalności człowieka jako osoby, a tytuł jego antropologiczno-etycznego studium: *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*<sup>14</sup>, wydaje się tylko podkreślać dychotomiczność świata. Spaemann jednak staje wobec nieco innych trudności niż Wojtyła: niemiecki filozof mierzy się nie tylko z zaostreniem sporu o tożsamość osobową, lecz także z radykalnym zakwestionowaniem poglądu o wyższości człowieka nad innymi bytami i zarzutem niemoralnego egoizmu gatunkowego<sup>15</sup> – i odpowiada na te wyzwania analizą pojęcia osoby, analiza, która pozwala mu na ukazanie więzi człowieka – właśnie jako osoby – ze wszystkim, co istnieje<sup>16</sup>. Spaemann pisze również: „Chociaż impulsem do

<sup>11</sup> Tamże, s. 440n.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 436-438.

<sup>13</sup> Problematyka związana z relacją podmiotu do świata, z jego z ontycznym i poznawczym usytuowaniem w świecie, jest oczywiście znacznie bardziej złożona (zob. np. S. J u d y c k i, *Fenomenologia jako filozofia kategorialna i transcendentalna*, w: *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*, red. A. Płotka, IFiS PAN, Warszawa 2014, s. 78-129).

<sup>14</sup> Zob. R. S p a e m a n n, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001.

<sup>15</sup> Spaemann przywołuje tutaj drugie wydanie *Practical Ethics* Petera Singera (por. S p a e m a n n, dz. cyt., s. 5; zob. P. S i n g e r, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, New York 1993 – por. zwł. „Preface”, s. viii-x; zob. też: t e n ż e, *Etyka praktyczna*, tłum. A. Sagan, Książka i Wiedza, Warszawa 2003). Od tamtego czasu wokół zagadnień związanych ze statusem ontycznym zwierząt i etyką postępowania wobec nich narosła obszerna literatura (zob. np. J. H o p s t e r, *The Speciesism Debate: Intuition, Method, and Empirical Advances*, „Animals (Basel)” 9(2019) nr 12, <https://www.mdpi.com/2076-2615/9/12/1054>).

<sup>16</sup> Por. S p a e m a n n, dz. cyt., s. 7.

[rozważań przeprowadzonych w tej książce – P.M.] było [...] wyzwanie rzucone naszej kulturowej tradycji z jej rozwiniętą świadomością człowieczeństwa i praw człowieka, to jednak nie należy ich [rozważań – P.M.] rozumieć jako apologetyki tejże tradycji. Ta właśnie tradycja ukształtowała bowiem również przesłanki swej własnej destrukcji, szczególnie przez oddzielenie i odizolowanie świadomości i podmiotowości od pojęcia życia<sup>17</sup>.

Tradycja Kantowska jest obecna w myśli Spaemanna intensywniej niż w myśli Wojtyły, lecz zostaje zarazem, rzecz można, złagodzona. Przejście między „państwem celów”<sup>18</sup>, do którego należą ludzie jako osoby, a światem przyrody, do którego należą ludzie jako żywe istoty, wydaje się w jego ujęciu płynne: „Już naturalny egocentryzm nie jest przecież egoistyczny, lecz zawiera tendencję do przekroczenia siebie. *Amor benevolentiae* może tak bezpośrednio wiązać się z *amor concupiscentiae*, że powstaje wrażenie kontinuum”<sup>19</sup>. Uznanie kogoś za osobę wiąże się jednak z ograniczeniem własnej tendencji do ekspansji, oznacza „rezygnację z widzenia innego tylko w aspekcie znaczenia, jakie ma w moim kontekście życia”<sup>20</sup>. Spaemann zwraca przy tym uwagę, że Kant nie zakazuje bezwzględnie użycia osób, także siebie („człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego”<sup>21</sup>), lecz nakazuje taki sposób postępowania, żeby nigdy nie były one traktowane tylko jako środek, a zawsze również jako cel.

Spaemann dostrzega ponadto, że chociaż byty nieosobowe<sup>22</sup> nie są celami samymi w sobie, nie należy ich traktować wyłącznie jako środków do celów, do których dążą byty osobowe. Co więcej, uważa taką redukcję rzeczy za niemoralną: „Ochrona jest [...] elementarną formą postępowania moralnego. Rezygnacja z tej ochrony na rzecz racjonalności instrumentalnej, coraz szersze stosowanie przedmiotów jednorazowego użytku ma katastrofalne konsekwencje dla budowania postawy moralnej. Kiedy przedmioty redukuje się do tego, czy tu i teraz są one użyteczne do moich celów, wówczas pozbawia się je rzeczywistości. Cywilizacja nowożytna po raz pierwszy podjęła [...] próbę zredukowania ziemi tylko do funkcji środka, patrząc na nią jedynie z punktu widzenia środka produkcji”<sup>23</sup>.

<sup>17</sup> Tamże, s. 6.

<sup>18</sup> K a n t, dz. cyt., s. 50.

<sup>19</sup> S p a e m a n n, dz. cyt., s. 227.

<sup>20</sup> Tamże, s. 228.

<sup>21</sup> K a n t, dz. cyt., s. 46.

<sup>22</sup> Przypomina również, że chociaż wszyscy ludzie są osobami, mogą istnieć (zdaniem Spaemanna faktycznie istnieją) osoby niebędące ludźmi.

<sup>23</sup> R. S p a e m a n n, *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*, tłum. J. Merecki, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 230.

Zapewne Spaemann nie poszedłby aż tak daleko, by przypisać rzeczom godność, uznać je za cele same w sobie, negowanie jednak ich własnej celowości – co interesujące, zdaniem filozofa również własnej celowości tych rzeczy, które sami tworzymy, by zaspokoić swoje potrzeby – jest złe i dlatego nas niszczy. „Dobro związane jest w ten czy inny sposób z doświadczeniem rzeczywistości i oddaniem sprawiedliwości temu, co rzeczywiste”<sup>24</sup> (der Wirklichkeit gerecht zu werden). Stwierdzenie to pada w kontekście jednej z pogadek radiowych Spaemanna, włączonych do tomu *Podstawowe pojęcia moralne*, noszącej tytuł *Wychowanie albo: Zasada przyjemności a zasada rzeczywistości*<sup>25</sup>. Dokonanie przez człowieka odkrycia, że wartość zarówno osób, jak i rzeczy nie ogranicza się do ich zdolności zaspokajania jego potrzeb fizycznych czy emocjonalnych to przełomowy moment w jego rozwoju właśnie jako osoby. Odkrycie to może okazać się radosne lub bolesne (w tym wypadku „lub” zastosowane jest świadomie – nie zawsze jest to alternatywa wykluczająca), ale od chwili, gdy stało się faktem, człowiek-osoba uzyskuje świadomość sposobu, w jaki powiązany jest z innymi bytami „w sposób głębszy niż wszystko inne między sobą”<sup>26</sup> – i zarazem tego, że niekiedy (nie zawsze i nie w takim zakresie, jak by tego chciał) może i powinien przyjąć za nie odpowiedzialność. Odpowiedzialność ta zaś, ponieważ przekracza wszelkie popędowe odniesienie do świata, przeradza się w troskę<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> T e n ż e, *Podstawowe pojęcia moralne*, tłum. P. Mikulska, J. Merecki, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2000, s. 28.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 19-29.

<sup>26</sup> T e n ż e, *Osoby*, s. 7.

<sup>27</sup> Por. t e n ż e, *Szczęście a życzliwość*, s. 231n.



Maria FILIPIAK

**GODNOŚĆ – SPRAWIEDLIWOŚĆ – SOLIDARNOŚĆ**  
**Papieże Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek**  
**o godności jako fundamencie prawdziwie ludzkiej wspólnoty**  
**Bibliografia wypowiedzi z lat 1978-2023**

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. 1, ss. 1439   |
| II(2006) t. 1, ss. 1008  | V(2009) t. 2, ss. 980    |
| II(2006) t. 2, ss. 1065  | VI(2010) t. 1, ss. 1166  |
| III(2007) t. 1, ss. 1405 | VI(2010) t. 2, ss. 1390  |
| III(2007) t. 2, ss. 1065 | VII(2011) t. 1, ss. 1072 |
| IV(2008) t. 1, ss. 1280  | VIII(2012) t. 1, ss. 960 |
| IV(2008) t. 2, ss. 1099  | VIII(2012) t. 2, ss. 952 |
|                          | IX(2013), ss. 336        |

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

ORpol. – „L'Osservatore Romano” wydanie polskie 1980 –

- AP 1 – *Anioł Pański z Papieżem Janem Pawłem II*, Città del Vaticano 1982, ss. 462  
 AP 2 – *Anioł Pański z Papieżem Janem Pawłem II*, Città del Vaticano 1986, ss. 479

## JAN PAWEŁ II

1978

1. Człowiek „obrazem Boga” (Audiencja generalna, 6 XII), NP I, s. 129-131; toż: *L'uomo immagine di Dio*, IGP I, s. 284-288.
2. Wymiar etyczny w życiu człowieka (Audiencja generalna, 20 XII), NP I, s. 168-171; toż: *La dimensione etica nella vita dell'uomo*, IGP I, s. 369-374.
3. 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.

1979

4. Miłość i szacunek dla rodzącego się życia (Audiencja generalna, 3 I), NP II, 1, s. 4-6; toż: *Amore e rispetto per la vita nascente*, IGP II 1, 9-12.
5. Przemówienie do robotników (Monterrey, 1 II), NP II, 1, s. 123-126; toż: *Ai lavoratori*, IGP II, 1, s. 321-326.
6. Godność osoby fundamentem pokoju (Przemówienie do członków Kolegium Obrony NATO, 8 II), NP II, 1, s. 143; toż: *La dignità della persona fondamento della Pace*, IGP II, 1, s. 365-366.
7. Godność i majestat człowieka cierpiącego (Przemówienie do chorych, Bazylika św. Piotra, 11 II), NP II, 1, s. 152-154; toż: *Dignità e maestà dell'uomo che soffre*, IGP II, 1, s. 387-390.
8. Godność kobiety i jej misji (Przemówienie do członkiń Stowarzyszenia API-COLF, 29 IV), NP II, 1, s. 435-438; toż: *La dignità della donna e della sua missione*, IGP II, 1, s. 1018-1023.
9. O godności kobiety i matki polskiej (Przemówienie na Wzgórzu Lecha, Gniezno, 3 VI), NP II, 1, s. 613-614.
10. Godność osoby ludzkiej fundamentem sprawiedliwości i pokoju (Przemówienie na XXXIV Sesji Zgromadzenia Ogólnego NZ, 2 X), NP II, 2, s. 258-269; toż: *La dignità della persona umana, fondamento di giustizia e di pace*, IGP II, 2, s. 522-540.
11. Pełne szacunku pozdrowienie dla wszystkich artystów kraju (Przemówienie po koncercie wykonanym przez Chicago Symphony Orchestra, 5 X), NP II, 2, s. 323; toż: *Il rispettoso saluto a tutti gli artisti della terra*, IGP II, 2, s. 650.
12. Każdy człowiek chce być kochany i pragnie poszanowania swej godności (Przemówienie wygłoszone do personelu Organizacji Państw Amerykańskich, 6 X), NP II, 2, s. 332-333; toż: *Ogni persona va amata e rispettata nella sua dignità*, IGP II, 2, s. 668-669.
13. Bóg odśloni wam waszą prawdziwą wielkość (Przemówienie do studentów Katolickiego Uniwersytetu w Waszyngtonie, 7 X), NP II, 2, s. 335-336; toż: *Dio vi svelerà la vostra vera grandezza*, IGP II, 2, s. 673-674.
14. Chrystus jest źródłem i podstawą godności wszystkich ludzi (Orędzie z okazji rocznicy Europejskiego Trybunału oraz Komisji Praw Człowieka, 27 XII), NP II, 2, s. 740-742; toż: *Cristo è sorgente e fondamento della dignità di tutti gli uomini*, IGP II, 2, s. 1531-1533.

1980

15. *Krzyż jest znakiem godności człowieka* (Przemówienie na zakończenie Drogi Krzyżowej, 4 IV), NP III, 1, s. 333-334; toż: *La croce segno della dignità dell'uomo*, IGP III, 1, s. 809-812.

16. *W przyjaźni umacniamy godność człowieka* (Przemówienie do przywódców muzułmańskich, 8 V), NP III, 1, s. 538; toż: *In amicizia promoviamo la dignità dell'uomo*, IGP III, 1, s. 1245.

17. *Świętość i godność kobiety* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 7 IX), AP 1, s. 273-276; toż: *Domenica prossima il Papa a Siena nel VI centenario di Santa Caterina*, IGP III, 2, s. 548-551.

18. *Budujcie społeczeństwo godne waszej przeszłości* (Przemówienie do władz cywilnych i do ludności Sieny, 14 IX), NP III, 2, s. 330-332; toż: *Costruite una società degna del vostro passato*, IGP III, 2, s. 622-625.

19. *Głównym obowiązkiem jest uznać godność i prawa kobiety* (Przemówienie do uczestników V Międzynarodowego Kongresu do Spraw Rodziny, 8 XI), NP III, 2, s. 568-570; toż: *È un dovere capitale riconoscere la dignità e i diritti della donna*, IGP III, 2, s. 1083-1087.

1981

20. *Godność istoty ludzkiej powołanej przez Chrystusa do świętości* (Homilia podczas Mszy św. u św. Józefa al Trionfale, 18 I), NP IV, 1, s. 55-57; toż: *Dignità dell'essere umano chiamato da Cristo alla santità*, IGP IV, 1, s. 111-116.

