ETHOS

KWARTALNIK
INSTYTUTU
JANA PAWŁA II KUL
LUBLIN

Nr 122
kwiecień-czerwiec 2018

KRZYWDA

W numerze m.in.

Witold P. GLINKOWSKI
* Człowiek i jego ból

Wojciech LEWANDOWSKI
* Czy mamy prawo przebaczać w imieniu skrzywdzonych?

Karolina ROZMARYNOWSKA
* Dlaczego słowa ranią

Elżbieta MIKICIUK
* Piekło skrzywdzonych krzywdzicieli...

Magdalena WILEJCZYK
* Krzywda, przebaczenie, zadośćuczynienie

* U źródeł etyki
Wokół antropologii normatywnej Tadeusza Stycznia SDS

KOLEGIUM REDAKCYJNE
KWARTALNIKA „ETHOS”

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

ZESPÓŁ REDAKCYJNY
KWARTALNIKA „ETHOS”

Ewa Agnieszka LEKKA-KOWALIK – redaktor naczelny
Jarosław MERECKI SDS – zastępca redaktora naczelnego
Dorota CHABRAJSKA – sekretarz redakcji
Mirosława CHUDA, Tomasz, GÓRKA, Patrycja MIKULSKA
Ferdi McDermott (redaktor językowy), Wojciech KRUSZEWSKI (redaktor językowy)

RECENZENCI TOMU

Grzegorz ADAMCZYK, Tadeusz ALEKSANDROWICZ, Marek BERNACKI, ks. Tadeusz BIESAGA
Edward DĄBROWA, Bogdan DE BARBARO, ks. Antoni DĘBIŃSKI, Marcin FABIAŃSKI
Michał HAAKE, Marzenna JAKUBCZAK, Maciej JOŃCA, Andrzej KAPUSTA, Tadeusz KOBIERZYCKI
Zdzisława KOBYLIŃSKA, Anna KOŚCIOŁEK, Dobrosław KOT, Anna KRASNOWOLSKA
Krzysztof KRÓLCZYK, ks. Marian MACHINEK, Hanna MAMZER, Maciej MANIKOWSKI
ks. Janusz MARIAŃSKI, Anna MICHALSKA, Elżbieta MICHAŁOWSKA, Zbigniew MIKOŁEJKO
Jadwiga MIZIŃSKA, ks. Ryszard MOŃ, Małgorzata NOWAK-BARCIŃSKA, Paweł OKOŁOWSKI
Marek OLEJNICZAK, Krystyna OSTROWSKA, Robert PIŁAT, Krzysztof POLIT
Artur PRZYBYSŁAWSKI, Maciej RAJEWSKI, Tracey ROWLAND, Krystyna SKURIAT
ks. Jan SOCHOŃ, Tadeusz SUCHARSKI, Justyna TYMIENIECKA-SUCHANEK
Hanna WITCZYK, Maria WOJTAK, Wojciech ZAŁUSKI, Zofia ZARĘBIANKA, Marcin ZDRENKA

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

Przygotowanie komputerowe
Konrad NOWAKOWSKI

Projekt okładki
Leszek MĄDZIK

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

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

ETHOS Rok 31
2018 nr 2(122)

KRZYWDA

* Od Redakcji – Między szkodą a krzywdą (D.Ch.) **5**
* JAN PAWEŁ II – „Opowiedzieć się po stronie najbardziej potrzebujących" (Fragmenty przemówienia inaugurującego III Konferencję Generalną Episkopatu Ameryki Łacińskiej, Puebla de Los Angeles, 28 I 1979) **15**

KU INTERPRETACJI FILOZOFICZNEJ

* Witold P. GLINKOWSKI – Człowiek i jego ból. Cierpienie jako paradygmat Tischnerowskiej filozofii dramatu **27**
DOI 10.12887/31-2018-2-122-03
* Marek SZULAKIEWICZ – Człowiek i krzywda. Między homo explorens a homo rapiens **40**
DOI 10.12887/31-2018-2-122-04
* Filip KOBIELA – Jeszcze zatańczę na waszych grobach! O istocie i typach schadenfreude **63**
DOI 10.12887/31-2018-2-122-05
* Wojciech LEWANDOWSKI – Czy mamy prawo przebaczać w imieniu skrzywdzonych? **88**
DOI 10.12887/31-2018-2-122-06

ZRANIENIE I WINA

* Ks. Romuald JAWORSKI – Między zranieniem a pojednaniem. Refleksje o krzywdzie i przebaczeniu **111**
DOI 10.12887/31-2018-2-122-07
* Karolina ROZMARYNOWSKA – Dlaczego słowa ranią. O istocie krzywdy językowej **127**
DOI 10.12887/31-2018-2-122-08

KU PRZEZWYCIĘŻENIU PRZEMOCY

* Marek SZYMAŃSKI – Zachodni buddyzm a opresja społeczna **145**
DOI 10.12887/31-2018-2-122-09
* Julia SIKORSKA, Maciej TROJAN – „My" i „one". Szowinizm gatunkowy w kontekście badań psychologicznych nad relacjami międzygrupowymi **161**
DOI 10.12887/31-2018-2-122-10

O KRZYWDZENIU I KRZYWDZICIELACH
OBRAZY LITERACKIE

* Elżbieta MIKICIUK – Piekło skrzywdzonych krzywdzicieli i sąd miłosiernego Baranka. O krzywdzie w twórczości Fiodora Dostojewskiego **183**
DOI 10.12887/31-2018-2-122-11
* Danuta OPACKA-WALASEK – „…gorzkie rozważania o zbyt wielkiej pamięci o zbyt małym sercu". Doświadczenie krzywdy i wybaczania w poezji Czesława Miłosza i Zbigniewa Herberta **202**
DOI 10.12887/31-2018-2-122-12

KU INTERPRETACJI HISTORYCZNEJ

* Ireneusz ŁUĆ – Archeologia wojny na wyniszczenie. Wojna galilejska Wespazjana i Tytusa (maj-listopad 67 roku naszej ery) **229**
DOI 10.12887/31-2018-2-122-13
* Dobromiła NOWICKA – Ku koncepcji zadośćuczynienia. Ewolucja postrzegania krzywdy w prawie rzymskim **251**
DOI 10.12887/31-2018-2-122-14

KRZYWDA I KARA

* Magdalena WILEJCZYK – Krzywda, przebaczenie i zadośćuczynienie. Perspektywa prawna i etyczna **273**
DOI 10.12887/31-2018-2-122-15
* Mariusz ZEMŁO – Wobec „obcego". Opinie uczniów szkół ponadpodstawowych Białegostoku o zachowaniach krzywdzących **290**
DOI 10.12887/31-2018-2-122-16

* Monika BADOWSKA-HODYR – Ku reintegracji. Rodzina w perspektywie procesu indywidualizacji oddziaływań penitencjarnych wobec osób odbywających kary długoterminowe **313**
DOI 10.12887/31-2018-2-122-17

U ŹRÓDEŁ ETYKI
Wokół antropologii normatywnej Tadeusza Stycznia SDS

* Kazimierz KRAJEWSKI – Integralny charakter doświadczenia moralnego według Tadeusza Stycznia a idea etyki jako filozofii pierwszej **333**
DOI 10.12887/31-2018-2-122-18
* Agnieszka LEKKA-KOWALIK – Doświadczenie wiążącej mocy prawdy. Metodologicznie zasadny punkt wyjścia etyki jako nauki **346**
DOI 10.12887/31-2018-2-122-19
* Ks. Alfred M. WIERZBICKI – Czy doświadczenie prawdy wystarczy do zbudowania etyki jako teorii powinności moralnej? **364**
DOI 10.12887/31-2018-2-122-20
* Piotr DUCHLIŃSKI – Etyka personalistyczna a obraz świata. Wokół artykułu Tadeusza Stycznia *Etyka jako antropologia normatywna* **375**
DOI 10.12887/31-2018-2-122-21
* Ewa PODREZ – Etyka na wskroś humanistyczna. Kilka uwag na marginesie tekstu Tadeusza Stycznia *Etyka jako antropologia normatywna* **396**
DOI 10.12887/31-2018-2-122-22

KAROL WOJTYŁA–JAN PAWEŁ II
INSPIRACJE

* Ks. Marcin FERDYNUS – Rezygnacja z uporczywej terapii. Problem odmowy podłączenia do respiratora w przypadku pacjentów chorych na stwardnienie zanikowe boczne. Perspektywa *Evangelium vitae* **409**
DOI 10.12887/31-2018-2-122-23

MYŚLĄC OJCZYZNA...

* Od wieczoru poetyckiego do Sceny Plastycznej. Z profesorem Stefanem SAWICKIM rozmawia Adam FITAS **423**

OMÓWIENIA I RECENZJE

* Katarzyna SZYMALA – Wspólnota zmęczenia: od zoe do bios? Kilka uwag w związku z esejem *Społeczeństwo zmęczenia* Byung-Chul Hana (rec. B.Ch. Han, *Społeczeństwo zmęczenia*, tłum. M. Sutowski, „Krytyka Polityczna" 45(2017)) **435**
* Kalina KUKIEŁKO-ROGOZIŃSKA – O filozofii Marshalla McLuhana (rec. B. Knosala, *Projekt nauki nowej Marshalla McLuhana. Filozoficzne konsekwencje zmian form komunikacji*, Universitas, Kraków 2017) **445**
* Propozycje „Ethosu" (E. Buczek, M. Jóźwiak, *Eksperymenty na zwierzętach. Czy istnieją „prawa zwierząt"?*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2018; *A piękno świeci w ciemności. Z biskupem Michałem Janochą rozmawia Ewa Kiedio*, Biblioteka „Więzi", Warszawa 2017; P. Dmochowski, *Zmagania o Beksińskiego*, Wydawnictwo MD, Warszawa 2016) **453**

PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

* Mirosława CHUDA – Lęk przed skokiem w studnię **459**

BIBLIOGRAFIA

* Maria FILIPIAK – Krzywda. Bibliografia wypowiedzi papieży Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka z lat 1978-2018 **463**
DOI 10.12887/31-2018-2-122-29

* Noty o autorach **493**
* Abstracts **501**
* Contents **533**

Vincent van Gogh, *At Eternity's Gate* (*Worn Out*) (1882), rysunek, Van Gogh Museum, Amsterdam. Źródło: Wikimedia Commons.

Vincent van Gogh, *Sorrow* (1882), rysunek, The New Art Gallery, Walsall, Wielka Brytania.
Źródło: Wikimedia Commons.

OD REDAKCJI

MIĘDZY SZKODĄ A KRZYWDĄ

„Krzywda" to – wbrew pozorom – pojęcie wcale nie łatwe do zdefiniowania. Chociaż stan opisywany za pomocą tego słowa jawi się w ludzkim doświadczeniu jako rzeczywisty i niepodważalny, a wręcz namacalny, próba sformułowania jego opisu, ujęcia kategorialnego, które wykraczałoby poza przedstawienie indywidualnych przypadków krzywdy i operowałoby właściwymi filozofii pojęciami ogólnymi, okazuje się przedsięwzięciem intelektualnie karkołomnym. Trudno jest mówić o krzywdzie w metajęzyku, chociaż indywidualne przypadki krzywdy jesteśmy w stanie wskazać, nie żywiąc co do nich najmniejszej wątpliwości. Być może jednym ze źródeł tej swoistej niemocy intelektualnej jest fakt, że pojęcie krzywdy sytuuje się na przecięciu różnych dyscyplin: psychologii, filozofii, etyki, antropologii (tak filozoficznej, jak i kulturowej), metafizyki, teologii, a nawet socjologii (wszak mówi się również o krzywdzie społecznej) – jego aspektowa analiza nieuchronnie skutkuje więc redukcjonizmem, radykalnym spłyceniem doświadczenia, które odczytujemy przecież jako jedno z najgłębszych, doświadczenia, które niekiedy decyduje o tym, jakie stanie się całe dalsze życie konkretnego człowieka[1].

[1] Próbę systematycznej analizy pojęcia krzywdy i łączącego się z nim pojęcia zadośćuczynienia podjął w polskiej literaturze filozoficznej Robert Piłat (zob. R. P i ł a t, *Krzywda i zadośćuczynienie*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2003).

Interesujące wydaje się, że polski termin „krzywda" nie znajduje jednowyrazowego odpowiednika w języku angielskim, który stał się językiem źródłowym dla filozofii współczesnej. Żadne ze słów, za pomocą których oddaje się w nim zjawisko i doświadczenie krzywdy (na przykład „harm", „wrong", „injustice", „injury", „hurt", „ill" czy „abuse" – by wymienić jedynie sformułowania najczęściej powracające w tym kontekście), nie zawiera w sobie intuicji zła – ani w sensie obiektywnym, ani subiektywnym – wywierającego nieprzemijający, niejako istotowy wpływ na podmiot, który tego zła doświadczył. W języku angielskim nie ma również słowa, które byłoby synonimem niemieckiego „Schadenfreude", oznaczającego radość z doznanej przez kogoś krzywdy. Do tego z kolei faktu nawiązał Adam Potkay w swoim referacie „A Very Short History of Joy", wygłoszonym podczas seminarium „Of Joy", które Instytut Jana Pawła II KUL zorganizował 7 kwietnia 2011 roku. Potkay mówił wówczas: „Rodzimi użytkownicy języka angielskiego od czasu do czasu doznają swoistej ulgi wobec faktu, że nie mamy żadnego własnego zwrotu opisującego ów sentyment: Oxford English Dictionary odnotowuje wśród najwcześniejszych użyć tego terminu w języku angielskim taką oto filologiczną refleksję, która pojawiła się w gazecie «Spectator» w roku 1927: «Nie ma w języku

Pojęciem, którego podzbiór stanowi „krzywda", jest na pewno pojęcie zła[2]. Doświadczenie krzywdy zadaje jednak kłam popularnemu powiedzeniu, że „nie ma tego złego, co by na dobre nie wyszło". Krzywda nie przynosi skutków pozytywnych – gdyby je przynosiła, nie można by jej nazwać krzywdą. Wydaje się, że mowa o pozytywnych skutkach zła dotyczy przede wszystkim stanu, który określamy za pomocą pojęcia szkody, służącego określeniu również pewnego typu zła – braku, który zaistniał (także w odniesieniu do osoby) w sposób obiektywny bądź subiektywny i którego dalsze konsekwencje mogą okazać się pozytywne lub co najmniej obojętne dla zainteresowanych. W czym zatem tkwi różnica między szkodą a krzywdą? W jakim momencie zło przestaje być szkodą, brakiem, który da się – być może jakąś nową jakością – uzupełnić, a staje się krzywdą? Innymi słowy, w jakim momencie zło wprowadza nieodwracalną zmianę w relacjach międzyludzkich czy też w relacji człowieka do świata – by od tej chwili nic nie było już takie, jak wcześniej? Co dzieje się „między szkodą a krzywdą"? Na pytania te, którym metodolog postawiłby zapewne zarzut nieprecyzyjności, w których bardzo możliwe, że dostrzegłby błędne koło albo domaganie się wyjaśnienia w rodzaju „ignotum per ignotum", można jednak próbować odpowiedzieć. Być może w przypadku krzywdy znacznie ważniejsze niż ukucie słownej definicji pojęcia jest ukazanie pewnych cech istoty zjawiska, sformułowanie czegoś na kształt definicji dejktycznej, z pełną świadomością jednak, że będzie to jedynie definicja w zarysie, która przerodzi się co najwyżej w próbę redukcyjnego wyjaśnienia źródłowego fenomenu.

Zabieg ten jest tym trudniejszy, że krzywda często pozostaje niezauważona czy też niedostrzeżona. To prawda, że niekiedy krzywda krzyczy, woła o sprawiedliwość, o odwrócenie losu, tak jak wołają narody i pokolenia pokrzywdzone przez historię czy też klasy bądź grupy społeczne domagające się różnorakich praw bądź zaprzestania dyskryminacji. Ten wymiar krzywdy – mimo jego niekiedy przerażającej realności – jest jednak dla filozofa mniej interesujący. Można zaryzykować stwierdzenie, że gdy staramy się pojąć krzywdę w jej masowości, ginie indywidualne doświadczenie krzywdzonego. W inny, głębszy sposób niż sucha informacja ujmująca liczbę istnień ludzkich zgładzonych podczas ostatniej wojny uzmysławia tę krzywdę choćby postać małego chłopca z dramatu *Niemcy* Leona Kruczkowskiego – chłopca, prowadzonego na śmierć, dla którego ważne było, że nazywa się Chaimek[3].

---

angielskim słowa oznaczającego schadenfreude, ponieważ uczucie tego rodzaju tutaj nie występuje»" (tłum. fragm. – D.Ch.). Czy można zatem analogicznie sądzić, że odczucie krzywdy w sensie, w jakim rozważamy je na gruncie języka polskiego, wśród rdzennych użytkowników języka angielskiego nie występuje?

[2] Por. P i ł a t, dz. cyt., s. 29n.

[3] Por. L. K r u c z k o w s k i, *Niemcy*, Wydawnictwo Sara, Warszawa 2003, s. 9.

Tymczasem ujęta w masowości, krzywda jawi się jako rodzaj społecznej szkody, którą można – i trzeba – rekompensować. Filozof natomiast pyta raczej o to, co dzieje się z człowiekiem skrzywdzonym, a właściwie nawet o to, w którym momencie zaczyna się jego krzywda. Jest to pytanie o coś, co dla obiektywnego obserwatora pozostaje w jakimś sensie nieprzezroczyste – i zapewne z powodu tej swojej nieprzezroczystości krzywda tak często pozostaje niezauważona, „wymyka się" naszemu poznaniu. Być może dzieje się tak dlatego, że krzywda nie zawsze jest skutkiem przemocy, a bywa po prostu rezultatem braku uważności, braku subtelności, egocentryzmu czy ignorancji. Pojawia się, bo drugi człowiek czegoś nie zrozumiał, o czymś nie pomyślał, zabrakło mu wrażliwości, a może inteligencji. Mógł nie mieć złych intencji, mógł nie mieć dobrych intencji, mógł nie mieć w ogóle żadnych intencji, ale jego zachowanie uderzyło w bezbronność, w wewnętrzną „nagość" drugiego w jakimś jej wymiarze, doprowadziło do zranienia, które się nie zagoi. Wydaje się, że tą właśnie cechą, która sprawia, że nie mamy już do czynienia ze szkodą, ale z krzywdą, jest głębokość owego zranienia, jego nieodwracalność. Może być ono zranieniem uczuć, postaw takich, jak wiara, zaufanie czy nadzieja, ale też zranieniem pamięci. Zawsze jednak jest to rana, która nigdy się całkowicie nie zagoi. Co ciekawe, w takich wypadkach sam zraniony nie musi mieć świadomości doznanej krzywdy, nie musi sobie zdawać sprawy z tego, że uczucia, które stały się jego udziałem, a nawet załamanie, stanowią rezultat skrzywdzenia – mimo że całe jego dalsze życie zostanie tym doświadczeniem naznaczone.

Karol Wojtyła analizuje skutki nieprzechodnie czynu – nieprzechodnie skutki ludzkiej sprawczości, które powodują, że z każdym swoim czynem człowiek niejako się buduje bądź niszczy[4]. Czyn w jakimś wymiarze zawsze w człowieku pozostaje i nie sposób, będąc człowiekiem, własnej sprawczości nie realizować. Wydaje się jednak, że fenomen krzywdy uwrażliwia nas na istnienie w człowieku wymiaru niejako wobec sprawczości równoległego: receptywności. Tak jak działanie człowieka buduje go bądź niszczy, tak też buduje bądź niszczy go to, czego doznaje. Krzywda, zranienie, które się nie zagoi – i to nawet wtedy, gdy człowiek nie jest świadomy, że zranienia tego doznał – nieuchronnie naznacza jego sposób myślenia, postępowania, naznacza jego decyzje, a zatem na zasadzie sprzężenia zwrotnego oddziałuje na jego sprawczość, a poprzez nią na całość jego bytowania. I nie chodzi tu o prostą prawidłowość, która wskazywałaby, że im większa jest doznana krzywda, tym bardziej niewrażliwy (bądź przeciwnie – tym bardziej szlachetny) staje się skrzywdzony człowiek. W jakimś sensie natomiast doświadczenie krzywdy

[4] Por. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, *„Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 194-196.

oznacza trwałe cierpienie wewnętrzne i samotność, której nie sposób przezwyciężyć – stan, który, niczym kokon, obejmuje sobą całość egzystencji jednostki.

Dobrze ujmuje ów stan Sándor Márai, przestawiając czytelnikowi postać bohatera powieści *Żar*[5], człowieka, któremu – w jego młodości – najlepszy przyjaciel odebrał żonę, jego samego zaś pragnął przez moment zabić. Mimo że miłość przyjaciela i żony bohatera powieści nie przetrwała, mimo że do morderstwa nie doszło, a kobieta wkrótce zmarła, „generał" – bo tak pisze o nim autor – przeżył wiele lat, kontemplując jedynie te dwie sprawy. W istocie całe jego życie, naznaczone krzywdą utraty żony i utraty przyjaciela, stanowiło oczekiwanie na konfrontację z tym ostatnim[6] – i na końcowe pytanie, które wówczas postawił: „A jeżeli to przeżyliśmy, być może nie żyliśmy na próżno?"[7]. Ta heroiczna próba racjonalnego ogarnięcia krzywdy, „oswojenia" jej przez człowieka, a w zasadzie przez dwóch ludzi znajdujących się u progu śmierci, poprzedzona jest rozmową, w której pytania okazują się ważniejsze niż odpowiedzi i która nie przynosi rozstrzygnięcia, a jedynie potwierdza nienaprawialność krzywdy, jaka rozdzieliła przyjaciół. „Jakże silna jest natura człowieka: bo on nie umie żyć inaczej i musi otrzymać odpowiedź na pytanie, które uznał za pytanie swojego życia"[8] – mówi generał. „Jakie ma znaczenie u kresu życia prawda i fałsz, oszustwo, zdrada, usiłowanie zabójstwa czy nawet samo zabójstwo, jakie to ma znaczenie: kiedy, gdzie i ile razy moja żona, Krystyna, jedyna wielka miłość i nadzieja mojego życia, zdradziła mnie z tobą, moim jedynym przyjacielem? […] Co to jest wierność, czego oczekujemy od tego, kogo kochamy? […] Kiedy żądamy wierności, czy chcemy zarazem, aby ten drugi był szczęśliwy? A skoro w subtelnej niewoli wierności nie można być szczęśliwym, czy kochamy tego, który żąda wierności od nas? I jeśli nie kochamy drugiego tak, aby uczynić go szczęśliwym, czy mamy prawo żądać czegokolwiek, wierności albo ofiary?"[9] – zastanawia się. I gorzko podsumowuje swoje doświadczenie: „Jest coś, co potrafi tak boleć, ranić i palić, że nawet śmierć nie może usunąć tej udręki: kiedy jakiś człowiek albo dwoje ludzi zrani w nas to głębokie poczucie własnej godności, bez którego nie potrafimy już dłużej pozostać ludźmi"[10].

---

[5] Zob. S. M á r a i, *Żar*, tłum. F. Netz, Czytelnik, Warszawa 2006.

[6] „A człowiek, który duszę i los oddał samotności, nie ma wiary. Tylko czeka. Na ten dzień albo na tę godzinę, kiedy to wszystko, co zmusiło go do samotności, raz jeszcze będzie mógł przedyskutować z tymi (albo z tym), którzy go do tego doprowadzili. I tak szykuje się na tę chwilę przez dziesięć lat albo przez czterdzieści lat, albo, żeby już być całkowicie dokładnym, przez czterdzieści jeden lat, jakby przygotowywał się do pojedynku" (tamże, s. 69) – wyznaje generał.

[7] Tamże, s. 140.

[8] Tamże, s. 120n.

[9] Tamże, s. 125.

[10] Tamże, s. 127.

Obok krzywdy jako trwania w cierpieniu i samotności, opisanej w powieści *Żar*, Márai przedstawił w *Dziedzictwie Estery*[11] krzywdę, która rodzi się z uderzenia w wewnętrzną bezbronność człowieka, w bezbronność, która w tym wypadku zrodziła się z wewnętrznej dobroci bohaterki i z miłości, jaką obdarowała ona Lajosa, „beztroskiego próżniaka"[12]. Lajos dobrze wykorzystywał swoją zdolność uzależniania innych ludzi od siebie, mówił tak, jakby „czytał prosto z książki"[13], „szukał przygody tam, gdzie ludzie dzielą się władzą"[14] i płynnie przechodził od kłamstwa do prawdy, zawsze pozostając równie przekonujący. „Zgadzał się z Nietzschem, który zalecał wieść niebezpieczny żywot"[15].

„Życie szczodrze mnie obdarowało i tak cudownie ograbiło"[16] – mówi Estera i dodaje: „Jesteśmy spleceni z naszymi wrogami, a oni nie mogą oderwać się od nas"[17]. W istocie Lajos położył się cieniem na całym jej życiu, można powiedzieć, że odebrał jej wszystko: majątek, możliwość zamążpójścia, możliwość pokochania innego człowieka, a nawet dobre imię, sprawił bowiem, że zostanie podejrzana o kradzież, mimo że to on był złodziejem. Kiedy po wielu latach Lajos powraca, pojawia się niedorzeczna myśl, że „przyjechał uregulować wszystkie długi"[18], ale Estera wie, że jego przybycie oznacza takie samo zagrożenie, jak to, z którym miała już do czynienia. Świadomie przyjmuje je jednak jako swój los, a o przeszłości, o odejściu Lajosa lata wcześniej, mówi: „Gdy to niebezpieczeństwo minęło, uświadomiłam sobie, że nic nie pojawiło się na jego miejsce, zrozumiałam, że to niebezpieczeństwo było jedyną prawdziwą wartością mojego życia"[19]. W doświadczonej krzywdzie widzi więc sens, pewien ład, jeśli nawet oznacza on pogodzenie się z bezsilnością wobec zła. W jej przekonaniu Lajos, mimo że stanowi zagrożenie, z tego właśnie powodu nie ma już nad nią władzy. „Po upływie pewnego czasu niczego już między ludźmi nie można «uporządkować» […]. Człowiek żyje, łata z kawałków, poprawia, buduje, czasem niszczy swoje życie; lecz z upływem czasu dochodzi do wniosku, że ta całość, to, co poskładał z błędów i przypadków, jest czymś niezmiennym" – myśli Estera[20]. Okazuje się jednak, że nawet doznany wcześniej ból nie był w stanie zabić w niej nadziei i że w konfrontacji

[11] Zob. t e n ż e, *Dziedzictwo Estery*, tłum. F. Netz, Czytelnik, Warszawa 2008.
[12] Tamże, s. 28.
[13] Tamże, s. 31.
[14] Tamże.
[15] Tamże, s. 37.
[16] Tamże, s. 5.
[17] Tamże, s. 6.
[18] Tamże, s. 39.
[19] Tamże, s. 37.
[20] Tamże, s. 52.

z jedynym człowiekiem, którego kochała, nadzieja ta ponownie uruchamia w niej bezbronność.

> Powrócił do mnie, spojrzał mi głęboko w oczy. Długo milczał. Patrzyliśmy na siebie wpółprzymkniętymi oczami, uważnie i z zaciekawieniem. Wyraz twarzy miał teraz uroczysty i nabożny.
>
> – Mam jedno pytanie, Estero – powiedział cicho, z powagą. – Jedno jedyne pytanie.
>
> Zamknęłam oczy; poczułam gorąco, zawrót głowy. Ów zawrót trwał kilka chwil. […] „Teraz mnie zapyta" – pomyślałam. „Boże, teraz mnie zapyta. O co? Może dlaczego to wszystko się stało? Może, czy to ja byłam tchórzem? Nie, teraz muszę mu odpowiedzieć!". Głęboko odetchnęłam i spojrzałam na niego gotowa do odpowiedzi.
>
> – Powiedz mi Estero – zapytał cicho i poufale – czy na tym domu nie ciąży żadna hipoteka?[21].

Tym razem Lajos przybył, żeby odebrać Esterze dom, w którym mieszkała – i swego celu dopiął.

Przedstawioną przez Máraiego anatomię krzywdy warto dopełnić opisem przypadku, który w eseju *Ironia*[22] przywołał Albert Camus. I tu również krzywdę uruchamia zranienie nadziei, lecz – w przeciwieństwie do sytuacji opisanych przez węgierskiego autora – mamy w tym literackim, a zarazem filozoficznym tekście do czynienia z tym wymiarem krzywdy, który łatwo w życiu przeoczyć. Camus pisze o starej, schorowanej kobiecie. Jedna strona jej ciała została sparaliżowana. „Tylko połowę siebie miała na tym świecie, druga połowa była jej już obca. Mała staruszka, ruchliwa i gadatliwa zmuszona do milczenia i bezwładu. Sama przez długie dni, analfabetka, mało wrażliwa, całe jej życie zwracało się ku Bogu. Wierzyła w niego. Na dowód tego miała różaniec, Chrystusa z ołowiu i świętego Józefa z Dzieciątkiem ze stiuku. Pewnego dnia ktoś okazał jej zainteresowanie. Był to młody człowiek. […] Zmartwienia starej kobiety przejęły go szczerze. Czuła to. […] Z ożywieniem opowiadała mu o swoich troskach […]. Czy się nudzi? Oczywiście. Nie rozmawiają z nią. […] Lepiej by było, żeby już przyszedł koniec. Bo woli umrzeć niż być komuś ciężarem"[23]. Młody człowiek, który był w tym domu gościem, zjadł z gospodarzami kolację, a podczas posiłku postanowiono, że wszyscy wybiorą się do kina. Oczywiście stara kobieta pozostanie w domu. „Była w swoim kącie i z wielkim pustym zainteresowaniem przebierała ziarnka różańca"[24]. Przed wyjściem przyszli się z nią pożegnać. „Zrozumiała już

[21] Tamże, s. 55.

[22] Zob. A. C a m u s, *Ironia*, w: tenże, *„Mit Syzyfa" i inne eseje*, tłum. J. Guze, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 2004, s. 21-29.

[23] Tamże, s. 21.

[24] Tamże, s. 23.

i ściskała mocno swój różaniec. Ale ten gest równie dobrze mógł wyrażać rozpacz, jak żarliwość. Ucałowano ją. Pozostał tylko młody człowiek. Uścisnął serdecznie jej rękę i odwrócił się. Ale ona rozumiała, że odchodzi ktoś, kto się nią zainteresował. Nie chciała być sama. Czuła już okropność tej samotności […]. Bała się […] i czepiając się jedynej istoty, która okazała jej względy, nie wypuszczała jego ręki, ściskała ją, dziękując niezręcznie […]. Młody człowiek czuł się skrępowany. […] czuł, że znalazł się w obliczu najokropniejszego ze znanych mu dotychczas nieszczęść: nieszczęścia starej kalekiej kobiety, którą się opuszcza, by iść do kina”[25].

Literatura, także literatura filozoficzna, pozwala więc ukuć coś na kształt niedoskonałej, zawsze niedokończonej dejktycznej definicji krzywdy. Chociaż definicja ta pozostawia tak wiele do życzenia, wydaje się wskazywać na moment, w którym w ludzkie doświadczenie wkracza rzeczywistość skrzywdzenia, gdy otwiera się w nim niezabliźnialna rana. Chociaż moment ten jest w każdym przypadku treściowo inny, zawsze ujawnia się w nim zetknięcie podmiotowości, oczekiwania, że zostanie ona za podmiotowość uznana, ze – świadomym bądź nieświadomym ze strony sprawcy – jej uprzedmiotowieniem.

Zebrane w obecnym tomie artykuły dotykają różnych aspektów krzywdy i jej implikacji, między innymi poczucia winy, potrzeby przebaczenia, pragnienia odwetu i potrzeby zadośćuczynienia, a także różnych kontekstów, w których krzywda się pojawia. Szczegółowo ukazują, co dzieje się „między szkodą a krzywdą”, i dowodzą, że mimo całej nieostrości tego pojęcia krzywda ma swój autonomiczny sens antropologicznofilozoficzny, a także etycznofilozoficzny.

D.Ch.

[25] Tamże.

JAN PAWEŁ II
„OPOWIEDZIEĆ SIĘ PO STRONIE NAJBARDZIEJ POTRZEBUJĄCYCH”

„Ethos" 31(2018) nr 2(122) 15-24

JAN PAWEŁ II

„OPOWIEDZIEĆ SIĘ PO STRONIE NAJBARDZIEJ POTRZEBUJĄCYCH"*

Jest wielce pocieszające dla powszechnego Pasterza, że wasze zgromadzenie nie jest sympozjum ekspertów ani parlamentem polityków, ani kongresem uczonych i techników – choć waga tych zgromadzeń jest niewątpliwa – ale braterskim spotkaniem pasterzy Kościoła. I jako pasterze Kościoła macie pełną świadomość tego, że waszym głównym obowiązkiem jest być nauczycielami prawdy. Nie ludzkiej, rozumowej prawdy, ale takiej, która pochodzi od Boga i która zawiera w sobie zasadę autentycznego wyzwolenia człowieka: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli" (J 8,32). Jedynie ta prawda może stanowić solidną podstawę dla słusznej praxis.

[…]

Pojawiają się dzisiaj z wielu stron – przy czym nie jest to zjawisko nowe – próby „nowego odczytania" Ewangelii, stanowiące raczej wynik teoretycznych spekulacji aniżeli autentycznego rozważania słowa Bożego i prawdziwego ewangelicznego zaangażowania. Wywołują one zamieszanie, gdyż nie liczą się z zasadniczymi kryteriami wiary i Kościoła. Dochodzi do tego, że zuchwale głosi się je w formie katechezy wspólnotom chrześcijańskim.

W niektórych przypadkach przemilcza się bóstwo Chrystusa albo przyjmuje się faktycznie interpretacje niezgodne z wiarą Kościoła. Chrystus miałby więc być jedynie prorokiem, heroldem królestwa i miłości Boga, ale nie praw-

---

* Fragmenty przemówienia inauguracyjnego Jana Pawła II podczas III Konferencji Generalnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej (Puebla de Los Angeles, 28 I 1979). Tekst publikujemy za: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, t. 2 (1979), cz. 1, red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum, Poznań 1990, s. 83-95. Tytuł pochodzi od redakcji.

dziwym Synem Bożym, a więc i nie centrum samym i przedmiotem ewangelicznego orędzia.

Kiedy indziej usiłuje się dowodzić, że Jezus był działaczem politycznym, walczącym przeciwko dominacji rzymskiej i władzom, a nawet zaangażowanym w walkę klas. Ale obraz Chrystusa polityka, rewolucjonisty, wywrotowca z Nazaretu, nie zgadza się z katechezą Kościoła. Utożsamiając podstępny pretekst oskarżycieli Jezusa z Jego własną postawą – całkiem przecież odmienną – twierdzi się, że przyczyną Jego śmierci był konflikt polityczny, przemilcza się natomiast Jego wolę poświęcenia się, jak też Jego świadomość zbawczej misji. Ewangelie wskazują wyraźnie, że dla Jezusa pokusą było to, co mogło wypaczyć Jego misję Sługi Jahwe (por. Mt 4,8; Łk 4,5). Chrystus nie podziela stanowiska tych, którzy mieszają sprawy Boże z polityką (por. Mt 22,21; Mk 12,17; J 18,36). Odrzuca zdecydowanie stosowanie przemocy. Kieruje swoje orędzie nawrócenia do wszystkich, nie wykluczając celników. Perspektywa Jego misji jest o wiele głębsza. Polega na integralnym zbawieniu przez miłość przemieniającą i przynoszącą pokój, przez przebaczenie i pojednanie. Z drugiej strony nie ulega wątpliwości, że to wszystko stawia bardzo duże wymagania przed chrześcijaninem, który chce prawdziwie służyć swym braciom najmniejszym, wydziedziczonym; jednym słowem, stawia to duże wymagania przed wszystkimi, którzy dostrzegają w nich cierpiące oblicze Pana[1].