21. *Człowiekowi żyjącemu winniśmy największy szacunek* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 1 II), NP IV, 1, s. 103-105; toż: *Preghiera al Signore per la difesa della vita umana*, IGP IV, 1, s. 207-211.

22. *Godność człowieka, godność pracy, godność rodziny* (Homilia podczas Mszy św. na stadionie Liberati, 19 III), NP IV, 1, s. 345-348; toż: *Compatterza della famiglia e rispetto della vita*, IGP IV, 1, s. 714-721.

23. *W najslabszym i najbardziej bezbronnyemu człowiekowi najwyższa godność osoby* (Przemówienie w szpitalu na Wyspie Tybrzańskiej, 5 IV), NP IV, 1, s. 429-431; toż: *Nel più debole ed indifeso degli uomini la superiore dignità della persona*, IGP IV, 1, s. 899-901.

24. *Zasada wolności nauczania opiera się na godności osoby* (Przemówienie do uczestników Zjazdu Związku Włoskich Prawników Katolickich, 7 XII), NP IV, 2, s. 389-391; toż: *Il principio della libertà d'insegnamento si fonda sulla dignità della persona*, IGP IV, 2, s. 861-864.

1982

25. *Dajcie świadectwo ewangelicznemu przestaniu i głoscie godność człowieka* (Homilia podczas Mszy św. w Papieskim Kolegium Pio Latino Americano, 10 I), NP V, 1, s. 35-38; toż: *Testimoniate il messaggio evangelico e predicate la dignità dell'uomo*, IGP V, 1, s. 74-78.



26. *Kościół spogląda z szacunkiem na wspólnoty islamskie* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 24 I), NP V, 1, s. 93-95; toż: *Preghiere e auguri di pace per la nobile nazione cinese*, IGP V, 1, s. 194-198.

27. *Niech robotnicy uświadomią sobie na nowo swoją osobistą godność* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 1 V), NP V, 1, s. 620-621; toż: *I lavoratori prendano nuova coscienza della loro personale dignità*, IGP V, 2, s. 1377-1380.

28. *Cierpliwie budować pokój w szacunku i w zaufaniu* (Przemówienie na lotnisku Coventry, 30 V), NP V, 1, s. 847-849; toż: *Costruire pazientemente la pace nel rispetto e nella fiducia*, IGP V, 2, s. 1975-1983.

29. *Godność narodu niechaj zawsze opiera się na godności każdego człowieka – przybranego Syna Boga* (Homilia podczas Mszy św. za naród argentyński w Buenos Aires, 12 VI), NP V, 2, s. 67-71; toż: *La dignità della nazione si basi sempre sulla dignità di ogni uomo, figlio dell'adozione divina*, IGP V, 2, s. 2222-2232.

30. *Wartość pracy i godność pracownika* (Przemówienie do pracowników ze Stanów Zjednoczonych Ameryki, 16 X), NP V, 2, s. 559-560; toż: *Valore del lavoro e dignità dei lavoratori*, IGP V, 3, s. 828-830.

31. *Nawrócenie i godność człowieka* (Przemówienie do Rady Sekretariatu Synodu Biskupów, 30 X), NP V, 2, s. 625-627; toż: *L'uomo, mediante la conversione riprende coscienza della propria dignità*, IGP V, 3, s. 975-979.

32. *Akt europejski* (Santiago de Compostela, 9 XI), ORpol. 4(1983) nr 2, s. 29; toż: *La vocazione umana e cristiana delle nazioni del continente europeo*, IGP V, 3, s. 1257-1263.

## 1983

33. *Wychowywać do przewyższania egoizmu w poszanowaniu niezbywalnej godności człowieka* (Przemówienie do Rady Okręgu Łacjum, 10 II), NP VI, 1, s. 174-176; toż: *Educare al superamento degli egoismi nel rispetto della dignità inalienabile dell'uomo*, IGP VI, 1, s. 373-376.

34. *Niech obecność twoja w życiu Polski służy zwycięstwu tego, co godne człowieka* (Kraków, Uniwersytet Jagielloński, 22 VI), ORpol. 4(1983) nr nadzw., s. 11.

35. *Nadużycie rozgrzeszenia zbiorowego jest sprzeczne z godnością pokuty* (Przemówienie do biskupów Meksyku, 2 XII), NP VI, 2, s. 564-567; toż: *L'abuso dell'assoluzione collettiva è contro la dignità della penitenza*, IGP VI, 2, s. 1220-1225.

36. *Prawa i godność osoby ludzkiej w dzisiejszym badaniu teologicznym* (Przemówienie do członków Międzynarodowej Komisji Teologicznej, 5 XII), NP VI, 2, s. 585-589; toż: *Diritti e dignità della persona umana nella odierna ricerca teologica*, IGP VI, 2, s. 1257-1262.

37. *Konieczne jest przywrócenie mniejszościom godności i praw osoby ludzkiej* (Przemówienie z okazji złożenia listów uwierzytelniających przez ambasadora Gwatemali, 17 XII), NP VI, 2, s. 646-647; toż: „*È necessario restituire alle minoranze dignità e diritti della persona umana*”, IGP VI, 2, s. 1379-1381.

38. *„Posłał mnie, abym uwiezionym przepowiadał wolność”* (Wizyta w więzieniu Rebibbia, Włochy, 27 XII), NP VI, 2, s. 667-671; toż: *Il Santo Padre invita i carcerati a rinascere ad un senso più vivo della propria dignità di persona* IGP VI, 2, s. 1446-1452.

1984

39. *Godność Maryi w sprawowaniu liturgii* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 12 II), AP2, s. 285-286; toż: *Presenza della Vergine Maria nella celebrazione liturgica*, IGP VII, 1, s. 376-378.

40. *Abyście postępowali w sposób godny waszego powołania* (Homilia podczas Mszy św. z okazji Dni Kapłańskich Roku Jubileuszowego, 23 II), ORpol. 5(1984) nr 5, s. 11; toż: *Orginalità e necessità del ministero sacerdotale*, IGP VII, 1, s. 469-479.

41. *Libertà, rispetto reciproco e apertura di spirito: valori necessari per far risorgere il Libano* [Wolność, wzajemny szacunek i otwartość: koniecznymi wartościami dla odrodzenia Libanu] (Oreǳie do Libanu, 1 V), IGP VII, 1, s. 1186-1190.

42. *Godność pracownika i rodzina są przedmiotem troski Kościoła* (Przemówienie do biskupów Lesoto, 21 V), NP VII, 1, s. 665-667; toż: *Dignità dei lavoratori e la famiglia principali preoccupazioni della Chiesa*, IGP VII, 1, s. 1463-1465.

43. *Chronić godność osoby w jej niezbywalnych prawach* (Oreǳie na 88. Katholikentag, 8 VII), NP VII, 2, s. 26-28; toż: *Tutelare la dignità della persona nei suoi inalienabili diritti*, IGP VII, 2, s. 55-58.

44. *Godność życia osoby niepełnosprawnej* (Centrum dla ludzi niepełnosprawnych „François Charon”, 10 IX), NP VII, 2, s. 184-188; toż: *La vita della persona handicapata va rispettata fin dal concepimento*, IGP VII, 2, s. 396-403.

45. *Wobec nienawiści, która zabija uczucia pokoju, godności, roztropności* (Audiencja generalna, 31 X), NP VII, 2, s. 537; toż: *Di fronte all'odio che uccide, sentimenti di pace, dignità e saggezza*, IGP VII, 2, s. 1079.

46. *„Niech Italia przeciwstawi się z pełną godności 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

47. *„W Etiopii są zagrożone: życie, godność i solidarność ludzka”* (Audiencja generalna, 9 I), NP VIII, 1, s. 26; toż: *„In Etiopia sono in gioco la vita, la dignità, la solidarietà umana”*, IGP VIII, 1, s. 43.

48. *Kościół broni człowieka i godności osoby* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 27 I), NP VIII, 1, s. 105-106; toż: *La Chiesa difende l'uomo e la dignità della persona*, IGP VIII, 1, s. 196-197.

49. *Kościół pragnie współdziałać w ratowaniu godności ludzi i narodów* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 12 V), ORpol. 6(1985) nr nadzw. I, s. 9; toż: *Servitori della pace*, IGP VIII, 1, s. 1301-1302.

50. *Odpowiedzialność Europy* (Przemówienie podczas wizyty w EWG, Luksemburg, 15 V), ORpol. 6(1985) nr nadzw., s. 21-22; toż: *L'Europa sappia testimoniare la verità integrale dell'uomo*, IGP VIII, 1, s. 1372-1378.

51. *Okrutna przemoc niegodna człowieczeństwa* (Konsternacja i ból wobec zbrodniczego czynu w La Valletta, 27 XI), NP VIII, 2, s. 712-713; toż: *„Atroci violenze, indegne dell'umanità”*, IGP VIII, 2, s. 1387.

52. *Świętość i godność rodziny chrześcijańskiej* (Homilia podczas Mszy św. w parafii św. Marka, 29 XII), NP VIII, 2, s. 834-837; toż: *Santità e dignità della famiglia cristiana*, IGP VIII, 2, s. 1627-1633.

53. *Naszemu światu zagraża brak poszanowania dla człowieka i brak solidarności* (Przemówienie do przedstawicieli „Lions International Club Paris-Etoile”, 30 XII), NP VIII, 2, s. 839-840; toż: *Ciò che ferisce il nostro mondo è la mancanza di rispetto per l'uomo e l'assenza di solidarietà*, IGP VIII, 2, s. 1638-1639.

## 1986

54. *Godność i wartość pracy ludzkiej* (Homilia podczas Mszy św., Ranczi, 3 II), NP IX, 1, s. 142-145, p. 7; toż: *La disoccupazione minaccia la dignità di ogni uomo*, IGP IX, 1, s. 285-291.

55. *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.

56. *Zapewnić warunki sprzyjające rozwojowi osoby ludzkiej w prawdzie i godności* (Przemówienie do polskich prawników, 20 III), NP IX, 1, s. 406-409; toż: *Assicurare le condizioni giuridiche che favoriscono lo sviluppo della persona nella verità e nella dignità*, IGP IX, 1, s. 806-814.

57. *Poszanowanie osoby ludzkiej cechą współpracowników życia* (Przemówienie do przedstawicieli Związku Zawodowego Aptekarzy Włoskich, 26 IV), NP IX, 1, s. 578-580; toż: *Rispetto assoluto della persona umana per essere collaboratori di vita*, IGP IX, 1, s. 1148-1151.

58. *Szacunek, dialog, współpraca* (Przemówienie podczas spotkania ze wspólnotą żydowską, 7 X), ORpol. 7(1986) nr 11-12, s. 29; toż: „*I nostri rapporti sono nettamente migliorati*”, IGP IX, 2, s. 958-959.

59. *Dignità della persona, giustizia e solidarietà fondamenti della società voluta dai cristiani* [Godność osoby, sprawiedliwość i solidarność fundamentem społeczeństwa upragnionego przez chrześcijan] (Przemówienie do biskupów Bangladesz, 19 XI), IGP IX, 2, s. 1491-1497.

60. *Praca jest dobrem człowieka* (Przemówienie podczas wizyty w Wilson Training Centre, instytucie formacji młodych bezrobotnych, Hobart, 27 XI), ORpol. 8(1987) nr 2, s. 26, p. 7; toż: *L'essere disoccupato incide sulla dignità della persona*, IGP IX, 2, s. 1685-1691.

## 1987

61. *Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja „Donum vitae” o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania* (22 II), w: *W trosce o życie*, Tarnów 1998, s. 360-385.

62. *Bądźcie godni świadectwa, które zostawił ojciec Pio* (Homilia podczas Mszy św., 23 V), ORpol. 8(1987) nr 6, s. 10; toż: *Con la preghiera del Cenacolo portiamo nel mondo la testimonianza dello Spirito di verità e di amore*, IGP X, 2, s. 1759-1763.

63. *Kobiety, które towarzyszyły Jezusowi* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 16 VIII), ORpol. 8(1987) nr 8, s. 11; toż: *Il Concilio ha ribadito la dignità della donna quale parte viva del Popolo di Dio e del Corpo Mistico di Cristo*, IGP X, 3, s. 220-223.

64. *L'insegnamento della Chiesa in campo biomedico difende la dignità e i diritti fondamentali della persona* [Nauczanie Kościoła w dziedzinie nauk biomedycznych stoi na straży godności i fundamentalnych praw osoby] (Przemówienie do organizacji służby zdrowia „Convention Centre”, Phoenix, 14 IX), IGP X, 3, s. 500-507.

65. *Solo un nuovo atteggiamento di rispetto può correggere i danni provocati dall'ambiente* [Tylko nowa postawa szacunku może naprawić szkody wyrządzone środowisku] (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami sympozjum zorganizowanego przez Papieską Akademię Nauk, 6 XI), IGP X, 3, s. 1018-1020.

66. *Umanizzare la medicina è difendere e promuovere la vita e la sua dignità* [Humanizowanie medycyny oznacza ochronę i rozwój życia oraz jego godności] (Przemówienie do uczestników konferencji zorganizowanej przez Papieską Komisję Duszpasterstwa Służby Zdrowia, 12 XI), IGP X, 3, s. 1084-1089.

67. *Vi affido la responsabilità di contribuire alla dignità e allo splendore del culto divino* [Powierzam wam odpowiedzialność za wkład do godności i chwały kultu Bożego] (Przemówienie do uczestników Międzynarodowego Kongresu Pueri Cantores, 31 XII), IGP X, 3, s. 1665-1669.

## 1988

68. *„Avete nelle vostre mani la responsabilità di fare del Perù un luogo dove tutti vivono secondo la loro dignità di persone”* [W waszych rękach spoczywa odpowiedzialność za uczynienie z Peru miejsca, w którym wszyscy ludzie żyją na miarę swojej osobowej godności] (Przemówienie podczas spotkania ze światem kultury i odpowiedzialnymi za seminarium „San Toribio”, Lima, 15 V), IGP XI, 2, s. 1448-1458.

69. *Annuncio della pubblicazione del documento sulla dignità e vocazione della donna* [Zapowiedź ogłoszenia dokumentu o godności i powołaniu kobiety] (Przemówienie do uczestników Synodu Biskupów, 17 VI), IGP XI, 2, s. 2042-2045.

70. *List apostolski „Mulieris dignitatem” [...] z okazji Roku Maryjnego o godności i postaniu kobiety* (15 VIII), ORpol. 9(1988) nr 8, s. 3-12, p. 31; toż: *Lettera Apostolica „Mulieris Dignitatem” [...] sulla dignità e vocazione della donna in occasione dell'Anno mariano*, IGP XI, 3, s. 317-378.

71. *Jeżeli Europa chce pozostać sobie wierna* (Przemówienie do Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europejskiej, 8 X), ORpol. 9(1988) nr 10-11, s. 5-6; toż: *Se l'Europa vuole essere fedele a se stessa deve trovare nelle sue radici uno spirito comune*, IGP XI, 3, s. 1070-1079. [naczenie godności człowieka].

72. Encyklika *Christifideles laici* (30 XII), ORpol. 9(1988) nr 12, s. 11-12, p. 5, 37; toż: „*Christifideles Laici*”, IGP XI, 4, s. 1967-2175.

## 1989

73. *Transcendentne podstawy godności i praw człowieka* (Przemówienie noworoczne do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej, 9 I), ORpol.

10(1989) nr 1-2, s. 11-12; toż: *La dimensione trascendente è la fonte autentica della dignità e dei diritti inviolabili di ogni persona*, IGP XII, 1, s. 60-71.

74. *Il rispetto della libertà religiosa fondamento della collaborazione tra cristiani e musulmani* [Szacunek dla wolności religijnej fundamentem współpracy między chrześcijanami a muzułmanami] (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami kolokwium, w którym uczestniczyli profesorowie islamskich wydziałów Uniwersytetu w Ankarze i Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie, 12 V), IGP XII, 1, s. 1228-1230.

75. List Apostolski z okazji pięćdziesiątej rocznicy wybuchu II wojny światowej (27 VIII), ORpol. 10(1989) nr 8, s. 3-5; toż: «*Tu m'as mis au tréfonds*», IGP XII, 2, s. 369-380.

76. *La difesa della vita e della dignità umana deve ispirare tutte le ricerche scientifiche* [Obrona życia i godności ludzkiej powinna inspirować wszelkie badania naukowe] (Przemówienie do Światowego Kongresu Gemeliologii, 28 VIII), IGP XII, 2, s. 406-408.

## 1990

77. *Bądźcie godni waszego powołania* (Spotkanie z młodzieżą, Bamako, 28 I), ORpol. 11(1990) nr 2-3, s. 21-22; toż: *Abbate l'audacia di resistere ai mercanti di ideologie*, IGP XIII, 1, s. 279-283.

78. *Il cambiamento del modo di vivere il rapporto di coppia impone al cristiano di reagire: è in gioco la dignità della famiglia* [Zmiana w relacjach między kobietą a mężczyzną zmusza chrześcijanina do zajęcia stanowiska: stawką jest godność rodziny] (Homilia podczas Mszy św., 6 IX), IGP XIII, 2, s. 464-471.

79. *Ogni popolo ha il diritto di vedere rispettata la sua dignità* [Każdy naród ma prawo do poszanowania własnej godności] (Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego w Nuncjaturze Apostolskiej, Kigali, 7 IX), IGP XIII, 2, s. 512-515

80. *Gli eccessi di certe forme di turismo privato l'uomo e la donna della loro dignità* [Ekscesy związane z pewnymi postaciami turystyki pozbawiają mężczyznę i kobietę godności] (Przemówienie do uczestników IV Światowego Kongresu Duszpasterstwa Turystycznego, 17 XI), IGP XIII, 2, s. 1204-1207.

## 1991

81. *Godność pracy ludzkiej* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 10 II), ORpol. 12(1991) nr 2-3, s. 52-53; toż: *C'è un terzo e un quarto mondo in cui permangono vastissime fasce di povertà e di miseria*, IGP XIV, 1, s. 345-347.

82. Encyklika *Centesimus annus* w setną rocznicę encykliki „*Rerum novarum*” (1 V 1991); toż: Lettera Enciclica *Centesimus Annus*, IGP XIV, 1, s. 953-1083.

83. *Kościół spogląda z wielkim szacunkiem na twórców i krzewicieli kultury* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami świata nauki i kultury, Budapeszt, 17 VIII), ORpol. 12(1991) nr 9-10, s. 9-11; toż: *Non privare i giovani del diritto ad una educazione comprensiva degli elementi fondamentali della fede*, IGP XIV, 2, s. 314-321.

84. *Una costruttiva politica di accoglienza per i migranti perché siano rispettati nella loro dignità di persone* [Konstruktywna polityka przyjmowania migrantów respektująca

ich osobową godność] (Przemówienie do uczestników III Światowego Kongresu Duszpasterstwa Migrantów, 5 X), IGP XIV, 2, s. 741-744.

1992

85. *Kościół otacza życie wielkim szacunkiem i wzywa do jego obrony* (Przemówienie podczas audyencji dla uczestników kongresu Włoskiego Towarzystwa Ginekologii i Płodnictwa, 5 XII), ORpol. 14(1993) nr 2, s. 43-44; toż: *Le pratiche della sterilizzazione diretta, sono una grave offesa alla dignità umana*, IGP XV, 2, s. 823-826.

1993

86. *Un costruttivo dialogo tra religione e scienza per far luce sull mistero dell'uomo* [Tajemnica człowieka – istoty cielesno-duchowej, obdarowanej nienaruszalną godnością i transcendentnym przeznaczeniem] (Przemówienie do członków Amerykańskiego Towarzystwa Psychiatrycznego i Światowego Towarzystwa Psychiatrycznego, 4 I), IGP XVI, 1, s. 13-15.

87. *Świat patrzy na Amerykę z szacunkiem i nadzieją* (Przemówienie na lotnisku w Denver, 12 VIII), ORpol. 14(1993) nr 11, s. 20-21; toż: „*America, difendi la vita!*”, IGP XVI, 2, s. 444-448.

88. *W obronie godności osoby* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 31 X), ORpol. 15(1994) nr 1, s. 49-50; toż: *Il relativismo etico non si arresta sulla frontiera dell'identità e della dignità della vita*, IGP XVI, 2, s. 1192-1194.

89. *Godność człowieka od chwili poczęcia* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 19 XII), ORpol. 15(1994) nr 2, s. 8; toż: „*Il concepimento del Figlio di Dio nel seno di Maria getta luce sulla dignità di ogni essere umano fin dal momento in cui viene concepito nel grembo materno*”, IGP XVI, 2, s. 1510-1512.

1994

90. *Bądźcie godni waszego dziedzictwa wiary i kultury* (Przemówienie podczas inauguracji nowenny za Italię i z Italią, 15 III), ORpol. 15(1994) nr 5, s. 29-32; toż: *La grande preghiera per l'Italia e con l'Italia*, IGP XVII, 1, s. 703-710.

91. *Godność kobiety – małżonki i matki* (Przemówienie do uczestników XI Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady do Spraw Rodziny, 24 III), ORpol. 15(1994) nr 8, s. 18-19; toż: *La situazione economica condiziona gravemente molte famiglie nel compimento della propria missione*, IGP XVII, 1, s. 794-798.

92. *Godność i apostołstwo ludzi cierpiących* (Audyencja 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.

93. *Godność i posłannictwo kobiety chrześcijańskiej* (Audyencja generalna, 22 VI), ORpol. 15(1994) nr 9-10, s. 21-22; toż: *Dignità e missione della donna cristiana*, IGP XVII, 1, s. 1218-1225.

94. *Szacunek dla dziecka* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 31 VII), ORpol. 15(1994) nr 9-10, s. 33; toż: *Il desiderio dei figli può essere soddisfatto anche attraverso l'istituto giuridico dell'adozione*, IGP XVII, 2, s. 81-85.

95. *Matka godna Syna* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 8 XII), ORpol. 16(1995) nr 2, s. 5-6; toż: *L'Immacolata è il segno della fedeltà di Dio che non si arrende di fronte al peccato dell'uomo*, IGP XVII, 2, s. 1024-1025.

96. *Kościół broni godności małżeństwa i rodziny* (Przemówienie podczas spotkania z kardynałami i pracownikami Kurii Rzymskiej, 22 XII), ORpol. 16(1995) nr 2, s. 9-12; toż: *1994: un anno per la famiglia, per i bambini, per la vita*, IGP XVII, 2, s. 1121-1129.

## 1995

97. *Niezbywalna godność kobiet i ich uczestnictwo w życiu społecznym* (Przesłanie do sekretarza generalnego IV Światowej Konferencji ONZ poświęconej Kobiecie, 26 V), ORpol. 16(1995) nr 8-9, s. 16-18; toż: *Il riconoscimento dell'inalienabile dignità della donna è condizione per risolvere i problemi delle donne*, IGP XVIII, 1, s. 1571-1577.

## 1996

98. *Godność i rola kobiety konsekrowanej*, w: *Posynodalna adhortacja apostołska „Vita consecrata”* (25 III), ORpol. 17(1996) nr 4, s. 4-52; toż: „*Vita Consecrata*”, IGP XIX, 1, s. 604-836.

99. *Wielką wartością jest życie i godność osoby ludzkiej* (Przemówienie podczas wręczenia Ojcu Świętemu „Księgi Zgonów” z Auschwitz, 10 VI), ORpol. 17(1996) nr 7-8, s. 56; toż: „*Ricevo questi libri come Papa, a nome della Chiesa*”, IGP XIX, 1, s. 1493-1495.

100. *II Synod Biskupów poświęcony Europie* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, Berlin, 23 VI), ORpol. 17(1996) nr 9, s. 26; toż: *L'annuncio della convocazione della II assemblea straordinaria del Sinodo per l'Europa*, IGP XIX, 1, s. 1599-1602.

101. *Żydzi i chrześcijanie muszą bronić godności wszystkich ludzi* (Spotkanie z Centralną Radą Żydów, 23 VI), ORpol. 17(1996) nr 9, s. 27-28; toż: *L'esperienza del terrore nazionalsocialista ha dimostrato che senza il rispetto di Dio si perde anche il rispetto dell'uomo*, IGP XIX, 1, s. 1603-1607.

102. *Wezwani, by iść drogą przebaczenia, szacunku i miłości* (Przemówienie do członków Wyższego Instytutu Sztabu Generalnego Sił Obronnych Wspólnoty Europejskiej, 17 IX), ORpol. 18(1997) nr 1, s. 35; toż: *Un'autentica solidarietà è necessaria per garantire la pace tra le Nazioni d'Europa*, IGP XIX, 2, s. 367-368.

## 1997

103. *Nie poniżać godności i życia człowieka* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 2 III), ORpol. 18(1997) nr 4-5, s. 43; toż: *Pericolose sperimentazioni calpestanto la dignità della persona*, IGP XX, 1, s. 365-367.

104. *Budujmy Europę wierni orędziu Chrystusa* (Przemówienie do grupy chrześcijańskich deputowanych do parlamentu Europejskiego, 6 III), ORpol. 18(1997) nr 6, s. 32-33; toż: „*Se l'Europa si costruisce escludendo la dimensione trascendente della persona essa perde una gran parte del suo fondamento*”, IGP XX, 1, s. 391-394.

105. *O godności pracy człowieka* (Audiencja generalna, 19 III), ORpol. 18(1997) nr 6, s. 42-43; toż: „*L'uomo, senza un lavoro degno, è privo delle condizioni sufficienti per lo sviluppo adeguato della sua dimensione personale e sociale*”, IGP XX, 1, s. 476-483.

106. *Tylko z Chrystusem można zbudować nowy dom dla Europy* (Homilia podczas Mszy św. z okazji 1000-lecia śmierci św. Wojciecha, Gniezno, 3 VI), ORpol. 18(1997) nr 7, s. 27-29; toż: *Solo con Cristo si può costruire la nuova casa d'Europa*, IGP XX, 1, s. 1370-1378.

107. *Św. Wojciech symbolem duchowej jedności Europy* (Orędzie do prezydentów siedmiu państw europejskich, 3 VI), ORpol. 18(1997) nr 7, s. 30; toż: *Impegnatevi a non lasciare nessuna Nazione fuori dall'Europa che state costruendo*, IGP XX, 1, s. 1381-1383.

108. *Nie dopuście, aby wam odebrano chrześcijańską godność* (Homilia podczas Mszy św. kanonizacyjnej bł. Jana z Dukli, 9 VI), ORpol. 18(1997) nr 7, s. 67-70; toż: *Non permettete che vi venga tolta vostra dignità cristiana*, IGP XX, 1, s. 1485-1491.