Wobec tych wszystkich „nowych sposobów odczytywania" Ewangelii i wynikających z nich hipotez, może nawet błyskotliwych, ale słabych i niespójnych, ewangelizacja dzisiaj i w przyszłości Ameryki Łacińskiej nie może nie być głoszeniem wiary Kościoła w Jezusa Chrystusa, Słowo i Syna Bożego, który stał się człowiekiem, żeby zbliżyć się do człowieka i przynieść mu mocą swej tajemnicy zbawienie, wielki dar Boga[2].

Ta wiara ukształtowała waszą historię i najlepsze wartości waszych narodów, ona powinna też ożywiać wszystkimi swymi mocami jej przyszłość. Ta wiara ukazuje powołanie do jedności i ona też powinna odwrócić niebezpieczeństwa wojen na tym kontynencie nadziei, na którym Kościół jest tak potężnym czynnikiem integracji. Tę wiarę wreszcie w sposób tak żywotny i na tak różne sposoby wyznają wierni w Ameryce Łacińskiej pod postacią religijności albo pobożności ludowej.

Wiara w Chrystusa, łączność z Kościołem, uzdalnia nas do służenia człowiekowi, naszym narodom, do ewangelizowania ich kultury, przemieniania serc, humanizowania systemów i struktur.

Jakiekolwiek przemilczanie, pomijanie czy zniekształcanie albo niewystarczające akcentowanie integralności tajemnicy Jezusa Chrystusa, oddalające się

---

[1] Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 8.

[2] Zob. P a w e ł VI, Adhortacja *Evangelii nuntiandi*, nry 19, 27.

od wiary Kościoła, nie może być ważną treścią ewangelizacji. „Pod pretekstem pobożności, która jest fałszywą pobożnością, pod oszukańczą przykrywką głoszenia Ewangelii usiłuje się dzisiaj negować Jezusa Chrystusa”[3] – pisał wielki biskup w czasie ostrego kryzysu w czwartym wieku. I dodawał: „Mówię prawdę, żeby wszyscy poznali przyczynę zamieszania, jakie przeżywamy. Nie mogę milczeć”[4]. Tak samo wy, biskupi dzisiejsi, nie możecie milczeć wobec podobnego zamieszania.

Oto polecenie Pawła VI zawarte w przemówieniu inaugurującym Konferencję w Medellín: „Mówcie, mówcie, głoście, piszcie o prawdach wiary, wyrażajcie swe stanowisko, jak się to mówi, w harmonii planów i intencji, broniąc tych prawd i wyjaśniając je, mówcie o aktualności Ewangelii, o problemach życia wiernych i obrony chrześcijańskich obyczajów”[5].

Również ja, wypełniając obowiązek ewangelizacji całej ludzkości, nie przestanę powtarzać: „Nie lękajcie się! Otwórzcie, otwórzcie na oścież drzwi Chrystusowi! Otwórzcie drzwi Jego zbawczej władzy, otwórzcie jej granice państw, systemy ekonomiczne i polityczne, szerokie obszary kultury, cywilizacji i rozwoju”[6].

[…]

Prawda, jaką winniśmy człowiekowi, jest przede wszystkim prawdą o nim samym. Jako świadkowie Jezusa jesteśmy głosicielami, rzecznikami i sługami tej prawdy, której nie możemy sprowadzać do zasad systemu filozoficznego albo do działalności politycznej, której nie możemy zapomnieć ani się wyprzeć.

Być może jedna z najbardziej wyraźnych słabości współczesnej cywilizacji tkwi w nieadekwatnej wizji człowieka. Nie ulega wątpliwości, że to w naszej epoce napisano i powiedziano o nim najwięcej: to epoka humanizmu i antropocentryzmu. Jednakże, w sposób paradoksalny, jest to również epoka głębokich niepokojów człowieka o jego tożsamość i przeznaczenie, epoka poniżenia człowieka w stopniu przedtem nieprzewidywanym, epoka takiego deptania wartości ludzkich, jakiego jeszcze nigdy nie było.

---

[3] Św. H i l a r y z P o i t i e r s, *Ad Ausentium,* 1-4.

[4] Tamże.

[5] P a w e ł VI, *Allocutio ad Exc.mos Praesules ex Americae Latinae regionibus, secundo Generali Coetui Medellii interfuturos* (Medellín, 24 VIII 1968), w: *Acta Apostolicae Sedis*, t. 60 (1968), s. 643.

[6] J a n P a w e ł II, *Homilia na rozpoczęcie pontyfikatu* (Watykan, 22 X 1978), w: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, t. 1 (1978), red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum Poznań–Warszawa 1987, s. 15.

Jak wytłumaczyć ten paradoks? Możemy powiedzieć, że jest to nieuniknio-ny paradoks humanizmu ateistycznego. Jest to dramat człowieka oderwanego od istotnego wymiaru jego egzystencji – od Absolutu – i skazanego przez to na najgorszą jej degradację. Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes* ujmuje samo sedno problemu w słowach: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego”[7].

Dzięki Ewangelii Kościół posiada prawdę o człowieku. Zawiera się ona w antropologii, którą Kościół nieustannie zgłębia i głosi. Podstawowym twierdzeniem tej antropologii jest prawda o człowieku jako obrazie Boga, człowieku, który jest czymś więcej niż zwykłą cząstką przyrody lub anonimo-wym elementem ludzkiej społeczności[8]. W tym sensie pisał święty Ireneusz: „Chwałą człowieka jest Bóg, ale terenem działania Bożego, Jego mądrości i potęgi jest człowiek”[9].

Do tej prawdy, stanowiącej niezastąpiony fundament chrześcijańskiej koncepcji człowieka, odwoływałem się specjalnie w orędziu na Boże Naro-dzenie: „Boże Narodzenie jest świętem człowieka [...]. Człowiek – przedmiot rachunku, rozpatrywany w kategoriach ilościowych [...] i równocześnie jeden, jedyny i niepowtarzalny. [...] Jest kimś od wieków zamierzonym i od wieków wybranym. Kimś powołanym i nazwanym swoim własnym imieniem”[10].

Wobec tylu innych humanizmów, często ograniczonych do ściśle ekono-micznej, biologicznej albo psychologicznej koncepcji człowieka, Kościół ma prawo i obowiązek głosić prawdę o człowieku, jaką otrzymał od Chrystu-sa. Oby żaden nacisk zewnętrzny mu w tym nie przeszkadzał. Ale przede wszystkim, żeby on sam nie zaprzestał tego czynić pod wpływem obaw czy wątpliwości, na skutek ulegania wpływom innych humanizmów czy braku przekonania do własnego oryginalnego posłannictwa.

Gdy zatem pasterz Kościoła głosi w sposób jasny i niedwuznaczny praw-dę o człowieku, objawioną przez Tego, który „wiedział, co w człowieku się kryje” (J 2,25), powinien mieć pewność, że wyświadcza najlepszą przysługę człowiekowi.

Ta pełna prawda o człowieku stanowi fundament nauczania społecznego Kościoła oraz podstawową przesłankę prawdziwego wyzwolenia. W świetle tej prawdy człowiek nie jest podporządkowany procesom ekonomicznym lub politycznym, lecz odwrotnie: owe procesy są jemu podporządkowane.

---

[7] Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, nr 22.

[8] Por. tamże, nry 12, 14.

[9] Św. I r e n e u s z, *Adversus haereses*, III, 20, 2-3.

[10] J a n Paweł II, *Orędzie „Urbi et Orbi” na Boże Narodzenie* (Watykan, 25 XII 1978), w: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, t. 1, s. 194.

[…]

Ludzie znający historię Kościoła wiedzą, że miał on zawsze godne podziwu postaci biskupów głęboko zaangażowanych w sprawę promocji i odważnej obrony godności ludzkiej tych, których Pan im powierzył. Czynili to, kierując się zawsze wymogami swej misji biskupiej w przeświadczeniu, że godność ludzka jest wartością ewangeliczną, której nie można lekceważyć bez wielkiej obrazy Stwórcy.

Godność ludzka jest deptana w jednostkach, kiedy brak należytego poszanowania takich wartości, jak: wolność, prawo do wyznawania religii, nienaruszalność fizyczna i psychiczna, prawo do dóbr koniecznych, prawo do życia... Jest deptana w sferze społecznej i politycznej, kiedy człowiek nie może korzystać z prawa do uczestnictwa, kiedy podlega niesprawiedliwym i bezprawnym ograniczeniom, albo poddawany jest torturom fizycznym lub psychicznym […].

[…]

Jeśli Kościół występuje w obronie godności człowieka albo działa na rzecz jej podniesienia, to jest to zgodne z jego misją, która, mając charakter religijny, a nie społeczny lub polityczny, nie może jednak zapoznawać człowieka w jego całokształcie. W przypowieści o dobrym Samarytaninie Pan Jezus nakreślił model zainteresowania się wszystkimi ludzkimi potrzebami (por. Łk 10,30-37) i oświadczył, że w dniu ostatecznym będzie utożsamiał się z wydziedziczonymi – chorymi, więźniami, głodnymi, opuszczonymi – do których wyciągnięto pomocną dłoń (por. Mt 25,31-46). Kościół zrozumiał z tej i innych stron Ewangelii (por. Mk 6,35-44), że konieczną częścią jego misji ewangelizacyjnej jest działanie na rzecz sprawiedliwości i promocji człowieka[11] i że między ewangelizacją a promocją człowieka istnieją bardzo istotne związki o charakterze antropologicznym i teologicznym i związki w porządku miłości[12], tak że „ewangelizacja nie będzie pełna bez brania pod uwagę wzajemnego odniesienia, jakie ustawicznie zachodzi między Ewangelią a konkretnym, osobistym i społecznym życiem człowieka”[13].

Pamiętajmy z drugiej strony, że działalność Kościoła w takich dziedzinach, jak promocja człowieka, rozwój, sprawiedliwość, prawa osoby, ma być zawsze służbą człowiekowi, i to człowiekowi widzianemu w świetle akceptowanej w tymże Kościele chrześcijańskiej antropologii. Kościół nie potrzebuje zatem

[11] Por. Synod Biskupów, *De iustitia in mundo*, w *Acta Apostolicae Sedis*, t. 63 (1971), s. 923-942.
[12] Por. P a w e ł VI, *Evangelii nuntiandi*, nr 31.
[13] Tamże, nr 29.

systemów ideologii, żeby kochać i bronić człowieka oraz współdziałać w jego wyzwoleniu: w samym sercu tego orędzia, którego jest depozytariuszem i głosicielem, znajduje inspirację do działania na rzecz braterstwa, sprawiedliwości, pokoju, do występowania przeciwko wszelkim formom dominacji, zniewolenia, przemocy, dyskryminacji, gwałtu, zamachów na wolność religijną, agresji przeciwko człowiekowi i wszelkich zamachów na życie[14].

A zatem nie wskutek oportunizmu czy pogoni za nowością Kościół jako „ekspert od humanizmu"[15] jest obrońcą praw ludzkich. Wynika to z autentycznego zaangażowania ewangelicznego, które, jak w przypadku Chrystusa, jest opowiedzeniem się po stronie najbardziej potrzebujących.

Wierny temu zaangażowaniu Kościół chce zachować neutralność wobec przeciwstawnych systemów, żeby opowiadać się tylko za człowiekiem. Jakiekolwiek by były nędze i cierpienia człowieka, nie przez przemoc, rozgrywki o władzę czy systemy polityczne, lecz przez prawdę o człowieku wiedzie droga ku lepszej przyszłości.

Stąd ciągłe zainteresowanie Kościoła delikatnym zagadnieniem własności. Dowodem tego są pisma Ojców Kościoła pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa[16]. Świadczy o tym wyraźnie solidna i przypomniana tyle razy nauka świętego Tomasza z Akwinu. W naszych czasach Kościół powołał się na te same zasady w dokumentach tak szeroko rozpowszechnionych, jak encykliki społeczne ostatnich papieży. Szczególnie mocno i w sposób nadzwyczaj głęboki mówił na ten temat papież Paweł VI w encyklice *Populorum progressio*[17].

Ten głos Kościoła, będący echem głosu ludzkiego sumienia, rozbrzmiewający nieustannie przez wieki w najprzeróżniejszych systemach i warunkach społeczno-kulturowych, powinien i musi być słyszany również w naszej epoce, kiedy zwiększające się bogactwo niewielu idzie w parze ze wzrastającą nędzą mas.

W tym przypadku szczególnej aktualności nabiera nauka Kościoła, zgodnie z którą wszelka własność prywatna obciążona jest hipoteką społeczną. W ramach tej nauki powinien Kościół spełniać swą misję, a więc przepowiadać, wychowywać jednostki i społeczności, kształtować opinię publiczną, oddziaływać na czynniki odpowiedzialne. W ten sposób będzie pracował dla dobra społeczeństwa, w którym ta chrześcijańska i ewangeliczna zasada przyniesie wreszcie owoce w postaci bardziej sprawiedliwego i równego podziału dóbr, nie tylko w obrębie każdego narodu, ale i w skali całego świata, nie

---

[14] Zob. Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nry 26, 27, 29.

[15] P a w e ł VI, *Allocutio in Consilio Nationum Unitarum* (Nowy Jork, 4 X 1965), w: *Acta Apostolicae Sedis*, t. 57 (1965), s. 878.

[16] Por. św. A m b r o ż y, *De Nabuthae*, rozdz. 12, nr 53; w: *Patrologia latina*, t. 14, kol. 747.

[17] Por. P a w e ł VI, Encyklika *Populorum progressio*, nr 23-24; por. też: J a n XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*, nr 106.

dopuszczając do tego, żeby kraje silniejsze wykorzystywały swą przewagę kosztem słabszych.

Ci, na których spoczywa odpowiedzialność za życie publiczne państw i narodów, powinni zrozumieć, że tylko wtedy będzie można zagwarantować pokój wewnętrzny i pokój między narodami, kiedy zapanuje system społeczny i ekonomiczny oparty na sprawiedliwości.

Chrystus nie był obojętny wobec tego szerokiego i wymagającego postulatu moralności społecznej. I tak samo Kościół nie może być obojętny. W duchu Kościoła, który jest duchem Chrystusa, podejmijmy znów pracę w tej dziedzinie, opierając się na rozbudowanej i solidnej nauce Kościoła.

Należy tu podkreślić na nowo, że troska Kościoła obejmuje całego człowieka.

Dlatego koniecznym warunkiem sprawiedliwego systemu ekonomicznego jest sprzyjanie rozwojowi i upowszechnianiu oświaty i kultury. Im bardziej sprawiedliwie będzie funkcjonować dziedzina ekonomii – tym głębsza będzie świadomość potrzeb w dziedzinie kultury. Jest to bardzo bliskie myśli Soboru, że, aby wieść życie godne człowieka, nie wystarczy więcej mieć, lecz trzeba dążyć do tego, żeby więcej być[18].

Czerpcie więc, Bracia, z tych źródeł autentycznych. Mówcie językiem Soboru, Jana XXIII, Pawła VI; jest to język doświadczenia, bólu i nadziei współczesnej ludzkości.

Kiedy Paweł VI stwierdzał, że rozwój jest nowym imieniem pokoju[19], miał na uwadze wszystkie wzajemne zależności, jakie istnieją nie tylko w obrębie poszczególnych narodów, ale i ponad nimi, w płaszczyźnie międzynarodowej. Miał na myśli te mechanizmy, które, ponieważ są przeniknięte nie duchem autentycznego humanizmu, lecz duchem materializmu, sprawiają w życiu międzynarodowym takie skutki, że bogaci stają się coraz bogatsi za cenę ubóstwa tych, co stają się coraz biedniejsi.

Nie ma takiej reguły ekonomicznej, która mogłaby sama spowodować zmianę owych mechanizmów. W życiu międzynarodowym trzeba odwoływać się do zasad etycznych, do wymogów sprawiedliwości, do pierwszego nakazu, jakim jest nakaz miłowania. Trzeba przyznać prymat porządkowi moralnemu, duchowemu, temu, co rodzi się z pełnej prawdy o człowieku.

Chciałem przekazać wam te refleksje, które uważam za bardzo ważne, zwłaszcza że nie powinny was odrywać od centralnego tematu konferencji: do człowieka, do sprawiedliwości dojdziemy przez ewangelizację.

Wobec tego, co tu powiedziano, Kościół z głębokim bólem dostrzega „wielkie niekiedy nasilenie się przejawów gwałcenia praw człowieka w róż-

---

[18] Por. Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 35.

[19] Por. P a w e ł VI, *Populorum progressio*, nr 76.

nych częściach świata. Któż może zaprzeczyć, że są dzisiaj jednostki oraz władze cywilne, które gwałcą podstawowe prawa osoby ludzkiej, jak: prawo do narodzin, prawo do życia, prawo do odpowiedzialniej prokreacji, do pracy, do pokoju, do wolności i sprawiedliwości społecznej; prawo do udziału w decyzjach dotyczących ludzi i narodów? A cóż można powiedzieć, gdy stajemy w obliczu różnych form przemocy w skali zbiorowej, jak dyskryminacja rasowa w stosunku do jednostek i grup, stosowanie tortur fizycznych i psychicznych wobec więźniów i dysydentów politycznych? Lista ta wzrośnie, jeśli zwrócimy uwagę na izolowanie jednostek z przyczyn politycznych i akty porywania dla korzyści materialnych, które tak dramatycznie wstrząsają życiem rodzinnym oraz całym gmachem społecznym"[20]. Wołamy ponownie: Szanujcie człowieka! On jest obrazem Boga! Głoście Ewangelię tak, żeby był nim faktycznie. Oby Pan odmienił serca i ludzkimi uczynił systemy polityczne i ekonomiczne, usposabiając najpierw człowieka do odpowiedzialnego zaangażowania.

Duszpasterskie poczynania w tej dziedzinie powinna ożywiać właściwa chrześcijańska koncepcja wyzwolenia. Kościół uważa za swój obowiązek głoszenie wyzwolenia milionów istot ludzkich, dopomaganie do jego utrwalenia[21], ale uważa też za swój obowiązek głoszenie wyzwolenia w sensie integralnym, głębokim, w takim sensie, w jakim głosił je i realizował Jezus[22]. Jest to „uwolnienie od wszystkiego, co człowieka uciska, ale przede wszystkim wyzwolenie go od grzechu i od Złego, wiążące się z radością, jakiej ktoś zażywa, gdy poznaje Boga i jest przez Niego poznawany"[23]. Jest to wyzwolenie polegające na pojednaniu i przebaczeniu. Wyzwolenie biorące się z tego, że jesteśmy dziećmi Boga, do którego mówić możemy: „Abba, Ojcze!" (Rz 8,15), dzięki czemu też widzimy w każdym człowieku brata, który może zostać przemieniony w swym sercu przez miłosierdzie Boże. Wyzwolenie skłaniające nas, mocą miłości, do komunii, której szczyt i pełnię znajdujemy w Panu. Wyzwolenie polegające na zniesieniu różnych rodzajów niewoli i idolów, wymyślonych przez człowieka, i na ukształtowaniu nowego człowieka.

Wyzwolenie, które w ramach właściwej misji Kościoła nie sprowadza się po prostu do wąskiego wymiaru ekonomicznego, politycznego, społecznego czy kulturalnego, nie poddaje się wymogom jakiejkolwiek strategii czy praktyki ani doraźnego sukcesu[24].

Dla zachowania oryginalnej idei wyzwolenia chrześcijańskiego, energii, jakie zdolna jest ona rozwijać, musimy koniecznie, za wszelką cenę, jak prosił

---

[20] J a n P a w e ł II, *Orędzie do Sekretarza Generalnego Organizacji Narodów Zjednoczonych* (Watykan, 2 XII 1978), w: *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, t. 1, s. 117n.

[21] Por. P a w e ł VI, *Evangelii nuntiandi*, nr 30.

[22] Por. tamże, nr 31.

[23] Tamże, nr 9.

[24] Por. tamże, nr 33.

o to papież Paweł VI, unikać uproszczeń i dwuznaczności. „Kościół straciłby całe swoje główne znaczenie. Głoszenie wyzwolenia, jakie on niesie, straciłoby właściwą sobie naturę i łatwo mogłoby zostać naginane i przekręcane przez inne systemy doktrynalne i partie polityczne”[25]. Wiele znaków pozwala rozstrzygnąć, kiedy chodzi o wyzwolenie chrześcijańskie, a kiedy raczej do głosu dochodzą ideologie rozrywające jego związek z ewangeliczną wizją człowieka, rzeczy i wydarzeń[26]. To są znaki w samej głoszonej treści albo w postawie głosicieli. Odnośnie do treści trzeba zwracać uwagę na to, o ile jest ona zgodna ze słowem Bożym, z żywą tradycją Kościoła, z jego Magisterium. Co się zaś tyczy postaw, trzeba zważać na to, jakie jest poczucie łączności z biskupami na pierwszym miejscu oraz z innymi grupami ludu Bożego; jaki udział się wnosi w rzeczywiste budowanie wspólnoty i w jaki sposób podejmuje się z miłością troskę o biednych, chorych, wydziedziczonych, bezbronnych, uciśnionych i jak, odkrywając w nich oblicze Jezusa „ubogiego i cierpiącego, [...] im stara się ulżyć w niedoli i w nich usiłuje służyć Chrystusowi”[27]. Nie oszukujmy się: zwykli, prości wierni, jakby wiedzeni instynktem ewangelicznym, rozpoznają od razu, kiedy w Kościele służy się Ewangelii, a kiedy się ją zuboża i przytłumia przez inne sprawy.

To, co tu sobie przypomnieliśmy, stanowi bogate i rozbudowane dziedzictwo, które *Evangelii nuntiandi* nazywa doktryną społeczną albo nauczaniem społecznym Kościoła[28]. Wywodzi się ono ze słowa Bożego i autentycznego Magisterium, z obecności chrześcijan w zmieniających się sytuacjach w świecie, gdzie podejmują oni stwarzane przez nie wyzwania. Taka nauka społeczna obejmuje zatem zasady, jak również normy osądu i dyrektywy działania[29].

Odpowiedzialne zaufanie do tej nauki – chociaż niektórzy usiłują rozsiewać wątpliwości na jej temat i wzbudzać do niej nieufność – studiowanie jej, nauczanie, duma z niej, jest u syna Kościoła gwarancją autentycznego zaangażowania w delikatne i wymagające zadania społeczne i autentycznego działania na rzecz wyzwolenia albo promocji jego braci.

Pozwólcie więc, że polecę waszej szczególnej uwadze pasterskiej konieczność uczulenia wiernych na społeczną naukę Kościoła.

Trzeba specjalnie starać się o kształtowanie sumienia społecznego na wszystkich poziomach i we wszystkich sektorach życia. Kiedy wzmaga się niesprawiedliwość i wzrasta w sposób bolesny dystans między biednymi i bogatymi, nauka społeczna, w swej postaci twórczej i otwartej na rozległe dziedziny obecności Kościoła, powinna być cennym narzędziem forma-

[25] Tamże, nr 32.
[26] Por. tamże, nr 36.
[27] Sobór Watykański II, *Lumen gentium*, nr 8.
[28] Por. P a w e ł VI, *Evangelii nuntiandi*, nr 38.
[29] Por. t e n ż e, List apostolski *Octogesima adveniens*, nr 4.

cji i działania. Jest to szczególnie ważne w odniesieniu do świeckich, gdyż „świeckie obowiązki i przedsięwzięcia należą właściwie, choć nie wyłącznie, do ludzi świeckich”[30]. Trzeba tu koniecznie unikać pomyłek i badać uważnie, czy pewne formy zastępstwa mają jeszcze rację bytu. Czyż świeccy na mocy swego powołania w Kościele nie są wezwani do wniesienia wkładu w życie polityczne i ekonomiczne oraz do skutecznego działania na rzecz obrony i promocji praw ludzkich?

[30] Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, nr 43.

KU INTERPRETACJI FILOZOFICZNEJ

„Ethos" 31(2018) nr 2(122) 27-39
DOI 10.12887/31-2018-2-122-03

Witold P. GLINKOWSKI

CZŁOWIEK I JEGO BÓL
Cierpienie jako paradygmat Tischnerowskiej filozofii dramatu

Tischner stanowczo odrzuca znamienną dla tradycji europejskiej, obecną także w teodycei, tendencję do poszukiwania wspólnych korzeni zła i nieszczęścia. W bólu, cierpieniu, w niedoskonałości dostrzega „tworzywo" pozwalające człowiekowi w sposób twórczy i angażujący całą jego etyczną podmiotowość odnieść się do napotykanych wyzwań, zwłaszcza dotyczących ładu aksjologicznego, który stanowi wspólne zaplecze korelacji interpersonalnych będących przestrzenią spotkań z innymi.

CZŁOWIEK PODMIOTEM DRAMATU

Rozważania przedstawione w niniejszym tekście są próbą wykazania, że cierpienie i ból to kategorie zajmujące centralne miejsce w filozofii dramatu Józefa Tischnera. Swoją filozoficzną wizję człowieka krakowski myśliciel budował na głównej osi aksjologicznej, wyznaczonej przez pojęcia dobra i zła, kategorie bólu i cierpienia stanowią jednak nieodzowną trampolinę ułatwiającą prowadzenie analiz sytuacji człowieka jako podmiotu dramatu oraz je dopełniają. Z obu pojęć – cierpienia i bólu – będę korzystał, traktując je, podobnie jak Tischner, synonimicznie.

Refleksja na temat ludzkiego bólu i cierpienia zajmuje szczególnie ważne miejsce w obszarze filozoficznych zainteresowań krakowskiego myśliciela. Człowiek jest dla Tischnera podmiotem dramatu, przy czym pojęcie dramatu uzyskuje tu dość szczególny sens – antropologicznofilozoficzny, nie zaś literacki czy teatralny. Najkrócej mówiąc, człowiek uczestniczy w dramacie na poziomie swojej egzystencji, nie zaś na poziomie odgrywanych ról lub teatralnych masek, które przywdziewa się lub zdejmuje stosownie do konwencji dyktowanej wymogami kulturowego kontekstu. Uczestnictwo w dramacie nie wyczerpuje się w kulturowej konwencji, w „teatrze codzienności"[1]. Osnową ludzkiego dramatu okazuje się bowiem interpersonalna przestrzeń etyczna – taka, w której dokonują się ludzkie spotkania i rozstania. Podmiot

[1] Zob. E. G o f f m a n, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, oprac. J. Szacki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000 (por. zwł. s. 100).

owego dramatu nie tylko zanurzony jest w międzyosobowej relacyjności, ale przede wszystkim dzięki możliwości partycypowania w niej – dzięki byciu „zagadniętym" i stawaniu się odpowiadającym, a zatem odpowiedzialnym – uzyskuje pełny dostęp do własnego człowieczeństwa. Jak pisał Emmanuel Lévinas w *Totalité et infini*[2]: „Ja […] odnajduje siebie jako przynależne do drugiego: własna radość i własny ból są radością radości drugiego, albo bólem jego bólu"[3].

Tak rozumiany dramat jest fundamentalnym wyznacznikiem kondycji ludzkiej, ujawnia najgłębszy wymiar bycia człowiekiem. Sens owego „bycia" nie ogranicza się do „bytu ludzkiego" – stabilnego, zamkniętego w swym ontycznym dookreśleniu i dlatego w znacznym stopniu niezależnego od ludzkich wyborów, postaw lub decyzji. „Bycie" w tym ujęciu obejmuje także – i zwłaszcza – aspekt „bycia ludzkim", czyli planowanego, świadomie wybieranego istnienia „modo humano", egzystowania wolnego i odpowiedzialnego. Na marginesie odnotujmy, że treść antropologicznej dystynkcji, o której tu mowa (ang. human being versus being human), będącej jakimś echem dystynkcji ontologicznej (Heideggerowskiej różnicy ontologicznej), w interesujący sposób wyeksplikował nieodległy od Tischnera pod względem stylu filozofowania Abraham Joshua Heschel[4]. Takie egzystowanie jest jednocześnie wyrazem „myślenia według wartości"[5]. Określenie to, patronujące jednej z książek Tischnera, odwołuje się do szerokiej, Kartezjańskiej wykładni myślenia, będącego najszerszą formułą ludzkiego odnoszenia się do wszelkich doświadczeń pojawiających się w strumieniu świadomości.

Również przestrzeń, w której rozgrywa się dramat ludzkiej egzystencji – scena dramatu – nie jest tożsama z ontycznym uniwersum, nie jest tym samym, co świat rozumiany jako pozaludzka przedmiotowa realność, choć świat niewątpliwie stanowi jej najszerszy horyzont. Literatura przedmiotu obfituje w teksty dokumentujące niezrozumienie, czym jest Tischnerowska kategoria sceny. Oto typowy zarzut: „Chociaż dla Tischnera najważniejsze są relacje między człowiekiem a człowiekiem, dramat jednak musi posiadać jakieś umiejscowienie, zawsze rozgrywa się «na scenie»"[6]. A przecież umiejscowieniu relacji dramatycznych Tischner poświęcił wiele uwagi. Scena dramatu nie

[2] Zob. E. L é v i n a s, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye 1961. Zob. też: t e n ż e, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.

[3] Cyt. za: J. T i s c h n e r, *Myślenie według wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993, s. 191.

[4] Zob. A.J. H e s c h e l, *Kim jest człowiek?*, tłum. K. Wojtkowska, Wydawnictwo Punctum–Wydawnictwo UŁ, Warszawa–Łódź 2014 (por. zwł. s. 34-37, 44-47, 63-69). Por. W. S z c z e r b i ń s k i, *Abrahama Joshuy Heschela filozofia człowieka*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2000, s. 156-162.

[5] Zob. T i s c h n e r, dz. cyt.

[6] Por. I. M a r s z a ł e k, *Józef Tischner i filozoficzne koncepcje zła. Czy zło jest w nas, czy między nami?*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014, s. 231.

jest miejscem wirtualnym, ale w pełni realnym, choć probierzem jej realności nie są dystynkcje ontologiczne, lecz aksjologiczne, antropologiczne i personalistyczne[7]. Tischner nie pozostawia wątpliwości co do tego, że filozoficzny dyskurs o człowieku wymaga wyjścia poza tradycyjną metafizykę i dopuszczenia do głosu perspektywy uwzględniającej rzeczywistość aksjologiczną oraz kontekst interpersonalny, decydujący o jej źródłowości, autonomii i specyfice. „Podejmując zagadnienie człowieka, musimy porzucić obszar ontologii i stanąć na gruncie agatologii"[8] – pisze.

BŁĘDNE TROPY FILOZOFII

Wbrew powszechnym intuicjom, również filozoficznym, ból nie jest złem, które bezpośrednio zagraża temu, co dla człowieka i w człowieku najcenniejsze i co powinno być chronione. Samo doświadczenie bólu nie narusza ludzkiego sumienia, nie wypacza go, nie powoduje jego atrofii. Działania na rzecz radykalnego usunięcia bólu z obszaru ludzkiego życia są zatem nieuzasadnione, a nawet mogą okazać się groźne. Dążenie do całkowitej eliminacji zagrożenia dyskomfortem związanym z doświadczaniem bólu może prowadzić do zubożenia i zniekształcenia ludzkiego życia, do pozbawienia go w sposób sztuczny tego, co stanowi jego naturalny komponent, wynikający ze specyfiki bytu ludzkiego – wolnego, ale też niedoskonałego i skończonego. Przykładów nagannej fetyszyzacji bólu, kreującej go na głównego wroga człowieka, dostarcza – zdaniem Tischnera – nie tylko tradycja epikurejska, ale także stoicka. Ujawnia się tu podwójne niebezpieczeństwo, zarówno związane z deformacją hierarchii zagrożeń, przed którymi stoi ludzka jednostka, jak też – co szczególnie ważne dla filozofa eksponującego wspólnotowy aspekt ludzkiej egzystencji – prowadzące do stłumienia wrażliwości na krzywdę drugiego człowieka. W konsekwencji kierowania się ethosem stoickim człowiek, „uciekając od własnego bólu, ucieka także od bólu drugiego człowieka"[9] – twierdzi Tischner i dodaje: „Jeżeli ja potrafię uciec od własnej śmierci, jeżeli moja własna śmierć mnie nic nie obchodzi, to nie obchodzi mnie także śmierć innych"[10]. Autor *Myślenia według wartości* wskazuje na względną niezależność emocjonalnej i aksjologicznej samoidentyfikacji człowieka – którą określa mianem „soli-

[7] Zob. W.P. G l i n k o w s k i, *Problem sceny w Tischnerowskiej filozofii dramatu*, „Analiza i Egzystencja" 2016, nr 34, s. 71-90.

[8] J. T i s c h n e r, *Spór o istnienie człowieka*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998, s. 8.

[9] T e n ż e, *Etyka a historia. Wykłady*, oprac. D. Kot, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2008, s. 41n.

[10] Tamże, s. 42.

daryzacji egotycznej”[11] – od wszelkiego bólu, choćby nawet doświadczanego w sposób radykalny. Za szczególnie wymowną należy uznać wypowiedź Tischnera odwołującą się do jego osobistego doświadczenia – doświadczenia obcowania z osobą umierającą z powodu choroby nowotworowej: „Jest to bardzo charakterystyczne, że doświadczenie szczęścia może trwać mimo przykrości i bólu otaczającego to wewnętrzne doświadczenie”[12].

Trzeba przyznać, że Tischner stanowczo odrzuca znamienną dla tradycji europejskiej, obecną także w teodycei, tendencję do poszukiwania wspólnych korzeni zła i nieszczęścia (grzechu i cierpienia) – nieobcą również współczesnej hermeneutyce filozoficznej[13]. Co więcej, buduje on swoją koncepcję „człowieka dramatycznego”[14] na radykalnej kontradykcji: zło versus cierpienie, ból czy nieszczęście. Wyłącznie zło – rozumiane zgodnie z sensem, w jakim pojęcie to funkcjonuje w filozofii dramatu – należy do rzeczywistości „dialogicznej”, interpersonalnej. I chociaż zło jest „tylko” zjawą, to jednak właśnie ono stanowi jedyne realne zagrożenie ludzkiej podmiotowości (zwłaszcza moralnej), gdyż może doprowadzić do deformacji ludzkiego sumienia, do uznania, że jest się obwinionym w sposób ostateczny i nieodwołalny. Pozostałe przejawy dyskomfortu, jaki w wielorakiej postaci przynosi ludzkie doświadczenie, mają charakter „monologiczny”, nie są bowiem funkcją relacji interpersonalnych, lecz należą do rzeczywistości fizykalno-przedmiotowej.

FILOZOFICZNE INSPIRACJE I MEANDRY FILOZOFII

Niejeden z wątków Tischnerowskich analiz ma źródło w fenomenologii Maxa Schelera. Nawiązując do Schelera, krakowski filozof podważa wiarygodność oferty hedonistycznej, która odwołując się do aksjologii, proponuje waloryzowanie wartości według osi przyjemność–nieprzyjemność – niepodobna bowiem sprowadzić życia człowieka do behawioru, którego jedyną racją i zasadą jest „ekonomia przyjemności”. Ponadto Tischner zwraca uwagę, również w nawiązaniu do Schelera, na pośledniość wartości związanych ze stanami emocjonalnymi względem tych wartości, które ujawniają się i są afirmowane za sprawą aktów ludzkiego działania[15].

---

[11] T e n ż e, *Solidaryzacja i problem ewolucji świadomości*, w: *Studia z teorii poznania i filozofii wartości*, red. W. Stróżewski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1978, s. 92.

[12] T e n ż e, *Etyka a historia*, s. 370.

[13] Zob. P. R i c o e u r, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986.

[14] Zob. J. T i s c h n e r, *Filozofia dramatu*, Éditions du Dialogue, Paryż 1990.

[15] Por. T e n ż e, *Etyka a historia*, s. 388.

Tischner zmierza do dopełnienia Schelerowskiej hierarchii wartości poprzez zaproponowanie korespondującej z nią hierarchii „antywartości" (dodajmy, że ewentualne podobieństwo do „etyki niezależnej"[16] Tadeusza Kotarbińskiego jest tylko formalne). Warto przywołać obszerniejszy fragment wykładu, w którym przedstawiona została ta propozycja: „Istnieje pewna logika cierpień, bólów, które są związane z doświadczeniem owych [Schelerowskich – W.P.G.] wartości. Pierwszy ból, znajdujący się na samym dole, to ból nieprzyjemności, ból przykrości. Ból drugi to ból związany z chorobą i umieraniem – i jest to zupełnie inna kategoria bólu, kiedy człowiek czuje się źle, kiedy czuje, że życie od niego odchodzi, kiedy czuje, że przychodzi śmierć czy głód. Typowym bólem wartości sfery witalnej jest głód i groźba głodu. Istnieje ból groźniejszy od bólu umierania: jest to ból pogardy, ból poniżenia, ból odmówienia człowiekowi prawa do prawdy. Trzeci rodzaj bólu to groźba potępienia. Co to znaczy, że coś jest potępione? Wyobraźmy sobie następującą sytuację: ja ciebie potępiam, ja ciebie przeklinam; była miłość między ludźmi i w pewnym momencie stało się coś tak, że choćby nie wiadomo co ten drugi człowiek będzie robił – i tak jest przeklęty. Jest to ból bólów, który świetnie określa Kierkegaard […]. Istnieje logika bólów związana z hierarchią wartości, w której jednocześnie pogłębia się doświadczenie wartości, a wokół tego pogłębionego doświadczenia wartości pogłębia się groźba, pogłębia się cierpienie, pogłębia się niepokój"[17]. Doświadczenia aksjologiczne ujawniają zatem nie tylko hierarchię wartości, ale też hierarchię antywartości. Również one mogą jednak katalizować postawy i procesy prowspólnotowe: „Wtedy antywartość zaczyna nabierać nowego znaczenia, znaczenia bycia tworzywem dla jedności, dla *unio mistica*"[18].

W swych analizach ludzkiego cierpienia Tischner, jak przystało na fenomenologa, chętnie odwoływał się do tradycji niemieckiego idealizmu. Komentując poglądy Georga Wilhelma Friedricha Hegla, konstatował, że w historii człowieka zawiera się zarazem historia ludzkich cierpień: „Cierpienie nie jest czymś, co przychodzi z zewnątrz i spływa po człowieku jak woda. Cierpienie jest wewnętrzną rzeczywistością człowieka i ono buduje człowieka. Buduje dzięki temu, że człowiek jako świadomość ma moc mówienia «nie» temu, co do niego mówi «nie». […] I człowiek, mówiąc cierpieniu «nie», buduje swoje wewnętrzne «tak»"[19].

Tischnerowi najbliższe były jednak tradycja egzystencjalizmu oraz dwudziestowieczna filozofia dialogu. W pierwszej, zwłaszcza w myśli Sørena Kier-

[16] Zob. np. T. K o t a r b i ń s k i, *Zasady etyki niezależnej*, w: tenże, *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków 1970, s. 194-206.

[17] T i s c h n e r, *Etyka a historia*, s. 391n.

[18] Tamże, s. 455.

[19] Tamże, s. 16.

kegaarda, dostrzegał akcenty uwypuklające rangę ludzkiego indywiduum, które określa siebie, ilekroć stawia czoła temu, co niepowtarzalne i bezprecedensowe, a czyni to jako odpowiedzialny za swoje życie Pojedynczy. W drugiej odnajdywał dopełnienie egzystencji Pojedynczego, który – wbrew stanowisku Kierkegaarda – nigdy nie jest samotny, odseparowany od innych, nie jest „monadą bez okien"[20], lecz pozostaje otwarty na drugiego oraz na dobro. Zarówno relacja z drugim, jak i doświadczanie dobra możliwe są dzięki pragnieniu, które Tischner – za Lévinasem – przeciwstawia potrzebie[21]. Pragnienie stwarzające Abrahama (przeciwstawionego stwarzanemu przez potrzebę Odyseuszowi) oraz pozwalające narodzić się człowiekowi jako podmiotowi moralnemu „pozostaje w ścisłym związku z «dotknięciem» przez dobro"[22].

Dzięki wrażliwości hermeneutycznej Tischner wiedział, że chociaż dobro warunkuje możliwość ludzkiego funkcjonowania w sferze moralności, a także gwarantuje stabilność i realność petryfikujących tę sferę wartości, to jednak poznawcza droga do dobra nie jest prosta ani – tym bardziej – nie może przebiegać w oderwaniu od całego spektrum ludzkich doświadczeń aksjologicznych. Owe doświadczenia mają miejsce nie w jednolitej, homogenicznej przestrzeni dobra, lecz w przestrzeni określonej dwoma horyzontami – dobra i zła. O ile bowiem dobro jest bliższe naszym nadziejom, o tyle zło jest bliższe naszym doświadczeniom. Niepodobna również nie dostrzec heurystycznej wagi doświadczeń zła, czyli tego, czego „nie powinno być"[23], jako inspiracji dla ludzkiej aktywności – nie tylko poznawczej, ale też egzystencjalnej, angażującej całe spektrum ludzkiego „bycia-w-świecie" – na rzecz odnajdywania dobra. Dobro i zło tworzą zatem według Tischnera „prawdziwą «metafizykę» istnienia ludzkiego"[24]. Oczywiście autor *Filozofii dramatu* nie waloryzuje dobra i zła wedle jednej zasady, a tym bardziej nie sugeruje – co byłoby absurdalne, zwłaszcza na tle tradycji filozoficznej – ich ontycznej równorzędności. W kształtowaniu ludzkiej wrażliwości moralnej złu przypada rola instrumentalna, choć szczególna: „Zło jest nie tyle aksjomatem naszego myślenia, ile *aksjomatem* naszego doświadczenia. Na *aksjomacie* tym spoczywają inne, bardziej pochodne doświadczenia innych ludzi"[25].

---

[20] T e n ż e, *Spór o istnienie człowieka*, s. 242.

[21] Por. t e n ż e, *Filozofia dramatu*, s. 35-42.

[22] T e n ż e, *Spór o istnienie człowieka*, s. 245.

[23] T e n ż e, *Aksjologiczne podstawy doświadczenia „ja" jako całości cielesno-przestrzennej*, w: *Logos i ethos. Rozprawy filozoficzne*, red. K. Kłósak, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1971, s. 56.

[24] T e n ż e, *Spotkanie w horyzoncie zła*, „Analecta Cracoviensia" 13(1981), s. 100.

[25] T e n ż e, *Filozofia dramatu*, s. 140.

W STRONĘ MISTYKI

Sporo miejsca w swoich rozważaniach poświęca Tischner odniesieniom do filozoficzno-religijnej tradycji mistycyzmu. Staje się ona zapleczem analiz sytuacji człowieka, który jako podmiot dramatu egzystencjalnego uwikłany jest w różnorakie doświadczenia cierpienia. W pismach mistyków krakowski filozof odnajduje cenny wątek dotyczący cierpienia Boga, który okazuje zmiłowanie wobec cierpienia człowieka. Szczególną uwagę zwraca Tischner na „komentarz" Jana od Krzyża do Pieśni nad Pieśniami[26], gdyż w sposób dobitny ukazuje on Boga, który podejmuje cierpienie i czyni siebie zranionym, bezbronnym wobec śmierci dlatego, że zranione i bezbronne – z powodu grzechu – stało się Jego stworzenie[27]. To właśnie chrześcijaństwo radykalnie przeobraża ethos religii. W tekście Jana od Krzyża filozof dostrzeże też wątek zadośćuczynienia sprawiedliwości, która obliguje nawet Boga. Cierpienie Boga stanowi bowiem konsekwencję niedoskonałości, na którą skazany jest każdy akt stworzenia, nawet Boski. Myśl tę Tischner wyostrza, z właściwym sobie patosem przedstawiając następujące rozumowanie: „Można tak brutalnie powiedzieć: skoro Panu Bogu nie pod każdym względem wyszedł świat, to Bóg z tego powodu cierpi"[28]. Nie ma tu oczywiście mowy o cierpieniach fizycznych. Ponadto „Bóg jako istota doskonała nie może przeżywać załamań nadziei, błądzenia w świecie nieprawdy, rozpaczy"[29]. Skoro jednak Bóg miłuje człowieka, to zapewne podlega jakiemuś rodzajowi cierpienia – zakłada Tischner. I dodaje, opierając się na tekstach Mistrza Eckharta, że owo Boskie cierpienie, wyrażające się głównie we współczuciu człowiekowi, przewyższa cierpienie ludzkie, ale jego intensywność pozostaje w korelacji z kondycją człowieka, z jego wyborami, postawami, decyzjami: „Im głębszy upadek człowieka, tym większe współczucie Boga"[30].

HORYZONT DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO

Człowiek nie jest osamotniony w dramacie swojego istnienia, jego niedoskonałość, nie tylko ontyczna, ale zwłaszcza moralna, czyniąca go obwinionym i cierpiącym z powodu uwikłania w zło, otwiera go na łaskę, która zarazem wprowadza go w orbitę interpersonalnej solidarności, miłosierdzia

[26] Zob. Św. J a n o d K r z y ż a, *Pieśń duchowa*, w: tenże, *Dzieła*, t. 1, tłum. B. Smyrak OCD, oprac. O. Filek OCD, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1998, s. 520-714.

[27] Por. T i s c h n e r, *Etyka a historia*, s. 453n.

[28] Tamże, s. 454.

[29] T e n ż e, *Wędrówki w krainę filozofów*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 102.

[30] Tamże.

i uczestnictwa. W ten sposób dramat okazuje się przestrzenią ludzkich spotkań z Bogiem, a człowiek z obwinionego staje się beneficjentem ocalenia, które przychodzi na drodze dobrowolnie podejmowanego cierpienia i ofiary: „Pojęcie biedy – dobrze znane filozofii Platona [...] – jest podstawową kategorią dramatyczną, określającą sytuację człowieka, a nawet Boga, w dramacie istnienia. Intencją swą wskazuje ono na jakiś ból lub praból, [...] od którego nie może być całkiem wolny nawet sam Stwórca, jeśli tylko zwiąże się ze stworzeniem węzłem uczestniczącej miłości”[31].

Cierpienie nie jest nigdy wartością autonomiczną, nigdy nie „wzbogaca” człowieka w sposób bezpośredni, przeciwnie, niesie z sobą opresję. Nie oferuje człowiekowi żadnego dobra, gdyż nie jest dobrem. Może jednak, paradoksalnie i pośrednio, otwierać człowieka na Boga – cierpiącego wraz z nim i dla niego. Pozwala człowiekowi dostrzec Boską miłość i odpowiedzieć na nią[32].

Trudno przeoczyć jedną z ważnych ról doświadczenia religijnego, polegającą nie tylko na wspomaganiu moralnej edukacji człowieka, ale wręcz na dostarczeniu jej fundamentalnego aksjologicznego zorientowania: „Doświadczenie religijne wprowadza nową hierarchię w sferę ludzkich bólów i ludzkich cierpień. Pokazuje, że pewne cierpienia są niewarte uwagi, natomiast są takie cierpienia, które człowiek może i powinien w wolny sposób na siebie przyjąć. Tak jak kochający przyjmuje w wolny sposób na siebie cierpienia osoby kochanej, jej nieszczęścia”[33]. Ta myśl Tischnera nie tylko ukazuje głębię ethosu chrześcijaństwa, ale też koresponduje z myślą współczesnych filozofów o proweniencji pozachrześcijańskiej podejmujących problematykę etyczno-aksjologiczną. W kręgu tej filozofii niejednokrotnie i nieprzypadkowo zwracano uwagę na relewantny związek między cierpieniem a miłością. Często przywoływany przez Tischnera Lévinas pisał: „Kochać znaczy bać się o innego człowieka, wychodzić z pomocą jego słabości. Ta słabość jest niczym świt, w którym kochany byt wschodzi jako Ukochana”[34]. Biblijna zachęta do przyjmowania na siebie cierpień innych: „Jeden drugiego brzemiona noście” (Ga 6,2), jawi się jako warunek miłości oraz jako świadectwo, które – właśnie w kontekście cierpienia – miłujący składa miłowanemu.

Tischner zwraca uwagę na inną jeszcze kwestię. W bólu, cierpieniu, w niedoskonałości dostrzega „tworzywo” pozwalające człowiekowi w sposób twórczy i angażujący całą jego etyczną podmiotowość odnieść się do napotykanych wyzwań, zwłaszcza dotyczących ładu aksjologicznego, który stanowi wspólne zaplecze korelacji interpersonalnych będących przestrzenią spotkań z innymi[35].

---

[31] T e n ż e, *Filozofia dramatu*, s. 75.

[32] Por. t e n ż e, *Miłość nas rozumie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 25.

[33] T e n ż e, *Etyka a historia*, s. 454.

[34] L é v i n a s, *Całość i nieskończoność*, s. 308.

[35] Por. T i s c h n e r, *Etyka a historia*, s. 455.

DOBRO PYTANIA O ZŁO

Szczególnie cenne dla filozoficznego dyskursu o człowieku okazują się metafory zawarte w mitologii śródziemnomorskiej. Potencjał mitu nie jest jednak jednolity. Prawda mitu – prawda o bogach, a zarazem o człowieku, wnikająca w głębię ludzkiej wielkości i ludzkiego upadku, obrazująca ludzkie cierpienia, różni się od prawdy, która dotyczy przyrody, jej potęgi, nieśmiertelności, niewrażliwości na ludzkie odnoszenie się do dobra i zła. Zważywszy na pole zainteresowań Tischnera, instruktywne okażą się mity pierwszego rodzaju, nominalnie opowiadające o cierpieniach Iksjona, Syzyfa, Tantala, Prometeusza, ale przecież zarazem głoszące ponadczasową prawdę o kondycji człowieka. Jednym z pierwszych tekstów, którym człowiek naszego kręgu kulturowego zawdzięcza rozbudzenie ciekawości świata, zdolność do filozoficznego zdumiewania się nim, do stawiania dociekliwych i krytycznych pytań, ale też – co istotne – rozbudzenie wrażliwości na własne i cudze cierpienie, jest Hezjodowa *Teogonia*[36]. Znajdziemy w niej – powtórzony później w *Pracach i dniach* – opis heroicznego czynu Prometeusza, czynu wiarołomnego względem Zeusa, lecz wspaniałomyślnego wobec ludzkości[37]. Znawca myśli greckiej Giovanni Reale zauważył, że o ile w antyku dominowały mity fantazji, o tyle w czasach współczesnych prymat uzyskały mity potęgi. Autor ten nie przejawia jednak skłonności do zacierania granicy miedzy filozofią a mitem, który choć jej bliski, nigdy nie jest z nią tożsamy[38]. Można też przyjąć, że o ile dawne mity kosmologiczne, religijne lub geograficzne wydają się bez reszty i bezpowrotnie należeć do przeszłości, o tyle mity polityczne przeżywają aktualnie swój renesans[39].

W jeszcze większym stopniu niż w mitologii greckiej problem cierpienia obecny jest w tekstach biblijnych, zarówno staro- jak i nowotestamentowych. Prowokują one do postawienia ważnych dla Tischnera pytań: o sens cierpień, na jakie narażony jest człowiek i nie tylko on, o ontologiczny status bólu, jego domniemaną filiację ze złem i o charakter ewentualnego związku między nimi. Z perspektywy prowadzenia dyskursu antropologicznego, aksjologicznego, a także teodycealnego ważne jest – choć niełatwe – rozstrzygnięcie nastę-

---

[36] Zob. H e z j o d, *Teogonia*, tłum. K. Kaszewski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Warszawa 1904.

[37] Por. tamże, w. 520-525, s. 15; t e n ż e, *Prace i dnie*, w. 48, tłum. W. Steffen, Zakłady Naukowe im. Ossolińskich, Wrocław 1952, s. 6n.

[38] Por. G. R e a l e, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, tłum. E.I. Zieliński, Wydawnictwo KUL, Lublin 1994, s. 70.

[39] Por. J.F. T u a n, *Przestrzeń i miejsce*, tłum. A. Morawińska, PIW, Warszawa 1987, s. 113. O krytyce utopii bazującej na micie politycznym zob. A.M. K a n i o w s k i, *Ernst Bloch – Hans Jonas. Utopia a odpowiedzialność*, „Studia Filozoficzne" 1986, nr 11, s. 113-124.

pujących kluczowych kwestii: Czy fenomen bólu – nie takiego, nad którym mamy kontrolę, który potrafimy zasymilować i przetrzymać, lecz tego, który wymyka się naszej władzy racjonalizowania, a nawet niekiedy odbiera nam chęć istnienia – jest metafizycznym „skandalem", złem, którego niepodobna usprawiedliwić? A może jednak ból będący nie tylko teoretyczną kategorią, dzięki której filozoficzny dyskurs zyskuje na plastyczności i wiarygodności, ale należący do codziennych ludzkich doświadczeń niesie z sobą heurystyczną użyteczność trampoliny pozwalającej w lepszy, pełniejszy sposób rozumieć dobro i otwierać się na nie? Wszak dzięki „namacalności" doświadczenia bólu możemy równie „namacalnie" przekonać się o jego nietożsamości ze złem, o tym, że nawet jeśli jest on dojmujący, nie musi mieć dostępu do rdzenia naszej osobowej podmiotowości. Dał temu wyraz Hiob, który doświadczywszy bezmiaru cierpień, nie uległ pokusie racjonalizacji, proponowanej mu przez „teologów" odwołujących się do argumentów zaczerpniętych raczej ze świata tego, co przedmiotowe, niż ze świata tego, co osobowe. Postawa Hioba nie wydaje się konsekwencją „choroby na Boga", co ongiś sugerował Carl Gustaw Jung[40]. Może zresztą rozsądniej byłoby nie wyręczać poszkodowanego w komentowaniu tego, co go spotkało, i pozwolić, by on sam wypowiedział słowa wyrażające tyleż skargę, co usprawiedliwienie – słowa, które ponadto ukazują go jako w pełni wypróbowanego świadka dobra i zła: „Dotąd Cię znałem ze słyszenia, teraz ujrzało Cię moje oko, dlatego odwołuję, co powiedziałem" (Hi 42,5-6).

Opowieść o Hiobie interpretowana bywa jako przykład paroksyzmu cierpienia, cierpienia niepotrzebnego, niepoddającego się racjonalizacji. Wielu komentatorów odnajduje w niej argumenty sankcjonujące i usprawiedliwiające ludzkie zgorszenie złem, w tym przypadku – okrucieństwem, jakiego ofiarą stał się sprawiedliwy. Zazwyczaj nie chcemy pamiętać o tym, że Hiob z wszystkich opresji wyszedł zwycięski, nie pokonany, lecz ubogacony, doskonalszy, że okazał się sprawiedliwym wobec Sprawiedliwego. Doświadczenie Hioba wskazuje na istotę różnicy między złem a cierpieniem. Nawet okrutne, nasilone cierpienie, które wystawiło heroizm Hioba na najcięższą próbę, nie zdołało zatrzeć granicy między tym, co niszczy ludzką osobę, a tym, co wprawdzie niszczy człowieka jako „trzcinę myślącą"[41], lecz nie pozbawia go autonomii i zdolności decydowania o własnych wyborach między dobrem a złem. Można zatem uznać, że Hiob, będąc obiektem „zakładu" między Bogiem a szatanem, wygrał ów zakład na rzecz Boga. Co więcej, wolno przy-

[40] Jung pisał o tym w liście do Ericha Neumanna z 5 I 1952. Por. J. P r o k o p i u k, *Posłowie*, w: C.G. Jung, *Odpowiedź Hiobowi*, tłum. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Ethos, Warszawa 1995, s. 206.

[41] B. P a s c a l, *Myśli*, 264, tłum. T. Żeleński (Boy), Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1977, s. 112.

jąć, że podobny zakład wygrywa każdy, kto dostrzeże w Hiobie przypadek człowieka, który mimo ogromu cierpień ani nie uległ złu, ani nie utożsamił zła z cierpieniem. Człowiek nie ponosi winy za cierpienia, które go dotykają, lecz tylko za zło, które czyni, ulegając pokusie lub groźbie[42]. Dramatyczny wymiar ludzkiego istnienia wynika nie tyle z cierpień, na które człowiek jest narażony, ile z zagrożenia złem, w którym decyduje się uczestniczyć. Trwanie w dramacie niesie z sobą groźbę tragedii, która jako potencjalny finał dramatu urealnia się wówczas, gdy „ostatnie słowo" dramatu należy do zła[43]. Człowiek jest istotą niedoskonałą oraz narażoną na cierpienia, co wynika z faktu bycia wpisanym w przestrzeń i czas, w historię i kulturę. Te okoliczności okazują się nieodzownymi warunkami uczestnictwa człowieka w dramacie będącym dla niego próbą, ale też przywilejem i wyróżnikiem jego egzystencji. Finał dramatu nigdy nie jest przesądzony, nigdy też nie jest człowiekowi narzucony, lecz stanowi funkcję jego wolnych wyborów, postaw, decyzji.

SENS I BEZSENS CIERPIENIA

Niewykluczone, że o ludzkim uwikłaniu w cierpienie można myśleć w kategoriach teleologicznych. Niewykluczone, że „cel" cierpień, na które jesteśmy narażeni, staje się zrozumiały, dopiero gdy uwzględnimy, że nie mogą one rozstrzygać o tym, jaki będzie finał dramatu ludzkiej egzystencji. Cierpienie stanowi przeszkodę w realizacji wielu ludzkich planów, ogranicza możliwość funkcjonowania w ontycznym uniwersum, ale okazuje się bezradne wobec ludzkiej wolności. Potęga cierpienia zdolna jest zniweczyć wiele ludzkich zamierzeń, nie odbiera ono jednak człowiekowi jego osobowej godności, nawet jeśli doprowadza go do stanu, w którym – jak Hiob – pragnie śmierci. Cierpienie nie może zmusić człowieka, by na doznaną krzywdę odpowiedział odwetem i nienawiścią. Ból, zarówno fizyczny, jak psychiczny, z łatwością odziera go ze wszystkiego, czym wcześniej się cieszył i do czego przywykł, ale nie wymusza reakcji, które niszczą ludzką zdolność otwierania się na dobro i wchodzenia w relacje interpersonalne. Determinacje fizykalno-biologiczne nie mogą przesądzać o jakości naszych etycznych postaw i wyborów.

Ludzkie doświadczania cierpienia czy bólu – chociaż są doświadczeniami wtórnymi, prywatywnymi, rozpoznawanymi w uprzednio danym człowiekowi horyzoncie dobra i zła – niewątpliwie stanowią o możliwości doświadczania tego, co specyficznie ludzkie. Ujawniają one zarazem pewną niejednoznaczność. Z jednej strony cierpienie, w przeciwieństwie do właściwego, „dialogicz-

[42] Por. T i s c h n e r, *Filozofia dramatu*, s. 220.
[43] Por. tamże, s. 249-257.

nego" zła, wynurza się z bytu mającego status „rzeczy pośród rzeczy", z drugiej jednak strony określanie takich doświadczeń, ich aksjologiczna i etyczna diagnoza, nigdy nie będą w pełni adekwatne. Nie tylko bowiem zło jest zaledwie „zjawą, złą zjawą"[44], ale także ból, nieszczęście, cierpienie zataczają granice nieostre i nie w pełni potrafimy rozpoznać ich realność, oszacować stopień ich natężenia czy uciążliwości. Daremnie byłoby szukać klarownych kryteriów rozstrzygania, który z fizycznych bądź „duchowych" przejawów dolegliwości jest dopuszczalny, w jakich warunkach i pod jakim względem albo jak intensywny ból można pogodzić z logosem ludzkiego istnienia i gdzie leży granica, poza którą ból stać się musi teodycealnym skandalem (jak w czasach Gottfrieda Wilhelma Leibniza) lub tym, co nieusprawiedliwialne (jak w czasach Lévinasa) czy wreszcie, kto winien orzekać o dopuszczalności cierpienia, być jego szafarzem, czuwać nad jego sprawiedliwym bilansem, bacząc, czy nie narusza normy czyniącej zadość postulatom ludzkiej wrażliwości i rozumności.

Tego rodzaju pytania, zważywszy na materię, której dotyczą, nie są stawiane w sposób właściwy. To właśnie one jednak, postrzegane – podobnie jak ból i cierpienie – w kontekście stosunku do zła, stanowią wskazówkę pozwalającą zrozumieć odrębność, a zarazem komplementarność ważnych elementów ludzkiego doświadczenia. Zapewne niosą też z sobą przestrogę, że jeśli człowiek uważa, iż cierpienie i zło nie różnią się od siebie i nie odsłaniają niczego poza bezsensem ludzkiej egzystencji, to znaczy, że zapomniał on o sobie – nie tyle stał się dla siebie problematyczny, ile stał się ofiarą „zaćmienia człowieczeństwa"[45].

*

W dyskursie proponowanym przez Tischnera ból nie stanowi wypreparowanej kategorii intelektualnej, pojęcia powołanego w celu prowadzenia sterylnych analiz filozoficznych, lecz traktowany jest jako podstawowy składnik ludzkiego doświadczenia, przesądzający o jego wyjątkowości. Polaryzuje on ludzki ogląd świata i obecności człowieka w świecie – obecności przeżywanej osobiście i osobowo, czyli doświadczanej bezpośrednio, „całym sobą" oraz w kontekście interpersonalnej relacyjności. Również czas nadający ramy ludzkiemu doświadczeniu manifestuje się jako jednoznacznie linearny, złożony z niepowtarzalnych chwil, z owych Augustyńskich „teraz"[46]. Każda z owych chwil stawia ludzką jednostkę przed koniecznością podejmowania decyzji – jako

[44] Tamże, s. 152.

[45] H e s c h e l, dz. cyt., s. 59.

[46] Por. św. A u g u s t y n, *Wyznania*, ks. XI, 14-15, tłum. Z. Kubiak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987, s. 283-286.

aktu osobistego, autonomicznego i odpowiedzialnego – a każda z tych decyzji implikuje konsekwencje dotyczące zaangażowanego w nie osobowego podmiotu.

Powyższa optyka uzmysławia człowiekowi pewną „dwuplanowość", w której toczy się jego życie. Z jednej strony przebiega ono w realiach ontycznej kauzalności, w świecie przyczynowo-skutkowej konieczności, w której człowiek uczestniczy jako przedmiot. Z drugiej strony natomiast niezależnie od planu fenomenów istnieje plan noumenalny, w którym człowiek nie tylko uzyskuje pełnię podmiotowej autonomii, ale też w jakimś sensie jest na taką autonomię „skazany", nie może bowiem uciec od określającej jego osobowy status wolności. Ból należy do sfery zjawisk o charakterze przedmiotowym, nie zaś interpersonalnym, a więc nie konstytuuje tego, co określa podmiotową i osobową warstwę ludzkiej egzystencji.

Tischner w swojej refleksji na temat cierpienia, które w rozmaitych postaciach dotyka człowieka, podejmuje problematykę uniwersalną, ale zarazem wpisaną w konkret współczesnego świata. Świat ten nie jest przeżywany jako przejrzysty, jednoznaczny, nie jest rozpoznawany jako uporządkowany w swej strukturze, podległy klarownym regułom rozumu i celowości, jako ordo – przeciwnie, często wydaje się niepewny, kruchy, niezrozumiały i zagrożony. Własną obecność w świecie człowiek postrzega w podobny sposób. Szansę na stabilność obrazu świata, a także na zmierzenie się z cierpieniem Tischner odnajduje w uniwersalności horyzontu aksjologicznego, który choć sam się poszerza i zmienia pod względem poszczególnych treści, to jednak niezmiennie trwa jako ufundowany w agatologii. Wskazuje ona na transcendentne Dobro, które nie jest ludzką konstrukcją, a zatem nie podlega cywilizacyjno-kulturowym fluktuacjom.

Filozoficzna refleksja na temat bólu i cierpienia, jeśli ma okazać się wiarygodna i spełnić wiązane z nią oczekiwania, winna być prowadzona z uwzględnieniem przestrzeni aksjologicznej oraz odwoływać się do metod oferowanych przez fenomenologię i hermeneutykę filozoficzną – założenia te są dla Tischnera oczywiste i nimi on się kieruje. Zarazem filozofia wartości nie powinna być postrzegana jako dziedzina teoretyczna, oderwana od ludzkich doświadczeń, od relacji międzyludzkich i interpersonalnych – również od relacji człowieka z Bogiem. „Filozofia wartości staje się zrozumiała i piękna, kiedy się ją odprzedmiotowi, kiedy się ją zakorzeni w najgłębszych ludzkich doświadczeniach. [...] Nie ma doświadczenia wartości tam, gdzie nie ma drugiego człowieka, dopiero doświadczenie drugiego człowieka otwiera świat wartości […]. Jedno jest pewne, że to dopiero drugi pojęty w wymiarze *sacrum*, drugi, który jest dla mnie jakąś świętością, odsłania przed nami całą gamę i hierarchię wartości zakorzenioną w czymś rzeczywiście absolutnym"[47].

[47] T i s c h n e r, *Etyka a historia*, s. 455n.

„Ethos" 31(2018) nr 2(122) 40-62
DOI 10.12887/31-2018-2-122-04

Marek SZULAKIEWICZ

CZŁOWIEK I KRZYWDA
Między homo explorens a homo rapiens

„Korzeń" krzywdy tkwi w specyficznie ludzkim sposobie bytowania istoty dynamicznej, stającej się i twórczej, a przede wszystkim istoty świadomej, wolnej i odpowiedzialnej za siebie i swoje czyny. Za krzywdą stoi też zawsze dobrowolna działalność człowieka, wolność oznacza bowiem również możliwość czynienia szkód. Nie biologia prowadzi do krzywdy, lecz świadome siebie bycie w świecie. Oznacza to, że krzywda wydarza się ze względu na nasz ludzki sposób istnienia i jest ona z nim związana.

Człowiek jest powołany na wybawiciela
wszelkiego stworzenia i może to uczynić,
jeżeli sam jest odkupiony[1].
Edyta Stein, *Twierdza duchowa*

Josel Rakower, świadek śmierci swoich najbliższych i zagłady całego narodu, cierpiąc w warszawskim getcie, doświadczając tam największych krzywd i upokorzeń, żali się przed Bogiem. Czuje się skrzywdzony, ma świadomość krzywd swojego narodu i zupełnie tego wszystkiego nie rozumie[2]. Krzywdy należą do dramatów naszego istnienia: tak doznawane, jak i zadawane. We współczesnych dyskusjach na ten temat najczęściej uznaje się, że istnieją pewne rodzaje aktywności człowieka i efekty (rezultaty) jego działania, z którymi w jakiś sposób wiążą się zło, cierpienie i przemoc. Stanowią one krzywdy: szkody niezasłużenie wyrządzone drugiemu. Dyskusjom na te tematy siłą rzeczy towarzyszą rozważania nad grzechem, winą, złem i przebaczeniem, a w rozważaniach tych akcentuje się sam stan krzywdy, jej czynienie, poczucie i konsekwencje[3]. Pisze na przykład Józef Lipiec: „Krzywda nie jest złem zwykłym i banalnym, jakich wiele w kontekście analizy regularnych dylematów aksjologicznych. Tkwi w niej bowiem nie tylko niepowstrzymana agresja krzywdzącego, lecz zarazem bezbronność krzywdzonego, jego rozpaczliwe wołanie o nadzieję, której jednak nie może się znikąd spodziewać, o szansę, którą akt krzywdy przekreślił raz na zawsze, o przywrócenie równowagi sił między dobrem a złem, ale w efekcie

[1] E. S t e i n, *Twierdza duchowa*, tłum. I.J. Adamska OCD, Zysk i S-ka, Poznań 1988, s. 66.

[2] Zob. Z. K o l i t z, *Josela Rakowera rozmowa z Bogiem*, tłum. A. Kuć, Wydawnictwo Homini, Kraków 2007.

[3] Por. np. R. P i ł a t, *Krzywda i zadośćuczynienie*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2003, s. 15n.

bezskuteczne dla bezsilnego dobra. Krzywda jest złem przeważającym, bezwzględnym i zwycięskim, ale też urągającym wszelkim wartościom pozytywnym”[4]. W tym sensie krzywdy nie można opisać bez odwołania się do aktów woli, aktywności, skutków i oceny moralnej. W podobnym duchu ujmował tę kwestię Artur Schopenhauer: „Co się tyczy w ogóle wyrządzania krzywdy, to następuje ono drogą przemocy albo podstępu, zaś ze względu na moralność jest to właściwie to samo”[5]. Należy tu podkreślić: krzywda jest zawsze tym samym, a mianowicie złem moralnym. Człowiek, który znalazł się w sytuacji krzywdy albo też który skrzywdził, zostaje takim złem ogarnięty, filozofia zaś ukierunkowana zostaje na rozpatrywanie krzywdy w kategoriach etycznych. Krzywda niezmiennie kojarzy się bowiem z nieszczęściem i cierpieniem: wyrządzając krzywdę, stajemy się złymi ludźmi. I pozostaje to faktem, mimo że (jak zawsze, gdy rozpatrujemy moralny wymiar czynów ludzkich) w opisie i analizie każdego przypadku krzywdy trzeba brać pod uwagę różnorodność sytuacji, argumentów i sądów, w odniesieniu do których termin ten został zastosowany. Zrozumiałe i naturalne wydaje się też, że przed krzywdą – zarówno przed jej doznawaniem, jak i czynieniem – pragniemy się chronić, tak jak chronimy się przed złem.

Jeśli nawet wraz z Schopenhauerem uznamy, że w aspekcie moralnym krzywda jest zawsze „tym samym”, to trzeba jednak zapytać, czy rzeczywiście „sprawa krzywdy” ogranicza się tylko do kwestii etyki? Czy filozofia krzywdy powinna być zawsze mową o złu, rozważaniem zła i niczym ponadto? Czy sprowadzając ją do rzędu doświadczeń moralnych jesteśmy w stanie ukazać jej wymiar istotowy? Łatwo dostrzec, że zawężenie pojmowania problemów dotyczących obszaru krzywdy do ich etycznego (moralnego) sensu często bywa mylące, a przynajmniej ogranicza ich rozumienie. Ich szerszy sens jednak nieuchronnie się ujawnia. Kościół katolicki na przykład, charakteryzując w swoim katechizmie „uczynki miłosierdzia”[6], wskazuje, że krzywdy należy „cierpliwie znosić”[7], i wydaje się, że zalecenie to dotyczy cierpliwego przyjmowania zła, które zostało nam niezasłużenie wyrządzone. Ta jednoznaczna interpretacja ulega jednak zachwianiu, gdy porównujemy tłumaczenia tego zdania w różnych wersjach katechizmu. Jak można dostrzec, w języku łacińskim wcale nie mówi się o krzywdzie. Czytamy tu bowiem: „Instruere, consilia dare, consolari, confortare opera sunt spiritualis misericordiae, sicut dimittere et cum patientia tolerare”. Słowa „cum patientia tolerare” (z cierpliwością

[4] J. L i p i e c, *Fenomenologia krzywdy*, w: *Krzywda. Zagadnienia teoretyczne i problemy praktyki (podręcznik akademicki)*, red. W. Tulibacki, Olsztyńska Szkoła Wyższa im. Józefa Rusieckiego, Olsztyn 2003, s. 22.

[5] A. S c h o p e n h a u e r, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, tłum. J. Garewicz, PWN, Warszawa 1994, s. 510.