## 1998

109. *W Chrystusie każda kultura jest otoczona szacunkiem i miłością* (Przemówienie do przedstawicieli świata kultury, Hawana, 23 I), ORpol. 19(1998) nr 3, s. 18-20; toż: *La fiaccola che appare sullo stemma di questo Ateneo non è soltanto memoria ma è anche progetto*, IGP XXI, 1, s. 183-188.

110. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja „Donum vitae” o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania* (22 II), w: *W trosce o życie*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 1998, s. 360-385.

111. *Godność i znaczenie rodziny* (Homilia podczas Mszy św., Kubwa (Nigeria), 23 III), ORpol. 19(1998) nr 5-6, s. 15-17; toż: *La preparazione al Grande Giubileo sia per voi un tempo di libertà, di perdono e di solidarietà*, IGP XXI, 1, s. 609-614.

112. *Przypatrz się, człowieku, jaka jest twa godność* (Homilia w Wigilię Paschalną, 11 IV), ORpol. 19(1998) nr 5-6, s. 31; toż: *Cristo sconfiggendo in questa Santa Notte la morte schiude dinanzi all'uomo le porte della vita e dell'immortalità*, IGP XXI, 1, s. 738-741.

113. *O szacunek dla ludzi w podeszłym wieku* (Przemówienie do uczestników konferencji zorganizowanej przez Papieską Radę do Spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia, 31 X), ORpol. 20(1999) nr 3, s. 18-19.

114. *Rendere il cinema mezzo espressivo adeguato a presentare il valore della vita, nel rispetto della dignità della persona* [Czynić kino odpowiednim środkiem do ukazania wartości życia z szacunku dla godności osoby] (Przemówienie do uczestników sympozjum poświęconego kinematografii zorganizowanego przez Papieskie Rady do spraw Kultury i do spraw Środków Społecznego Przekazu, 19 XI), IGP XXI, 2, s. 1037-1040.



1999

115. *Godność człowieka umierającego* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami zgromadzenia ogólnego Papieskiej Akademii „Pro Vita”, 27 II), 20(1999) nr 4, s. 47-49; toż: „*Occorre far fronte alla nuova sfida della legalizzazione dell'eutanasia e del suicidio assistito*”, IGP XXII, 1, s. 435-440.

116. *Poszanowanie wolności i godności człowieka warunkiem pokoju* (Przemówienie do laureatów Pokojowej Nagrody Nobla, 22 IV), ORpol. 20(1999) nr 9-10, s. 34-35; toż: *La pace non è un'idea vaga o un sogno: è una realtà che va costruita giorno per giorno*, IGP XXII, 1, s. 803-805.

117. *Przesłanie Jana Pawła II z okazji 50-lecia powstania Rady Europy* (5 V), ORpol. 20(1999) nr 7, s. 5-6.

118. 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.

119. *Religia powinna być źródłem dobroci, szacunku, zgody i pokoju* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami innych wyznań chrześcijańskich i religii, 7 XI), ORpol. 21(2000) nr 1, s. 18-19; toż: *Nel solco delle figure luminose dell'India spetta all'Asia un compito santo: servire la pace, la libertà, l'armonia*, IGP XXII, 2, s. 834-837.

120. *Un'economia degna di tale nome deve essere realizzata nel rispetto delle esigenze di ogni persona e nella prospettiva della solidarietà* [Ekonomia godna swej nazwy powinna być rozwijana z szacunkiem dla każdego człowieka i w perspektywie solidarności] (Przemówienie podczas spotkania z wykładowcami i studentami mediolańskiego Uniwersytetu im. Luigiego Bocconi, 20 XI), IGP XXII, 2, s. 974-976.

121. *W trosce o godność kobiety* (Audiencja generalna, 24 XI), ORpol. 21(2000) nr 3, s. 42-43; toż: *Impegno per la promozione della donna*, IGP XXII, 2, s. 1005-1013.

122. *W trosce o godność rodziny* (Audiencja generalna, 1 XII), ORpol. 21(2000) nr 3, s. 43-44; toż: *Impegno per la promozione della famiglia*, IGP XXII, 2, s. 1053-1060.

2000

123. *Macie niezbywalne prawo do godnego życia* (Przemówienie podczas wizyty w obozie uchodźców palestyńskich, Deheisheh, 22 III), ORpol. 21(2000) nr 5, s. 23-24; toż: *Maggiore solidarietà internazionale e volontà politica per affrontare la sfida posta dalle condizioni dei profughi*, IGP XXIII, 1, s. 414-416.

124. *Godność dziecka w łonie matki* (Przemówienie do uczestników międzynarodowego kongresu nt. „Płód jako pacjent”, 3 IV), ORpol. 21(2000) nr 6, s. 52.

125. *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.

126. *Poszukiwania naukowe muszą szanować godność każdej ludzkiej istoty* (Przemówienie podczas spotkania z naukowcami w rzymskim Pałacu Kongresów, 29 VIII), ORpol. 21(2000) nr 11-12, s. 37-39; toż: „*I trapianti sono una grande conquista della scienza a servizio dell'uomo. Il criterio fondamentale di valutazione risiede nella difesa e promozione del bene integrale della persona umana*”, IGP XXIII, 2, s. 280-285.

127. *Brońcie godności małżeństwa i rodziny* (Przemówienie podczas audiencji dla Polaków w 22. rocznicę wyboru Jana Pawła II, 16 X), ORpol. 21(2000) nr 11-12, s. 54; toż: „*Edificate la «cultura della vita» difendono la dignità del matrimonio e della famiglia*”, IGP XXIII, 2, s. 621-623.

128. *Z odwagą i wiernością głosmy Chrystusa* (Przesłanie do Plenarnego Zgromadzenia Rady Europejskich Konferencji Episkopatów, 16 X), ORpol. 22(2001) nr 1, s. 45-46; toż: *Annunciare Gesù Cristo con audacia e fedeltà*, IGP XXIII, 2, s. 624-628.

129. *Wartości religijne i moralne wspólnym dziedzictwem* (Przemówienie do uczestników Konferencji Ministrów Rady Europy, 3 XI), ORpol. 22(2001) nr 1, s. 47; toż: „*Un'enorme è commessa laddove la vita innocente nel grembo materno non è tutelata*”, IGP XXIII, 2, s. 760-763.

## 2001

130. List Apostolski *Novo Millennio ineunte* na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 (6 I), ORpol. 22(2001) nr 2, s. 4-23, p. 6-8, 14, 50, 51; toż: „*Nuovo Millennio Ineunte*”, IGP XXIV, 1, s. 38-127.

131. *Budować przyszłość godną człowieka* (Audiencja generalna, 24 I), ORpol. 22(2001) nr 4, s. 44-45; toż: *L'impegno per un futuro degno dell'uomo*, IGP XXIV, 1, s. 216-222.

132. *Europa wymaga na nowo pracy misyjnej* (Do uczestników zgromadzenia plenarnego Komisji Episkopatów Unii Europejskiej, 30 III), ORpol. 22(2001) nr 5, s. 28-29; toż: *È necessaria in Europa una rinnovata stagione missionaria*, IGP XXIV, 1, s. 623-626.

133. *Nie przemoc, ale braterstwo* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 12 VIII), ORpol. 22(2001) nr 10, s. 28-29; toż: *Una catena di mani disarmate per costruire un futuro immediato di fraternità*, IGP XXIV, 2, s. 154-157.

## 2002

134. *Wielkość stwórcy i godność człowieka. Psalm 8* (Audiencja generalna, 26 VI), ORpol. 23(2002) nr 10-11, s. 45-46; toż: *Salmo 8: Grandezza del Signore e dignità dell'uomo*, IGP XXV, 1, s. 1063-1069.

135. *W obronie godności każdego człowieka* (Przemówienie do przedstawicieli Ruchu „Wiara i Światło”, 26 IX), ORpol. 23(2002) nr 12, s. 30; toż: *Siamo chiamati a scoprire e rispettare sempre più la dignità dei disabili per accoglierli e integrarli nella vita sociale*, IGP XXV, 2, s. 381-382.

136. *Zawsze trzeba szanować godność osoby ludzkiej* (Przemówienie do przedstawicieli Instytutu Nauk o Człowieku, 26 X), ORpol. 24(2003) nr 1, s. 36; toż: *Riproporre con coraggio l'intraprendenza, l'inventiva e la santità del fondatore come risposta ai segni dei tempi*, IGP XXV, 2, s. 622-623.

## 2003

137. *Psalm 8 – wielkość Stwórcy i godność człowieka* (Audiencja generalna, 24 IX), ORpol. 25(2004) nr 3, s. 36-37; toż: *Salmo 8: Grandezza del Signore e dignità dell'uomo*, IGP XXVI, 2, s. 294-300.

2004

138. *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.

139. *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

140. *Szacunek dla osoby ludzkiej od poczęcia do naturalnej śmierci* (Przemówienie do ambasadora Holandii, 22 I), ORpol. 26(2005) nr 4, s. 20-21; toż: *Rispetto assoluto della persona dal suo concepimento alla sua morte naturale*, IGP XXVIII, 1, s. 76-79.

141. *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.

## BENEDYKT XVI

2005

1. *Środki przekazu w służbie człowieka i społeczeństwa* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański” na placu św. Piotra, 8 V), ORpol. 26(2005) nr 7-8, s. 30; toż: *Assicurare in ogni forma di comunicazione obiettività, rispetto della dignità umana e attenzione al bene comune*, IB I, s. 66-68.

2. *Wzajemny szacunek, solidarność i pokój* (Przemówienie do przedstawicieli wspólnot muzułmańskich, 20 VIII), ORpol. 26(2005) nr 10, s. 22-24; toż: *Il dialogo inter-religioso e interculturale è una necessità vitale da cui dipende in gran parte il nostro futuro*, IB I, s. 445-448.

3. *W obronie godności człowieka* (Przemówienie z okazji wręczenia Oświęcimskiej Nagrody Praw Człowieka, 16 X), ORpol. 27(2006) nr 2, s. 47; toż: *Un forte appello per i diritti e la dignità dell'uomo si leva da una città che ha vissuto il terrore e il dolore di milioni di vittime innocenti dell'odio*, IB I, s. 673-674.

4. Encyklika *Deus caritas est [...] o miłości chrześcijańskiej* (25 XII), ORpol. 27(2006) nr 3, s. 4-21, p. 4, 5, 30; toż: „*Deus caritas est*”, IB I, s. 1050-1125.

2006

5. *Nie wolno naruszać życia i godności człowieka* (Homilia podczas Mszy św. w parafii św. Anny, 5 II), ORpol. 27(2006) nr 5, s. 50-52; toż: *Venendo nella casa dell'umanità. Gesù ci guarisce dalla febbre delle ideologie, delle idolatrie, della dimenticanza di Dio*, IB II, 1, s. 152-156.

6. *Gościnnosc, dialog, szacunek* (Przemówienie do uczestników sesji Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, 15 V), ORpol. 27(2006) nr 9-10, s. 33-34; toż: *Accoglienza e dialogo interreligioso nel rispetto reciproco sono quanto mai utili per superare pregiudizi e chiusure mentali*, IB II, 1, s. 601-603.

7. *Przybyć tu musiałem* (Przemówienie w byłym obozie koncentracyjnym Auschwitz-Birkenau, 28 V), ORpol. 27(2006) nr 6-7, s. 39-41; toż: „*Dovevo venire*”, IB II, 1, s. 724-729.

8. *O pełne poszanowanie życia od chwili poczęcia* (Przemówienie do uczestników kongresu zorganizowanego przez Papieską Akademię „Pro Vita”, 16 IX), ORpol. 27(2006) nr 12, s. 17-18; toż: „*Nè compromessi nè tergiversazioni di fronte alla diretta soppressione dell'essere umano*”, IB II, 2, s. 300-302.

9. *W duchu wzajemnego szacunku* (Przemówienie podczas spotkania z ambasadorami krajów o większości muzułmańskiej, 25 IX), ORpol. 27(2006) nr 11, s. 39-40; toż: „*Il dialogo interreligioso e interculturale: una necessità per costruire insieme un mondo di pace*”, IB II, 2, s. 348-350.

10. *Przygotujmy godne mieszkanie Zbawicielowi* (Audjencja generalna, 20 XII), ORpol. 28(2007) nr 2, s. 39-40; toż: „*L'umanità oggi cerca una strada di rinnovamento, di salvezza, cerca un Salvatore*”, IB II, 2, s. 868-873.

## 2007

11. *Miłość bliźniego i sprawiedliwość w stosunkach międzynarodowych i między państwowych* (Przesłanie z okazji XIII Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 28 IV), ORpol. 28(2007) nr 7-8, s. 5-7; toż: *Ambiente, persona umana, valori dello spirito: tre sfide da affrontare con un convinto impegno a servizio della giustizia ispirata della carità*, IB III, 1, s. 741-745.

## 2008

12. *Godność człowieka, wspólne dobro, pomocniczość i solidarność* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 3 V), ORpol. 29(2008) nr 6, s. 34-36; toż: *La luce di Cristo e le necessità dell'uomo*, IB IV, 1, s. 707-711.

13. Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Dignitas personae* dotycząca niektórych problemów bioetycznych (8 IX), ORpol. 30(2009) nr 1, s. 9-21.

## 2009

14. *Nowe technologie, nowe relacje. Trzeba rozpowszechniać kulturę szacunku, dialogu i przyjaźni* (Orędzie [...] na XLIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 I), ORpol. 30(2009) nr 3, s. 5-7; toż: „*Nuove tecnologie, nuove relazioni. Promuovere una cultura di rispetto, di dialogo e di amicizia*”, IB V, 1, s. 123-127.