[6] Katechizm Kościoła Katolickiego, nr 2447.

[7] Tamże.

tolerować) nie odnoszą się do krzywdy jako zła nam uczynionego, lecz do wszystkiego, co czyni nam drugi człowiek. Wszystko to należy z cierpliwością tolerować. Dopiero w tłumaczeniu na język polski bardzo wyraźnie wskazuje się już tylko na „krzywdy", wyizolowując pewne złe działanie innego człowieka wobec nas. („Pouczać, radzić, pocieszać, umacniać, jak również przebaczać i krzywdy cierpliwie znosić – to uczynki miłosierdzia co do duszy"[8]). Sens łaciński tego uczynku miłosierdzia jest zatem szerszy niż „zło nam uczynione". W łacińskim oryginale mowa jest o czymś więcej niż o krzywdach pojmowanych jako zło, które nam wyrządzono, chodzi bowiem o pogodzenie się z wszelkimi uczynkami innych ludzi dokonywanymi wobec nas. Dlatego też, jeśli chcemy pozostać przy sensie tekstu łacińskiego, w polskim przekładzie katechizmu nie należy rozumienia krzywdy ograniczać do „zła mnie uczynionego", lecz uwzględnić pierwotne „cum patientia tolerare". To zaś oznacza, że krzywda wcale nie jest tylko złem i że zakres tego pojęcia jest znacznie szerszy. Również w niemieckim przekładzie katechizmu pojęcie krzywdy (niem. Unrecht) się nie pojawia. Czytamy tam natomiast: „Belehren, raten, trösten, ermutigen sowie vergeben und geduldig ertragen sind geistliche Werke der Barmherzigkeit" („Pouczać, radzić, pocieszać, umacniać, jak również przebaczać i cierpliwie znosić to duchowe dzieła miłosierdzia"). W języku niemieckim „das Unrecht" oznacza dosłownie „nieprawość"[9], sytuację „pogwałcenia niezbywalnych praw"[10]. Jeśli zatem w niemieckim przekładzie tego fragmentu (inaczej niż w jego polskim tłumaczeniu) nie pojawia się słowo „krzywda", to wydaje się, że powodem jest chęć uniknięcia niebezpieczeństwa zawężenia interpretacji tego sformułowania do działań niezgodnych z prawem.

Taki dodatkowy sens pojęcia „krzywda" odnaleźć można również w jego etymologii w języku polskim, która wyraźnie nie ogranicza znaczenia tego słowa do kwestii związanych z etyką. Wprawdzie w *Słowniku języka polskiego* czytamy, że ocena moralna działania prowadzącego do krzywdy zawsze wskazuje, że jest ona „szkodą moralną, fizyczną lub materialną, wyrządzoną komuś niezasłużenie, bezprawnie; nieszczęściem, niesprawiedliwością, obrazą dotyczącą kogoś niesłusznie"[11], Aleksander Brückner wskazuje jednak, że prasłowo „krzywda" znane wszystkim językom słowiańskim w znaczeniu pierwotnym wyrasta ze słowa „krzywy"[12]. Warto dodać, że leksem „krzywy" miał także w przeszłości dwa

[8] Tamże.

[9] Zob. G. W a h r i g, R. W a h r i g - B u r f e i n d, hasło „das Unrecht", w: ciż, *Wahrig Deutsches Wörterbuch*, Wissen Media Verlag, Gütersloh–München 2011, s. 1541. O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – M.S.

[10] M. S c h e f c z y k, *Verantwortung für historisches Unrecht. Eine philosophische Untersuchung*, Walter de Gruyter GmbH & Co, Berlin 2012, s. 23.

[11] *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, t. 1, PWN, Warszawa 1988, s. 1069.

[12] A. B r ü c k n e r, *Słownik języka polskiego*, Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków 1927, s. 276.

znaczenia, a mianowicie „nieprosty" oraz „zły". Znaczenie to zachowało się na przykład w słowie „krzywoprzysięstwo" czy w określeniu „krzywe spojrzenie". Można zatem powiedzieć, że w „krzywdzie" nie tylko tkwi jakieś zło, ale że coś zostało w jej przypadku „wykrzywione". Co jednak?

Podobną prawidłowość dostrzec można w etymologii słowa „krzywda" w języku włoskim. „Offesa" pochodzi od łacińskiego „obfendere", które oznacza „odepchnąć, uderzyć"[13]. A zatem znaczenie tego pojęcia określa nie tylko zło, ale też czyn dokonany wobec człowieka i świata: coś zostało odsunięte. W tym sensie można powiedzieć, że wskazuje się, iż oprócz uczynionego zła zaistniało jakieś umniejszenie, odsunięcie czy wykrzywienie. W krzywdzeniu mamy do czynienia z umniejszeniem czegoś, co było dobre, lepsze, pozytywne, a w rezultacie stało się złe, gorsze, negatywne.

Jak zatem wskazują powyższe przykłady – w języku za pojęciem krzywdy zawsze ukryte jest „coś jeszcze", pojęcie to nie denotuje tylko zła i cierpienia. Dlatego należy raz jeszcze zapytać: Czy tajemnica krzywdy wyczerpuje się w rozważaniach na temat dobra, zła i cierpienia? Co dzieje się ze światem, z samym istnieniem, z człowiekiem, gdy pojawia się krzywda? Jaki stosunek do świata ujawnia się w procesie zadawania (i doznawania) krzywd? Wszystkie te pytania mają charakter pozamoralny i prowadzą do metafizycznego ujęcia krzywdy i krzywdzenia. Ów metafizyczny problem staje się szczególnie wyraźny, gdy zapytamy, co właściwie czyni krzywda z człowiekiem, z innymi ludźmi, a ostatecznie z istnieniem jako takim. Z metafizycznego punktu widzenia trudno zadowolić się odpowiedzią, że krzywda stanowi zło i szkodę wyrządzoną niezasłużenie. W wymiarze tym atrybutem krzywdy jest bowiem pomniejszenie wszystkiego, co ważne, istotne i budujące. Można wysunąć następującą hipotezę: W skali metafizycznej krzywda pojawia się jako rezultat takiego działania (takiej aktywności) człowieka, poprzez które dokonuje się niekorzystna zmiana w świecie. Aktywność człowieka związaną z krzywdą umiejscowić można w trzech obszarach. Jest to: (1) działanie skierowane przeciwko sobie samemu (przeciwko podmiotowi działającemu), (2) działanie przeciwko drugiemu człowiekowi (innym ludziom) i (3) działanie przeciw całemu światu (istnieniu). Aby jednak poprowadzić rozważania we właściwym kierunku, trzeba najpierw odpowiedzieć na pytanie dotyczące samego człowieka, bo to właśnie w jego bycie ujawnia się krzywda. Pierwszym krokiem nie może być zatem analiza ludzkiego czynu i jego efektów, lecz analiza ludzkiego bytu – tego, kim człowiek jest. Gabriel Marcel często wskazywał, że problemy naszych działań wiążą się w mniejszym stopniu z tym, co robię, a w większym stopniu z tym, czym jestem. Pisał na przykład: „W gruncie rzeczy wszystko sprowadza się do rozróżnienia pomiędzy tym, co się ma, a tym, czym

[13] Por. J.M. C e p e d a n o, *Przebaczenie krzywdy jako uczynek miłosierdzia*, tłum. M.T. Kozubek, W. Czekaj, „Paedagogia Christiana" 37(2016) nr 1, s. 205.

się jest”[14]. Max Scheler zaś jeszcze mocniej podkreślał: „Człowiek jest rzeczą tak rozległą, różnobarwną, różnorodną, że wszelkie definicje wypadają zbyt kuso. Ma on zbyt wiele aspektów. Nic dziwnego, że również wszystkie najsławniejsze definicje wyglądają nieco osobliwie”[15]. Niemniej horyzont rozumienia krzywdy wyznaczają zawsze człowiek i jego istnienie, a nie tylko człowiek i jego działanie. Dlatego też w rozważaniach na ten temat istotne jest przesunięcie uwagi z pytania: „Czym jest to, co ktoś uczynił?”, na pytanie, „Kim jest ten, kto to uczynił?”. Trzeba więc zapytać: Kim jest człowiek, który krzywdzi? Kim jest człowiek, który może krzywdzić?

TWÓRCZOŚĆ, WOLNOŚĆ I POSZUKIWANIE CZŁOWIEK JAKO HOMO EXPLORENS

Człowiek nie może się zatrzymać,
nie może przestać szukać[16].
Lew Szestow, *Ateny i Jerozolima*

Człowiek rozpatrywany w kategoriach przyrody i utożsamiony tylko z nią nie jest krzywdzicielem. Krzywda zakłada bowiem wolność i odpowiedzialność charakterystyczną dla osoby: wyrządzana jest przez kogoś. W tym sensie krzywdą nie jest również zaniechanie działań przez człowieka ani też rezultat szkód o charakterze naturalnym, chociaż ze wszystkim tym mogą się wiązać się zło i cierpienie. Gdybyśmy stanowili jedynie część przyrody, gdybyśmy jedynie ulegali jej prawom i gdyby nasze istnienie nie miało innego wymiaru niż otaczający nas świat, nigdy byśmy krzywd nie zadawali, chociaż moglibyśmy być krzywdzeni – podobnie jak nie krzywdzi zwierzę, mimo że samo może zarówno być przyczyną cierpienia, jak i doznawać krzywd[17]. Trzeba wyraźnie powiedzieć, że w świecie przyrody człowiek nie zajmuje wyjątkowego miejsca i że w świecie tym nie pojawia się krzywda. „Korzeń” krzywdy nie tkwi w naturze, lecz w specyficznie ludzkim sposobie bytowania istoty dynamicznej, stającej się i twórczej, a przede wszystkim istoty świadomej, wolnej i odpowiedzialnej za siebie i swoje czyny. Za krzywdą stoi też zawsze dobrowolna działalność człowieka, wolność oznacza bowiem również możliwość czynienia szkód. I to nie

[14] G. M a r c e l, *Dziennik metafizyczny*, tłum. E. Wende, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987, s. 240.

[15] M. S c h e l e r, *O idei człowieka*, tłum. A. Węgrzecki, w: tenże, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, tłum. S. Czerniak, A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1987, s. 8.

[16] L. S z e s t o w, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Znak, Kraków 1993, s. 459.

[17] Georges Bataille twierdzi: „Zwierzę, które pokonało rywala, nie ujmuje śmierci innego, jak to czyni triumfujący człowiek” (G. B a t a i l l e, *Teoria religii*, tłum. K. Matuszewski, KR, Warszawa 1996, s. 25).

biologia prowadzi do krzywdy, lecz świadome siebie bycie w świecie. Oznacza to, że krzywda wydarza się ze względu na nasz ludzki sposób istnienia i jest z nim związana. Ów sposób istnienia wyznaczony zostaje przez twórczość jako zdolność, umiejętność i konieczność powoływania do bytu czegoś nowego, a zatem jako działanie świadome i wolne. „To, co się ujawnia jako tworzenie, jest zawsze procesem, działaniem – w szczególności procesem, w którym dochodzi do wzajemnego związku pomiędzy jednostką i jej światem”[18].

Filozofia (ale i psychologia) często podkreśla, że los człowieka związany jest z pewnym metafizycznym ukierunkowaniem jego rozwoju. Sens naszego życia i bytu nie wyczerpuje się w podporządkowaniu się światu, lecz wymaga aktywności i kroczenia dalej w rozwoju ku innemu wymiarowi istnienia. Niekiedy wydaje się, że wszystko to świadczy o uwikłaniu człowieka w rzeczywistość metafizyczną, w której bez znaczenia są jego wola i chęci, a istotne pozostają pewna metafizyczna konieczność oraz skierowane do nas wezwanie. I nie chodzi tu tylko o to, że świat stawia codziennie przed nami jakieś zadania i do czego nas zobowiązuje, lecz o rozpoznanie, iż człowiek sam sobie nie wystarcza, a jego życie nie ma sensu, jeśli nie służy celowi, który je przekracza. Poetycko powie o tym Abraham J. Heschel: „Świat nie składa się z rzeczy, ale z zadań”[19]. Oznacza to, że w naszym istnieniu chodzi o tworzenie takiego życia, w którym ujawnia się inny wymiar bytowania, a nasz los staje się ważny dla kogoś innego, i że powinniśmy starać się o to, aby bardziej być potrzebą dla innych niż celem dla siebie. Tego rodzaju ukierunkowanie metafizyczne świadczy też o otwartości bytowej człowieka, o „niedokończeniu” jego bytu, które niekiedy trudno jest zaakceptować. Aby jednak człowiek mógł odkryć, że nie jest sam dla siebie celem, lecz musi stale poszukiwać sensu swojego życia (wykraczać poza swój byt i transcendować swoje indywidualnie nakreślone pragnienia i potrzeby), niezbędne są właściwie ukierunkowane: aktywność, działanie i twórczość. Człowiek to bowiem z istoty homo explorens, istota twórcza i poszukująca. Jednakże, jak pisze Bierdiajew: „Twórczość jest chorobliwa i tragiczna w samej swej istocie. Celem twórczego porywu jest osiągnięcie innego życia, innego świata, wstępowanie bytu”[20]. To na twórczości zatem zasadza się możliwość czynienia krzywdy jako działania, na skutek którego ktoś (lub coś) może znaleźć się w sytuacji złej (lub gorszej) niż przed jego podjęciem przez człowieka.

Można zatem powiedzieć, że człowiek nie tylko jest twórcą własnego życia, ale że w swojej twórczości ma on obowiązki wobec istnienia[21]. Krzywda stano-

---

[18] R. M a y, *Odwaga tworzenia*, tłum. E. Hornowska, T. Hornowski, Rebis, Poznań 1994, s. 47.

[19] A.J. H e s c h e l, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. K. Wojtkowska-Lipska, Znak, Kraków 2001, s. 62.

[20] M. B i e r d i a j e w, *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 100.

[21] Por. np. Rdz 1,28; Rdz 2,15; Rdz 4,18-22.

wi zdradę tych obowiązków. Nasze usytuowanie bytowe nakłada na nas ogromną odpowiedzialność „za świat", ale też stwarza niebezpieczeństwo czynienia szkód moralnych, fizycznych lub materialnych. Paradoksalnie więc można powiedzieć, iż krzywdzić możemy dlatego, że jesteśmy ludźmi. Wyłącznie człowiek, byt otwarty i twórczy, zdolny jest do czynienia krzywdy. Sama krzywda nie jest też skutkiem naturalnych popędów, które przecież w życiu zwierząt nie prowadzą do jej zadawania, lecz zawsze pozostaje możliwym skutkiem ludzkiej wolności i twórczości. Zobligowany metafizycznie do twórczości, człowiek ma też zdolność powiedzenia światu „nie" i zamiast realizować swe powołanie do ubogacania, może wówczas – niczym Mefistofeles – stwierdzić: „Wszystko bowiem, co powstaje / Do wytępienia tylko się nadaje"[22]. To zaś oznacza, że człowiek może w swej aktywności postępować samowolnie, uczestniczyć w procesach negacji i „nicowania"[23] i poddawać się pokusie stosowania siły, władania i wyzysku. Jeśli przypisana człowiekowi twórczość ulega ograniczeniu i staje się co najwyżej środkiem do „opanowania" egzystencji i wygodnego urządzenia się w życiu, otwiera się przed nim możliwość czynienia krzywdy. Innymi słowy, jeśli w twórczości tej zabraknie metafizycznej i normatywno-etycznej perspektywy, człowiek staje się zdolny do sabotażu i jakkolwiek nadal pozostaje twórczy, podejmuje działania już to przeciwko sobie, już to przeciwko drugiemu i światu. Krzywda rodzi się z wypaczonej twórczości, gdy twórca staje się tylko wytwórcą, a żądza panowania i posiadania przysłania mu prawdziwy wymiar tworzenia, prowadząc do działania umniejszającego i redukującego, nie zaś ubogacającego i rozwijającego. Można zatem powiedzieć, że w swej twórczości i poszukiwaniu człowiek może albo przekraczać siebie i swój świat w stronę „bycia więcej i bardziej" i wzrastać w istnieniu, albo też upadać i degradować siebie oraz świat. W tym pierwszym przypadku mamy do czynienia z h o m o e x p l o r e n s, w drugim zaś z h o m o r a p i e n s.

CZYNIĄCY KRZYWDĘ, CZYLI HOMO RAPIENS

Ludobójstwo stanowi równie ludzką
aktywność jak sztuka bądź modlitwa[24].
John Gray, *Słomiane psy*

Powstaje zatem pytanie: Jak to się dzieje, że owa naturalna twórczość (aktywność) człowieka oraz jego wieczne nienasycenie i otwartość – ludz-

[22] J.W. G o e t h e, *Faust*, tłum. F. Konopka, PIW, Warszawa 1962, s. 104.

[23] Por. J.P. S a r t r e, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, tłum. J. Kiełbasa, Zielona Sowa, Kraków 2007, s. 451.

[24] J. G r a y, *Słomiane psy. Myśli o ludziach i innych zwierzętach*, tłum. C. Cieśliński, KiW, Warszawa 2003, s. 85.

ka potrzeba podejmowania aktywności i wchodzenia w relacje – otrzymują możliwość degradacji poprzez czynienie krzywdy? Jak się to dzieje, że nasza twórczość zostaje uwikłana w krzywdę? Że człowiek gubi się jako homo explorens, a ponad nim wyrasta homo rapiens[25], który ową twórczość przemienia w możliwość czynienia zła, krzywdzenia, umniejszania i redukcji? I jak odróżnić czyn (aktywność, twórczość) prowadzący do krzywdy od takich działań, które skutkują rozwojem? A może – jak podkreślał John Gray – w naszym działaniu nie ma tego rodzaju różnic i ludobójstwo jest taką samą aktywnością jak modlitwa?

Pytań tego rodzaju można sformułować wiele. Pojawiają się one szczególnie wyraźnie w kulturze współczesnej, w której dokonuje się proces rekonstrukcji dotychczasowego człowieka, a naturalna twórczość i poszukiwanie podlegają przemianie i stają się otwarte na – równie naturalną – możliwość degradacji. W rezultacie oczekuje się „nowego człowieka", który miałby zastąpić „człowieka tradycyjnego"[26]. Ten ostatni bowiem, właśnie jako homo explorens, wydaje się jedynie historycznym i zupełnie przypadkowym konstruktem pod względem zarówno respektowanych przezeń wartości, jak i jego umiejscowienia w całości bytu. W koncepcjach tego rodzaju z jednej strony podejmuje się próby odrzucenia istotowego określenia człowieka i uniwersalnych wzorców działania, wskazując zarazem na jego nieokreśloność i różnorodność, z drugiej zaś strony owa krytyka i odrzucenie teorii człowieka jako istoty twórczej i otwartej często łączą się z proponowaniem nowych rozwiązań i nowych prób odczytania sensu ludzkiej aktywności. W przeciwieństwie do Heschela nie uważa się już, że „wszystko co twórcze w człowieku, bierze się z ziarna niezadowolenia"[27], przyjmuje się natomiast, że wszystko, co twórcze, bierze się z samowoli. Podczas gdy niezadowolenie domaga się twórczości skierowanej ku poprawie i doskonaleniu, samowola jest działaniem pozbawionym ukierunkowania. Może prowadzić do odwrócenia sensu ludzkiej aktywności i skierować ją przeciwko jednostce, człowiekowi i całemu światu, prowokując działania destrukcyjne. „Aktywność" pozostaje, lecz jej sens upatruje się już tylko w ulepszeniu człowieka i wzmocnieniu jego wiary w samowolę rozumu[28]. Można też powiedzieć, że w ludzką twórczość zawsze wkompono-

[25] Łacińskie słowo „rapio" oznacza „zabieram, gwałcę, porywam, wyrywam". Lepiej określa ono człowieka krzywdziciela niż rzeczownik „iniuria" (krzywda), ponieważ wskazuje jednocześnie na czyn krzywdziciela.

[26] Rosi Braidotti pyta na przykład: „Czym jest to, co nadchodzi po człowieku? [...] jakie intelektualne i historyczne ścieżki mogą doprowadzić nas do tego, co postludzkie?" (por. R. B r a i d o t t i, *Po człowieku*, tłum. J. Bednarek, A. Kowalczyk, PWN, Warszawa 2014, s. 48).

[27] A. J. H e s c h e l, *Kim jest człowiek*, tłum. K. Wojtkowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2014, s. 149.

[28] W interpretacjach tego zwrotu w kulturze często pomija się fakt, że gdy w osiemnastym wieku człowiek uwierzył w bezgraniczną moc swojego rozumu, na niespotykaną skalę wyzwolił

wana jest możliwość zdrady i upadku, a w krzywdzie załamuje się ten rodzaj twórczości, który wiedzie do ubogacenia i rozwoju. Ujawnia się wówczas ów odmienny kierunek twórczości, którego efektami są umniejszenie, destrukcja, odebranie, naruszenie czy zerwanie.

Człowiek jest bytem otwartym, relacyjnym i metafizycznie twórczym, a jego ontologiczną cechą jest przekraczanie w swojej aktywności zastanej sytuacji, działanie skierowane przeciwko negatywności, a zarazem zmierzające ku spełnieniu. Nasze istnienie stanowi nieustanny proces tworzenia i owo współtworzenie świata należy do naszych zadań metafizycznych. W tym sensie twórczość i aktywność nie mają na celu dostosowania się do świata ani zanurzenia w nim, lecz mają prowadzić do innego świata, innego bytu oraz innego życia. Gdy twórczość staje się „chorobliwa", może skierować się przeciwko samemu człowiekowi, przeciwko drugiemu i przeciwko całemu istnieniu. Może stać się wówczas działaniem negatywnym i być odbierana jako działanie niesprawiedliwe.

Oczywiście ów niewłaściwy kierunek twórczości może obejmować różne zjawiska. Wyznaczają je różne rodzaje zniszczenia czy unicestwienia, różne typy braku czy zła, a nawet destrukcyjne myśli, pragnienia i emocje. We wszystkich tych wypadkach zawsze mamy do czynienia z degeneracją. Na tym tle krzywda jawi się jednak jako działanie szczególne, w którym zasadniczą rolę odgrywa nasza wola, prowadząca w tym przypadku do umniejszenia istnienia. Krzywda jest taką degeneracją twórczości, w której zawsze obecne są akt woli i pogwałcenie istnienia. Jej istotę stanowią umniejszenie (lub degradowanie) i utrata, nie zaś rozwój. Człowiek może stać się krzywdzicielem, gdy zamiast aktywności polegającej na „wspinaniu się ponad i poza" (łac. transcendere) i przysparzania dobra, podejmuje działanie, którego istotą jest „zabieranie, gwałcenie, porywanie, odbieranie" (łac. rapio), a zatem umniejszanie dobra. Możliwość krzywdy tkwi zatem nie w czymś, co jest z istoty złe czy negatywne, lecz odwrotnie – w czymś pozytywnym, w naszej aktywności i twórczości. Krzywda stanowi tylko skutek nieodpowiedniego ukierunkowania twórczości i budowania niewłaściwych relacji. Niekiedy jednak pozytywna twórczość zostaje uwikłana w tragedię egoizmu i pustej wolności, a właściwe relacje ulegają przemianie w patologiczną relację krzywdziciela i pokrzywdzonego. Powtórzyć tu trzeba, że możliwość czynienia krzywdy wpisana jest w konstytucję bytową człowieka. Często podkreśla się, że w naszej twórczości chodzi o zachowanie otwartości istnienia i o ustrzeżenie się przed ryzykiem jednowymiarowości[29].

krzywdę i przemoc.

[29] Ksiądz Jan Sochoń stwierdza: „Człowiek zawsze i wszędzie w swym działaniu pozostaje otwarty" (J. S o c h o ń, *Człowiek i twórczość. Szkice z filozofii kultury*, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2016, s. 252).

„Twórczość – jak pisał Mikołaj Bierdiajew – nie jest jedynie walką ze złem i grzechem, ona tworzy inny świat, kontynuuje dzieło stworzenia”[30].

Próba unieważnienia tego, że całe istnienie potrzebuje człowieka, jako bytu, którego twórczość ma za zadanie i powinna realizować dobro i postęp, próba uczynienia z człowieka jedynie podmiotu zatopionego w świecie, oznacza również poważną zmianę. Nie znaczy to oczywiście, że rozumienie człowieka jako homo explorens eliminowało ryzyko niesienia przez niego destrukcji. Filozofowie podkreślają, że miarą człowieczeństwa jest stopień wrażliwości na krzywdę[31]. Jeśli można by mówić o jakiejś „mierze nie-człowieczeństwa” (albo degradacji), to z pewnością jednym z jej elementów byłoby krzywdzenie, czyli szkoda moralna, fizyczna bądź też materialna wyrządzona komuś niezasłużenie. Człowiek może bowiem podejmować decyzje i działania, które przemieniają twórczość w destrukcję i zamiast „dodawać” prowadzą do utraty, do „umniejszania” czy „odbierania”. Słusznie podkreśla Robert Piłat, że „nie można orzec zachodzenia krzywdy, odwołując się tylko do własności czynu i osoby sprawcy”[32]. Uczynienie krzywdy zawsze zagraża naszemu działaniu, gdyż nie potrafimy przewidzieć wszystkich jego skutków. Akt twórczy zakłada samodzielność i wolność człowieka, ale i możliwość krzywdy. „Początek grzechu jest więc taki, że człowiek wykracza z rzeczywistego bytu w niebyt, z prawdy w kłamstwo, ze światła w mrok, by samemu stać się stwórczą podstawą i mocą centrum, które ma w sobie, panować nad wszystkimi rzeczami”[33]. Dlatego krzywda nie jest fenomenem natury, lecz jest fenomenem człowieka i kultury. U jej podstaw tkwi metafizyczne zredukowanie człowieka, jego świata i samego istnienia. To, że krzywdzenie jest aktywnością nieludzką (lub antyludzką), dostrzec można w lęku, jaki ono budzi. Człowiek lęka się krzywd nie tylko jako otrzymywanych, ale również jako zadawanych. Jednocześnie, biorąc pod uwagę krzywdę jako działanie, trzeba stwierdzić, że należy ona do najłatwiejszych działań (aktywności) człowieka. Niezwykle łatwo bowiem doprowadzić do umniejszenia w istnieniu i uszczerbku w dobrach. Krzywda jest sposobem dokonania redukcji i takiego właśnie umniejszenia. Najpierw redukcji dokonuje się wobec własnego człowieczeństwa, później zredukowany zostaje drugi człowiek, a wreszcie świat w jego istnieniu. Spójrzmy pokrótce, jak przebiegają takie umniejszenia i redukcje.

---

[30] B i e r d i a j e w, dz. cyt., s. 84.

[31] Por. R. S p a e m a n n, *Przebaczenie*, w: tenże, *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*, tłum. J. Merecki SDS, Lublin 1997, s. 256.

[32] P i ł a t, dz. cyt., s. 19.

[33] F.W.J. S c h e l l i n g, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, tłum. B. Baran, Inter Esse, Kraków 1990, s. 97.

UMNIEJSZANIE SIEBIE KRZYWDA WYRZĄDZONA SOBIE

Omnis stultitia laborat fastidio sui.
(Każdy głupiec wysila się, aby obrzydzić sobie swój los)[34].
Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza*

Kultura Zachodu przyzwyczajała nas do uznawania niezwykłego znaczenia człowieka i jednocześnie do tego, że człowiek powinien wykazywać dystans wobec siebie, nauczyć się patrzeć na siebie niejako z zewnątrz i właściwie wobec siebie postępować. Efektem owego spojrzenia z dystansu miało być ujawnienie złudzeń, umocnienie własnej tożsamości, dostrzeżenie obowiązków wobec siebie i samoafirmacja[35]. Nie tylko zatem odkrywano w ten sposób obowiązki i działania wobec siebie, lecz w sposób szczególny je wyróżniano. Kant na przykład dawał pierwszeństwo obowiązkom wobec siebie przed obowiązkami wobec innych[36]. Jednym z ważniejszych obowiązków wobec siebie jest „zorientowanie się" we własnej egzystencji i niewyrządzanie sobie samemu krzywdy, czyli niepodejmowanie działań przeciwko sobie, nieumniejszanie swego bytu. Tylko człowiek może bowiem siebie krzywdzić, gdyż odnosi się on do samego siebie i ma przywilej wglądu we własne wnętrze. Krzywdy wyrządzone sobie mogą być różnej natury, lecz zawsze są one szkodami, które człowiek jest w stanie uczynić sobie, degradując się zarazem. Pisząc o obowiązkach człowieka wobec siebie, Kant wskazuje na konieczność doskonalenia moralnego i podkreśla, że sami nie możemy czynić ze sobą wszystkiego, co tylko chcemy, gdyż zakres tych działań wyznaczony jest przez godność człowieka. Gdy człowiek odrzuca obowiązki, które ma wobec siebie samego, krzywdzi sam siebie. Bez względu na nasze ułomności, słabości i winy jest w nas obszar niepodlegający samooskarżeniu, a tym samym domagający się troski i nienaruszalności. Kto o ów obszar nie dba, krzywdzi siebie jako człowieka. I dlatego człowiek (jednostka) ma się ulepszać i przekraczać, wykorzystywać swoją zdolność twórczości do doskonalenia, nie zaś do krzywdzenia i ucieczki od siebie[37]. Usunięcie (lub pomijanie) tych obowiązków prowadzi do pomniejszenia,

---

[34] L.A. S e n e c a, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, PWN, Warszawa 1961, s. 31.

[35] Por. np. I. K a n t, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1971, s. 51-53

[36] „Bo jakże mógłbym poczuwać się do zobowiązania w stosunku do innej osoby, gdybym w tym samym czasie nie nakładał tego samego zobowiązania na siebie" (t e n ż e, *Metafizyka moralności*, 417, tłum. E. Nowak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 288).

[37] Miguel de Unamuno pisał: „Rzadko myślimy o tym (co przecież zdarza się często), że człowiek żyje, uciekając od samego siebie. Dokąd pójdzie, gdzie by nie spotkał samego siebie? Biegnie

zminimalizowania i degradacji własnego bytu, ale i człowieka w ogóle – aż po przyjęcie przezeń postawy agresywnej. W naszej kulturze działania takie uznawane są nie tylko za niewłaściwe, lecz wręcz za grzeszne. Już św. Augustyn pisał: „Jeśli chcesz uniknąć nieszczęścia, kochaj w sobie pragnienie istnienia. Im bardziej będziesz chciał istnieć, tym bardziej zbliżysz się do Najwyższego Bytu”[38]. Bardzo mocno podkreśla tę prawdę również psychologia. „Kiedy ludzie czują jako indywidualne osoby swoją nieistotność – wskazywał Rollo May – wówczas ulega także zachwianiu ich poczucie ludzkiej odpowiedzialności”[39]. Gdy zaś się to dzieje, gdy człowiek traci poczucie odpowiedzialności za siebie i za swój rozwój, staje się zdolny do czynienia sobie krzywdy. Gdy zaś czyni sobie krzywdę, rozpada się jego poczucie tożsamości, a on sam wdaje się w wojnę ze sobą, tracąc możliwość samoafirmacji. Przemiana człowieka nie rozpoczyna się od jego walki ze sobą i od krzywdzenia siebie, lecz od akceptacji. „Kto poznał wszystkie mroki swego wnętrza – podkreślał Anselm Grün – i wie o swoich ciemnych stronach, ten rozumie, że życie udać się może tylko wówczas, gdy przyjmie on wobec siebie postawę miłosierną, gdy powie sobie «tak», godząc się na to, że został stworzony właśnie taki, jaki jest. […] Miłosierny stosunek względem innych jest możliwy tylko pod warunkiem, że jesteśmy miłosierni dla siebie, że pogodziliśmy się z własnymi niedoskonałościami”[40]. Zanim nauczymy się nie krzywdzić innych, musimy więc zaaprobować siebie i nie zadawać krzywdy samym sobie. „Nie krzywdzić” oznacza tu przyjąć odpowiedzialność za swoje istnienie – odpowiedzialność, której nie może z nas zdjąć dążenie do przyjemności, pragnienie wygody ani też żadna instancja zewnętrzna. Słowem: krzywdzi siebie na przykład ten, kto wyraża zgodę na to, by być niewolnikiem, ale czyni to również ten, kto wykorzystuje swoją wolność przeciwko sobie. W obu przypadkach są to bowiem działania człowieka podejmowane przeciwko sobie, na skutek których dochodzi do redukcji i (samo)dyskredytacji człowieczeństwa, a przede wszystkim utracona zostaje otwartość ludzkiego bytu.

Krzywda czyniona sobie wiąże się z charakterem ludzkiej aktywności (twórczości), w której może również realizować się (samo)dyskredytacja. Człowieka spotykamy nie tylko przez jego byt, ale również poprzez jego działanie, i to właśnie w swoim działaniu (a być może nawet szczególnie w nim)

---

coraz szybciej, ucieka zrozpaczony i wciąż usiłuje nie odczuwać siebie. Rzuca się w świat i w sen iluzji, aby uwolnić się od siebie i bez świadomości śnić swe życie. Iluż samobójców targnęło się na swe życie zapewne po to, by uwolnić się od siebie samych, a nie od uciążliwości życia” (M. de Unamuno, *Dziennik intymny*, tłum. P. Rak, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, s. 30).

[38] Św. Augustyn, *O wolnej woli*, tłum. A. Trombala, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, t. 3, tłum. J. Modrzejewski, A. Trombala, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1953, s. 184.

[39] R. May, *Psychologia i dylemat ludzki*, tłum. T. Mieszkowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1989, s. 41.

[40] A. Grün, *Bądź dobry dla siebie*, tłum. S. Wolski, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 2016, s. 74.

jest on w stanie krzywdzić siebie. Dzieje się tak zwłaszcza wówczas, gdy aktywność, zamiast być jedynie sposobem wyrażania człowieka, zmierza do wypełniania sobą całego jego człowieczeństwa. Skrzywdzony taką „ideologią", człowiek zaczyna działać wyłącznie ze względu na swą korzyść, a dokonując wyborów, stosuje wyłącznie kryteria utylitarne. W ten sposób sam przed sobą „zasłania" swoje człowieczeństwo, nie jest w stanie dostrzegać ani odczuwać duchowych odniesień i w rezultacie staje w sprzeczności z samym sobą. Pisał Fryderyk Schiller: „W dwojaki sposób człowiek może stanąć w sprzeczności z sobą samym: albo jako dzikus – gdy jego uczucia panują nad jego zasadami, albo też jako barbarzyńca – gdy jego zasady niszczą jego uczucia"[41]. I jedno, i drugie jest krzywdzeniem siebie.

Podkreślając, że człowiekowi właściwa jest samoafirmacja (nie zaś krzywdzenie siebie), trzeba jednak również podkreślić, że afirmacja ta w żadnym sensie nie oznacza egocentryzmu[42]. Egocentryzm to pierwszy rodzaj krzywdy, jaki może uczynić sobie człowiek, nie zaś wyraz samoafirmacji. Dlatego też, poszukując odpowiedzi na pytanie, dlaczego człowiek krzywdzi samego siebie, wskazać należy przede wszystkim na przemianę samoafirmacji w egocentryzm, czyli postawę zmierzającą do pełnej realizacji własnej woli i do zaspokojenia egoizmu. Zmiana ta dokonuje się nad wyraz łatwo, gdyż łatwo jest pomylić troskę o swoje istnienie oraz dążenie do sensu z zabieganiem tylko o swoje sprawy i ulec – jak mówił Max Scheler – „«metafizycznej» iluzji"[43]. Można powiedzieć, że ucieczka przed sobą i samoafirmacją łatwo przemienia się w uznanie, że jedyną powinnością jest działanie na własną korzyść i dążenie do tej korzyści. Rozmiar krzywdy uczynionej w ten sposób samemu sobie ujawnia się dopiero wtedy, gdy próbujemy odnaleźć w tej postawie elementy, o których można by powiedzieć, że są one budujące i otwierają człowieka na pełnię istnienia. Egocentryzm uniemożliwia takie poszukiwanie i odnalezienie siebie, prowadząc do kryzysu tożsamości. Nie pozwala człowiekowi być naprawdę sobą, nie pozwala mu uzyskać orientacji we własnej egzystencji – zamiast tego oferuje fałszywe kryterium wartościowania samego siebie, co ostatecznie prowadzi do samotności i izolacji.

Oczywiście człowiek wykazuje skłonność, by koncentrować się raczej na tym, że jest krzywdzony lub że krzywdzi innych, nie zaś na tym, że krzywdzi siebie i buduje swoje „ja" w cynizmie, nienawiści i pogardzie wobec siebie.

---

[41] F. S c h i l l e r, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka*, w: tenże, *„Listy o estetycznym wychowaniu człowieka" i inne rozprawy*, tłum. I. Krońska, J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1972, list czwarty, s. 52n.

[42] W tej kwestii Paul Ricoeur podkreśla: „Mówić: *ten-który-jest-sobą* nie znaczy mówić: *ja*" (P. R i c o e u r, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chełstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 33).

[43] M. S c h e l e r, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1980, s. 102.

Taka postawa krzywdy wyrządzanej samemu sobie nabiera nawet cech ideologii, gdy człowiek nie tylko stara się nie dostrzegać, że krzywda dokonuje się wskutek jego własnych działań, zaniechań i wyborów i że skierowana jest przezeń do niego samego, lecz również czyni z tego zachowania cnotę[44]. Kultura współczesna przepełniona jest tego rodzaju działaniami człowieka przeciwko sobie i wykazuje tendencję do uznawania ich za niejako pociągające. Mimo że jednostki, które podejmują taką aktywność, często przeżywają zdziwienie sobą, zaniepokojenie, poczucie wstydu i winy, nie dopuszczają jednak świadomości, że krzywdzą siebie, i zamiast w twórczości poszerzać i pogłębiać treść swego życia i istnienia, podejmują dalsze działania przeciwko sobie. Sytuację tę łatwo wyjaśnić. Po pierwsze, niezauważenie tego rodzaju krzywdy wyrządzanej samemu sobie wiąże się z trudnościami jej identyfikacji biorącymi się stąd, że w przypadku takim jest się jednocześnie ofiarą i krzywdzicielem. Gdy zadajemy sobie tego rodzaju krzywdę, zawsze wydaje się nam, że nie jest to niszczenie „całego" siebie, że zawsze „coś" chronimy. Po drugie, trudność takiego rozpoznania bierze się również stąd, że kryteria oceny własnych czynów (nawet czynów popełnianych wobec siebie) są zwykle łagodniejsze niż kryteria, które stosujemy do oceny innych ludzi – krzywda wobec siebie może zatem przejść niezauważona. Dlatego też krzywdy takie są najczęściej bagatelizowane, a ich negatywne skutki w naszej świadomości osłabiane i „wygaszane". Dopiero na głębszym poziomie rozwoju samoświadomości dochodzi do ich właściwego postrzegania i rozumienia. Niezbędne jest wówczas przezwyciężenie egocentryzmu. Paradoksalnie, aby dostrzec tego rodzaju krzywdę, trzeba umniejszyć swoje „ja". Krzywda, którą człowiek może uczynić sobie samemu, ma bowiem za podstawę właśnie egocentryzm, stanowiący o utracie instynktu samozachowawczego, który (w normalnym trybie) reguluje stosunki jednostki ze światem. W tym wypadku jednak ów instynkt zatraca się i pod pozorem troski o siebie czynimy szkodę samym sobie. Krzywda wyrządzona sobie oznacza chęć życia wyłącznie w imię egoistycznych pragnień i wynikających z nich działań. Wcześniej czy później krzywda taka przekształca się jednak w poczucie próżni, bezwartościowości istnienia i własnej bezużyteczności. Rüdiger Safranski pisze: „Człowiek jest widownią wielkiego zamieszania. Najpierw nie posłuchał Boga, teraz zaś nie potrafi słuchać siebie"[45]. Tymczasem człowiek powinien przynajmniej słuchać siebie, swego bytu, co jest jemu nie tylko dane, lecz również zadane.

---

[44] Immanuel Kant dowodzi, że nawet smutek, który pojawia się wraz z krzywdą wyrządzaną sobie, jest dla niektórych „wzniosły" (I. K a n t, *Krytyka władzy sądzenia*, ks. II, § 29, 127, tłum. J. Gałecki, PWN, Warszawa 1986, s. 183).

[45] R. S a f r a n s k i, *Zło. Dramat wolności*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2013, s. 33.

Egocentryzm stanowi zatem podstawę krzywdy czynionej samemu sobie. Prowadzi on do zubożenia i zafałszowania ludzkiej natury, lecz egoistyczne zamknięcie, będące jego rezultatem nie jest jedynym rodzajem krzywdy, jaką człowiek może uczynić samemu sobie. Krzywdy te są oczywiście stopniowalne i można tu mówić o pewnej „technice upodlenia" samego siebie, poprzez którą człowiek wykorzystuje swoją naturalną twórczość w celach autodestrukcyjnych. Diagnoza człowieka krzywdzącego siebie jest diagnozą metafizyczną, co oznacza, że dotyczy ona nie tylko wartości konkretnego życia, ale również metafizycznej wartości istnienia człowieka. Krzywda czyniona sobie prowadzi do degradacji człowieczeństwa i do umniejszenia samego siebie pod pozorem troski o własne „ja". Jej najgłębszą postacią jest decyzja o własnym niebyciu, czyli samobójstwo[46]. Jak stwierdza Emil Cioran: „Człowiek zabija się tylko wówczas, gdy w takim bądź innym sensie zawsze pozostawał na zewnątrz wszystkiego. Chodzi tu o jakieś pierwotne niedostosowanie, którego można nie być świadomym. Ten, komu pisane jest się zabić, jedynie mocą przypadku należy do tego świata; w gruncie rzeczy nie należy do żadnego"[47]. To zaś oznacza, że owo najtragiczniejsze skrzywdzenie poprzedziła pełna izolacja, będąca nie tylko radykalnym wyodrębnieniem siebie ze świata, ale również wyobcowaniem. Osoby, które podejmowały próby samobójcze, często podkreślały, że czyniły to pod wpływem autodestrukcyjnych krzywd zadawanych samym sobie i negatywnych sądów na swój temat[48].

UMNIEJSZANIE DRUGIEGO
KRZYWDA WYRZĄDZONA DRUGIEMU

Oznaką człowieczeństwa
jest troska o innego[49].
Emmanuel Lévinas

Krzywdząc siebie, istota ludzka sama się umniejsza i zafałszowuje w swoim istnieniu, nie tylko osłabia swoje szanse przetrwania, ale przede wszystkim uniemożliwia sobie bycie w pełni człowiekiem. W sytuacjach takich elementy, które powinny mieć charakter utylitarny, przemieniają się w samodzielne cele i zaczynają określać życie jednostki: człowiek nieustannie się degraduje

[46] Samobójstwo nie jest jedynie śmiercią biologiczną zadaną sobie. Samobójstwo jest unicestwieniem siebie.

[47] E. C i o r a n, *Zły demiurg*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008, s. 73.

[48] J. M e l l i b r u d a, *Pułapka nie przebaczonej krzywdy w aspekcie psychologicznym*, w: *Krzywda i przebaczenie*, red. J. Augustyn SJ, Wydawnictwo M, Kraków 2010, s. 34.

[49] M. d e S a i n t - C h e r o n, *Rozmowy z Emmanuelem Lévinasem*, tłum. K. Kot, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008, s. 50.

i zaczyna żyć w świecie iluzji. Istnienie człowieka jest jednak nieuchronnie współistnieniem i krzywdzenie siebie otwiera drogę do wyrządzania szkód innemu człowiekowi. Będąc powiązany z innymi ludźmi, człowiek wraz z nimi realizuje też swoją twórczość. Ludzka kondycja bytowa wymaga „bycia-z", „współbycia" i otwarcia się na drugiego człowieka, gdyż nikt nie jest bytowo samowystarczalny. Hannah Arendt podkreślała: „Żaden człowiek, choćby najpotężniejszy, nie może nigdy dokonać niczego, dobrego czy złego, bez pomocy innych"[50]. Dlatego też krzywdzenie drugiego człowieka wydaje się sięgać tej pierwotnej krzywdy, czyli krzywdy wyrządzanej sobie, i relacji człowieka z samym sobą. U człowieka skrzywdzonego przez siebie wzrasta fałszywe poczucie własnej siły i mocy, a także przeświadczenie, iż „może wszystko", nie podlega żadnym ograniczeniom i tylko od niego zależy, jaką postawę przyjmie wobec innych. Zamiast jednak rozwijać troskę o słabszych, zamiast żywić współczucie dla bezbronnych, przebaczać winnym i wsłuchiwać się w drugiego człowieka, z łatwością korzysta z możliwości krzywdzenia. Jest to zawsze negatywna postawa w relacji z innymi ludźmi[51].

Paradoks polega na tym, że krzywdząc siebie i będąc przyczyną autodestrukcji, człowiek często ucieka w stronę drugiego nie po to, by znaleźć u niego pomoc i dzięki niemu odzyskać siebie samego, lecz po to, by swoje destrukcyjne skłonności skierować również przeciw niemu. Można powiedzieć, że krzywdzenie innego jest pewną konsekwencją owej pierwotnej krzywdy czynionej sobie, a w szczególności wypływa ono z egocentryzmu: zdegradowana subiektywność rodzi zdegradowaną intersubiektywność. Jeśli krzywdzimy siebie, nadając sobie status wyodrębniony i uprzywilejowany, to wcześniej czy później pojawia się podstawa do krzywdzenia innych i pierwotna autodestrukcja przenosi się dalej, stając się najczęściej destrukcją tego, co bezbronne i bezsilne. Mamy wówczas do czynienia z instrumentalizacją drugiego człowieka i umacnia się w nas postawa nakazująca postrzegać go jako zagrożenie i konkurenta. Człowiek skrzywdzony przez siebie, stając wobec innych ludzi, upatruje w nich tylko wrogów i rywali, i buduje związki oparte wyłącznie na interesie bądź (i) przyjemności. Troska i działanie na rzecz innych ludzi zostają wyparte przez relację podporządkowania i nadrzędności, krzywdy i cierpienia. Arthur Schopenhauer wskazywał: „Krzywda pojawia się jako ujarzmienie innej jednostki, poddanie jej w niewolę, a wreszcie jako

[50] H. A r e n d t, *Odpowiedzialność osobista w warunkach dyktatury*, tłum. M. Godyń, w: taż, *Odpowiedzialność i władza sądzenia*, tłum. W. Madej, M. Godyń, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006, s. 77.

[51] Wydaje się, że łatwiej znosić krzywdy zadawane przez nieprzyjaciół niż te, których doznajemy od przyjaciół. Wskazuje na to także jeden z psalmów: „Gdybyż to lżył mnie nieprzyjaciel, zniósłbym to z pewnością" (Ps 55(54),13).

napaść na cudzą własność”[52]. Warto przyjrzeć się tym trzem sposobom krzywdzenia drugiego człowieka, aby ująć obecną w nich twórczość, jakkolwiek jest to twórczość zdegradowana i degradująca.

Przyczyny i motywy krzywdzenia drugiego człowieka są niezliczone. Zawsze jednak zmierzają one – jak twierdził Schopenhauer – przede wszystkim do ujarzmienia innej jednostki. Jeśli krzywda to umniejszenie (zdegradowanie) w istnieniu, łatwo dostrzec, że czyniona drugiemu człowiekowi, zawsze stanowi radykalną negację, próbę przekreślenia zarówno jego, jak i jego świata – i urzeczywistnienia swojej własnej totalnej niezależności. Kto taką krzywdę zadaje, nie może się już zadomowić w świecie, ani też wypełniać swojego twórczego powołania i utrzymywać gotowości do wzajemnej pomocy. Doświadczenie drugiego człowieka jako „antybliźniego” jest raczej przejawem fałszywej, odwróconej twórczości, w której pojawia się destrukcja wzajemnej otwartości i pomocy. Jeśli krzywdząc siebie, człowiek staje się monadą, to nie ma już możliwości komunikacji z drugim innej niż walka i współzawodnictwo. Krzywdzenie siebie i sprowadzanie swojego istnienia do postaw egocentrycznych prowadzi do zerwania relacji wzajemności, inny staje się już tylko zagrożeniem, przeciwnikiem i obcym, wobec którego wszystko jest dozwolone. Człowiek, który w ten sposób skrzywdził samego siebie, stawia się w sytuacji bezwzględnej konkurencji i walki z drugim. Odrzuca wówczas wszelkie więzi, które wykraczają poza bezpośrednie interesy i potrzeby. W sytuacji takiej naprzeciwko siebie stają już tylko skrzywdzone, zdegradowane własną aktywnością „ja” i inny – jako wróg i przeciwnik, którego należy sobie podporządkować lub zniszczyć. Z relacji międzyludzkich usunięte zostają potrzeby wyższego rzędu. Nie ma już możliwości wzajemnej wymiany i ubogacania siebie, lecz pozostaje tylko ujarzmienie drugiego i wzięcie go w niewolę. Krzywda ma wówczas działanie generalizujące i nie dotyczy po prostu drugiego człowieka, lecz zwraca się ku całej ludzkości i ostatecznie wymierzona jest w naturę człowieka.

Krzywdzenie siebie i negacja człowieczeństwa w odniesieniu do swojego własnego życia i działania doprowadza do zerwania komunikacji z innym, czyniąc z niego przedmiot, którym można dowolnie dysponować. Gdy inny zostaje potraktowany jako środek, nie zaś jako Kantowski cel, oraz gdy przestaje działać epifania twarzy: „nie zabijaj”, o której pisał Lévinas, krzywda może wkroczyć w świat drugiego człowieka. Jej wtargnięcie dotyczy nie tylko bezpośrednio konkretnego przedmiotowego życia drugiego człowieka, ale pośrednio również świata kultury. Następstwem tego wtargnięcia jest jej depersonalizacja. Jeśli czyniący krzywdę sobie samemu nie godzi się na swoje

[52] A. S c h o p e n h a u e r, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, tłum. J. Garewicz, PWN, Warszawa 1994, s. 508.

człowieczeństwo i chętnie je umniejsza oraz degraduje, to czyniący krzywdę drugiemu nie godzi się na konkretnego człowieka i jego świat.

UMNIEJSZANIE ŚWIATA KRZYWDA WYRZĄDZONA ISTNIENIU

Świat, który krzywdzi, jest złym światem[53].
Antoni Kępiński, *Melancholia*

Wydaje się, że opisane tu dwa wymiary krzywdy wyczerpują destrukcyjną działalność człowieka jako homo rapiens. W obu wypadkach umniejszony (zredukowany) zostaje najpierw konkretny człowiek („ja"), a później drugi (inny) wraz z jego własnym światem. „Ja" ulega umniejszeniu do egotycznej świadomości, a drugi człowiek i jego świat – do przedmiotu użycia, którym można zawładnąć, choćby przez kradzież jego rzeczy. Krzywdy czynione sobie oraz zadawane drugiemu człowiekowi mają jednak również konsekwencje metafizyczne, ponieważ nasz stosunek do świata zawsze ma charakter metafizyczny. Pogląd na świat musi bowiem obejmować całość istnienia, ujmować sens życia człowieka i sens świata. Krzywdy wobec siebie i drugiego prowadzą do fałszywych światopoglądów i do fałszywych ocen metafizycznych. Krzywda wyrządzana sobie i drugiemu niejako wdziera się w głąb świata i zaczyna dotykać samego podłoża istnienia i oddziaływać na jego całościową wizję, jaką żywi człowiek. Można powiedzieć, że krzywdząc siebie i innego, krzywdzi się również świat, krzywdziciel żyje bowiem nie we wspólnym i realnym świecie, lecz w świecie sztucznym, wymyślonym i wyśnionym. Już Heraklit wiedział, że na jawie ludzie żyją we wspólnym świecie, uciekając zaś w sen i marzenia, zaczynają żyć w swoim „prywatnym" świecie, często wrogim, niebezpiecznym i zafałszowanym. Jeśli człowiek skrzywdził siebie i innego, to skrzywdził też cały świat, który wskutek krzywdy staje się metafizycznie zamknięty i skrępowany. Wydaje się, że krzywdziciel degraduje metafizyczny wymiar istnienia. Czy człowiek ma jednak rzeczywiście moc zadawania światu aż takich krzywd? Jeśli nawet zgodzimy się, że jest on zdolny do krzywdzenia siebie (i często to czyni) i z łatwością krzywdzi też innych, to czy dokonanie tego rodzaju krzywdy metafizycznej nie wymaga jakichś „nadludzkich" zdolności? Trzeba też zapytać: W jaki sposób człowiek krzywdzi świat i jakie są konsekwencje tej aktywności nie tylko dla świata, ale i dla samego człowieka?

[53] A. K ę p i ń s k i, *Melancholia*, Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich, Warszawa 1985, s. 121.

Oczywiście krzywdy, jakie człowiek wyrządza istnieniu, dotyczą naszego ludzkiego odbioru świata. Prowadzą one do zafałszowania świadomości, do fałszywego rozumienia rzeczywistości. Człowiek uzyskuje w ten sposób zdolność unieważniania różnych wymiarów istnienia. Łatwo to ukazać, gdy zestawi się postawę twórcy i poszukującego z postawą krzywdziciela. Jeśli człowiek wypełnia powinności swego bytu, jest twórczy, poszukujący i sam nie jest dla siebie celem (nie krzywdzi), to jego świat wyróżnia się otwartością i... ciągiem dalszym. W aktach twórczości i poszukiwań nie chodzi bowiem o zamknięcie i ograniczenie świata, otwierają one natomiast człowieka na to, co inne, nowe, nieodkryte czy tajemnicze[54]. Takiego właśnie niezamkniętego, niegotowego, procesualnego charakteru istnienia doświadcza homo explorens: jest ono zawsze „jeszcze-nie" i „czymś-więcej". Podejmując działania i tworząc, homo explorens zaprzecza wszelkiej statyczności i zamknięciu, mając stale na uwadze tajemnicę i nowe (nieznane dziś jeszcze) możliwości bycia. W dziejach filozofii ruch ten wyrażał się zawsze próbą wykroczenia poza kondycję egzystencjalną człowieka i wyprowadzenia go ku temu, co niepoznawalne i rozumowo nieuchwytne[55].

Inaczej jest w przypadku homo rapiens. Już krzywdząc siebie samego i ćwicząc się w autodestrukcji, nie może on utrzymać otwartości na świat i nieuchronnie unieruchamia byt. Całe istnienie wyraża w kategoriach tylko tego, co jest tu i teraz, i nie potrafi posługiwać się kategoriami tego, czego jeszcze nie ma, a co może czy też musi nastąpić. Pojawia się wówczas możliwość redukcji samego istnienia i jego umniejszania. Najprostszy charakter ma redukcja materialistyczna. Dla egoistycznego, skrzywdzonego „ja" świat zawsze łączy się z przemocą, staje się wrogi i jest tylko przeszkodą w istnieniu[56]. Tego rodzaju wrogość wobec świata może w skrajnych przypadkach oznaczać nawet jego unicestwienie. Simone Weil pisała: „Pragnąć, aby świata nie było, to pragnąć, abym ja sam, taki, jaki jestem, stał się wszystkim"[57]. Nie należy się zatem dziwić, że skrzywdzenie siebie, o którym mowa, burzy porządek świata. Świat zawsze okazuje się w takich przypadkach miejscem zagrożenia i musi być zamknięty i ograniczony, aby człowiek mógł sobie w ten

[54] Tylko otwarty świat jest warunkiem wolności.

[55] Leszek Nowak pisał: „Jest wiele światów poza światem aktualnym – światy alternatywne wobec aktualnego, jego przed- i poświaty [...] niektóre światy są konkretne, są to światy alternatywne wobec aktualnego, ale są i światy abstrakcyjne (przedświaty), a także światy więcej-niż-konkretne (poświaty)" (L. N o w a k, *Byt i myśl*, t. 1, *Nicość i istnienie*, Zysk i S-ka, Poznań 1988, s. 187).

[56] Andrzej Falkiewicz podkreśla: „Części poznaję w świecie zewnętrznym. Tego zaś, co jest Całością, doświadczam w sobie samym, sobą samym" (A. F a l k i e w i c z, *Być może. Być – w stu trzydziestu czterech odsłonach*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 40). Jeśli jednak „ja" krzywdzi siebie, to nie jest już w stanie doświadczyć całości istnienia.

[57] S. W e i l, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986, s. 75.

sposób stworzyć przynajmniej pozory bezpieczeństwa. Jednocześnie, jeśli ów świat jest zły i bezbożny, to krzywda wobec niego i jego elementów wydaje się czymś nieistotnym. W psychologii często wskazuje się, że sposób traktowania rzeczy stanowi konsekwencję traktowania siebie i drugiego człowieka. Redukcjonistyczna krzywda wobec istnienia nie poprzestaje jednak na umniejszeniu i zamknięciu świata. Zmierza ona również do redukcji świata do jego fizycznego (materialnego) wymiaru, gdyż tylko taka rzeczywistość może być postrzegana przez zmysły i ujęta przez rozum. Ten wymiar krzywdy wobec istnienia towarzyszy krzywdzeniu innych. Wskutek instrumentalizacji relacji i dostrzegania w drugim człowieku zagrożenia i konkurenta nieuchronnie rodzą się bowiem podstawy do redukcji samego istnienia i jego umniejszenia. Redukcjonizm tego rodzaju stanowi wyraz sprowadzania świata wyłącznie do rzeczy martwych i służy umacnianiu praktycznego materializmu, konsumizmu i myślenia w kategoriach posiadania. W świecie takim rzadko doświadczane jest coś więcej niż tylko materialny wymiar istnienia[58]. Ów „nicwięcyzm"[59] – jak powiedziałby Józef Życiński – to najmocniejszy wyraz redukcjonizmu materialistycznego. Krzywdzący innego nie można mieć świata, który nie byłby światem wyłącznie materialnym. Człowiek krzywdzi istnienie, gdy ogranicza je do obumarłej i statycznej materialności i podporządkowuje niższym stopniom bytu. Zamiast przyjąć postawę twórczości ubogacającej i jego, i świat, wydaje się żyć zgodnie z zasadą: „Trwać to umniejszać się; istnienie to utrata bytu"[60]. Nie tylko zatem – jak wskazywał Kępiński – świat, który krzywdzi, jest złym światem, ale również odwrotnie: człowiek, który krzywdzi świat, jest złym człowiekiem. Materialistyczna strukturalizacja świata stanowi ograniczenie jego wielopoziomowości i otwartości, a przede wszystkim zubaża rzeczywistość przez zamknięcie jej w granicach wyników obserwacji. W wymiarze codzienności kultury współczesnej propagowana (a nawet reklamowana) jest jednak właśnie jednowymiarowość świata. Ten rezultat redukcjonizmu można symbolicznie nazwać śmiercią Boga w kulturze i postrzegać jako wyraz narastającego przekonania o jednopoziomowości świata.

Krzywdzenie siebie i innych prowadzi zatem do zredukowania świata, do usunięcia zeń transcendencji i do swoistego „utknięcia w świecie", zastygnięcia w materialności przedmiotów i zogniskowania uwagi na „tu i teraz", poprzez które sami wyznaczamy sobie granice naszego bytu i naszych moż-

---

[58] Jeden z bohaterów opowiadania Gottfrieda Kellera, patrząc na jabłko trzymane w dłoni, mówi: „Hola, milutki Panie Boże, tutaj się ukryłeś, siedzisz w tym jabłku! Czy sądzisz, że Cię nie znajdę?" (G. K e l l e r, *Urszula*, w: tenże, *Nowele zuryskie*, tłum. I. Czermakowa, PIW, Warszawa 1958, s. 318).

[59] J. Ż y c i ń s k i, *Wszechświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 15.

[60] C i o r a n, dz. cyt., s. 79.

liwości. Człowiek miota się w tym stworzonym przez siebie świecie niczym w klatce i trudno jest mu granice tego świata przekroczyć. Krzywdziciel traci świadomość niewystarczalności swojego świata, a zarazem nie zyskuje świadomości wszechmocy. Zwycięstwo postawy redukcjonistycznej i realizujących ją działań polegających na krzywdzeniu oznacza zawężenie naszego horyzontu poznawczego i prowadzi do przekonania, że świat, człowiek oraz kultura rzeczywiście są tylko tym, co można zaobserwować, i niczym więcej być nie mogą. Człowiek może zaś (co najwyżej) poprawiać czy ulepszać to, co znajduje się w jego zamkniętym (ograniczonym) w ten sposób świecie – oczekiwanie „czegoś innego" nie ma bowiem sensu. Redukcjonizm sprzyja zatem doskonaleniu, poprawianiu i upiększaniu tego świata – i niczemu więcej.

*

Ci, którzy najbardziej pragną nieba,
najlepiej służą ziemi.
A którzy kochają człowieka
mniej niż Boga,
czynią dla człowieka najwięcej[61].

C.S. Lewis, *O życiu w wierze atomowej*

Czynienie krzywdy miało miejsce we wszystkich epokach. Homo rapiens wykorzystuje swoją aktywność niezależnie od przemian historycznych – człowiekowi dana jest bowiem straszliwa możliwość zdegradowania siebie, innych ludzi i całego istnienia. Oczywiście nie oznacza to, że w dziejach nie można wskazać okresów, w których krzywdzenie siebie, drugiego człowieka i świata przejawiało się w większym lub mniejszym stopniu. Chociaż wszystkie te wymiary krzywd pojawiają się zawsze razem, to jednak nie zawsze występują z równą mocą. Nie jest na przykład trudno udowodnić, że wiek dwudziesty był szczególnym czasem krzywd wyrządzanych drugiemu człowiekowi. Nie bez przyczyny okres ten nazwano wiekiem eksterminacji[62]. Krzywda nie tylko osiągnęła wówczas apogeum jako akt pogardy wobec innego człowieka, lecz również ukazała swoją niespotykaną wcześniej postać. Została ona szczegółowo zaplanowana i perfekcyjnie wykonana, a w jej czynieniu wykorzystywano nawet osiągnięcia nauki. Z kolei w kulturze współczesnej dostrzegamy krzywdę, jaką w coraz większym stopniu człowiek zadaje samemu sobie, i to

[61] C.S. L e w i s, *O życiu w wierze atomowej (1948)*, w: tenże, *Nieodparte racje. Eseje o etyce i teologii*, tłum. J. Muranty, Oficyna Wydawnicza Logos, Warszawa 2003, s. 137.

[62] Zob. np. B. B r u n e t e a u, *Wiek ludobójstwa*, tłum. B. Spieralska, Oficyna Wydawnicza Mówią Wieki, Warszawa 2005.

nie tylko dlatego, że w swoich działaniach zatraca wymiar transcendentny i ogranicza swój byt do bycia „tu i teraz", ale również z tego powodu, że odrzuca potrzebę zrozumienia siebie, poddaje się modom i nie potrafi (lub nie chce) już rozpoznać samego siebie. Wtopiony w codzienność, ucieka przed próbami namysłu nad sobą, z jednej strony nie mając na nie czasu, z drugiej zaś lękając się, że w refleksji tego rodzaju mógłby odkryć nicość swojej egzystencji. Często zmierza do zadowolenia własnego „ja", umniejszając i krzywdząc siebie i nie żyjąc zgodnie z tym, czym jest.

Prowadząc rozważania nad ludzkimi zachowaniami (działaniami) w aspekcie moralnym (w tym również nad czynieniem krzywdy), etycy w centrum zainteresowań stawiają ludzkie „ja". Krzywda nie jest jednak doświadczeniem etycznym bądź też (przynajmniej) się do niego nie ogranicza. Jej charakterystyki nie są w stanie wyczerpać ani opisy słusznego postępowania, ani też opisy dobra moralnego. Powyższe rozważania stanowią próbę przełamania tendencji do ujmowana krzywdy wyłącznie z perspektywy moralnej. Nie koncentrują się one wokół ludzkiego „ja", lecz wokół człowieka czyniącego krzywdę. Chociaż bowiem krzywda nie istnieje inaczej niż jako obecna w złu i cierpieniu, nie daje się ona jednak sprowadzić ani do zła, ani do cierpienia. Aby to dostrzec, wystarczy przeanalizować sposoby usprawiedliwienia zła i krzywdy. Człowiek często poszukuje usprawiedliwienia zła i najczęściej je znajduje. Niekiedy nawet wskazuje się, że zło jest nieodłącznym towarzyszem dobra. Krzywdy natomiast usprawiedliwić się nie da. Jest ona zawsze złem bez możliwości usprawiedliwienia. Porównać też można przyczyny czynienia zła i przyczyny krzywdzenia. Wydaje się, że człowiek nie jest w stanie automatycznie czynić dobra, podobnie jak nie jest w stanie rozmyślnie czynić zła. Aby czynić zło, potrzebuje namowy (kuszenia), aby zaś mógł czynić dobro, musi dokonać wysiłku. Inaczej jest w przypadku krzywdy. Można ją czynić automatycznie, bez namowy i bez wysiłku. Wreszcie często uznaje się – jak w *Gorgiaszu* Platona – że lepiej doznawać zła, niż je wyrządzać. Z krzywdą i w tym wypadku jest odmiennie: nikt nie sądzi (i nie czynią tego nawet filozofowie), że lepiej doznawać krzywd, niż je wyrządzać. Aby zrozumieć, czym jest krzywda, aby odpowiedzieć na pytanie „skąd krzywda?", trzeba najpierw znaleźć odpowiedź na pytanie „kim jesteśmy?". W kwestii zła jest odwrotnie: etycy najpierw pytają o to, skąd bierze się zło, a dopiero później angażują w nie w jakiś sposób człowieka.

Takich różnic można wskazać wiele. Zawsze wskazują one na konieczność ujmowania krzywdy nie tylko jako rezultatu czynu człowieka ze wskazaniem na jego odpowiedzialność moralną, lecz również w aspekcie kondycji człowieka. Aby zrozumieć, czym jest krzywda, trzeba zatem ujmować ją nie tylko w tym, co człowiek czyni, ale również w tym, kim człowiek jest. Można wówczas dostrzec nie tylko jej wymiar moralny, ale również metafizyczny.

Chociaż wydaje się, że interpretacja taka odbiega od tradycyjnej jedynie pod względem formalnym, to jej sens ujawnia się jednak w szczególny sposób, gdy stajemy przed pytaniem, jak krzywd unikać i jak im zapobiegać. Okazuje się wówczas, że szczególna uwaga przy podejmowaniu czynów nie jest wystarczająca, najważniejsze jest bowiem, by podejmować trud odkrywania człowieczeństwa – tego, kim się jest – i okazywać troskę o jego zachowanie oraz kształtowanie.

„Ethos" 31(2018) nr 2(122) 63-87
DOI 10.12887/31-2018-2-122-05

Filip KOBIELA

JESZCZE ZATAŃCZĘ NA WASZYCH GROBACH!
O istocie i typach Schadenfreude

Dlaczego właściwie ktoś miałby się cieszyć ze zła w świecie? Czy „demoniczność" takiej radości nie oznacza, że jest ona raczej pojęciem granicznym, niewystępującym w czystej postaci w świecie ludzi? Podobnie jak bezinteresowne dobro, bezinteresowne zło (tu w odmianie pasywnej) także spotyka się z niedowierzaniem. Sądzę jednak, że optymizm taki nie ma wystarczających podstaw i że możliwa jest radość ze zła. Nie przypadkiem do osobliwości gatunkowych tak zwanego homo „sapiens" należy bezinteresowne okrucieństwo.

Dla osób, które się o t y m nie dowiedzą.

Schadenfreude – radość z cudzego cierpienia – to wielka, być może największa ludzka radość[1]. Mimo że w wielu językach brak specjalnego terminu na jej określenie, występuje zapewne we wszystkich kulturach[2]; jak powiada japońskie przysłowie: „Cudze cierpienie smakuje jak miód[3]. Jest to ponadto bardzo częste zjawisko – wprawdzie mówi się, że okazja czyni złoczyńcę, wydaje się jednak, że znacznie łatwiej o okazję do radowania się ze zła niż do jego czynienia[4]. Rozpowszechnienie niemieckiego terminu „Schadenfreude" należy wiązać z jego poręcznością, wynikającą ze specyfiki języka niemieckiego (ale już nie z rzekomymi cechami niemieckiego charakteru narodowego). Radość ta wiąże się ze złem – ma więc wyraźny wymiar aksjologiczny i etyczny. Stanowi pewne tabu – jest ukrywana i oficjalnie potępiana, choć

[1] Słownik języka niemieckiego jako paradygmatyczny przykład użycia terminu „Schadenfreude" podaje następujące zdanie: „S[chadenfreude] ist die schönste Freude" (hasło „Schadenfreude", w: *Langenscheidt Großwörterbuch. Deutsch als Fremdsprache*, red. D. Götz i in., Langenscheidt KG, Berlin–München, 1998, s. 838). Według Friedricha Nietzschego „oglądanie cierpienia dobrze robi człowiekowi, a zadawanie cierpienia jeszcze lepiej" (F. N i e t z s c h e, *Z genealogii moralności*, tłum. G. Sowiński, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1997, s. 72).

[2] Por. M.J. M c N a m e e, *Schadenfreude in Sport: Envy, Justice, and Self-Esteem*, „Journal of the Philosophy of Sport" 30(2012) nr 1, s. 6.

[3] W.W. v a n D i j k, J.W. O u w e r k e r k, *Introduction to Schadenfreude*, w: *Schadenfreude: Understanding Pleasure at the Misfortune of Others*, red. W.W. van Dijk, J.W. Ouwerkerk, Cambridge University Press, Cambridge 2014, s. 4 (tłum. fragm. – F.K.).

[4] Jak gorzko zauważa Stanisław Lem, „masy ludzkie przejawiają dziwne zapotrzebowanie na katastrofy: nie wystarczy, że nam jest dobrze, trzeba jeszcze, by innym było źle" (S. L e m, *Krótkie zwarcia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004, s. 100).

istnieją też wyjątki od tej reguły. Współcześnie Schadenfreude stała się przedmiotem badań interdyscyplinarnych[5], a na gruncie filozofii inspiruje refleksję dotyczącą ciekawego splotu tematyki etycznej, estetycznej, antropologicznej i metafizycznej.