15. *Godność osoby i prawa człowieka to kwestia centralna* (Przemówienie do uczestników Sesji Plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 4 V), ORpol. 30(2009)

nr 7-8, s. 54-55; toż: *I diritti umani hanno bisogno di una solida base etica e politica*, IB V, 1, s. 715-718.

16. Encyklika *Caritas in veritate* (29 VI), ORpol. 30(2009) nr 9, s. 4-35; toż: Lettera enciclica *Caritas in Veritate*, IB V, 1, s. 1105-1246.

17. *Poszukiwanie prawdy nie stanowi zagrożenia dla tolerancji czy pluralizmu kulturowego* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, Praga, 26 IX), ORpol. 30(2009) nr 11-12, s. 13-15; toż: *La verità non minaccia il pluralismo*, IB V, 2, s. 263-267.

18. *Nowe technologie mogą pomagać w krzewieniu poszanowania godności i wartości osoby ludzkiej* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu, 29 X), ORpol. 31(2010) nr 2, s. 24-26; toż: *La comunicazione punto fermo di ogni piano pastorale*, IB V, 2, 447-450.

## 2010

19. *Kościół gani i potępia wszelkie naruszenie godności i praw nieletnich* (Przemówienie do uczestników XIX Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Rodziny, 8 II), ORpol. 31(2010) nr 3-4, s. 26-27; toż: *La Chiesa condanna ogni violazione della dignità e dei diritti dei minori*, IB VI, 1, 182-185.

20. *Dzięki pomocy charytatywnej ubodzy odzyskują poczucie godności i nadzieję na przyszłość* (Przemówienie w rzymskim schronisku „Caritasu”, 14 II), ORpol. 31(2010) nr 5, s. 21-22; toż: *La carità oltre la logica del profitto*, IB VI, 1, s. 221-224.

21. *Religia jest gwarantem wolności i szacunku* (Homilia podczas Mszy św. w Bella-houston Park, Wielka Brytania, 16 IX), ORpol. 31(2010) nr 10, s. 15-17; toż: *La religione garanzia di libertà e rispetto*, IB VI, 2, s. 215-219.

22. *Szacunek dla każdego rodzącego się ludzkiego życia* (Homilia podczas pierwszych Nieszporów Adwentu. 27 XI), ORpol. 32(2011) nr 1, s. 23-25; toż: *Per la vita nascente*, IB VI, 2, s. 923-928.

## 2011

23. *Prawo do wolności religijnej jest ściśle związane z godnością każdego człowieka* (Przesłanie z okazji 17. sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 29 IV), ORpol. 32(2011) nr 7, s. 19-20; toż: *La libertà di religione diritto umano fondamentale*, IB VII, 1, s. 539-541.

24. *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.

25. *Należy przyjmować uchodźców i zapewniać im godne warunki życia* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 16 VI), ORpol. 32(2011) nr 8-9, s. 17; toż: *Una sola famiglia umana*, IB VII, 1, s. 81-85.

26. *Chrońcie dziedzictwo moralne i kulturowe, bo ono jest podstawą pokoju i szacunku* (Spotkanie z władzami Republiki San Marino, 19 VI), ORpol. 32(2011) nr 8-9, s. 18-19; toż: *Per una convivenza pacifica e rispettosa*, IB VII, 1, s. 877-880.

27. *Pozytywny rozwój społeczny powinien przywrócić godność człowiekowi i jego pracy* (Homilia podczas Mszy św. na zakończenie XXV Krajowego Kongresu Eucharystycznego, Ankona 11 IX), ORpol. 32(2011) nr 10-11, s. 31-33.

2012

28. *Ludzka i chrześcijańska godność prokreacji* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia generalnego Papieskiej Akademii „Pro Vita”, 25 II), ORpol. 33(2012) nr 4, s. 38-39; toż: *Dignità umana e cristiana della procreazione*, IB VIII, 1, s. 242-245.

29. *Trzeba formować naród godny i wolny* (Homilia podczas Mszy św., Hawana, 28 III), ORpol. 33(2012) nr 5, s. 42-44; toż: *Dio rispetta la libertà umana*, IB VIII, 1, s. 366-370.

30. *Sport uczy szacunku dla drugiego* (Przesłanie z okazji „Euro 2012”, 6 VI), ORpol. 33(2012) nr 7-8, s. 35-36; toż: *Il buon uso del gioco del calcio*, IB VIII, 1, s. 714-715.

31. *Nienaruszalna godność człowieka* (Homilia podczas Pasterki, 24 XII), ORpol. 34(2013) nr 2, s. 8-10; toż: *L'inviolabile dignità dell'uomo*, IB VIII, 2, s. 799-803.

2013

32. *Świat nie jest czymś, co się posiada, by rabować i wykorzystywać* (Audiencja generalna, 6 II), ORpol. 34(2013) nr 3-4, s. 43-45; toż: *Noi e Dio*, IB IX, s. 169-174.

33. *Z przyjaźnią i szacunkiem* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami innych Kościołów, 20 III), ORpol. 34(2013) nr 5, s. 21-23.

FRANCISZEK

2013

1. *Z przyjaźnią i szacunkiem* (Spotkanie z przedstawicielami innych Kościołów, Wspólnot kościelnych oraz religii, 20 III), ORpol. 34(2013) nr 5, s. 21-22.

2. *Praca ma służyć godności osoby* (Audiencja generalna, 1 V), ORpol. 34(2013) nr 6, s. 44-45; toż: *Montenere viva la speranza*, IF I, 1, s. 134-140.

3. *Kościół apeluje o ochronę godności* (Audiencja dla uczestników sesji plenarnej Papieskiej ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, 24 V), ORpol. 34(2013) nr 7, s. 22-24; toż: *Dio è buono, imitiamo Dio*, IF I, 1, s. 233-236.

4. *Nikogo nie wolno odrzucać* (Wizyta w faweli Varginha, 25 VII), ORpol. 34(2013) nr 8-9, s. 6-7; toż: *Fame di dignità*, IF I, 2, s. 64-67.

5. *„Migranci i uchodźcy: ku lepszemu światu”* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2014 r., 5 VIII), ORpol. 34(2013) nr 11, s. 4-6; toż: *„Migranti e rifugiati: verso un mondo migliore”*, IF I, 2, s. 158-163.

6. *Bez pracy nie ma godności* (Przemówienie podczas spotkania ze światem pracy, Sardynia, 22 IX), ORpol. 34(2013) nr 11, s. 2123.

7. *Tylko społeczeństwo dbające o sprawiedliwość cieszy się pokojem* (Przemówienie podczas audyencji dla uczestników obchodów 50. rocznicy ogłoszenia encykliki „Pacem

in terris”, 3 X), ORpol. 34(2013) nr 11, s. 44-45; toż: *Il mondo continua ad avere bisogno di pace*, IF I, 2, s. 309-312.

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.

## 2014

9. *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.

10. *Budowanie pokoju wymaga poszanowania wolności i godności wszystkich* (Przemówienie podczas wizyty u prezydenta Izraela, 26 V), ORpol. 35(2014) nr 6, s. 23-24; toż: *Perseguiamo l'impegno per una soluzione pacifica*, IF II, 1, s. 621-622.

11. *Najważniejsza jest godność człowieka* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami świata pracy i przedsiębiorcami regionu Molise, 5 VII), ORpol. 35(2014) nr 7, s. 35-36; toż: *Ridare dignità a lavoratori*, IF II, 2, s. 5-7.

12. *Wobec godności osoby wszystko inne jest drugorzędne* (Homilia podczas Mszy św. na stadionie Campobasso, 5 VII), ORpol. 35(2014) nr 7, s. 36-37; toż: *Carità via maestra dell'Evangelizzazione*, IF II, 2, s. 8-10.

13. *Godność zarabiania na chleb powszedni* (Przemówienie podczas spotkania z liderami apostołstwa świeckich w Kkottongnae (Korea), 16 VIII), ORpol. 35(2014) nr 8-9, s. 17-18.

14. *Godność, a nie jałmużna* (Przemówienie do uczestników II Międzynarodowej Konferencji na temat Wyżywienia, 20 XI), ORpol. 35(2014) nr 12, s. 38-40; toż: *Si parla di nuovi diritti, ma chi ha fame chiede dignità*, IF II, 2, s. 565-569.

15. *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.

16. *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.

17. *Między godnością i transcendencją* (Przemówienie w Parlamencie Europejskim, 25 XI), ORpol. 35(2014) nr 12, s. 9-13; toż: *L'Europa riscopra la sua anima buona*, IF II, 2, s. 623-634.

## 2015

18. *Oby nie brakowało chleba i godności pracy* (Przemówienie za pośrednictwem video na otwarcie EXPO, 1 V), ORpol. 36(2015) nr 5, s. 40-41.

19. *Z Maryją paragwajskie kobiety odbudowały życie, wiarę i godność swego narodu* (Homilia podczas Mszy św. w sanktuarium maryjnym, Caacupé, 11 VII), ORpol. 36(2015) nr 9, s. 29-30.

20. *Praca daje godność* (Audycja generalna, 19 VIII), ORpol. 36(2015) nr 9, s. 49-50.

2016

21. *Rozwiązania godne człowieka* (Przemówienie w porcie w Mitilini, 16 IV), ORpol. 37(2016) nr 5, s. 12-13.

22. *Dzielmy się godnością, którą dał nam Bóg* (Przemówienie do członków Włoskiego Towarzystwa Biblijnego, 15 IX), ORpol. 37(2016) nr 10, s. 44-45.

2017

23. *Trzeba przywrócić godność ubogim i odrzuconym* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 10 IX), ORpol. 38(2017) nr 10, s. 32-34.

24. *Mroczne regiony internetu* (Przemówienie do uczestników międzynarodowego kongresu poświęconego godności nieletnich w świecie cyfrowym, 6 X), ORpol. 38(2017) nr 11, s. 12-15.

25. *Przyszłością jest pokój oparty na poszanowaniu godności i praw każdego członka społeczeństwa* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami władz stolicy Mjanmy, 28 XI), ORpol. 39(2018) nr 1, s. 23-24.

2018

26. *W centrum procesu leczenia ma być godność człowieka chorego* (Orędzie na Światowy Dzień Chorego 2018 r., 26 XI), ORpol. 39(2018) nr 1, s. 6-7.

2019

27. *Migranci nie są odpadem, lecz posiadają godność i osobiste bogactwo* (Przemówienie podczas spotkania z migrantami, 30 III), ORpol. 40(2019) nr 4-5, s. 24-26.

2020

29. *Wiara i godność ludzka* (Audycja generalna, 12 VIII), ORpol. 41(2020) nr 9, s. 11-13.

30. Encyklika *Fratelli tutti* [...] O braterstwie, i przyjaźni społecznej (Asyż, 3 X).

2021

31. *Logika daru czyni wolnymi* (Przesłanie na Festiwal Młodzieży w Medziugorciu, 29 VI), ORpol. 42(2021) nr 8-9, s. 16-17.



32. *Wiara jest kwestią wolności i miłości* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 10 X), ORpol. 42(2021) nr 11, s. 33-35.

33. *Wolność chrześcijańska zaczynem wyzwolenia* (Audiencja generalna, 13 X), ORpol. 42(2021) nr 11, s. 26-28.

34. *Wolność urzeczywistnia się w miłości* (Audiencja generalna, 20 X), ORpol. 42(2021) nr 11, s. 28-30.

35. *Papież: Bóg z ufnością patrzy na to, kim możemy się stać* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 30 X), ORpol. 43(2022) nr 3-4, s. 34-35.

## 2022

36. *Elementy rozeznania. Poznanie samych siebie* (Audiencja generalna, 5 X), ORpol. 43(2022) nr 11, s. 28-29.

37. *Potwierdzenie dobrego wyboru* (Audiencja generalna, 7 XII), ORpol. 44(2023) nr 1, s. 33-34.

## 2023

38. *Mówić z sercem. „Prawdziwie w miłości” (Ef 4,15)* (Orędzie na 56. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24 I), ORpol. 44(2023) nr 2-3, s. 21-24.

39. *Trzeba rozbroić serca* (Przemówienie podczas spotkania w Kinszasie z ofiarami przemocy na wschodzie kraju, 1 II), ORpol. 44(2023) nr 2-3, s. 5-8.

40. *Ten, kto przebacza, buduje przyszłość* (Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą i katechetami na Stadionie Męczenników w Kinszasie, 2 II), ORpol. 44(2023) nr 2-3, s. 8-12.

41. *Odrzuceni i wykluczeni są żywymi ikonami Chrystusa* (Homilia podczas Mszy św. w Niedzielę Palmową, 2 IV), ORpol. 44(2023) nr 5, s. 7-8.

42. *„Jego miłosierdzie z pokolenia na pokolenie” (Łk 1, 50)* (Orędzie na 3. Światowy Dzień Dziadków i Osób Starszych, 31 V), ORpol. 44(2023) nr 7, s. 4-6.

43. *W każdym ubogim jest obecny Chrystus* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański” na placu św. Piotra, 8 V), Orędzie na Światowy Dzień Ubogich, 13 VI), ORpol. 44(2023) nr 7, s. 6-10.



## NOTY O AUTORACH

Monika B a d o w s k a - H o d y r, doktor, pedagog. Studia z zakresu pedagogiki w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Rzeszowie.