W Polsce – gdzie przecież Schadenfreude bez wątpienia także występuje[6] – tematyka ta rzadko podejmowana jest w perspektywie filozoficznej. Do wyjątków należy rozprawa Bogusława Wolniewicza *Epifania diabła* (jej autor posługuje się terminem „zła radość")[7]. Prawdopodobnie Schadenfreude nie wydaje się etykom tak istotnym problemem, jak zjawiska związane z czynnym wyrządzaniem zła. Istnieją jednak zapewne także inne powody. Skoro Schadenfreude objęta jest swoistym tabu „praktycznym" („tego się nie okazuje"), to być może do pewnego stopnia tabu to przenosi się również na sferę teorii, gdzie przybiera formę tabu „teoretycznego" („o tym się nie mówi"). Dyskusja nad zjawiskiem Schadenfreude nie wpisuje się ani w martyrologiczną atmosferę skłaniającą do koncentracji na doznawanym złu i krzywdzie wyrządzonej przez innych, ani też w ideologię wybaczania, w świetle której Schadenfreude sytuuje się blisko zemsty. Ponadto ewentualne kompetencje w zakresie doznawania Schadenfreude – nieodzowne do prowadzenia badań nad przynajmniej

---

[5] Literackie studium Schadenfreude (niepozbawionej przymieszki sadystycznej) przedstawił Fiodor Dostojewski w noweli *Z powodu mokrego śniegu* (zob. F. D o s t o j e w s k i, *Notatki z podziemia*, cz. 2, *Z powodu mokrego śniegu*, tłum. M. Grabowska, w: tenże, *Gracz. Opowiadania 1862-1869*, tłum. W. Broniewski i in., PIW, Warszawa 1964, s. 88-161). Schadenfreude związana z fotografią prasową jest przedmiotem rozważań Susan Sontag przedstawionych w książce *Widok cudzego cierpienia* (zob. S. S o n t a g, *Widok cudzego cierpienia*, tłum. S. Magala, Karakter, Kraków 2010). Zasada nieokazywania Schadenfreude utrudnia jej badanie, lecz w ostatnich latach pomocny okazał się tu internet umożliwiający nieskrępowaną ekspresję tej radości. Współcześnie zjawisko Schadenfreude inspiruje powstawanie wielu prac z zakresu filozofii i dziedzin pokrewnych (zob. np. M. C i k a r a, S.T. F i s k e, *Stereotypes and Schadenfreude: Behavioral and Physiological Markers of Pleasure at Others' Misfortunes*, „Social Psychological and Personality Science", 2012, t. 3, nr 1, s. 63-71; L. D o r f m a n, *Schadenfreude: A Handy Guide to the Glee Found in Others' Misery*, Skyhorse Publishing, New York 2013; R.H. S m i t h, *The Joy of Pain: Schadenfreude and the Dark Side of Human Nature*, Oxford University Press, Oxford–New York 2013; N. v a n d e V e n, C. H o o g l a n d, R. S m i t h, W. v a n D i j k, S. B r e u g e l m a n s, M. Z e e l e n b e r g, *When Envy Leads to Schadenfreude*, „Cognition and Emotion" 29(2014) nr 6, s. 1007-1025; C.W. L e a c h, R. S p e a r s, A.S.R. M a n s t e a d, *Parsing (Malicious) Pleasures: Schadenfreude and Gloating at Others' Adversity*, „Frontiers in Psychology" z 26 II 2015, https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2015.00201/full).

[6] Na temat występowania tego zjawiska w Polsce zob. K. W o ł o d ź k o, *Radość z cudzego nieszczęścia*, https://www.deon.pl/wiadomosci/komentarze-opinie/art,742,radosc-z-cudzego-nieszczescia.html; J. B i ń c z y c k i, *Zła radość Polaka*, „Gazeta Wyborcza" z 7 XII 2017, http://wyborcza.pl/7,75968,21195675,zla-radosc-polaka.html. Powszechność Schadenfreude w polskim internecie można by oddać powiedzeniem: „Rad Polak po szkodzie (drugiego)".

[7] Por. B. W o l n i e w i c z, *Epifania diabła*, w: tenże, *Filozofia i wartości*, t. 1, Warszawa 1993, s. 214n. Według Wolniewicza zła radość jest jednym z dwóch – obok złej woli – komponentów miłości zła.

niektórymi aspektami tego zjawiska – stawiają zajmującą się nim osobę w niezręcznej sytuacji. Nie może ona przecież na wstępie stwierdzić, że – ponieważ sama odczuwa jedynie miłość bliźniego – nie wie na przykład, czy „słodsza" jest Schadenfreude, czy zemsta. Trudno byłoby jej też zamieścić w swoim dziele podziękowanie dla wrogów, których nieszczęście umożliwiło napisanie tego dzieła. Widocznie trzeba być trochę złym, aby lepiej rozumieć zło – także bierne, czyli kontemplację zła.

Poniższe rozważania prowadzę w paradygmacie pesymizmu antropologicznego, eksponującego rozmaite przejawy zła, w tym także pewne jego pasywne formy. Większość analiz dotyczy aksjologicznie zabarwionej „chemii uczuć", zwłaszcza złych – oczywiście „chemii" nie w sensie neurofizjologicznych badań nad neurotransmiterami, ale w tradycyjnym sensie wiedzy o „kombinacjach" czy „mieszaninach" uczuć.

ISTOTA SCHADENFREUDE

„Schadenfreude" to termin niemiecki, funkcjonujący jednak w literaturze międzynarodowej – podobnie jak inne, zazwyczaj nietłumaczone zbitki słowne: „Weltschmerz" czy „Zeitgeist" – i odnoszący się do zjawiska najwyraźniej uniwersalnego. Dosłownie rozumiany oznacza r a d o ś ć z e s z k o d y. Polskim odpowiednikiem o podobnym brzmieniu mogłaby być na przykład konstrukcja „frajda-ze-szkody"; niemal identycznie brzmiący z niemieckim oryginałem termin „szkodofrajda" byłby zapewne wciąż zrozumiały, lecz zarazem obcy już duchowi języka polskiego. W dalszych rozważaniach będę zatem mówił o radości z jakiegoś z ł a. Już na początku rozważań na temat tego zjawiska uwidaczniają się dwa jego momenty: emocjonalny oraz aksjologiczny. Konieczne tu będzie dodanie momentów kolejnych, na razie jednak można powiedzieć, że genus proximum Schadenfreude to radość, podanie differentia specifica wymaga natomiast dalszych analiz.

Nawet to wstępne, niewystarczające jeszcze określenie Schadenfreude ujawnia jej prima facie paradoksalność, opaczność czy wręcz perwersyjność. Zazwyczaj zło nie kojarzy się przecież z czymś dobrym (radością), a z drugiej strony – radość nie kojarzy się z czymś złym[8]. Najwyraźniej mamy więc do czynienia ze zjawiskiem, które w jakiś sposób wyłamuje się ze standardowego porządku skojarzeń[9]. Z pewnością Schadenfreude wydaje się jednak czymś

[8] Franz Brentano zauważa: „Któż np. nie uznałby wraz z nami radości (jeśli tylko nie jest to radość z powodu zła) za coś oczywiście dobrego" (F. B r e n t a n o, *O źródle poznania moralnego*, tłum. C. Porębski, PWN, Warszawa 1989, s. 40).

[9] Zauważmy jednak, że i radość z cudzego dobra może mieć wysoce problematyczny charakter, na przykład, gdy ktoś się cieszy z dobrego zdrowia i mocnej władzy czyniącego zło tyrana.

nieetycznym, a na gruncie etyki współczucia stanowi przeciwieństwo właściwego współodczuwania[10].

Przejdźmy do dookreślenia znaczenia terminu „Schadenfreude". Domyślnie zawarte są w nim jeszcze dwa istotne momenty. Po pierwsze, chodzi tu o zło, które dotyka i n n e g o podmiotu niż ten, który doznaje radości – podmiot Schadenfreude raduje się z c u d z e g o cierpienia[11]. Taka jest też najkrótsza słownikowa definicja „Schadenfreude": radość z cierpienia (szkody, nieszczęścia, niepowodzenia, biedy, upadku) d r u g i e g o człowieka. Dochodzimy więc do trzeciego momentu znaczeniowego, który możemy określić jako lokalizacyjny – zło „ulokowane" jest w jakimś podmiocie innym niż podmiot doznający radości. Łącznie ujęte, trzy wyżej wskazane momenty są wyraźnie dostrzegalne w popularnym powiedzeniu: „Nie ciesz się bratku z cudzego upadku". Po drugie, zło, o którym mowa w przypadku Schadenfreude, nie jest – z pewnymi zastrzeżeniami – w y w o ł a n e działaniem osoby doznającej tej emocji. Ten moment możemy z kolei określić jako sprawczy czy kauzalny. Odróżnia on Schadenfreude od jakościowo odmiennych rodzajów radości, na przykład o charakterze sadystycznym. Za Schadenfreude nie uznamy zatem radości Lenina, tak opisywanej przez Bertranda Russella: „Kiedy zapytałem o socjalizm w rolnictwie, opowiedział wyraźnie uradowany, jak udało mu się podjudzić ubogich chłopów przeciwko bogatym «i wkrótce powiesili ich na najbliższym drzewie – ha, ha, ha!». Jego rubaszny śmiech zmroził mi krew w żyłach"[12]. Schadenfreude to radość ze zła (czy też radość z powodu zła), którego s i ę n i e w y r z ą d z i ł o – jej podmiot pozostaje więc w istotnym sensie niewinny. Ów moment kauzalny stanowi wprawdzie jedynie składnik bardziej złożonego zagadnienia relacji między odnośnymi podmiotami, na tym etapie wystarczy on jednak, by wskazać o d r ę b n o ś ć Schadenfreude od innych emocji.

Niekiedy mamy wprawdzie do czynienia z c z ę ś c i o w y m udziałem osoby doznającej Schadenfreude w wywołaniu cierpienia. Istnieją typy sytuacji, w których – można by rzec za bohaterem powieści *Obcy* Alberta Camusa – „Tak czy inaczej – jest się zawsze trochę winnym"[13]. Na przykład biegacz cieszący się, że konkurent zajął jedno z ostatnich miejsc w biegu,

---

[10] Por. M. S c h e l e r, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1980, s. 211n.

[11] Można oczywiście zauważyć, że zlokalizowanie zła w jakimś podmiocie jest już pewnym zawężeniem być może nieco ogólniejszego zjawiska. Załóżmy, że ktoś raduje się z pewnego – w swoim mniemaniu – zła, powiedzmy wielkiej kosmicznej katastrofy, zagłady jakichś złożonych struktur. Trudno tu wskazać podmiot doznający zła. Tego rodzaju przypadkami nie będę się jednak zajmować.

[12] B. R u s s e l l, *Sławni ludzie, których znałem*, w: tenże, *Szkice niepopularne*, tłum. J. Jankowska, Książka i Wiedza, Warszawa 1992, s. 196.

[13] A. C a m u s, *Obcy*, tłum. M. Zenowicz, PIW, Warszawa 1995, s. 18.

wyprzedzając rywala, sam także p r z y c z y n i ł s i ę – chociaż w bardzo ograniczonym stopniu – do jego niepowodzenia. Przechwalanie się często polega nie tylko na eksponowaniu własnego sukcesu, ale zawiera też moment podkreślenia cudzej porażki, a niekiedy również własnego czynnego udziału w tym niepowodzeniu. Inny przykład tego typu stanowi zjawisko, które można by określić jako „Metaschadenfreude": radość, jaką sprawia nam oglądanie cierpienia, którego inni doznają na wieść o naszym sukcesie. Załóżmy, że dążąc do własnego sukcesu, nie mieliśmy zamiaru jego ewentualnym osiągnięciem zadawać innym cierpienia, niemniej jednak przyczyniliśmy się do tegoż cierpienia (typu Glückschmerz), które z kolei sprawia nam radość (dla niektórych „smakoszy" radość tego rodzaju należy zresztą do największych radości). Ponieważ dokładna analiza takich sytuacji wymaga uwzględniania wielu czynników (w tym intencji), zazwyczaj sytuacje te pomija się we wstępnych rozważaniach dotyczących Schadenfreude. Tak też uczynię poniżej, rezerwując nazwę „Schadenfreude" dla „czystych" przypadków, w których nie występuje związek kauzalny między działaniem podmiotu doznającego Schadenfreude a cierpieniem stanowiącym jej przedmiot. Ponadto we wspomnianych złożonych sytuacjach mamy zazwyczaj do czynienia ze splotem (być może nierozerwalnym) radości z własnego sukcesu i z cudzej porażki.

Możemy zatem podać pełniejsze określenie opisywanego zjawiska, uwzględniające wszystkie cztery momenty – emocjonalny, aksjologiczny, lokalizacyjny i kauzalny: Schadenfreude to radość czerpana ze zła doznawanego przez drugiego, które nie zostało wywołane działaniami podmiotu radości.

SCHADENFREUDE NA TLE KOMBINATORYKI EMOCJONALNYCH REAKCJI NA DOBRO I ZŁO

Wydaje się, że przed dalszym dookreśleniem specyfiki Schadenfreude warto zestawić to uczucie z innymi emocjonalnymi reakcjami na dobro i zło. Zauważmy, że do jej wstępnej charakterystyki wystarczyło określenie czterech momentów: emocjonalnego, aksjologicznego, lokalizacyjnego i kauzalnego. Zapewne więc Schadenfreude – jak i inne emocje – można potraktować jako funkcję tych czterech zmiennych. Przyjmijmy, że każda z tych zmiennych przybiera tylko dwie wartości – mamy więc, odpowiednio: radość versus smutek; dobro versus zło; cudze versus własne, spowodowane versus niespowodowane przez podmiot doznający radości. Oczywiście, może się okazać, że dla większej dokładności obrazu trzeba będzie rozważyć więcej możliwych wartości każdej z tych zmiennych, na razie wszakże zobaczmy, do jakiej kombinatoryki emocji prowadzi takie binarne uproszczenie. Cztery zmienne, z których każda przybiera po dwie wartości, dają szesnaście kombinacji (2^4=16). Każdej z szes-

nastu określonych w ten sposób emocji możemy przypisać indywidualny kod, na przykład Schadenfreude to RZCN (radość ze zła cudzego, niespowodowanego przez podmiot radości), a emocja opisana jako SDCN to smutek z dobra cudzego niespowodowanego przez podmiot radości, a więc – by znów użyć niemieckiego terminu – Glückschmerz. Zestawmy uzyskane rezultaty w tabeli.

Tab. 1. Kombinatoryka emocjonalnych reakcji na wartości

Nr	Emocja	Wartość	Lokalizacja	Przyczyna	Nazwa lub charakterystyka
1	R	D	C	P	Naches (hebr.) – duma rodzica, dobrego opiekuna
2	R	D	C	N	Mudita (sanskr.) – współradowanie się
3	R	D	W	P	Satysfakcja, duma z własnych osiągnięć
4	R	D	W	N	Poczucie szczęścia, powodzenia, doświadczenie uśmiechu losu
5	R	Z	C	P	Słodycz zemsty, przyjemność sadystyczna
6	R	Z	C	N	Schadenfreude (niem.)
7	R	Z	W	P	Przyjemność masochistyczna; „Dobrze mi tak”, „Zasłużyłem sobie na to”
8	R	Z	W	N	Przyjemność malkontenta, „umalkontentowanie”
9	S	D	C	P	Rozczarowanie dobroczyńcy: „Żałuję, że pomogłem (nie zasłużyła na to, nie umie przyjąć daru, nie rewanżuje się itd.)”
10	S	D	C	N	Glückschmerz (niem.), zazdrość, słuszne oburzanie się
11	S	D	W	P	Smutek spełnienia
12	S	D	W	N	Smutek ocalonych: „Nie należało mi się”, „Nie zasłużyłem na takie dobro”
13	S	Z	C	P	Żal za grzechy, „żal moralny”, poczucie winy
14	S	Z	C	N	Karuna (sanskr.) – litość, współczucie, współcierpienie
15	S	Z	W	P	Żal prakseologiczny: „Ale się urządziłem”, smutek niespełnienia
16	S	Z	W	N	Poczucie nieszczęścia, pecha, bycia prześladowanym

Opis: R – radość; S – smutek; D – dobro; Z – zło; C – cudze; W – własne; P – spowodowane przez podmiot doznający radości; N - niespowodowane przez podmiot doznający radości

Zauważmy na wstępie, że skoro w wypadku tych emocji mowa jest o dwóch podmiotach, to przyjęta tutaj konwencja „wykładania” ich od strony podmiotu doznającego emocji nie jest jedyną możliwą. Perspektywa podmiotu doznającego wartości, która doprowadziłaby do innej kolejności parametrów w notacji, jest równie istotna. Za przyjętą tu perspektywą przemawia między innymi czynnik epistemologiczny: wszak zasadniczo zdajemy sobie sprawę z własnych emocji, ale już niekoniecznie – z cudzych.

Odnosząc się do kwestii terminologicznych, zauważmy, że określenie „zła radość" jest dwuznaczne – determinator „zła" może bowiem wskazywać kwalifikację moralną tej radości (chodzi wtedy o taką radość, która j e s t zła), ale może też odnosić się do jej przedmiotu intencjonalnego (chodzi wtedy o radość z e zła). Oczywiście niewykluczone, że radość ze zła jest także zła w sensie moralnym, teza taka nie jest jednak sądem analitycznym[14]. Terminu „Schadenfreude" nie obarcza taka dwuznaczność. Zazwyczaj złą radość rozumie się jako radość ze zła, jednak nawet takie doprecyzowanie – w świetle powyższej tabeli – okazuje się niewystarczające, dosłownie potraktowana radość ze zła może się bowiem odnosić do aż czterech różnych emocji (por. nr 5-8). Podobnie jak w wypadku Schadenfreude, konieczne jest więc domyślne przyjęcie, że chodzi tu o radość z cudzego zła, które nie jest wywołane przez podmiot radości.

Powyższa tabela przedstawia strukturę wielu emocji, w abstrakcji wszakże od dwóch ważnych czynników: występowania ich nosiciela, który ponadto może mieć pewną dyspozycję do ich odczuwania. W potocznym nazewnictwie emocji występują luki, dwuznaczności oraz niekonsekwencje, dlatego tworzenie triad: podmiot–dyspozycja–emocja, może rodzić poważne trudności. Problemy nie występują na przykład w przypadku triady: sadysta–sadyzm–przyjemność sadystyczna, w innych wypadkach potrzebny byłby neologizm, jak w triadzie: malkontent–malkontenctwo–„umalkontentowanie". W wypadku Schadenfreude trudność wiąże się zarówno z pierwszym – podmiotowym, jak i z drugim – dyspozycyjnym elementem triady (kluczowym w aspekcie aretologicznej analizy zjawiska). Przyjmijmy następujące rozwiązanie: podmiot Schadenfreude–skłonność do Schadenfreude–Schadenfreude, natomiast osobę, którą dotknęło zło będące przedmiotem radości, określmy jako ofiarę Schadenfreude.

Wspomniałem wyżej, że przyjęcie t y l k o d w ó c h w a r t o ś c i każdego z czterech parametrów jest pewnym uproszczeniem. W szczególności wymiar czwarty, kauzalny, wymaga niekiedy uwzględnienia trzech wartości. Otóż cudze zło, które nie zostało spowodowane działaniem podmiotu emocji, może być albo spowodowane przez podmiot doznający zła (mówimy wtedy o złu przezeń zawinionym), albo może też być też spowodowane przez „trzecią

[14] Według Arystotelesa „nie każda namiętność dopuszcza średnią miarę: z samych bowiem już nazw niektórych z nich wynika, że są czymś niegodziwym, tak np. radość z powodu niepowodzenia drugich" (A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. II, 6, 1107 a, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 113). Zdaniem Brentana natomiast akt emocjonalny jest w sobie samym w pełni dobry, jeżeli zarazem jest słuszny i jest aktem upodobania. Schadenfreude – jako niespełniająca pierwszego z tych warunków – okazuje się pod pewnym względem zła sama w sobie, zarazem jednak – jako przyjemność – jest też dobra. Nie jest więc czystym złem, choć przeważa w niej czynnik zła (por. B r e n t a n o, dz. cyt., s. 166-169).

stronę" (mówimy wtedy o złu przezeń niezawinionym)[15]. „Trzecią stronę" rozumiem tu negatywnie, to znaczy jako źródło zła niebędące ani „pierwszą stroną" (podmiotem doznającym emocji), ani „drugą stroną" (podmiotem doznającym zła). Analogicznie jest też z cudzym dobrem – mówimy wówczas o zasłudze lub jej braku. Tak więc emocje typu xyCN (gdzie x i y mogą być zastąpione dowolną wartością zmiennych emocjonalnych i aksjologicznych) dzielą się na dwa podtypy, w zależności od wystąpienia sprawczości podmiotu doznającego wartości (dobra lub zła). Różnicę tę możemy w naszej notacji ująć za pomocą indeksu dolnego – niech $xyzN_2$ oznacza, że wchodząca w grę wartość została spowodowana przez drugą stronę, czyli podmiot doznający tej wartości, $xyzN_3$ niech natomiast wskazuje, że wartość została spowodowana przez trzecią stronę (indeks 1, wskazujący pierwszą stronę, można w tym kontekście ująć jako domyślnie obecny przy parametrze P; z może być zastąpione dowolną wartością zmiennej lokalizacyjnej). Oczywiście, zgodnie ze wskazanym negatywnym rozumieniem „trzeciej strony" nie musi nią być jakiś podmiot analogiczny do podmiotów doznających emocji i wartości – może nią być na przykład czysty przypadek. Radość związana z nagrodami Darwina to typowy przykład $RZCN_2$, z kolei radość wywołana czyimś komicznym wypadkiem to $RZCN_3$.

Ponadto zło czy też dobro, którego ktoś doznał, może mieć przecież w i ę c e j n i ż j e d n o ź r ó d ł o godne uwzględnienia w naszej analizie. Niekiedy występuje łączne działanie różnych źródeł, czego przykładem może być „zezowate szczęście", w którym pewien udział w nieszczęściach doznającego go pechowca mają zarówno druga, jak i trzecia strona. Można te aspekty kauzalne ująć jako $xyzN_{2,3}$. W wypadku parametru N przyjmujemy zatem domyślnie, że pierwsza strona nie jest sprawcą, sprawstwo sygnalizują natomiast indeksy 2 lub 3. Podobnie duma z osiągnięć dziecka zakłada zwykle zarówno wkład rodzica, jak i dziecka, i może być ujęta jako $RDCP_2$. Dla parametru P przyjmuję więc domyślnie, że sprawcą jest pierwsza strona, natomiast ewentualne dodatkowe pojawienie się indeksu 2 lub 3 sygnalizuje dodatkowe czynniki kauzalne. Bywa i tak, że pełne ujęcie jakiegoś fenomenu wymaga łącznego uwzględnienia wszystkich trzech wyróżnionych źródeł, na przykład radość trenera z tego, że jego podopieczny dzięki dobremu wyszkoleniu potrafił wykorzystać nadarzającą się okazję (a więc pewne zjawisko losowe) to $RDCP_{2,3}$. Radość sadystki pozostającej w szczęśliwym związku z masochistką to $RZCP_2$, a korelatywna radość jej partnerki masochistki to $RZWP_2$.

Można zapytać, czy zamiast omówionych indeksów nie należałoby od razu wprowadzić w proponowanej notacji trójwartościowego parametru kauzalnego. Zauważmy jednak, że notacja ta została oparta na konstrukcji pojęcia

[15] Przeprowadzone te utożsamienie sprawstwa z zasługą jest uproszczeniem mającym na celu jednolite ujęcie zbioru pokrewnych zjawisk w ramach momentu kauzalnego.

Schadenfreude (i jego analizie głównie ma służyć), a w pojęciu tym ostatni, czwarty parametr (kauzalny) ma przede wszystkim charakter binarny (to nie podmiot Schadenfreude spowodował zło). Ponadto, chociaż w niektórych wypadkach owe dodatkowe informacje są niezbędne, w innych jednak nie są istotne – wystarcza wówczas notacja bez dodatkowych indeksów. Często tak właśnie jest w wypadku Schadenfreude – RZCN. Jak powiada japońskie przysłowie: „Bieda sąsiadów smakuje jak kaczka”[16] – i nie jest istotne, czy i na ile ich bieda jest przez nich zawiniona.

Jeszcze jednym istotnym problemem – nieuwzględnionym w notacji – jest r e l a c j a p o d m i o t u e m o c j i z o s o b ą d o z n a j ą c ą w a r t o ś c i: czy jest to wróg, przyjaciel, czy ktoś neutralny, być może nieznany. Osoba przekonana, że uprzednio doznała krzywdy ze strony podmiotu doznającego zła, będzie mieć skłonność do Schadenfreude (która może przyjąć formę duchowej zemsty) – z drugiej strony może jednak wystąpić zjawisko zwane syndromem sztokholmskim. Osoba zawdzięczająca coś drugiemu będzie mieć zapewne skłonność do współradowania się jego sukcesem, choć i tu może zajść sytuacja odwrotna – zapewne wtedy, gdy frustracja związana z brakiem możliwości odwzajemnienia dobra (spełnienia zasady wzajemności) rodzi niechęć do dobroczyńcy. Można więc postawić hipotezę, że stopień powszechności Schadenfreude jest między innymi miarą rozpowszechnienia poczucia krzywdy w danym społeczeństwie – poczucia wynikającego z powodów zarówno realnych (na przykład doznanych krzywd oraz ich nierozliczenia), jak i urojonych. Jeśli biedak uważa, że za nieszczęście, które go spotkało winę ponoszą bogacze, to owo przekonanie będzie zapewne wzmagać jego Schadenfreude, gdy dowie się o nieszczęściach bogaczy. Przypuszczalnie skrajny mizantrop będzie świętował na wieść o wszelkich katastrofach dotykających innych ludzi. Być może także nieutożsamianie się z własnym gatunkiem – jak w niektórych ruchach ekologicznych – wywoła podobny efekt. Niewątpliwie źródłem podsycającym Schadenfreude bywa rywalizacja, mogąca generować niechęć, a nawet wrogość. Wzajemna niechęć kibiców klubów piłkarskich nietrzymających ze sobą „sztamy”, związana jest z taką urojoną zemstą. Zjawisko to ilustruje nastepująca historia: Gdy w roku 2010 Hiszpanie strzelili Niemcom bramkę w siedemdziesiątej trzeciej minucie meczu w półfinale piłkarskich mistrzostw świata w RPA, wielu Holendrów przełączyło telewizory na kanał niemieckiej telewizji publicznej. Transmitowała ona wprawdzie ten sam mecz, lecz holenderscy kibice chcieli usłyszeć niemieckiego komentatora rozpaczającego po porażce swojej drużyny narodowej[17].

---

[16] V a n D i j k, O u w e r k e r k, dz. cyt., s. 4.

[17] Jeśli uwzględnić czynnik identyfikacji kibiców z własną drużyną (poczucie, że jest się jej częścią i że ma się wkład w jej sukces), to radość owych kibiców mogła też mieć przymieszkę sadystyczną (RZCS). Z tego samego zresztą powodu radość kibiców z sukcesu ich drużyny nie jest czystą muditą.

Przyjrzyjmy się teraz bliżej pewnemu podzbiorowi wyróżnionych emocji, tworzącemu bardzo charakterystyczny kwartet. Naturalne wydaje się potraktowanie Schadenfreude jako jednej z czterech możliwości powstałych wskutek skrzyżowania dwóch podziałów.

Tab. 2. Cztery emocjonalne postawy wobec cudzego cierpienia (radości) niewywołanego działaniem podmiotu tych emocji

	cudzego cierpienia	cudzej radości
Własna radość z	Schadenfreude	mudita
Własne cierpienie z powodu	karuna	Glückschmerz

Dwie z powyższych emocji stały się przedmiotem rozważań Arystotelesa w *Etyce nikomachejskiej*. Odpowiednikiem „Schadenfreude" jest tam „epichairekakia" (radość z powodu niepowodzenia drugich), a jej przeciwieństwem (odpowiednikiem „Glückschmerz") – zawiść (przykrość z powodu powodzenia bliźniego). Środkiem między tymi dwiema skrajnościami ma być „słuszne oburzanie się" – przykrość z powodu powodzenia tych, którzy na nie nie zasługują[18], czyli $SDCN_3$. „Schadenfreude" i „Glückschmerz" tworzą „ciemną" przekątną tabeli 2, podczas gdy „karuna" i „mudita" – „jasną"[19].

W związku ze zjawiskiem Glückschmerz wypada zauważyć, że popularne porzekadło: „Prawdziwych przyjaciół poznaje się w biedzie", nie ujmuje w pełni złożoności problemu. Otóż w rzeczywistości prawdziwych przyjaciół poznajemy raczej wówczas, gdy odnosimy sukces czy mamy szczęście – przyjaciel bowiem to ktoś, kto potrafi pogodzić się z naszym szczęściem, a nawet się z niego raduje. Ta ostatnia zdolność – współradowanie się – uważana jest w tradycji buddyjskiej za najtrudniejszą do osiągnięcia cnotę.

TYPOLOGIA SCHADENFREUDE

Zdefiniowane powyżej zjawisko jest tak różnorodne, że mamy tu raczej do czynienia z rodzajem, w obrębie którego można wyróżnić szereg gatunków czy odmian. Proponowany tutaj ich przegląd z pewnością nie jest ostateczny,

[18] Por. A r y s t o t e l e s, dz. cyt., ks. II, 7, 1108 a, s. 65. Zdaniem Kristjána Kristjánssona „epichairekakia"odnosi się do niezasłużonego cierpienia ($RZCN_3$), natomiast w wypadku cierpienia zasłużonego ($RZCN_2$) w grę wchodziłby raczej słuszny gniew czy oburzenie (por. K. K r i s t j á n s s o n, *Aristotle, Emotions, and Education*, Ashgate, Aldershot 2007, s. 56).

[19] Zauważmy jednak, że owe symboliczne określenia dotyczą jedynie sytuacji, w których występuje cudze cierpienie godne współczucia i, korelatywnie, cudza radość godna współradowania się. Współczucie osobie cierpiącej z powodu cudzego zasłużonego sukcesu ma co najmniej niewielką „ciemną" przymieszkę – podobnie jak współradowanie się z kimś cieszącym się z cudzego niezasłużonego cierpienia.

pozwala jednak wprowadzić więcej jasności i naoczności, a przede wszystkim umożliwia próbę oceny o charakterze moralnym i prudencjalnym, niemożliwą chyba na wyższym stopniu ogólności. Poniżej przedstawię siedem typów Schadenfreude, każdorazowo wskazując przypadek paradygmatyczny. Moje uwagi o charakterze normatywnym pomyślane są nie jako definitywne oceny moralne, lecz raczej jako próby zarysowania możliwych linii dyskusji etycznych.

SCHADENFREUDE KOMICZNA

Pierwsza i bodaj najbardziej „niewinna" odmiana Schadenfreude dotyczy sytuacji, w których radość (czy śmiech) wywołana jest czyimś komicznym wypadkiem: paradygmatycznym jej przypadkiem jest serdeczna radość wywołana obserwacją poślizgnięcia się kogoś na skórce od banana i jego rozpaczliwych prób utrzymania równowagi. Obraz Eduarda Zamacois y Zabala przedstawia grupę mnichów śmiejących się ze zmagań innego mnicha z krnąbrnym osłem[20]. O ile można zupełnie beztrosko śmiać się z tego typu pomniejszych katastrof dotykających bohaterów komedii slapstickowej, to śmiech z podobnych sytuacji w realnym życiu może już rodzić problemy moralne. Okazywanie Schadenfreude ofierze takiego zdarzenia może sprawiać jej dodatkową przykrość – tym większą, gdy w grę wchodzą jakieś czynniki być może nieznane podmiotowi Schadenfreude. Po spontanicznym wybuchu śmiechu na widok czyjejś utraty równowagi może nastąpić żal, jeśli okaże się, że osoba, której się to przydarzyło, była niepełnosprawna lub zrobiła sobie krzywdę. Z drugiej jednak strony, tego rodzaju śmiech może zawierać – zgodnie z teorią Henri'ego Bergsona – element wychowawczy jako swego rodzaju kara[21]. Poślizgnięcie się na skórce od banana bywa niebezpieczne, doświadczenie wyśmiania po takim zdarzeniu niesie zatem wyraźne przesłanie: następnym razem bądź bardziej uważny.

Oczywiście wszelkie rozważania o charakterze etycznym zakładają pewien stopień kontroli ze strony podmiotu: jeśli dany wybuch śmiechu był zjawiskiem całkowicie odruchowym, automatycznym, nie podlega on ocenie etycznej. Dlatego w dalszych rozważaniach przyjmuję możliwość kontroli

[20] Zob. E. Zamacois y Zabala, *Powrót do klasztoru*, olej na płótnie, 1868, Museo Carmen Thyssen, Málaga (https://commons.wikimedia.org/wiki/File:EDUARDO_ZAMACOIS_Y_ZABALA_-_Regreso_al_Convento_(Museo_Carmen_Thyssen,_Málaga,_1868._Óleo_sobre_lienzo,_54.5_x_100.5_cm).jpg).

[21] Por. H. B e r g s o n, *Śmiech. Esej o komizmie*, tłum. S. Cichowicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1977, s. 52.

emocji jako warunek oceny moralnej doznawania (czy raczej kultywowania) Schadenfreude[22].

W komizmie – jako zjawisku estetycznym – występuje swoiste zawieszenie rzeczywistości, bezinteresowność ontologiczna. Jak zauważa Bergson, uchwycenie komizmu wymaga pewnego dystansu – zapewne troska o drugiego jest odwrotnie proporcjonalna do zdolności śmiania się z niego (troska szczególnie uwrażliwia na cudze cierpienie)[23]. Zauważmy, że sam efekt komiczny zależy od „rozmiarów" nieszczęścia – do pewnego momentu jego wzrost może potęgować komizm (to, że ktoś poślizgnął się i wpadł do basenu w ubraniu jest bardziej zabawne niż gdyby wpadł do niego w samym stroju kąpielowym), jednak po jego przekroczeniu komizm bywa zazwyczaj gwałtownie tłumiony. Istotną uwagę na temat tradycyjnej wrażliwości na cierpienie drugiego można odnaleźć w rozważaniach Leszka Kołakowskiego poświęconych Bergsona filozofii komizmu. Otóż według Bergsona śmiech to intelektualna reakcja na sytuację, w której zachowanie ludzkie – zachowanie organizmu – objawia cechy mechanizmu i widoczny staje się kontrast człowiek–maszyna[24]. Jak zauważa Kołakowski, granicą komizmu jest cierpienie – gdy zaczyna się realne życie i realne cierpienie, komizm zanika: „Możemy się śmiać z kogoś, kto siada na podłodze, zamiast na krześle, ale ten sam, jeszcze jaskrawszy kontrast widzimy u człowieka, który wyskakuje na bruk z 10. piętra, to zaś nie wydaje się widokiem zabawnym. Kiedy Groucho Marx rzuca zapalone cygaro na fotel, gdzie właśnie ma usiąść wytworna starsza dama, to jest to śmieszne; nie byłoby jednak, gdyby ją oblał benzyną i podpalił"[25].

Schadenfreude komiczna zazwyczaj wymaga więc sytuacji, w której cierpienie nie jest zbyt poważne. W związku z tym na przykład Michael J. McNamee twierdzi, że odmiana ta w istocie związana jest nie tyle z cierpieniem, ile jedynie z pewnym zakłopotaniem[26]. Nie ulega jednak wątpliwości, że istnieje także bardziej mroczna odmiana komicznej Schadenfreude, w której wzrost cierpienia nie niweluje radości.

Kluczowym momentem analizy wszelkich form Schadenfreude jest określenie przedmiotu intencjonalnego owej radości – tego, z czego dokładnie cieszy się jej podmiot. Istotą Schadenfreude komicznej jest sama komiczna sytuacja, w której cierpienie ma charakter drugorzędny, choć trudno byłoby utrzymywać, że jest ono zupełnie nieistotne. Drugorzędny charakter ma też

---

[22] Na temat racjonalności emocji, ich aspektu kognitywnego i związku z językiem por. M c N a m e e, dz. cyt., s. 2-6.

[23] Por. B e r g s o n, dz. cyt., s. 47-49.

[24] Por. tamże, s. 53.

[25] L. K o ł a k o w s k i, *O śmiechu*, w: tenże, *Mini wykłady o maksi sprawach. Seria druga*, Znak, Kraków 1999, s. 32.

[26] Por. M c N a m e e, dz. cyt., s. 8.

aspekt kauzalny: komiczna sytuacja może bowiem wystąpić wskutek niezręczności samej ofiary ($RZCN_2$), ale może być też dziełem przypadku (na przykład, gdy ptasie ekskrementy lądują na twarzy polityka wygłaszającego przemówienie – $RZCN_3$). W pewnych granicach komiczna odmiana Schadenfreude nie budzi zatem poważniejszych wątpliwości moralnych, choć wskazana jest ostrożność w jej okazywaniu ofierze. Być może więc właściwiej byłoby rozważać to zjawisko w ramach etykiety – zastanawiając się, kiedy n i e w y p a d a się śmiać z cudzego wypadku – niż etyki[27].

Kolejnym godnym uwagi aspektem Schadenfreude komicznej jest celowe pozorowanie wypadków w celu rozbawienia otoczenia – jako działanie towarzyskie bądź też sceniczne. Pewne odmiany komizmu ująć można jako świadome prowokowanie Schadenfreude. Być może jednak istnieje inna niż komiczna celowa forma wywoływania Schadenfreude. Powrócimy do tego tropu w kontekście rozważań nad Schadenfreude z punktu widzenia jej ofiary.

SCHADENFREUDE PRUDENCJALNA

Gdy nieszczęście drugiego jest skutkiem raczej jego głupoty niż niezręczności lub przypadku, przedmiot radości można określić jako g ł u p o t ę u k a r a n ą ($RZCN_2$). O takich przypadkach mówią przysłowia: „Mądry Polak po szkodzie" czy „Gdyby kózka nie skakała, to by nóżki nie złamała". Zło, które dotyka bliźniego, to swoista „kara" za jego nieroztropność. Mamy tu więc do czynienia z ideą sprawiedliwości w sensie „przyrodniczym", rozumianej jako nieuchronny – na mocy praw przyrody – skutek działań drastycznie wadliwych w sensie prakseologicznym. Tego typu radość można dostrzec w bajce o koniku polnym i mrówce: mrówka nie tylko odmawia pomocy lekkoduchowi, ale okazuje też pewną złośliwość: „«Cóżeś porabiał przez lato, / Gdy żebrzesz w zimowej porze?» / «Śpiewałem sobie». – «Więc za to / Tańcujże teraz, niebożę»"[28]. Kto cieszy się na wieść o cudzych nieszczęściach zawinionych głupotą, ten doznaje Schadenfreude prudencjalnej (roztropnościowej, prakseologicznej).

W wypadku Schadenfreude komicznej wskazywałem, że tradycyjna wrażliwość pozwala uznawać czyjś wypadek za śmieszny, d o p ó k i nie pojawią się poważne podejrzenia, że stało się coś naprawdę złego (w tych granicach komizm to właściwie t e o d y c e a małego zła). A jednak Kołakowski nie ma

[27] Niektórzy badacze uznają za stosowne odróżnić radość wywołaną cudzym niewielkim cierpieniem, jak na przykład widowiskowy, zabawny upadek, niepowodujący jednak poważnej kontuzji, od radości wywołanej poważnym nieszczęściem, w rodzaju śmierci czy ciężkiej choroby.

[28] J. d e l a F o n t a i n e, *Konik polny i mrówka*, tłum. W Noskowski, w: tenże, *Bajki*, tłum. zbiorowe, PIW, Warszawa 1984, s. 16.

racji, jeśli odnieść jego uwagę na przykład do popkulturowego fenomenu tak zwanych nagród Darwina, przyznawanych w wyniku internetowego plebiscytu. Nagrodę tę (a właściwie antynagrodę) może otrzymać osoba, „która w znacznym stopniu przyczyni się do poprawy genów ludzkości, eliminując siebie spośród przedstawicieli naszego gatunku w zdumiewająco głupi sposób”[29]. Warunkiem nominacji do „nagrody” jest śmierć kandydata w wyniku jego własnej głupoty, „wyróżnienie” natomiast można otrzymać za okaleczenie się pozbawiające możliwości reprodukcji[30]. Wprawdzie nagradzane – zazwyczaj pośmiertnie – osoby funkcjonują tu po części jako t y p y pewnych postaw (poniekąd jak w „ostrzegawczych” bajkach), nierzadko jednak znane są z imienia. Historie ich śmierci przedstawia się jako konkretne przypadki mające uczyć – ale także bawić. Opowieści te cechuje swoisty czarny humor, który jednak każdorazowo odnosi się do realnych sytuacji. Radość wywołana lekturą opisów takich wypadków budzi oczywiście – ze względu na skalę zła – znacznie poważniejsze wątpliwości moralne niż Schadenfreude komiczna. Można wprawdzie bronić przymieszki makabrycznego humoru, wskazując na ludyczny charakter owego fenomenu, niemniej radość ze zła (zwykle śmierci), nawet jeśli zostało ono zawinione głupotą ofiary, rodzi podejrzenie o sadystyczne skłonności radującego się podmiotu. Zapewne zdrowszą moralnie reakcją byłaby pewna zaduma i współczucie, a nie rozbawienie[31].

Nagrody Darwina można potraktować jako skrajną formę różnorodnego zjawiska Schadenfreude prudencjalnej. Radość z ukaranej głupoty dotyczy tutaj nie samej „kary”, ale raczej zachowania w świecie pewnego ładu: dobrze, że świat jest tak urządzony, iż głupcy źle kończą. Zło zatem – jak w wypadku Schadenfreude komicznej – zostaje tutaj ulokowane raczej na obrzeżach niż w samym centrum radości. Jak dalej zobaczymy, ta odmiana Schadenfreude może mieć także przymieszkę innego typu – Schadenfreude łaski – która polega również na radosnym przypomnieniu sobie o własnym rozsądku („Jak dobrze, że nie jestem takim głupcem!”).

Innym problemem związanym z nagrodami Darwina jest łamanie zasady zakazującej mówienia źle o zmarłych. Abstrahując jednak od wątpliwości związanych z uzasadnieniem tej zasady, trzeba zauważyć, że tabuizuje ona raczej zło moralne wyrządzone przez zmarłego, w mniejszym stopniu odnosząc się do działań prakseologicznie złych – czy raczej fatalnych.

---

[29] W. N o r t h c u t, *Nagrody Darwina. Ewolucja w działaniu*, tłum. P. Amsterdamski, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2001, s. 16.

[30] Por. tamże, s. 17.

[31] Można rzec, że w nagrodach tych jest coś filozoficznego – jeśli spojrzeć na pewien zazwyczaj przysłonięty aspekt filozofii: nie miłość mądrości, lecz n i e n a w i ś ć g ł u p o t y.

SCHADENFREUDE SPRAWIEDLIWOŚCI

Odmiana ta do pewnego stopnia przypomina poprzedni typ Schadenfreude, zło dotykające drugiego rozumiane jest jednak nie jako „kara" za głupotę, lecz jako kara za wyrządzone zło moralne. Jest to więc radość związana z poczuciem sprawiedliwości: „Nosił wilk razy kilka, ponieśli i wilka". Sprawiedliwość jest tu rozumiana jako wyrównanie bilansu wartości: kto wyrządził zło, powinien też zła doznać – zasłużył na nie. W wypadku kary wymierzonej przez innych (wymiar sprawiedliwości lub mścicielkę) możemy powiedzieć, że sprawca uprzednio wyrządzonego zła (złoczyńca) jest zarazem – pośrednio, poprzez działania innych podmiotów – sprawcą zła, które go obecnie dotyka. Pierwsza odmiana Schadenfreude sprawiedliwości to zatem $RZCN_2$, przy czym możliwość utożsamienia się podmiotu radości z wymiarem sprawiedliwości może dać mu poczucie choćby minimalnego udziału w jej wymierzaniu (RZCS). Ten sam kod $RZCN_2$ opisuje też sytuację bezpośredniego sprawstwa zła (będącego przedmiotem radości) przez złoczyńcę, na przykład popełnienia samobójstwa w celi więziennej. Natomiast w wypadku, w którym zło dotykające złoczyńcę nie jest ani pośrednim, ani bezpośrednim efektem jego działań ($RZCN_3$), mamy do czynienia z wrażeniem swoistej „metafizycznej" sprawiedliwości czy metafizycznego in effigie (czego przykładem może być „wyjaśnianie" cierpienia winą). Najbardziej typowy przypadek tej odmiany Schadenfreude stanowi radość z choroby, cierpienia i śmierci znienawidzonego tyrana. Znana anegdota głosi, że pewna kobieta, proszona o opisanie swych uczuć po śmierci Stalina, napisała w zakładowej gazetce ściennej: „Czuję to, co cały Naród Polski". W pełni publiczną formą okazywania takiej Schadenfreude są tak zwane death party, czyli spontaniczne świętowanie po śmierci znienawidzonych władców (w ostatnich latach najbardziej spektakularnym przypadkiem była radość okazywana publicznie na ulicach angielskich miast po śmierci Margaret Thatcher).

Występująca w społeczeństwach liberalnych tolerancja wobec takich zachowań wymaga uwzględnienia kilku czynników. Po pierwsze, zachowania te związane są ze śmiercią osoby publicznej (gdyby ktoś, dla kontrastu, tańczył na grobie swojej znienawidzonej sąsiadki, nawet znanej łajdaczki, wywołałby bez wątpienia większe oburzenie). Po drugie, w death party chodzi nie tylko o śmierć konkretnej osoby, ale też symbolizowanej przez nią polityki (choćby nawet, jak thatcheryzm, „umarła" ona wiele lat wcześniej). Co jednak najważniejsze – a dotyczy to wszelkich form Schadenfreude sprawiedliwości – radość ze zła dotykającego drugą osobę to reakcja na mniej lub bardziej nieoczekiwane zaspokojenie p o t r z e b y s p r a w i e d l i w o ś c i. Podobnie jak w innych omówionych dotąd wypadkach, źródłem radości jest tu nie tyle samo zło dotykające drugiego, ile „wymierzenie" sprawiedliwości (związanej

wprawdzie istotowo z owym złem). Zło jako przedmiot radości znów pojawia się niejako ubocznie: owszem, cieszę się ze śmierci tyrana, ale przecież owa śmierć jest jedyną formą sprawiedliwości – „kary", która dotknęła bezkarnego poza tym sprawcę ogromnych (w przekonaniu podmiotu Schadenfreude) cierpień bliźnich. Zdaniem Johna Portmana Schadenfreude (choć nie jej okazywanie) – w wymiarze, w jakim wynika ona z miłości sprawiedliwości lub odrazy wobec niesprawiedliwości – jest moralnie uzasadniona i wiąże się (w tych wypadkach, w których to możliwe) z nadzieją na poprawę jej ofiary[32]. Podobną tezę głosi również Robert C. Solomon, który rozróżnia Schadenfreude pospolitą (ang. ordinary) i słuszną (ang. righteous). Przykładem pierwszej odmiany może być radość z dwói, którą dostała prymuska – radość ta motywowana jest nie sprawiedliwością, lecz raczej resentymentem. Druga odmiana może natomiast zostać uzasadniona na tej samej zasadzie, co sprawiedliwa odpłata („Ma, na co zasłużyła")[33]. Polemikę z tą linią moralnej obrony Schadenfreude sprawiedliwości podjął McNamee, trafnie wskazując, że bardziej adekwatną reakcją na niesprawiedliwość jest gniew, a na wymierzoną sprawiedliwość – satysfakcja. Schadenfreude jest natomiast – jego zdaniem – zbyt destrukcyjna dla idei współodczuwania, by stanowić właściwy wyraz przywiązania do sprawiedliwości[34].

Należy ponadto zastrzec, że – podobnie zresztą jak w wypadku innych omówionych odmian Schadenfreude – przedstawiona wyżej obrona może być de facto racjonalizacją potrzeby radowania się złem, a sprawiedliwość służy jedynie jako pretekst. Interesującym przejawem tego problemu jest zainteresowanie publicznymi egzekucjami. W czasie Rewolucji Francuskiej na żądanie publiczności (rozczarowanej zbyt szybkim tempem gilotynowania) zmodyfikowano egzekucje, zwiększając ich widowiskowość[35]. Czy publiczność ta okazywała troskę o sprawiedliwość, czy raczej pragnęła delektować się cudzym cierpieniem? Czy chodziło o cnotę, czy o przywarę? Jeszcze poważniejsze problemy budzi Schadenfreude wywołana odpowiedzialnością zbiorową – czego przykładem może być radość na wieść o ofiarach bombardowania Drezna. Podobnie jak w poprzednich odmianach, pewnym rozwiązaniem mogłaby być teza kazuistyczna: dezaprobata moralna wobec Schadenfreude sprawiedliwości będzie zależeć od nakierowania intencji – czy przedmiotem

---

[32] Por. J. P o r t m a n n, *When Bad Things Happen to Other People*, Routledge, New York–London 2000, s. 48.

[33] Por. R.C. S o l o m o n, *Chakrabarti's „A Critique of Pure Revenge": A Response*, w: *Passion, Death, and Spirituality: The Philosophy of Robert C. Solomon*, red. K. Higgins, D. Sherman, Springer, Dordrecht 2012, s. 64n.

[34] Por. M c N a m e e, dz. cyt., s. 12n.

[35] Por. L. S v e n d s e n, *Philosophy of Evil*, tłum. K.A. Pierce, Dalkey Archive Press, London 2010, s. 104.

radości jest raczej zaspokojenie potrzeby sprawiedliwości, czy też potrzeby oglądania cierpienia. Być może jednak idea takiego nakierowywania intencji (czy raczej jej „odwracania" od podejrzanego moralnie kontemplowania cierpienia i „skierowywania" na szlachetną kontemplację sprawiedliwości) jest pewnym wykrętem. Powrócimy jeszcze do tego problemu przy okazji omawiania Schadenfreude korzyści.

SCHADENFREUDE ZAZDROŚCI

Jest to bodaj najpowszechniejsza odmiana Schadenfreude, a jej paradygmatyczny przypadek stanowi uczucie wywołane widokiem kolizji dwóch mercedesów klasy S, wyrażane niekiedy powiedzeniem: „Na biednego nie trafiło"[36]. Innym typowym przykładem jest radość uczniów, gdy prymuska wreszcie dostaje dwóję.W wypadku czyjegoś niepowodzenia w karierze często słyszy się pełne satysfakcji stwierdzenia, że ów ktoś „wraca do szeregu" (zapewne wcześniej „woda sodowa uderzyła mu do głowy"). Żart mówiący, że w piekle nie trzeba pilnować Polaków (gdyż pilnują się sami), także odnosi się do tego zjawiska.

Osoby porównujące się z innymi narażone są na doświadczanie niższości względem osób realizujących czy posiadających niedostępne dla nich wartości. Niska samoocena tworzy dyspozycję do doznawania tej odmiany Schadenfreude, a zło dotykające ludzi, którym się zazdrości, może koić związaną z ich powodzeniem – i własnym niepowodzeniem – frustrację. W zazdrości obecny jest moment SDCN (przy czym często jest to $SDCN_2$), który może – na wieść o cudzym złu – przerodzić się w RZCN.

Odmianę tę można też nazwać Schadenfreude zawiści. W związku z tym należałoby rozważyć różnicę między zazdrością a zawiścią[37]. Jedno z możliwych ujęć tej różnicy wskazuje, że zazdrość jest każdorazowo z a z d r o ś c i ą o c o ś – jest intencjonalnie nakierowana na pewne dobro. Może motywować do podejmowania prób zdobycia jej przedmiotu lub wykształcenia w sobie cech, których zazdrości się innym – jest to moment pozytywny, „równanie w górę", ale może też zawierać moment negatywny, „równanie w dół", wyrażający się w pragnieniu, aby posiadacz dobra będącego przedmiotem zazdrości je utracił. Zawiść można więc określić jako zazdrość negatywną, choć może w niej też wystąpić moment wrogości do osoby, której się czegoś zazdrości,

[36] Szerzej na temat znaczenia tego powiedzenia i jego kontekstu społecznego zob. K. W o ł o d ź k o, dz. cyt.

[37] Szerzej na ten temat zob. *O zazdrości – o zawiści. Wypisy z ksiąg filozoficznych*, wybór T. Gadacz, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1996.

skłonność do wyrządzenia jej zła[38]. Niewątpliwie moment pozytywny i negatywny zazdrości mogą ze sobą w pewnych granicach współistnieć, dlatego odnosząc to rozróżnienie do problemu Schadenfreude, można jedynie zwrócić uwagę, że wzrost momentu negatywnego zazdrości przyczynia się do intensyfikacji omawianej odmiany Schadenfreude.

Dla Schadenfreude zazdrości łatwiej znaleźć wyjaśnienie niż usprawiedliwienie[39], aczkolwiek Portmann usiłuje bronić zarówno Schadenfreude zazdrości, jak i Schadenfreude wywołanej niskim poczuciem własnej wartości. Stwierdza on, że potępianie Schadenfreude związanej z poczuciem niższości przypomina w pewnym stopniu potępianie osoby za niesprawiedliwe położenie społeczne, w którym się ona znajduje.

Dodajmy też, że Schadenfreude zazdrości może się maskować, występując pod postacią Schadenfreude sprawiedliwości: można na przykład utrzymywać, że wiadomość o odebraniu majątków bogaczom jest słusznym powodem radości, ponieważ ich przodkowie uzyskali te dobra wskutek grabieży, lecz przynajmniej w niektórych sytuacjach uzasadnienie to będzie racjonalizacją, a odczuwana w rzeczywistości radość będzie miała postać nie $RZCN_2$, ale $RZCN_3$.

SCHADENFREUDE KORZYŚCI

Gdy czyjeś nieszczęście prowadzi do uchwytnej, materialnej korzyści – otrzymania spadku, przejęcia czyjejśposady – mamy do czynienia z również bardzo rozpowszechnioną i łatwą do wyjaśnienia odmianą Schadenfreude. Jej występowanie jest ściśle związane ze zjawiskiem niedoboru pożądanych a trudnych do zdobycia dóbr. Najciekawszym chyba tego przykładem jest radość oczekującej na przeszczep osoby z powodu uzyskania organu. W wypadku przeszczepów ex mortuo biorca organu zawdzięcza go śmiertelnemu wypadkowi „dawcy", a oczekiwanie na przeszczep to oczekiwanie na „użyteczną" śmierć, na przykład „dobry" wypadek samochodowy. Modlitwa o własne życie okazuje się w tej sytuacji modlitwą o cudzą śmierć – i w konsekwencji radość z otrzymania organu jest radością z cudzej śmierci. Czy taka radość będzie czymś godziwym? Zdaniem Jerzego Kopani łączenie z cudzą śmiercią jakichś nadziei jest – z punktu widzenia dotychczasowej moralności – niegodne człowieka. Takie oczekiwanie i ewentualną Schadenfreude można zrozumieć, ale

[38] Zauważmy, że w skrajnym wypadku osoba pragnąca na przykład kogoś zamordować może nie odczuwać radości na wieść o śmierci (na przykład naturalnej) swej niedoszłej ofiary, lecz raczej rozczarowanie spowodowane jej „wymknięciem się" – jest to przypadek SZCN niebędącego współczuciem.

[39] Por. P o r t m a n n, dz. cyt., s. 35.

nie można jej usprawiedliwić, to znaczy podać jej racji moralnych. Z punktu widzenia nadchodzącej moralności – dla której najwyższą wartością jest życie doczesne, biologiczne – postawy takie wydają się jednak usprawiedliwione[40].

Zauważmy, że po raz kolejny wyłania się tu problem przedmiotu intencjonalnego Schadenfreude, który w kontekście korzyści ma swoją interesującą historię na gruncie moralności chrześcijańskiej. W wieku siedemnastym moraliści jezuiccy rozważali między innymi następującą kwestię: Czy pragnienie śmierci własnego ojca i cieszenie się z niej jest grzechem? Odpowiedz była twierdząca, ale zasadnicze znaczenie dla kwalifikacji owej grzeszności miało skierowanie intencji: jeśli pragnieniem śmierci kierowała osobista nienawiść, jest to grzech śmiertelny, jeśli jednak jego intencją było jedynie uzyskanie spadku, jest to grzech powszedni. Zdaniem polemizującego z jezuitami Blaise'a Pascala szczera modyfikacja intencji tego rodzajujest niemożliwa, a jako próba oszukania Boga – żałośnie nieudana[41]. W analogii do krytyki Pascala wobec stanowiska jezuitów Kopania argumentuje, że w świetle dotychczasowej moralności rozróżnienie pragnienia zachowania własnego życia i oczekiwania cudzej śmierci (wywołanego możliwością otrzymania przeszczepu) jest obłudne[42]. Sądzę, że takie stanowisko można rozciągnąć przynajmniej na te wypadki Schadenfreude korzyści, w których występuje element oczekiwania na cudze zło i zarazem własne dobro.

SCHADENFREUDE ŁASKI

Paradygmatyczny przypadek tej odmiany Schadenfreude przedstawia Lukrecjusz:

> Miło w czas burzy morskiej, gdy życia sam nie narażasz,
> Patrzeć z brzegu na trudy wichrem gnanego żeglarza.
> Nie stąd, że cudza męka radość ci może przynieść,
> Lecz że przykrości widzisz, które gdy zechcesz – ominiesz.
> Miło też walkę mężów oglądać w wielkich bojach,
> Gdy z daleka bezpieczna całość i wolność twoja[43].

Obserwowanie wojny czy zmagań marynarzy ze sztormem ma – jak zauważa Hobbes – ambiwalentny charakter: z jednej strony występuje tu współczucie,

---

[40] Por. J. K o p a n i a, *Etyczny wymiar cielesności*, Aureus, Kraków 2002, s. 56.

[41] Por. B. P a s c a l, *Prowincjałki*, tłum. T. Żeleński (Boy), Czytelnik, Warszawa 1963, s. 109; por. też: K o p a n i a, dz. cyt., s. 61.

[42] Por. K o p a n i a, dz. cyt., s. 59-69.

[43] L u k r e c j u s z, *O naturze wszechrzeczy*, tłum. E. Szymański, oprac. I. Krońska, K. Leśniak, PWN, Warszawa 1957, s. 42.

z drugiej jednak niezawinione cierpienie innych podkreśla własne szczęście, dzięki takiemu porównaniu wzrasta poczucie własnego bezpieczeństwa[44]. Istotą tej odmiany jest więc – zazwyczaj nagłe – uświadomienie sobie, że „dzięki Bogu, to nie byłem ja!" (odwrotne względem doświadczenia: „Dlaczego właśnie mnie to spotkało?!"). Zauważmy, że śmierć osób starszych nie jest jej źródłem, gdyż przynajmniej dla istot świadomych własnej śmiertelności nie oznacza: „Ominęło mnie to". Inaczej jest jednak w przypadku śmierci osób młodszych. Jak zauważa Wacław Mejbaum (omawiając dwa sposoby postrzegania czasu): „W potocznym ujęciu mówi się, że Sartre żył 75 lat, Rimbaud zaś – 37; życie Sartre'a trwało więc dwukrotnie dłużej od życia Rimbauda. W ujęciu alternatywnym można by powiedzieć, że w ciągu życia upłynęło 75 lat Sartre'a i 37 lat Rimbauda; lata Sartre'a płynęły zatem dwukrotnie szybciej niż lata Rimbauda. Oba ujęcia są jednakowo poprawne. Drugie z nich ma jednak tę zaletę, że usuwa podstawy do *Schadenfreude*, z jaką starcy zwykli rozprawiać o «wybrańcach bogów, którzy umierają młodo»"[45].

W rozważaniach moralnych dotyczących tej odmiany Schadenfreude należy rozróżnić pozytywny stan rzeczy polegający na doznawaniu cierpienia przez drugiego oraz negatywny stan rzeczy polegający na niedoznawaniu cierpienia przez osobę doświadczającą radości tego rodzaju. Schopenhauer ujmuje tę jej odmianę jako związaną z negatywną naturą szczęścia: ludzi raduje wspomnienie minionej biedy, a także świadomość biedy obecnej – ale cudzej, gdyż jedynie w ten pośredni sposób mogą docenić dobra będące aktualnie ich udziałem[46]. Obrońca tej formy Schadenfreude może więc wskazać, że właściwym źródłem radości jest właśnie uświadomienie sobie wartości własnego istnienia, zdrowia czy bezpieczeństwa, natomiast cudze cierpienie jest tylko koniecznym impulsem budzącym ową świadomość i jako takie nie stanowi przedmiotu radości. Cudze cierpienie naprowadza nas na w gruncie rzeczy teologiczną, bądź też metafizyczną wdzięczność za radosny dar czy łaskę istnienia i dobrostanu, które są czymś dobrym – stąd właśnie nazwa tej odmiany: „Schadenfreude łaski". Emocją istotną w tym przypadku wydaje się więc RDWN. Zapewne idealnie byłoby umieć cieszyć się swoim istnieniem bez porównywania go z istnieniem tych, którzy cierpią. Krytyka tej odmiany Schadenfreude dotyczyłaby wówczas w gruncie rzeczy pewnego braku wrażliwości czy umiejętności wglądu, nie zaś podejrzanej moralnie radości z cudzego nieszczęścia. Przyjmując tę linię argumentacji, można dojść do

[44] Por. Th. H o b b e s, *Human Nature*, *or the Fundamental Elements of Policy*, rozdz. 9, 19, w: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, red. W. Molesworth, t. 4, Bohn, London 1840, s. 51n.

[45] W. M e j b a u m, *Literat cywilizowanego świata*, Książka i Wiedza, Warszawa 1985, s. 24.

[46] Por. A. S c h o p e n h a u e r, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, tłum. J. Garewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 486.

wniosku, że Schadenfreude łaski – jak nagły wybuch radości, gdy w kieszeni dawno nienoszonego płaszcza niespodziewanie znajdujemy zapomniany banknot – jest w istocie niewinna, przypomina nam bowiem o skarbie, który posiadamy. Niewykluczone nawet, że ta postać Schadenfreude, umożliwiając odczucie wdzięczności za dar życia, prowadzić może ostatecznie do wzrostu współczucia wobec innych. Czy jednak RDWN można całkowicie odseparować od $RZCN_3$?[47] Ponownie dotykamy tu problemu odwracania intencji, a ewentualne jego rozwiązania będą analogiczne do poprzednio omawianych. Podobnie jak w wypadku odmiany komicznej, stosunkowo niewinna moralnie Schadenfreude łaski może pojawiać się na gruncie obcowania z fikcyjnym złem, a więc na przykład podczas oglądania niektórych typów horrorów.

SCHADENFREUDE RADYKALNA

W ostatniej odmianie Schadenfreude cierpienie drugiego stanowi istotę radości. Należy zauważyć, że ze względu na obecność różnych przymieszek w wyżej omówionych odmianach, jest to odmiana najważniejsza, ale i najtrudniejsza w analizie. Martha Moers określa ją jako autentyczną (niem. echte) Schadenfreude, natomiast pozostałe odmiany, w których radość tylko incydentalnie wiąże się z cudzym cierpieniem, jako nieautentyczną (niem. unechte) Schadenfreude lub psuedo-Schadenfreude (niem. Pseudoschadenfreude)[48]. Tylko pierwszy z tych rodzajów – Schadenfreude czysta, nieumotywowana czy też bezinteresowna – zasługuje, by za Schopenhauerem określić ją jako coś nieludzkiego, diabolicznego. Istotnie, diabeł, który odpoczywa – to znaczy nie czyni zła – zapewne zajmuje się jego kontemplacją. Porównanie to może być jednak nieco zwodnicze: diabeł bowiem może kontemplować zatrute owoce własnej pracy, podczas gdy w radykalnej Schadenfreude chodzi o zło niewywołane przez podmiot radości, co więcej, zwykle także niewywołane działaniami ofiar – dominuje w niej $RZCN_3$.

W odniesieniu do tej odmiany narzuca się stwierdzenie, że jest ona przejawem złego charakteru: źli ludzie cieszą się z nieszczęścia innych[49]. Trop ten – który można rozwinąć, prowadząc rozważania nad ewentualną patologią

[47] Zjawisko to brutalnie ilustruje pewien dowcip: Młody, przystojny i wysportowany lekarz w rozmowie ze swoim pacjentem stwierdza: mam dla ciebie dwie wiadomości, dobrą i złą. Najpierw zła: jesteś śmiertelnie chory. A teraz dobra: widzisz tę prześliczną pielęgniarkę? To moja kochanka!

[48] Por. v a n D i j k, O u w e r k e r k, dz. cyt., s. 6; zob. M. M o e r s, *Schadenfreude*. „Zeitschrift für pädagogische Psychologie und Jugendkunde" 32(1930) nr 3, s. 126-134.

[49] O złym charakterze w kontekście Schadenfreude por. C. M c G i n n, *Ethics, Evil and Fiction*, Oxford University Press, Oxford 1999, s. 69n.; W o l n i e w i c z, dz. cyt., s. 217.

charakteru – nie przybliża nas jednak do zrozumienia istotnego sensu owej radości. Dlaczego właściwie ktoś miałby się cieszyć ze zła w świecie? Oczywiście nie chodzi tu o powierzchowne zjawiska, jak na przykład przekorę wobec poczynań moralistów czy swoistej propagandy dobra. Chodzi raczej o zajęcie pewnej postawy metafizycznej: solidaryzowanie się ze złem, bycie po stronie zła, i to nie w sytuacji obcowania z dziełem sztuki (jak wówczas, gdy „kibicujemy" złemu bohaterowi powieści czy filmu kryminalnego), ale z realnym złem w świecie. Czy „demoniczność" takiej radości nie oznacza, że jest ona raczej pojęciem granicznym, niewystępującym w czystej postaci w świecie ludzi? Podobnie jak bezinteresowne dobro, bezinteresowne zło (tu w odmianie pasywnej) także spotyka się z niedowierzaniem. Sądzę jednak, że optymizm taki nie ma wystarczających podstaw i że możliwa jest radość ze zła niezmieszana z żadną z omówionych form korzyści czy interesów. Nie przypadkiem do osobliwości gatunkowych tak zwanego homo „sapiens" należy bezinteresowne okrucieństwo, a określenie: „człowiek człowiekowi wilkiem", obraża wilki. Jeśli radykalnie zła radość istnieje, to wskazuje ona na obecność pierwiastka zła w naturze ludzkiej i w świecie – jednej z jego interpretacji dostarcza teologia. Jak pisze o diable bądź grzechu pierworodnym Bogusław Wolniewicz: „Gnieździ się [on] nie w systemie nerwowym, tylko w kodzie genetycznym albo w tym czymś zupełnie nieznanym, co ów kod powołało do istnienia. Inaczej mówiąc, gnieździ się on gdzieś w czeluściach wszechświata"[50].

Radość jako afirmacja zła, jako solidaryzowanie się ze złem i upodobanie w nim nie może zostać uznana po prostu za niepodlegającą dyskusji kwestię smaku; stanowi natomiast głęboko niesłuszną, godną dezaprobaty postawę moralną. W kontekście wspomnianego tropu teologicznego niepokojąca jest myśl o tym, z k i m otwieramy szampana, by podziwiać radosny krajobraz naznaczony cierpieniem ofiar tsunami, bombardowań ludności cywilnej czy głodujących dzieci.

Na końcu przeglądu rozmaitych form Schadenfreude trudność, która od początku towarzyszyła tym rozważaniom, staje się wyraźniej widoczna. Sądzę, że można ją określić mianem paradoksu Schadenfreude i przedstawić w postaci pewnego dylematu. Schadenfreude jako radość ze zła może mieć albo charakter „interesowny" (typy 1-6, od odmiany komicznej po Schadenfreude łaski) albo „bezinteresowny" (typ 7 – radykalny). W pierwszym wypadku analiza może jednak wskazać w każdej z odmian inny niż zło przedmiot intencjonalny radości (na przykład komizm, sprawiedliwość czy dobrostan), a tym samym zakwestionować przynależność tych zjawisk do kategorii radości z e z ł a. W drugim wypadku natomiast wydestylowane pojęcie czystego Schaden-

[50] Tamże.

freude nie jest wprawdzie narażone na taki zarzut błędnej identyfikacji, lecz może zostać uznane za pojęcie puste, sztuczny konstrukt niemający realnych odpowiedników. Tak więc to, co miałoby uchodzić za Schadenfreude, albo nią nie jest, albo – jako twór fikcyjny – nie jest czymś realnym. Odparcie tego dylematu może polegać – z jednej strony – na uzasadnieniu realności radości t y l k o ze zła, a z drugiej – na uzasadnieniu tezy, że radość t a k ż e ze zła jest autentyczną radością ze zła.

SCHADENFREUDE Z PUNKTU WIDZENIA OFIARY

Wspomniałem wyżej, że przyjęta przeze mnie notacja – a także cały tok rozważań – ukazuje Schadenfreude z punktu widzenia jej podmiotu, dlatego na zakończenie poczynię dwie uwagi uzupełniające refleksję o punkt widzenia ofiary. Gdy kogoś dotyka zło, wiadomość o cudzej radości z tego zła jest zasadniczo jego pogłębieniem i może być odczuwana jako bardziej nawet dotkliwe zło: to, co mnie spotkało, n a d o m i a r z ł e g o również cieszy innych. W wypadku zła moralnego w Schadenfreude ujawnia się także solidarność z winowajcą. Wiadomość o okazanej Schadenfreude wywołuje w ofierze (a także w osobach jej współczujących) odrazę, którą jest jej bardzo trudno – niekiedy nawet trudniej niż samemu winowajcy – wymazać. Okazanie Schadenfreude tak trudno wybaczyć, gdyż ujawnia ono trwałą dyspozycję do takiej radości („życzenie komuś źle" czy oczekiwanie jego nieszczęścia), sprawca natomiast może tłumaczyć się czymś bardziej efemerycznym, na przykład afektem. Wyrządzenie krzywdy może czasami zostać wybaczone, ale okazanie z jej powodu radości – nigdy.

Drugi aspekt Schadenfreude ujmowanej z punktu widzenia jej ofiary jest zgoła odmienny i bardziej przewrotny. Można go opisać za pomocą pewnej wariacji na temat powiedzenia: „Nie ma tego złego, co by na dobre nie wyszło". Powróćmy do wspomnianego przy okazji analizy Schadenfreude komicznej celowego wywoływania tej emocji. Jeśli złośliwa satysfakcja (na przykład w społeczeństwie bardzo rozwarstwionym materialnie) działa kojąco na poczucie krzywdy, to można stąd wyprowadzić wniosek, że dla poprawy swojego wizerunku (czy wręcz dla zwiększenia swojego bezpieczeństwa) bogacze powinni publicznie mówić o swoich nieszczęściach – co zresztą, jak się zdaje, czynią, skoro opisy takie wypełniają liczne rubryki czasopism[51]. Nasuwa

[51] Tabloidy niemal w całości nastawione są na epatowanie nieszczęściami, mogącymi wywoływać, w zależności od kontekstu, zarówno współczucie, jak i Schadenfreude – choć może częściej to drugie. Jak się wydaje, dla pewnej części populacji Schadenfreude jest główną formą rozrywki. Por. J.W. O u w e r k e r k, W.W., V a n D i j k, *Why Do We Laugh at Idols?: Self-Evaluation and Schadenfreude Following Another's Misfortune in the Media* (Referat przedstawiony na 58. doroczn-

to hipotezę, że okazywanie innym swojego niezawinionego (choć niekoniecznie prawdziwego) cierpienia może być pewną formą celowej strategii obronnej, opartej na założeniu, że zachowanie takie zmniejsza prawdopodobieństwo doznania agresji[52]. Byłaby to strategia zapobiegania złu ze strony innych oparta na założeniu, że dostarczenie potencjalnemu agresorowi powodu do Schadenfreude rozładowuje jego wrogość i zmniejsza ryzyko ataku z jego strony („nie zrobię mu krzywdy, bo i tak już oberwał od losu"). Józef M. Bocheński pisze: „Uważaj każdego poznanego człowieka za złośliwego głupca. Złośliwego, gotowego z przyjemnością zaszkodzić ci, nawet cię zabić, zwłaszcza jeśli pod jakimś względem wyrastasz ponad motłoch"[53]. Jedną z konsekwencji (nierozważaną przez Bocheńskiego) tego faktu mogłaby być następująca zasada mądrości: Jeśli nie chcesz, aby inni cię krzywdzili, daj im podstawę do Schadenfreude, spraw, aby byli przekonani, że doznałeś pewnego zła czy krzywdy. Uchodź za kogoś, kogo niezasłużenie dotknęło zło, kto j u ż został pokrzywdzony przez los – ale nie za bardzo, żeby nie stać się kozłem ofiarnym[54].