Od 2001 r. pracownik Uniwersytetu Rzeszowskiego, obecnie adiunkt w Zakładzie Pedagogiki Resocjalizacyjnej Instytutu Pedagogiki Kolegium Nauk Społecznych.

Członek Polskiego Towarzystwa Suicydologicznego i Polskiego Towarzystwa Penitencjarnego. Współpracownik Rady Terenowej ds. Społecznej Readaptacji i Pomocy Skazanym dla obszaru województwa podkarpackiego. Członek ekspert Jury Ogólnopolskiego Konkursu na Program Resocjalizacji Sprzyjający Readaptacji Społecznej Osób Pozbawionych Wolności.

Główne obszary zainteresowań badawczych: kryminologiczne i penitencjarne aspekty wykonywania kary pozbawienia wolności, sprawiedliwość naprawcza, readaptacja i reintegracja społeczna, problematyka suicydalna.

Autorka książki *Uwięzione rodzicielstwo. Potencjal innowacyjnych rozwiązań penitencjarnych w kontekście społecznych zagrożeń i szans* (2022).

Andrzej B o r k o w s k i, doktor habilitowany, profesor AP, literaturoznawca, językoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej w Akademii Podlaskiej, z zakresu literaturoznawstwa na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim (doktorat).

Od 2004 zatrudniony w Instytucie Filologii Polskiej Akademii Podlaskiej (dziś Uniwersytetu w Siedlcach), w latach 2006-2011 wicedyrektor tegoż instytutu, obecnie profesor uczelni w Instytucie Językoznawstwa i Literaturoznawstwa na Wydziale Nauk Humanistycznych (2018-2020 – dyrektor).

Członek Niemieckiego Towarzystwa Komeńskiego (Deutsche Comenius-Gesellschaft), Instytutu Kultury Regionalnej i Badań Literackich im. Franciszka Karpińskiego (od 2013 r. prezes), Siedleckiego Towarzystwa Naukowego, Towarzystwa Kultury Języka Oddziału Siedleckiego, Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza (Oddział Siedlecki – w latach 2006-2007 sekretarz).

Główne obszary zainteresowań badawczych: literatura polska i powszechna, głównie XVI, XVII i XX w. oraz najnowsza (zwłaszcza literatury słowiańskie) w perspektywie komparatystycznej i hermeneutycznej, glottodydaktyka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Imaginarium symboliczne Wacława Potockiego: „Ogród nie plewiony”* (2011); *Pejzaż współczesny z barokiem w tle. Szkice o literaturze i kulturze* (2012); *Labirynty dyskursów w sławiańskich literaturach epoki barokko. Religia – politika – obśestwo* (2015); *Poezja polska dla cudzoziemców z ćwiczeniami. Skrypt* (2015); *„A ja jestem córką czarownicy”*. *Żywioł autoportretowy w twórczości Kazimierza Illakowiczówny* (2018).

Sławomir C z a p n i k, doktor habilitowany, profesor UO, politolog. Studia z zakresu politologii na Uniwersytecie Wrocławskim.

Od 2009 r. wykładowca na Uniwersytecie Opolskim, obecnie profesor uczelni w Instytucie Nauk o Polityce i Administracji.

Główne obszary zainteresowań badawczych: płynna nowoczesność, globalizacja, teoria komunikowania.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Władza, media i pieniądze. Amerykańska ekonomia polityczna komunikowania (wybrane zagadnienia)* (2014); *Przestrzenie polityki w myśli teoretycznej późnego Zygmunta Baumana* (2018).

Witold P. G l i n k o w s k i, doktor habilitowany, profesor UŁ, filozof. Studia z zakresu historii i filozofii na Uniwersytecie Łódzkim.

W latach 1981-1984 pracownik Wydawnictwa UŁ. Od 1998 r. pracownik naukowy Katedry Filozofii Współczesnej w Instytucie Filozofii na Wydziale Filozoficzno-Historycznym UŁ.

Członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Polskiego Towarzystwa Religioznawczego, przewodniczący Komitetu Okręgowego Olimpiady Filozoficznej.

Główne obszary badań: filozofia współczesna, antropologia filozoficzna, hermeneutyka filozoficzna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Wolność ku nadziei. Spotkanie z myślą ks. Józefa Tischnera* (2003); *Imię filozofii. Przyczynek do filozofii dialogu* (2005); *Transcendencje codzienności* (2008); *Człowiek – istota spoza kultury. Dialogika Martina Bubera jako podstawa antropologii filozoficznej* (2011); *Człowiek – filozoficzne wyzwanie* (2018); *Człowiek w dialogu* (2020); *Wokół antropologii fundamentalnej Michaela Landmanna* (2022).

Janusz G u l a, magister, etyk. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1984-1992 asystent w Katedrze Etyki Ogólnej na Wydziale Filozofii KUL. W latach 1993-1996 i 2009-2010 członek redakcji kwartalnika „Ethos”. Od 2000 do 2007 r. nauczyciel gimnazjów w Kazimierzu Dolnym i Wąwolnicy.

Ekspert z ramienia KUL w pracach: Komisji Episkopatu Polski ds. Rodzin nad objęciem ochroną prawną dziecka poczętego (1989); Komisji Sejmowych Polityki Socjalnej, Zdrowia i Kultury Fizycznej oraz Ustawodawczej nad zmianą ustawy dopuszczającej przerywanie ciąży (1989); Sejmowej Komisji Nadzwyczajnej ds. projektu ustawy o prawnej ochronie dziecka poczętego (1991-1992); zespołu bioetyków Komisji Genetyki Człowieka Komitetu Patofizjologii Komórki PAN (1992-1993); zespołu bioetyków Senatu RP ds. ustawy o pobieraniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów (1995).

W latach 2012-2018 prezes Lubelskiego Towarzystwa Cyklistów. Członek Polskiego Związku Kolarskiego – Union Cycliste Internationale. Mistrz Polski Wschodniej w Jeździe Indywidualnej na Czas (kat. masters, 2023), wicemistrz Polski w Challenge Time Trial (2023).

Współorganizator akcji *Bezpieczne porody łączą narody* wspierającej położne i pielęgniarki neonatologiczne w szpitalach na Ukrainie (2023).

Główne obszary zainteresowań badawczych: bioetyka, etologia, antropologia filozoficzna, przyrodnicza i teologiczna, historia medycyny, prawa i Kościoła, rzetelność prac naukowych.

Najważniejsze publikacje książkowe: *W obronie człowieka nie narodzonego* (współautor, 1986); *W imieniu dziecka poczętego* (współred. i współautor, 1991); *Medycyna i prawo: za czy przeciw życiu?* (współred., 1999).

Agnieszka K. H a a s, doktor habilitowana, literaturoznawca, profesor UG. Studia z zakresu filologii polskiej i germańskiej na Uniwersytecie Wrocławskim.

Profesor nadzwyczajny w Zakładzie Literatury i Kultury Niemieckiej w Instytucie Filologii Germańskiej Uniwersytetu Gdańskiego, kierownik Pracowni Badań nad Niemiecką Literaturą Romantyczną, jej Źródłami i Recepcją, działającej przy Wydziale Filologicznym UG.

Główne obszary zainteresowań badawczych: historia literatury niemieckiej XVIII i XIX wieku, teoria i krytyka przekładu, komparatystyka literacka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Polskie przekłady „Fausta I” Goethego. Próba krytyki i zarys recepcji w Polsce* (2005); *Ku poetyckiej mistyce. Wczesna twórczość Friedricha Hölderlina wobec Nieuwarunkowanego* (2013).

Marcin Kępiński, doktor habilitowany, profesor UŁ, etnolog, antropolog kultury, socjolog. Studia z zakresu socjologii na Uniwersytecie Łódzkim.

Od 2002 r. pracownik UŁ, obecnie kierownik Zakładu Antropologii Kulturowej na Wydziale Filozoficzno-Historycznym.

Członek Polskiego Towarzystwa Badań nad Filmem i Mediami.

Główne obszary zainteresowań badawczych: antropologia symboliczna, antropologia literatury i filmu, pamięć Polski Lodowej i stanu wojennego, społeczne i kulturowe oddziaływanie mediów, polemologia.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Mit, symbol, historia, tradycja. Gombrowicza gry z Kulturą* (2006); *Podróż w ciemności. Kulturowe obrazy wojny* (2012); *Pomiędzy pamięcią autobiograficzną a zbiorową. Polska Ludowa i stan wojenny w narracjach łódzkich nauczycieli* (2016); *Transcendentne kino Darrena Aronofsky’ego. Film, sacrum i mit* (2023).

Maciej T. Kobus, doktor habilitowany, filozof, poeta. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Do roku 2024 pracownik UMCS w Zakładzie Logiki i Kognitywistyki Instytutu Filozofii na Wydziale Filozofii i Socjologii. W latach 2013-2018 kierownik Zakładu Filozofii Kultury.

Główne obszary zainteresowań badawczych: epistemologia i teoria literatury Gastona Bachelarda, psychospołeczny fenomen przemocy w ujęciu René Girarda w perspektywie nauk społecznych i humanistycznych, kulturowa jedność Europy i cywilizacji Zachodu oraz procesy zachodzące na styku różnych kultur i cywilizacji, antropologia obrazu rozumiana jako badanie wzajemnych zależności między poznaniem opartym na pojęciach a poznaniem opartym na obrazach oraz jako poszukiwanie istotnych własności poznania obrazowego i uchwycenie jego holistycznego charakteru.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Racjonalizm i irracjonalizm w nauce i życiu społecznym* (współred., 1994); *Socjologia wiedzy i jej wrogowie* (współred., 1995); *Przemoc i filozofia* (współred., 2004); *Antropologia poznania obrazowego. Rola obrazu i dyskursu w poznawczym ujmowaniu świata* (2010); *Obrazy i poznanie* (red., 2015); *Rzeczywistość i jej obrazowe reprezentacje* (współred., 2018); *Obraz między sacrum i profanum* (red., 2020). Redaktor naukowy serii „Obrazy i Poznanie” w Wydawnictwie UMCS.

Autor wierszy publikowanych w czasopismach literackich: „Twórczość”, „Topos”, „Arcana”, „Akcent”.

Dobrosław Kot, doktor habilitowany, profesor UEK, filozof, pisarz. Studia filozoficzne na Papieskiej Akademii Teologicznej.

Od 2000 pracownik Katedry Filozofii w Kolegium Gospodarki i Administracji Publicznej Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie.

Główne obszary badań: filozofia dialogu, hermeneutyka i metaforologia, uchodźcy i migracje, filozofia kultury.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Podmiotowość i utrata* (2009); *Filomit. Esej o słowie, którego nie było* (e-book, 2016); *Myślenie dramatyczne* (2016); *Tratwa Odysa. Esej o uchodźcach* (2020).

Grażyna Marszczuk, doktor habilitowany, profesor UŚ, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Śląskim.

Od 1988 r. zatrudniona na UŚ, obecnie profesor uczelni w Instytucie Nauk o Literaturze na Wydziale Humanistycznym.

Główne obszary zainteresowań badawczych: historycznoliterackie i autobiograficzne zagadnienia współczesnych tekstów prozatorskich, eseistycznych i interlokucyjnych.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Dyskurs i historie. O powieściach Andrzeja Szczypiorskiego* (2004); *Proza polska XX wieku. Przeglądy i interpretacje* (współred., 2005); *Pisma Kulturalne w Polsce po 1989 roku. Leksykon* (współred., 2010); *Świadectwa – rozmowy – kreacje. W kręgu wielkich tekstów interlokucyjnych* (2012); *Rzeczywistość i zmyślenie: światy przedstawione w literaturze i kulturze XIX-XXI wieku* (współred., 2017); *Artykulacje traumy: Andrzej Strug, Tadeusz Konwicki* (2021).

Alina Mądry, doktor habilitowany, profesor UAM, muzykolożka. Studia z zakresu muzykologii na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

W latach 1999-2009 wykładowca w Akademii Muzycznej im. I.J. Paderewskiego w Poznaniu, w latach 2012-2017 kustosz w Muzeum Instrumentów Muzycznych (oddział Muzeum Narodowego w Poznaniu). Od 1996 r. zatrudniona na UAM, obecnie profesor uczelni w Katedrze Teatru i Sztuki Mediów na Wydziale Antropologii i Kulturoznawstwa.

Współpracownik m.in. Répertoire International des Sources Musicales (RISM).

Członkini Komisji Muzykologicznej Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk i Zarządu Towarzystwa Muzycznego im. Henryka Wieniawskiego w Poznaniu.

Główne obszary zainteresowań badawczych: muzyka polska i powszechna od końca XVII do połowy XIX w., nieznanne dotąd źródła muzyki polskiej (szczególnie pochodzące z Poznania i Wielkopolski), edycje źródłowe na podstawie rękopisów muzycznych.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Carl Philipp Emanuel Bach. Estetyka – stylistyka – dzieło* (2003); *Barok, cz. 2, 1697-1795. Muzyka religijna i jej barokowy modus operandi* (2013, wyd. angielskojęzyczne: *The Baroque, Part 2, 1697-1795. Religious Music and its Baroque Modus Operandi*, 2015); *Muzyka w klasztorze norbertanek w Strzelnie* (współautor, 2021); *Wprowadzenie do europejskiej myśli teoretycznej o muzyce. Od starożytności do końca XVIII wieku* (2022). Wydania źródłowe: F. Ścigalski, *Litania in F* (2015); F. Ścigalski, *Symfonia in D* (2017); J. Paszkiewicz, *Requiem* (2018); H. Wieniawski, *Rêverie pour l'alto avec accompagnement de piano* (2022). Przewodnicząca Rady Naukowo-Wydawniczej serii „Dzieła Wszystkie Henryka Wieniawskiego”.

Grażyna Osińska, doktor habilitowany, profesor PŚ, filozof. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Śląskim.

Od 1996 zatrudniona na PŚ, obecnie profesor uczelni w Katedrze Stosowanych Nauk Społecznych na Wydziale Organizacji i Zarządzania. Współpracownik Gliwickiej Wyższej Szkoły Przedsiębiorczości, Górnośląskiej Wyższej Szkoły Handlowej im. Józefa Korfańtego w Katowicach oraz Uniwersytetu Śląskiego (od 2020 r. na Wydziale Sztuki i Nauk o Edukacji w Cieszynie).

Członek Polskiego Towarzystwa Komunikacji Społecznej (od 2019 r. przewodnicząca sekcji Filozofia i Antropologia Komunikacji).

Główne obszary zainteresowań badawczych: pogranicza filozofii i komunikacji społecznej, w tym filozofia mediów, filozofia komunikacji, ekologia hipertekstu, tożsamość osobowa, kompetencje komunikacyjne, wpływ technologii cyfrowej na społeczeństwo.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Bunt i reforma* (red., 2011); *Procesy i akty komunikacyjne. Koncepcje klasyczne i współczesne* (2011); *Tożsamość osobowa w epoce cyfrowych technologii komunikacyjnych* (2016).

Magdalena P i e k a r a, doktor habilitowany, profesor UŚ, literaturoznawca. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Śląskim.

Od 2002 r. pracownik UŚ, obecnie profesor uczelni w Instytucie Polonistyki na Wydziale Humanistycznym. W latach 2008-2010 profesor wizytujący na Uniwersytecie Świętych Cyryla i Metodego w Skopje (Macedonia). Związana ze Szkołą Języka i Kultury Polskiej UŚ.

Członek Towarzystwa Literackiego im. Teodora Parnickiego i Komisji Historycznoliterackiej PAN (oddział w Katowicach).

Główne obszary zainteresowań badawczych: historia literatury pozytywizmu, kwestia żydowska w pozytywizmie, socrealizm, edytorstwo.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Bohater powieści socrealistycznej* (2002); *Śląski socrealizm. Władza. Literatura. Rzeczywistość* (2012); *Kwestia żydowska w publicystyce Elizy Orzeszkowej* (2013).

Karolina R o z m a r y n o w s k a, doktor, filozof. Studia z zakresu filozofii i pedagogiki na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Od 2011 r. adiunkt na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW, obecnie w Katedrze Etyki Instytutu Filozofii.

Główny obszar zainteresowań badawczych: etyka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Inność jako źródło etyczności. Inspiracje Ricoeurowskie* (2015); *Tadeusz Ślipko* (współautor, 2019).

Mariusz S n o p e k, doktor, pedagog. Studia z zakresu pedagogiki na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim i na Uniwersytecie Opolskim (doktoranckie).

W latach 2009-2023 zatrudniony na UO i w Okręgowym Inspektoracie Służby Więziennej w Opolu. Obecnie adiunkt w Instytucie Społecznych Podstaw Penitencjarystyki Akademii Wymiaru Sprawiedliwości.

Biegły sądowy przy Sądzie Okręgowym w Opolu w dziedzinie pedagogiki (specjalność: penitencjarystyka). Członek Zespołu Pedagogiki Resocjalizacyjnej Komitetu Nauk Pedagogicznych PAN, Polskiego Towarzystwa Penitencjarnego i Rady Terenowej Okręgu Opolskiego do Spraw Społecznej Readaptacji i Pomocy Skazanym.

Główne obszary zainteresowań badawczych: pedagogika resocjalizacyjna, więziennictwo, nieprzystosowanie społeczne, piętnowanie społeczne, ciało w kulturze, filozofia.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Tatuaż. Element współczesnej kultury* (2009); *Więżniowie poszkodowani – psychospołeczne funkcjonowanie osób zdegradowanych w przestrzeni penitencjarniej* (2018); *Sens i nonsens roszczeniowości skazanych. Pedagogiczne i prawne aspekty funkcjonowania instytucji skargowości w realiach polskich więzień* (2020).

Andrzej S z o s t e k MIC, profesor, etyk. Studia z zakresu filozofii i teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1971-2018 pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, w latach 1993-2002 kierownik Katedry Etyki Szczegółowej, w latach 2002-2011 kierownik Katedry Etyki. W latach 1992-1998 prorektor, a 1998-2004 rektor KUL. Od 2018 r. profesor Wydziału Artes Liberales na Uniwersytecie Warszawskim.

W latach 1992-2007 członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej Kongregacji Nauki Wiary, a w latach 2001-2011 Papieskiej Akademii Życia. Obecnie członek m.in.: Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein), Lubelskiego Towarzystwa Naukowego (od 2003 r. wiceprezes), Towarzystwa Naukowego KUL, Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL (od 2006 przewodniczący), zespołów redakcyjnych kwartalnika „Ethos” oraz czasopisma „Anthropotes”.

Główne obszary badań: argumentacja w etyce, istota poznania moralnego (sumienia), zagadnienia etyki miłości i życia, myśl Karola Wojtyły.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Der Streit um den Menschen* (współautor, 1979); *Normy i wyjątki* (1980); *Die Würde des Menschen* (współautor, 1986); *Miłości, gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne* (współautor, 1986); *Sein und Handeln in Christus* (współautor, 1988); *Natura – rozum – wolność* (1989, wyd. niemieckie *Natur–Vernunft–Freiheit*, 1992); *Pogadanki z etyki* (1993; wyd. białoruskie *Besydi z etiki*, 1999); *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne* (1995), *Śladami myśli świętego. Osoba ludzka pasją Jana Pawła II* (2014), *Uczestniczyć w losie Drugiego. Rozmowy o etyce, Kościele i świecie* (współautor, 2018). Redaktor serii „Człowiek i Moralność”, „Etyka i Technika”, współredaktor serii „Karol Wojtyła, Człowiek i Moralność”.

Magdalena S z p u n a r, doktor habilitowana, profesor UŚ, socjolog, medioznawca.

Zatrudniona w Instytucie Socjologii na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach.

Główne obszary zainteresowań badawczych: socjologia i antropologia Internetu, nowe media, medioznawstwo, kultura cyfrowego narcyzmu.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Internet w procesie realizacji badań* (2010); *Społeczne konteksty nowych mediów* (2011); *Nowe-stare medium. Internet między tworzeniem nowych modeli komunikacyjnych a reprodukowaniem schematów komunikowania masowego* (2012); *Kultura cyfrowego narcyzmu* (2016); *Imperializm kulturowy Internetu* (2017); *(Nie)potrzebna wrażliwość* (2018); *Kultura algorytmów* (2019). Autorka aplikacji do badań sondażowych [www.ebadania.pl](http://www.ebadania.pl).



CONTENTS  
*Ethos* 37, no. 1 (145) (2024)

DIGNITY

From the Editors, <i>Godność. Wewnętrzna wartość osoby</i> (B.Ch) . . . . .	5
From the Editors, <i>Dignity, or The Person's Inner Worth</i> (B.Ch., trans. D.Ch.)	
Jan Paweł II, <i>By człowiek uświadomił sobie swoją godność</i> (List apostolski z okazji pięćdziesiątej rocznicy wybuchu drugiej wojny światowej, Watykan, 27 VIII 1989) . . . . .	17
John Paul II, <i>To Recognize the Fundamental Dignity and the Goodness That Dwell within Every Human Being</i> (Message of His Holiness John Paul II on the occasion of the 50th Anniversary of the Beginning of the Second World War, Vatican, 27 August 1989) . . . . .	27

ANALYSIS OF THE CONCEPT

Witold P. Glinkowski, <i>Dignity as a Response a Person Gives to Another Person</i> . . . . .	39
DOI 10.12887/37-2024-1-145-05	
Karolina Rozmarynowska, <i>A Key to the Moral Universe? On the Significance and Pertinence of the Concept of Dignity</i> . . . . .	57
DOI 10.12887/37-2024-1-145-06	

ON RESPECT FOR THE FRAGILITY OF THE HUMAN PERSON

Grażyna Osika, <i>The Gift of Dignity: On the Interactional Significance of Face-giving Techniques</i> . . . . .	75
DOI 10.12887/37-2024-1-145-07	
Magdalena Szpunar, <i>The Dignity of the Sick: Narrative Medicine in the Process of Restoring the Subjectivity of the Patient</i> . . . . .	92
DOI 10.12887/37-2024-1-145-08	

- Grażyna M a r o s z c z u k, Let Us Help Preserve the Dignity of the Patient: Pathographies of Caregivers' Experience; An Example of Jacek Hołub's Reportage . . . . . 110  
DOI 10.12887/37-2024-1-145-09

### HUMAN DIGNITY AS A CHALLENGE

- Andrzej S z o s t e k, MIC, The Problem of Death Penalty in the Doctrine of the Catholic Church: Some Observations on the Current Debate . . . . . 131  
DOI 10.12887/37-2024-1-145-10
- Monika B a d o w s k a - H o d y r, Remove the Stigma, Restore Hope: Long-term Penalties and the Dignity of the Convicts, as seen in the Context of the Rehabilitation Programs Implemented within Correctional Institutions . . . . . 152  
DOI 10.12887/37-2024-1-145-11
- Marcin K ę p i ń s k i, Dignity in an Extreme Situation: A Story of Trauma and Loss in the Family Post-memory . . . . . 171  
DOI 10.12887/37-2024-1-145-12

### THE DIGNITY OF THE EXCLUDED

- Agnieszka K. H a a s, Deep Regret and Remorse: The Question of Women's Dignity in Gotthold E. Lessing's Play *Miss Sara Sampson* . . . . . 205  
DOI 10.12887/37-2024-1-145-13
- Andrzej B o r k o w s k i, Kazimiera Hłakowiczówna on the Dignity of the Refugee . . . . . 232  
DOI 10.12887/37-2024-1-145-14

### DIGNITY AS A CATEGORY OF CULTURE

- Magdalena P i e k a r a, The Bishop Challenged by a Chef: Some Remarks on Civic Dignity . . . 253  
DOI 10.12887/37-2024-1-145-15
- Sławomir C z a p n i k and Mariusz S n o p e k, Staying True to Beauty and to the Humiliated: Zygmunt Bauman's Vision of the Humanist . . . . . 271  
DOI 10.12887/37-2024-1-145-16
- Dobrosław K o t, The Utopia of the University . . . . . 290  
DOI 10.12887/37-2024-1-145-17

---

KAROL WOJTYŁA – JOHN PAUL II  
INSPIRATIONS

- Maciej T. K o c i u b a, Poetry “that Overhangs the Depths”: An Attempt to Interpret Karol Wojtyła’s – John Paul II’s Poetry within the Cognitivist Paradigm . . . . . 307  
DOI 10.12887/37-2024-1-145-18

POLEMICS

- Janusz G u l a, Bewilderments and Bafflements: Some Remarks on the Polish Translation of Anne Bernet’s *Les Chrétiens dans l’empire romain: Des persécutions à la conversion, Ier-IVème siècle*. . . . . 331  
DOI 10.12887/37-2024-1-145-19

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

- Alina M a d r y, Henryk Wieniawski and His Oeuvre, as seen in the Light of the Series “The Complete Works of Henryk Wieniawski” . . . . . 351  
DOI 10.12887/37-2024-1-145-20

NOTES AND REVIEWS

- Maria L i b i s z o w s k a - Ż ó ł t k o w s k a, Sociology and Religious Education Facing the Modern Transformation of Religious Attitudes (review of J. Mariański’s *Religijnosocjologiczne wyzwania dla pedagogiki religii: Studium socjologiczne*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2021) . . . . . 369
- Mariusz O r ł o w s k i, Literature as Applied Philosophy (review of J. Kłos’s *Ślój pamięci*, Lublin: Wydawnictwo Academicum, 2021). . . . . 374
- Books recommended by Ethos (H. Teke, *Increasing Ethical Awareness: The Enhancement of Long-term Effects of Ethics Teaching; A Quantitative Study*, Lund: Lund University, 2019)

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

- Patrycja M i k u l s k a, The Dignity of Things. . . . . 381

## BIBLIOGRAPHY

Maria Filipiak, Dignity, Justice, Solidarity: A Bibliography of the Addresses, from 1978 to 2023, of John Paul II, Benedict XVI, and Francis on Dignity as the Foundation of Truly Humane Community.....	387
DOI 10.12887/37-2024-1-145-25	
Notes about the Authors.....	409

ETHOS  
Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL  
ISSN 0860-8024  
Prefix DOI 10.12887

Instytut Jana Pawła II  
Wydział Filozofii  
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II  
Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin  
tel. 81 4453218  
fax 81 4453217  
e-mail: ethos@kul.lublin.pl

#### INFORMACJE DLA AUTORÓW

Tematy kolejnych numerów monograficznych „Ethos” są zapowiadane w wyprzedzeniu na czwartej stronie okładki oraz na stronie internetowej kwartalnika. Artykuły związane z tematami poszczególnych numerów można nadsyłać od chwili ukazania się zapowiedzi. Wszystkie artykuły naukowe publikowane w „Ethosie” poddawane są recenzji w trybie anonimowym dla obu stron, dokonywanej przez dwóch niezależnych recenzentów zewnętrznych. Jeśli jedna z recenzji okaże się negatywna, redakcja może podjąć decyzję o skierowaniu tekstu do trzeciego recenzenta. W przypadku, gdy trzecia recenzja jest pozytywna, autor zobowiązany jest do odniesienia się w zmienionej wersji artykułu do uwag wszystkich recenzentów. Jeśli obydwie recenzje są negatywne, artykuł nie zostanie opublikowany.

Redakcja zastrzega sobie prawo do decyzji o nieskierowaniu artykułu do recenzji, a także o rezygnacji z publikacji artykułu na każdym etapie prac redakcyjnych. W sprawach spornych ostateczną decyzję o publikacji artykułu podejmuje redaktor naczelny kwartalnika „Ethos”.

W celu ułatwienia procesu recenzji anonimowej, prosimy nie umieszczać w tekście informacji, które pozwoliłyby zidentyfikować autora.

Przed publikacją wszystkie teksty poddawane są adiustacji językowej i opracowaniu redakcyjnemu zgodnie ze stylem edytorskim czasopisma, a następnie autoryzowane.

#### ZASADY OGÓLNE

Objętość artykułu, wraz z bibliografią i abstraktami, 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 abstrakt (o objętości nie większej niż 1 strona maszynopisu – 1800 znaków ze spacjami) i słowa kluczowe w języku polskim i angielskim, a także bibliografię zawiera-

jąca pełne opisy cytowanych pozycji (z rozpisanymi imionami autorów, tłumaczy i redaktorów oraz pełnymi nazwami wydawnictw).

Abstrakt powinien być napisany w metajęzyku i zawierać informacje, jaki jest cel artykułu i jaki problem został w nim poruszony, jakie metody badawcze autor wykorzystał, do jakich wniosków doszedł i w jakich kierunkach badania przedstawione w tekście mogą być kontynuowane w przyszłości.

W przypadku tekstów nadsyłanych w języku angielskim prosimy stosować zasady edytorskie rekomendowane przez The Chicago Manual of Style.

Artykuły niedostosowane do stylu edytorskiego „Ethosu” nie będą przyjmowane.

Autorzy zobowiązani są do wypełnienia i przesłania (wraz z artykułem) do redakcji (1) oświadczenia o oryginalności dzieła oraz (2) umowy o dzieło i przeniesienie autorskich praw majątkowych, a także (3) formularza, na podstawie którego opracowywane są ich noty biograficzne.

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 równocześnie 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 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 przygotowywaniem.

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.

## FORMAT PLIKU

Prosimy o składanie artykułów w postaci elektronicznej, w formacie doc lub docx. W przypadku, gdy praca na pliku przygotowanym za pomocą innego edytora niż Microsoft Word okazuje się utrudniona ze względów technicznych, redakcja zastrzega sobie prawo do rezygnacji z publikacji tekstu.

## FORMAT DOKUMENTU

Formatowanie tekstu prosimy ograniczyć do minimum. Prosimy na żadnym etapie pracy na pliku nie stosować specjalnych „stylów” dostępnych w edytorze tekstu, nie zamieszczać komentarzy „w dymkach” ani nie posługiwać się opcjami: „porównaj dokumenty”, „pokaż adiustację” ani „śledź zmiany”.

W całym dokumencie prosimy stosować czcionkę Times New Roman 12 pkt i nie wydzielać cytatów za pomocą innego kroju, rozmiaru czcionki ani zmiany szerokości kolumny.

W artykułach należy stosować alfabet łaciński, a w przypadku słów pochodzących z języków posługujących się innym alfabetem używać transliteracji/transkrypcji.

Kursywę prosimy stosować wyłącznie w tytułach cytowanych publikacji. Słów obcojęzycznych prosimy nie zapisywać kursywą.

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 (przypisów końcowych nie stosujemy). Przypisy powinny zawierać informacje bibliograficzne; wszelkie informacje oraz argumentacja powinny znajdować się w tekście górnym.

## FORMAT PRZYPISÓW

Gwoli jednolitości edytorskiej, którą chcemy utrzymać, mimo że pismo ma charakter interdyscyplinarny, a w różnych dziedzinach stosowane są różne zapisy bibliograficzne, prosimy wszystkich autorów o stosowanie następujących reguł:

Przypisy, w których po raz pierwszy przywoływane jest określone dzieło, powinny zawierać pełne dane bibliograficzne, według wzoru:

pozycja książkowa (wymagane dane: autor, tytuł, tłumacz, redaktor, wydawnictwo, miejsce i rok wydania),

np. R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

artykuł w czasopiśmie (wymagane dane: nazwisko autora, tytuł, tytuł czasopisma, tom/rocznik, (w nawiasie) rok, a następnie numer bieżący i (w nawiasie) ciągły oraz numery stron),

np. G.E.M. Anscombe, *Nowożytna filozofia moralności*, tłum. M. Roszyk, „Ethos” 23(2010) nr 4(92), s. 39-60.

artykuł w publikacji zbiorowej (wymagane dane: autor, tytuł, tłumacz, tytuł publikacji zbiorowej, tłumacz(e), redaktor(zy), wydawnictwo, miejsce i rok wydania oraz numery stron), np. S. Judycki, *Istnienie i natura duszy ludzkiej*, w: *Antropologia*, red. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 121-177.

W przypadku cytatu prosimy o podawanie wyłącznie numeru strony, z której cytat pochodzi. W przypadku odwoływania się do fragmentu tekstu prosimy zamieszczać informacje, na których stronach fragment ten się znajduje.

Kiedy dzieło cytowane jest po raz kolejny, prosimy stosować zapis skrócony: nazwisko autora, dz. cyt., numer strony,  
np. Buttiglione, dz. cyt., s. 10.

Jeśli wcześniej cytowane są również inne dzieła danego autora, po nazwisku autora prosimy podać tytuł dzieła,  
np. Buttiglione, *Myśl Karola Wojtyły*, s. 10.

W przypadku dzieł klasycznych, w których stosowana jest wewnętrzna notacja, prosimy zamieścić ją po tytule dzieła,  
np. Platon, *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. Jaroń SAC, Pallottinum) lub za wydaniami watykańskimi.

Skrót zob. odnosi czytelnika do całości dzieła, a skrót por. do jego fragmentu (wymagamy wówczas podania zakresu numerów stron).

W przypadku cytowania haseł ze słowników bądź wydawnictw o charakterze encyklopedycznym prosimy o następujący zapis: autor, hasło „Tytuł hasła”, w: tytuł publikacji, redaktor, wydawnictwo, miejsce i rok wydania, numery stron (kolumny, szpalty etc.).

W przypadku klasycznych zbiorów tekstów źródłowych, w których nie ma numeracji stron i we wszystkich wydaniach zachowana jest ta sama numeracja, np. kolumn, dopuszczamy podanie wyłącznie pełnego tytułu i numeru, np. kolumny.

Prosimy nie stosować skrótów: passim, j.w. ani znaku =.

Prosimy rozpisywać wszystkie skróty, zastępować cyfry rzymskie łacińskimi i nie podawać numerów wydań cytowanych pozycji.

## 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. Polskie przekłady (polskie wersje językowe) uważamy za podstawę odniesień i przestrzegamy zasady, że oryginalne wersje językowe przywoływane są tylko wtedy, gdy między nimi a polskimi przekładami zachodzą istotne różnice. W przypadkach takich dopuszczalne jest wprowadzenie tłumaczenia własnego przy zachowaniu informacji bibliograficznej na temat dostępnego polskiego przekładu.

W przypadku braku polskiego tłumaczenia 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.



## 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 prawem autorskim.

## 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.



ETHOS  
QUARTERLY OF THE JOHN PAUL II INSTITUTE  
ISSN 0860-8024  
DOI prefix: 10.12887

The John Paul II Institute  
Faculty of Philosophy  
The John Paul II Catholic University of Lublin  
Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, Poland  
Phone: +48 81 4453218  
Fax +48 81 4453217  
E-mail: ethos@kul.lublin.pl

SUBMISSION GUIDELINES

The themes of the forthcoming volumes of *Ethos* can be found on the back cover of every volume and on the journal's website. Submissions are subject to double-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 double-blind peer review process, 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

The suggested length for *Ethos* articles is 4,000 to 8,000 words, including notes. Review and report articles should not exceed 4,000 words.

An article should be followed by a bibliography comprising a full list of the references, an abstract (up to 1,800 characters), and keywords.

The abstract should define the goal of the paper and outline the problem it discusses, as well as the methods applied throughout the scrutiny, the conclusions the author has reached, and the proposed further research on the subject.

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 a declaration that the text in question has not been published elsewhere, either in print or online, and that it is not being considered for publication in any other periodical or monograph.

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. Format your paper following the latest edition of the *Chicago Manual of Style*. Place page numbers on each page. Notes should be numbered consecutively and placed at the foot of each page.

Notes should be used primarily for citation purposes and include all the necessary bibliographic information. Notes should not contain any discussion that can be incorporated into the body of the paper.

## IMAGES

Authors are expected to obtain permission to reproduce any copyrighted materials (e.g., photographs, facsimiles, art reproductions) used in their articles. 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)

Rocco Buttiglione, *Mysl Karola Wojtyly*, trans. Jaroslaw Merecki (Lublin: Instytut Jana Pawla II KUL, 2010).

(journal article)

Edward Sapir, "Sound Patterns in Language," *Language* 1, no. 2 (1925): 37–51.

(article in a monograph)

Stanisław Judycki, "Istnienie i natura duszy ludzkiej," in: *Antropologia*, ed. Stanisław Janeczek (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2010), 121–77.

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, title, page number.

References to the classical texts must include the standard identification numbers for those texts, e.g., Plato, *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 license 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 in an 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 fee payment. 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 copyright or acknowledgment notes before making your request.

**Wydawca**

WYDZIAŁ FILOZOFII KUL  
OŚRODEK BADAŃ NAD MYŚLĄ JANA PAWŁA II  
„INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL”  
Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin  
telefon: +48 81 4453217, telefon redakcji: +48 81 4453218  
e-mail: ethos@kul.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 doroczne sympozja naukowe, działalność badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instytut Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący – prof. dr hab. Andrzej Derdziuk OFMCap), Zarząd Instytutu (dyrektor – ks. dr hab. Marek Słomka, prof. KUL), pracownie oraz kwartalnik „Ethos”.

**Rada Naukowa  
Instytutu  
Jana Pawła II**

Prof. Dr hab. Andrzej DERDZIUK OFMCap – przewodniczący Rady Naukowej  
Ks. Prof. Dr hab. Mirosław KALINOWSKI – rektor KUL  
Ks. Prof. Dr hab. Mirosław SITARZ – prorektor KUL  
S. Prof. Dr hab. Beata ZARZYCKA – prorektor KUL  
Prof. Dr hab. Beata PISKORSKA – prorektor KUL  
Prof. Dr hab. Ewa TRZASKOWSKA – prorektor KUL  
Prof. Dr hab. Adam ZADROGA – prorektor KUL  
Prof. Dr hab. Barbara CHYROWICZ SSpS  
Ks. Prof. Dr hab. Tadeusz DOLA  
Prof. Dr hab. Alicja GRZEŚKOWIAK  
Prof. Dr hab. Wojciech KACZMAREK  
Prof. Dr hab. Karol KLAUZA  
Prof. Dr hab. Jarosław KUPCZAK OP  
Prof. Dr hab. Ewa Agnieszka LEKKA-KOWALIK  
Prof. Dr hab. Małgorzata U. MAZURCZAK  
Abp Prof. Dr hab. Alfons NOSSOL  
Prof. Dr hab. Robert PIŁAT  
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. Andrzej STOFF  
Ks. Prof. Dr hab. Stanisław SUWIŃSKI  
Prof. Dr hab. Władysław STRÓŻEWSKI  
Prof. Dr hab. Krzysztof WIAK  
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 2024: rocznie 100,00 zł.**

Prenumeratory indywidualni oraz instytucje mogą zamawiać prenumeratę, wpłacając wymienioną kwotę na konto 94 1050 1953 1000 0024 3072 5941 z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU”.

Prenumeratę zagraniczną można zamawiać, wpłacając odpowiednią kwotę na konto:

33 1050 1953 1000 0090 3079 8129 (USD)

95 1050 1953 1000 0090 8066 3355 (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. Raclawickie 14, 20-950 Lublin  
telefon: +48 81 4453217, e-mail: eth-kolp@kul.pl

## W poprzednich numerach:

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)  
Ból (120)  
Pieniądz (121)  
Krzywda (122)  
Książka (123)  
Upadek (124)  
Słuchanie (125)  
Muzyczność (126)  
Piękno (127)  
Hope (128, tom w języku angielskim)  
Rozmowa (129)  
Dom (130)  
Rzecz (131)  
Władza (132)  
Głupota (133)  
Język (134)  
Pamięć (135)  
Ludzie i miejsca (136)  
O jedzeniu (137)  
Widzenie (138)  
Samotność (139)  
Ku interpretacji wolności (140)  
Wolność – kultura – wartości (141)  
Przypadek (142)  
Oswoić sztuczną inteligencję (143)  
Sztuczna inteligencja w świecie wartości ludzkich (144)

---

## W najbliższych numerach:

- \* Truth and Post-truth (tom w języku angielskim)
  - \* Harmonie świata
  - \* Rozum i wiara
  - \* Oczekiwanie
- 

Cena brutto: 30 zł  
w tym VAT: 8%

ISSN 0860-8024



9 770860 802403

www.ethos.lublin.pl