Czy jednak istotnie doznawanie Schadenfreude zmniejsza ryzyko wyrządzenia zła ofierze Schadenfreude przez jej podmiot (wrogo do niej nastawiony), czy też przeciwnie – stanowi niejako wstęp do późniejszej agresji?[55] Czy podjudzeni przez Lenina chłopi powstrzymaliby się od powieszenia panów na wieść, że ci są pogrążeni w żałobie po śmierci dziecka? Czy może raczej rozjuszyliby się jeszcze bardziej – jak piranie, gdy poczują krew? Gdyby tak było, przedstawiona strategia okazałaby się przeciwskuteczna. Gdyby jednak faktycznie występowała reakcja pierwszego rodzaju, otwierałoby to drogę pewnej konsekwencjalistycznej obrony Schadenfreude. Nie negując jej moralnie ujemnej wartości, obrona ta wskazywałaby na pewne możliwe pozytywne (w sensie: dodatnio wartościowe) skutki jej odczuwania w postaci zapobiegania złu czy też zastępowania zła czynnego złem pasywnym[56]. Jeśliby więc doznawanie

---

nej konferencji International Communication Association (ICA) w Montrealu, 22-26 V 2008; https://www.researchgate.net/publication/264423020_Why_do_we_laugh_at_Idols_Self-evaluation_and_schadenfreude_following_another%27s_misfortune_in_the_media).

[52] Byłaby to więc strategia makiaweliczna: nie chodzi o to, żeby nieszczęśnikiem być, ale żeby za – umiarkowanego – nieszczęśnika uchodzić.

[53] J.M. B o c h e ń s k i, *Podręcznik mądrości tego świata*, Philed, Kraków 1992, s. 48.

[54] Okazywanie własnego cierpienia wśród przyjaciół powinno budzić współczucie, a także chęć pomocy. Wśród wrogów – chociaż nie można liczyć na podobną reakcję – wysyłanie takich sygnałów również może się okazać opłacalne. Dlatego w „mieszanym" towarzystwie ma ono poniekąd uniwersalny charakter, co może tłumaczyć rachubę, na której opierają się niektóre formy narzekania.

[55] Wolniewicz wskazuje na sprzężenie dyspozycji do odczuwania złej radości (Schadenfreude) i dyspozycji do wyrządzania zła: „Kto ma złą wolę, odczuwa też złą radość, a kto odczuwa złą radość, ma też złą wolę" (W o l n i e w i c z, dz. cyt., s. 214). Ta ogólna zależność nie rozstrzyga jednak bardziej szczegółowej kwestii, o którą chodzi w omawianym zjawisku.

[56] W literaturze przedmiotu zwykle podkreśla się szkodliwe społecznie konsekwencje Schadenfreude (zob. np. D. T u r e k, *„Życzę Ci wszystkiego... najgorszego" – rola schadenfreude w kreowaniu*

Schadenfreude było kontrdyspozycją do wyrządzania zła, to obrona taka – można by ją sformułować następująco: „Lepiej, żeby czekali na radosne tańce na moim grobie, niż teraz próbowali mnie zabić" – mogłaby należeć do etyki walki ze złem jako wspieranie zła mniejszego. Jeśli więc cytowane w tytule artykułu zawołanie rozumieć jako wyraz oczekiwania na cudzą śmierć bez dążenia do jej zadania, to wymowa tych słów, choć złośliwa, w ostatecznym rozrachunku nie jest aż tak złowroga.

---

destruktywnego środowiska pracy, „Edukacja Ekonomistów i Menedżerów. Problemy. Innowacje. Projekty" 34(2014) nr 4, s. 31-43).

„Ethos" 31(2018) nr 2(122) 88-107
DOI 10.12887/31-2018-2-122-06

Wojciech LEWANDOWSKI

CZY MAMY PRAWO PRZEBACZAĆ W IMIENIU SKRZYWDZONYCH?

Pytanie o przebaczenie w imieniu innych pada najczęściej wówczas, gdy jest to jedyna dostępna forma przebaczenia i gdy istnieją przynajmniej intuicyjnie uchwytywane racje za tym, że udzielenie takiego przebaczenia byłoby czymś lepszym niż brak przebaczenia. Zazwyczaj opis przebaczenia zastępczego połączony jest z określeniem osób, które miałyby prawo do jego udzielenia, oraz z jego uzasadnieniem i polemiką ze stanowiskiem przeciwnym.

Postawione w tytule pytanie z jednej strony odnosi się do prostej intuicji, że przebaczenie jest najbardziej wartościowym sposobem radzenia sobie z krzywdą, z drugiej zaś – do skomplikowanej sieci warunków, które muszą zostać spełnione, by rzeczywiste i szczere przebaczenie stało się możliwe. Warunki te są trudne do sformułowania nawet w najprostszym modelu indywidualnego przebaczenia. Przede wszystkim zależą one od wielu czynników opisywanych w kategoriach etycznych (zwłaszcza sprawiedliwości) i psychologicznych (na przykład zapomnienia, resentymentu czy poczucia krzywdy), jak i łączących w sobie oba te aspekty (jak na przykład skrucha). Poza tym indywidualne przebaczenie, ze względu na swój osobisty charakter, jest wrażliwe na kontekst, na przykład czas, jaki upłynął od krzywdy, postawę stron lub ich aktualną kondycję i pragnienia.

Ze względu na ów osobisty, często wręcz intymny charakter przebaczenia, przebaczenie w imieniu skrzywdzonych może budzić uzasadnione wątpliwości. Najpoważniejsze z nich dotyczą tego, że „przebaczenie w zastępstwie" łamie wymogi sprawiedliwości, narusza autonomię skrzywdzonego, nie jest prawdziwym przebaczeniem lub mimo szczerych intencji nie realizuje wartości, jakie realizowałoby przebaczenie ze strony skrzywdzonego. W świetle tych wątpliwości intuicja o wartości przebaczenia jako najbardziej wartościowego sposobu radzenia sobie z krzywdą musiałaby ustąpić stwierdzeniu, że pewne krzywdy są niemożliwe do przebaczenia nie ze względu na ich ciężar, lecz na brak osoby, która mogłaby przebaczyć. Przebaczenie w imieniu innych stanowiłoby wówczas próbę zaprzeczania rzeczywistości i realizację potrzeb żyjących osób kosztem złamania obowiązków wobec nieobecnych.

Szczególnym rodzajem „przebaczenia w zastępstwie" jest przebaczenie społeczne. Choć ma ono o wiele bardziej złożony charakter, pozostaje zawsze oparte na racjach, które przyjmujemy w przebaczeniu indywidualnym. Nie mamy bardziej pierwotnych intuicji niż te, których nabywamy przy radzeniu

sobie z własną krzywdą. W pierwszej części niniejszego tekstu przedstawię warunki oraz interpretacje przebaczenia osobistego, które mogą umożliwiać „przebaczenie w zastępstwie". W drugiej przeanalizuję możliwe racje za udzieleniem tego rodzaju przebaczenia. W trzeciej – wskażę możliwości i ograniczenia społecznego przebaczenia w imieniu skrzywdzonych.

WARUNKI I INTERPRETACJE PRZEBACZENIA

Aby przebaczenie w imieniu innych mogło być uzasadnione, nie może ono podpadać pod kategorię pseudoprzebaczenia. Pascal Ide zalicza do niej negację krzywdy, zapomnienie, automatyczne odnowienie relacji międzyludzkich, obojętność pokrzywdzonego względem winowajcy, wyzwolenie osiągnięte dzięki opowiedzeniu historii krzywdy oraz przebaczenie jako odzyskanie wewnętrznego spokoju[1]. Kazimierz Mrówka dodaje do tej kategorii przebaczenie banalne oparte na braku refleksji nad krzywdą, przebaczenie faryzejskie jako wyrażenie swojej moralnej wyższości nad winowajcą i przebaczenie jako resentyment, charakteryzujące się bierną agresją[2]. Wszystkie te formy przebaczenia łączy to, że nie realizują one jednego lub kilku jego warunków. Po stronie przebaczającego najczęściej wymienia się konieczność uznania krzywdy, wewnętrzny akt woli i wysiłek podejmowany po to, by negatywne uczucia powstałe w wyniku krzywdy nie definiowały stosunku przebaczającego do winowajcy, i wreszcie właściwe racje udzielenia przebaczenia[3]. Innym ważnym warunkiem przebaczenia wydaje się jego wypowiedzenie, pozwalające winowajcy mieć świadomość, że zostało mu ono udzielone i że było szczere. Do wskazanych wyżej form pseudoprzebaczenia można zatem dołączyć przebaczenie niewypowiedziane, pozostające w sferze wewnętrznego aktu, niezrealizowane jednak w relacji do winowajcy. Wszystkie powyższe warunki dopuszczają możliwość rozciągnięcia procesu przebaczenia w czasie. Gotowość do podjęcia wysiłku przebaczenia po jednej stronie i okazania skruchy oraz zadośćuczynienia po drugiej często długo się kształtują i wymagają pokonania wielu przeszkód. Przyjęcie tej prawidłowości otwiera możliwość uznania, że akt przebaczenia nie wymaga obecności obu stron w tym samym czasie, o ile wszystkie warunki, zwłaszcza warunek wypowiedzenia przebaczenia, pozostają spełnione. Dzięki temu możliwe jest uznanie, że przebaczenie zawarte w liście napisanym przez skrzywdzonego na łożu śmierci jest

[1] Por. P. I d e, *Czy możliwe jest przebaczenie?*, tłum. M. Zaręba, WAM, Kraków 2000, s. 66-79.

[2] Por. K. M r ó w k a, *Filozoficzny sens przebaczenia*, Biblos, Tarnów 2008, s. 40-43.

[3] Stan dyskusji nad warunkami przebaczenia przedstawia Wojciech Załuski (por. W. Z a ł u s k i, *Etyczne aspekty doświadczenia czasu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2017, s. 27-36).

prawomocne nawet wówczas, gdy winowajca dowiaduje się o nim wiele lat później. Nośnikiem przebaczenia może być również pamięć osób bliskich wobec skrzywdzonego, co bardzo przybliża kategorię przebaczenia rozciągniętego w czasie do kategorii „przebaczenia w zastępstwie".

Wypowiedzenie przebaczenia stanowi konieczny, choć problematyczny warunek, gdyż jest to zewnętrzna forma pozwalająca na stwierdzenie, że przebaczenie się dokonało. Jednocześnie samo wypowiedzenie „przebaczam" w swoim imieniu, gdy nie chcę przebaczyć, lub w imieniu innych, gdy oni nie chcieliby przebaczyć, nie ma mocy. W sytuacji, gdy skrzywdzony przebacza we własnym imieniu, szczerość i „prawomocność" tego przebaczenia mogą zostać zweryfikowane przez dalszy stosunek przebaczającego do winowajcy. W przypadku przebaczenia w imieniu innych cały akt kończy się na wypowiedzeniu „przebaczam". Ten fakt stanowi główne wyzwanie dla stanowisk uznających prawo do przebaczenia w imieniu innych.

Wojciech Załuski definiuje przebaczenie następująco: „Przebaczenie jest świadomą, opartą na racjach moralnych decyzją o wzbudzeniu w sobie szacunku i, w rezultacie, otwarciu się na człowieka, który skrzywdził nas lub osoby nam bliskie"[4]. Definicja ta odwołuje się do dwóch obecnych w literaturze przedmiotu elementów przebaczenia: emocjonalnego i performatywnego[5]. Pierwszy polega na wyeliminowaniu negatywnych emocji wzbudzonych przez krzywdę, wyciszeniu ich lub spowodowaniu, że nie będą one determinować przyszłych działań przebaczającego. Drugi wskazuje na kierunek przyszłych postaw i działań skrzywdzonego względem winowajcy. Trudności w definicjach przebaczenia spowodowane są koniecznością odwołania się do nieprecyzyjnych sformułowań, takich jak wzbudzenie szacunku i otwarcie się na krzywdziciela. Na podstawie definicji Załuskiego można sformułować dwie interpretacje tych elementów. W pierwszej wzbudzenie szacunku i otwarcie się na krzywdziciela polega na przywróceniu bezstronności, w drugiej – na nawiązaniu relacji.

Załóżmy, że zostałem obrażony przez człowieka, do którego już wcześniej nie żywiłem sympatii, a co najwyżej obojętność. Okazywałem mu szacunek w tym sensie, że uznawałem wszystkie racje moralne, jakie są podstawą moich

---

[4] Tamże, s. 27.

[5] Zob. L. Z a i b e r t, *The Paradox of Forgiveness*, „Journal of Moral Philosophy" 6(2009) nr 3, s. 365-393. Na pierwszy z wymienionych elementów zwracają szczególną uwagę między innymi Trudy Govier (zob. T. G o v i e r, *Forgiveness and the Unforgivable*, „American Philosophical Quarterly" 36(1999) nr 1, s. 59-75), Jeffrie G. Murphy i Jean E. Hampton (zob. J.G. M u r p h y, J. H a m p t o n, *Forgiveness and Mercy*, Cambridge University Press, Cambridge 1998) oraz Robert Piłat (zob. R. P i ł a t, *Krzywda i zadośćuczynienie*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2003), na drugi zaś Robin S. Downie (zob. R.S. D o w n i e, *Forgiveness*, „The Philosophical Quarterly 15(1965), nr 59, s. 128-134).

możliwych obowiązków względem niego – na przykład zakazu zadawania mu cierpienia lub nakazu uratowania jego życia, gdyby było zagrożone – i traktowałem go na równi z wszystkimi innymi osobami, z którymi nie utrzymuję szczególnych relacji. W założeniu koncepcji przebaczenia jako otwarcia krzywda wywołuje w nas negatywne emocje i zmianę postawy wobec krzywdziciela poprzez wzbudzenie pragnienia zemsty lub resentymentu. W obu tych przypadkach przestaję uznawać moje możliwe obowiązki wobec krzywdziciela lub nawet jeśli je uznaję, postanawiam ich nie realizować. W przypadku zemsty aktywnie łamię normy moralne chroniące prawa krzywdziciela, w przypadku resentymentu – rezygnuję z realizacji obowiązków pozytywnych względem niego. Tym, co decyduje o negatywnej wartości obu tych sposobów radzenia sobie z krzywdą, jest negatywna stronniczość w sytuacjach, w których powinienem zachować co najmniej neutralność. Przebaczenie rozumiane jako wzbudzenie szacunku i otwarcie się na krzywdziciela będzie tu rozumiane jako decyzja o przywróceniu bezstronnego spojrzenia i ponownym traktowaniu krzywdziciela jako jednej z ogromnej rzeszy obcych osób. Jeśli przebaczenie jest jedyną możliwością bezstronnej realizacji obowiązków moralnych, wówczas stanowi to argument na rzecz sformułowania moralnego obowiązku wyższego rzędu, nakazującego przebaczenie: „Jeśli ze względu na brak przebaczenia osoba X nie może realizować obowiązków moralnych opartych na racjach neutralnych wobec podmiotu względem osoby Y, wówczas osoba X powinna przebaczyć osobie Y".

W tej interpretacji krzywdziciel nadal pozostaje osobą obcą, z którą nie muszę podejmować kontaktu, a moja otwartość na nią zatrzymuje się na poziomie minimalnym. Przebaczenie jako przywrócenie bezstronności różni się jednak od wskazanego przez Mrówkę pseudoprzebaczenia opartego na obojętności, w którym jakakolwiek otwartość jest wykluczona.

Druga interpretacja zakłada, iż krzywda powoduje nawiązanie szczególnej relacji. Doświadczenie krzywdy sprawia, że osoba, która ciężko mnie obraziła, już nigdy nie będzie dla mnie obojętna, a traktowanie jej w sposób bezstronny będzie co najmniej utrudnione. Przebaczenie jest przezwyciężeniem krzywdy poprzez włączenie krzywdziciela do kręgu osób, wobec których stosujemy osobiste racje moralne. Przebaczając, zaliczam go do kategorii „byłych krzywdzicieli", z którymi relacja jest budowana i utrzymywana przez takie działania, jak, z jednej strony, zadośćuczynienie, a z drugiej – możliwe ponawianie skruchy i zapewnianie o dokonaniu przebaczenia[6]. Otwartość w tej

[6] Wiele zależy tu od kontekstu. Ponawianie skruchy i przebaczenia przy każdym spotkaniu obu stron byłoby nienaturalne i groteskowe. Da się jednak wskazać okoliczności, w których sytuacja może wymagać ponowienia skruchy i przebaczenia. Przykładem takich okoliczności jest znalezienie się winowajcy i skrzywdzonego w sytuacji podobnej do tej, w której miała miejsce krzywda, i związane z tym ryzyko powrotu negatywnych emocji.

interpretacji jest znacznie szersza i zakłada postawę pozytywnej stronniczości podobnej do stronniczości wobec przyjaciół lub rodziny[7]. Jednocześnie jednak, w odróżnieniu od pierwszej interpretacji, niemożliwe jest sformułowanie obowiązku przebaczenia. Brak tej możliwości opiera się na założeniu, że o ile osobiste obowiązki moralne mogą wynikać ze szczególnych relacji, o tyle – przynajmniej w przypadku osób, które do tej pory były wobec siebie obce – nie istnieją osobiste obowiązki nawiązywania tych relacji, a przebaczenie pozostaje aktem nadobowiązkowym, czerpiącym swą dodatkową wartość moralną z przyjęcia wielkodusznej i ponadnormatywnej postawy względem byłego krzywdziciela.

Sytuacja może wyglądać inaczej, gdy obie strony uprzednio znajdowały się już w szczególnej relacji, która została zaburzona przez winę jednej z nich. W tym przypadku wina nie jest tym, co tworzy szczególną relację, lecz tym, co wpisuje się w jej historię. Otwartość na krzywdziciela – obecna w akcie przebaczenia – polega na przywróceniu poprzedniej, osobistej perspektywy i pokonaniu negatywnych uczuć, które mogłyby doprowadzić do zerwania relacji[8]. W przebaczeniu „dla dobra relacji" główną rolę odgrywają racje oparte na wartości tej relacji oraz na obowiązkach z niej wynikających. W pierwszym przypadku przebaczenie ma na celu utrzymanie relacji i ochronę tego, co uznaje się w niej za wartościowe. Łatwo tu o pseudoprzebaczenie oparte na szantażu emocjonalnym jednej ze stron lub na braniu pod uwagę wartości relacji widzianej wyłącznie przez pryzmat jej historycznego wpływu na pomyślność obu stron. Warunkiem autentycznego przebaczenia dla dobra relacji wydaje się obopólne uznanie, że wspólne zaangażowanie w próbę jej odnowienia i umocnienia może stanowić ważny element życia obu stron, wart poniesienia związanych z tym kosztów. Rola winowajcy wykracza tu poza okazanie skruchy i zadośćuczynienie i polega na aktywnym kształtowaniu przyszłości relacji. Ponieważ w relacjach dobrowolnie zawieranych i utrzymywanych każda ze stron musi dokonać wyboru między kontynuowaniem a zerwaniem relacji, również w tym przypadku ani udzielenia, ani uzyskania przebaczenia nie rozpatruje się w kategorii obowiązków i uprawnień.

Racje za przywróceniem pozytywnej stronniczości są szczególnie silne w przypadku relacji, których utrzymanie jest nie tylko wartościowe, lecz również pozostaje obowiązkiem. Klasyczny przykład stanowi relacja rodzic–dziecko. Ponieważ obowiązki rodzicielskie zakładają nie tylko spełnianie działań

[7] Charles L. Griswold zdaje się rozumieć obie te interpretacje jako ukazujące dwa możliwe stopnie przebaczenia, definiując przebaczenie jako zjawisko polegające na wyzbyciu się resentymentu i zemsty, które w pewnych przypadkach może prowadzić do pierwotnej lub ponownej akceptacji winowajcy jako przyjaciela (por. Ch.L. G r i s w o l d, *Forgiveness: A Philosophical Exploration*, Cambridge University Press, Cambridge–New York–Melbourne 2007, s. 40).

[8] Por. J.G. M u r p h y, *Forgiveness and Resentment*, w: Murphy, Hampton, dz. cyt., s. 17.

dla dobra dziecka, lecz przede wszystkim przyjęcie emocjonalnej postawy, którą resentyment utrudniałby bądź uniemożliwiał, można podjąć próbę sformułowania obowiązku przebaczenia, który byłby analogiczny do tego, z jakim mamy do czynienia w przypadku racji neutralnych: „Jeśli ze względu na brak przebaczenia osoba X nie może realizować osobistych obowiązków moralnych względem osoby Y, wówczas osoba X powinna przebaczyć osobie Y".

Pozytywna odpowiedź na pytanie, czy możliwa jest realizacja tego typu osobistych obowiązków w zastępstwie osoby, która wchodziła w szczególną relację, pozwalałaby na próbę uzasadnienia prawa do przebaczenia zastępczego. O ile w przypadku przebaczenia jako przywrócenia neutralności przyjęcie bezstronnej perspektywy dostępne jest dla każdego podmiotu moralnego, o tyle przebaczenie zastępcze jako przywrócenie pozytywnej stronniczości wymagałoby nawiązania z winowajcą zastępczej relacji.

Analizując zależność między przebaczeniem, skruchą i sprawiedliwością, należy uwzględniać szeroki zakres kontekstów, w których może się ono dokonywać. W wielu przypadkach co najmniej jeden z tych trzech elementów może być nieobecny: (a) skrzywdzony nie chce przebaczyć mimo skruchy i zadośćuczynienia ze strony winowajcy, (b) skrzywdzony przebacza mimo braku skruchy dzięki temu, że stało się zadość wymogom sprawiedliwości, i wreszcie (c) przebaczenie i skrucha dokonują się niezależnie od sprawiedliwości. W pierwszych dwóch przypadkach przebaczenie miałoby charakter przywrócenia neutralności, wymogi sprawiedliwości zaś pozwalałyby na zastąpienie osobistego przezwyciężenia krzywdy lub winy po jednej ze stron. Przebaczenie jako przywrócenie pozytywnej stronniczości wydaje się natomiast możliwe jedynie w trzecim przypadku[9].

W tym kontekście pojawia się problem winy niewybaczalnej, która nie może być zniesiona przez żaden z trzech wymienionych elementów. Wina może być niewybaczalna z powodu jej ciężaru, ogromu krzywdy i liczby osób, które dotknęła, lub ze względu na fakt, że osoby, które mogłyby przebaczyć, już nie żyją[10]. Pierwsze rozumienie niewybaczalności stanowi test dla stanowiska

[9] W ten sposób interpretuje przebaczenie John Wilson. Jeśli wina stanowi nadużycie zaufania poprzez złamanie umowy, na której opiera się relacja, to odtworzenie tej umowy nie może być jednostronne (por. J. W i l s on, *Dlaczego przebaczenie wymaga skruchy?*, tłum. Ł. Sommer, Aletheia, Warszawa 2000, s. 453).

[10] Zob. V. J a n k é l é v i t c h, *Bez przedawnienia*, tłum. M. Krasicki, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013; M.P. G o l d i n g, *Forgiveness and Regret*, „Philosophical Forum" t. 16 (1984-1985) nr 1, s. 121-37, G o v i e r, dz. cyt. Wszyscy ci autorzy, formułując powody niewybaczalności, odwołują się do obu tych aspektów i wskazują również na takie przeszkody w udzieleniu przebaczenia, jak brak skruchy lub zadośćuczynienia ze strony winowajcy. Należy jednak zauważyć, że włączenie tych powodów do koncepcji winy niewybaczalnej czyniłoby całą tę kategorię niespójną. Założeniem niewybaczalności jest obiektywny brak możliwości udzielenia przebaczenia niezależnie od postawy winowajcy i od spełnienia warunków przebaczenia.

o prawie do przebaczenia zastępczego, drugie – wyklucza je w punkcie wyjścia. Wymogi sprawiedliwości jako element zastępczy w przebaczeniu mogą zostać wykorzystane do budowy koncepcji przebaczenia w imieniu innych. Załuski wpisuje do definicji przebaczenia możliwość udzielenia go osobie, która skrzywdziła naszych bliskich. Otwiera to możliwość uzasadnienia przebaczenia w ich imieniu, wymaga jednak doprecyzowania, czy i w jaki sposób krzywda bliskich stanowi krzywdę dla podmiotu udzielającego przebaczenia oraz czy przebaczenie krzywd bliskich osób ma ten sam charakter i podlega tym samym warunkom, co przebaczenie osobistej, bezpośredniej krzywdy.

INDYWIDUALNE PRZEBACZENIE ZASTĘPCZE

Pytanie o przebaczenie w imieniu innych pada najczęściej wówczas, gdy jest to jedyna dostępna forma przebaczenia i gdy istnieją przynajmniej intuicyjnie uchwytywane racje za tym, że udzielenie takiego przebaczenia byłoby czymś lepszym niż brak przebaczenia. Zazwyczaj opis przebaczenia zastępczego połączony jest z określeniem osób, które miałyby prawo do jego udzielenia, oraz z jego uzasadnieniem i polemiką ze stanowiskiem przeciwnym. W ten sposób opisuje przebaczenie zastępcze Załuski: „Spotykany niekiedy pogląd, iż przebaczać można tylko we własnym imieniu, nie wydaje się przekonujący. Jeśli bowiem osoba skrzywdzona nie żyje, a więc nie może wybaczyć krzywdzicielowi, to gdy żyją jej bliscy, niejako «ofiary pośrednie» krzywdy, powinni mieć oni moralne prawo przebaczenia w jej imieniu; byłoby swego rodzaju niesprawiedliwością, gdyby w takiej sytuacji skruszony krzywdziciel nie mógł mieć nadziei na przebaczenie”[11].

Podobnie do tej kwestii podchodzi Mrówka, najpierw odwołując się do kategorii ofiar pośrednich, a następnie rozpatrując sytuację, w której ofiara nie żyje: „Prawo dysponowania mocą przebaczenia w imieniu ofiary budzi uzasadnione zastrzeżenia, a nawet oburzenie. Jednakże, z drugiej strony, negacja tego prawa jest negacją wolności winowajcy, który nie mogąc wyzwolić się od przeszłości, sam zostaje pokrzywdzony”[12]. Obaj autorzy zakładają, że w typowych sytuacjach przebaczenie, ze względu na jego osobisty charakter, powinno być udzielone przez skrzywdzonego, przebaczenie zastępcze może zaś mieć miejsce tylko w sytuacji jego nieodwracalnej nieobecności. Oba ujęcia wydają się zakładać pewien konflikt między racjami za przebaczeniem a intuicją o jego osobistym charakterze, rozstrzygając go na korzyść tych pierwszych.

Określmy indywidualne przebaczenie w imieniu innych (indywidulane przebaczenie zastępcze) następująco: „Osoba X udziela przebaczenia osobie Y,

[11] Z a ł u s k i, dz. cyt., s. 29.
[12] M r ó w k a, dz. cyt., s. 142.

która skrzywdziła osobę Z, w sytuacji, w której udzielenie przebaczenia osobie Y przez osobę Z nie jest możliwe". Określenie to nie zawiera kategorii ofiar pośrednich i rozszerza katalog sytuacji, w których możliwe jest pytanie o przebaczenie zastępcze, o sytuacje, gdy ofiara żyje, lecz zachodzą przeszkody uniemożliwiające osobiste udzielenie przebaczenia. Dzięki temu pozwala ono na rozpatrzenie sytuacji, w których jedna bezpośrednia ofiara przebacza winowajcy w imieniu innej bezpośredniej ofiary, oraz sytuacji, w których skrzywdzony znajduje się w stanie ograniczonej świadomości lub jest pozbawiony świadomości.

Pytanie o to, kto mógłby mieć prawo do udzielania „przebaczenia w zastępstwie", związane jest z szerokim zakresem możliwych relacji między ofiarami bezpośrednimi i pośrednimi a winowajcą. Przykładem najprostszego rodzaju tych relacji jest ta między sprawcą wypadku samochodowego a dwiema bezpośrednimi ofiarami, z których tylko jedna przeżyła kraksę. Jeśli winowajca okazuje skruchę i dokonuje zadośćuczynienia, skrzywdzony może przebaczyć we własnym imieniu. Czy jednak fakt bycia ofiarą tego samego działania tworzy relację wystarczającą do udzielenia przebaczenia? Jeśli ofiar nie łączy nic prócz tej właśnie relacji, a przed wypadkiem były one wobec siebie całkowicie obce, to relacja ta wydaje się zbyt słabą podstawą prawa do przebaczenia zastępczego. Możliwa jest jednak sytuacja, w której obie ofiary początkowo żyją, wspólne zaś i długotrwałe znoszenie cierpienia wywołanego przez sprawcę tworzy między nimi więź. Tym, co decydowałoby o możliwości dysponowania uprawnieniem do udzielenia przebaczenia po śmierci jednej z nich, nie jest więc pośredniość lub bezpośredniość krzywdy, lecz siła i rodzaj więzi, jaki istniał między ofiarą a udzielającym przebaczenia. Powyższa teza pozwala na uniknięcie problemu braku precyzji kategorii ofiar pośrednich. Załóżmy, że lekkomyślny kierowca potrącił mojego kontrahenta, w wyniku czego poniosłem dotkliwe straty finansowe. Z jednej strony jestem pokrzywdzony przez pośrednie skutki działania winowajcy, z drugiej jednak moje roszczenie do bycia zakwalifikowanym do ofiar pośrednich i udzielania przebaczenia wydaje się nadmierne. W tym przypadku zarówno skrucha po stronie winowajcy, jak i moja reakcja na stratę są od siebie niezależne i nie wymagają ani przywrócenia bezstronności, ani tym bardziej pozytywnej stronniczości.

Do osób, które mogłyby mieć prawo do udzielania przebaczenia zastępczego, najczęściej zaliczani są bliscy skrzywdzonego oraz wszyscy ci, którzy należą do tej samej społeczności, co ofiara. Piers Benn stosuje kategorie ofiar pierwszego, drugiego i trzeciego rzędu. Ofiarami pierwszego rzędu są ofiary bezpośrednie, drugiego rzędu – indywidualni bliscy bezpośredniej ofiary, trzeciego rzędu zaś – członkowie społeczności, do której należała bezpośrednia ofiara[13]. Z tego rodzaju ofiarami pośrednimi mielibyśmy do czynienia wówczas,

[13] Zob. P. B e n n, *Forgiveness and Loyalty*, „Philosophy" 71(1996) nr 277, s. 369-383.

gdy dokonane zło nie tylko zadawało cierpienie i łamało prawa jednostek, lecz miało również funkcję wyrażenia nienawiści pod adresem całej grupy. Należy jednak zauważyć, że owe dwie funkcje moralnie niegodziwego czynu nie mogą stanowić kryterium pośredniości lub bezpośredniości krzywdy. Członkowie grupy, której przedstawiciela zaatakowano ze względu na nienawiść rasową lub etniczną, wydają się pokrzywdzeni bezpośrednio, choć w inny sposób niż sam zaatakowany. Argumentem za rozdzieleniem tych dwóch aspektów jest to, że u niektórych przedstawicieli poszkodowanej grupy oburzenie ze względu na atak i domaganie się przeprosin może iść w parze z obojętnością wobec indywidualnego cierpienia poszkodowanego. Dopiero poczucie solidarności i więzi ze skrzywdzonym pozwalałoby na odczucie obu aspektów krzywdy.

Rezygnacja z kategorii ofiar pośrednich eliminuje również inne potencjalne problemy związane ze stosowaniem indywidualnego przebaczenia zastępczego, między innymi kwestię, czy ofiara pośrednia ma prawo domagać się skruchy i zadośćuczynienia ze względu na własną pośrednią krzywdę i czy winowajca powinien prosić o przebaczenie również ofiary pośrednie. Gdy przebaczenie ze strony osoby skrzywdzonej bezpośrednio zostało już udzielone, zdaje się ono stawać punktem odniesienia dla reakcji wszystkich osób z nią związanych. Ów akt przebaczenia wydaje się stanowić dla nich silną, choć niekoniecznie decydującą rację za tym, by przebaczyć również we własnym imieniu.

Możliwe racje za udzieleniem przebaczenia zastępczego można podzielić na dotyczące skrzywdzonego, winowajcy oraz strony udzielającej przebaczenia. Do pierwszego rodzaju racji odwołują się przytoczone wcześniej argumenty Załuskiego i Mrówki. Pierwszy z nich upatruje racje za przebaczeniem zastępczym w nadziei winowajcy na odkupienie, drugi – w możliwości uwolnienia go od winy[14]. Argumentem przeciwko powyższym podstawom prawa do przebaczenia zastępczego jest to, że stanowią one wynik sztucznego poszukiwania racji na rzecz przebaczenia w sytuacji, w której jest ono obiektywnie niemożliwe ze względu na śmierć skrzywdzonego. Każdy, kto podejmuje działanie mogące skrzywdzić drugiego, musi być świadomy, że

[14] Hannah Arendt opisuje doświadczenie braku przebaczenia następująco: „Bez uzyskania przebaczenia, uwolnienia od konsekwencji tego, co uczyniliśmy, nasza zdolność działania byłaby jak gdyby ograniczona do pojedynczego czynu, po którym już nigdy nie moglibyśmy dojść do siebie. Na zawsze pozostalibyśmy ofiarami jego konsekwencji, zupełnie jak uczeń czarnoksiężnika, któremu zabrakło magicznej formuły pozwalającej przerwać czar". (H. A r e n d t, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Aletheia, Warszawa 2000, s. 258). Tego rodzaju ujęcia zakładają koncepcję moralności, którą Jacek Hołówka określa jako etykę uniwersalną lub etykę czystego sumienia. W koncepcji tej moralne zło na trwałe zapisuje się w historii, a przebaczenie – nawet jeśli w pewnym sensie uwalnia od winy – nie eliminuje jej, lecz ją zakłada. Alternatywnym ujęciem jest etyka partykularna uznająca moralne zło za błąd lub porażkę, którą można naprawić przez przyszłe działania – w przypadku etyki partykularnej właściwą reakcją jest nie tyle przebaczenie, ile zrozumienie niedoskonałej ludzkiej kondycji (zob. J. H o ł ó w k a, *Dwie koncepcje moralności*, „Etyka" 43(2010), s. 46-63).

w pewnych okolicznościach przebaczenie nie będzie możliwe. W takich sytuacjach alternatywną drogą dla skruszonego krzywdziciela jest odwołanie się do sprawiedliwości, zadośćuczynienie, przebaczenie samemu sobie lub odwołanie się do religijnego obrazu miłosiernego, przebaczającego Boga. Nawet jeśli udzielenie i uzyskanie przebaczenia są najlepszą drogą do radzenia sobie z krzywdą po obu stronach, wyżej wymienione sposoby mogą wydawać się bardziej uzasadnione niż indywidualne przebaczenie zastępcze. Sposobem ocalenia racji przebaczenia ze względu na dobro skruszonego winowajcy może być odwołanie się albo do obowiązku minimalizowania zła, albo do współczucia. W sytuacji, w której skrzywdzony nie żyje, winowajca cierpi z powodu przeszłości, a przebaczenie zastępcze może stanowić skuteczny środek wyeliminowania cierpienia, zasada ta może dostarczać ogólnej normatywnej racji, która przy założeniu spełnienia innych warunków przebaczenia stanowiłaby podstawę omawianego prawa. Obowiązek minimalizowania zła uzasadniałby przypisanie trzeciej stronie prerogatyw, które w typowych sytuacjach przebaczenia przysługują tylko stronie skrzywdzonej. Jeśli minimalizowanie zła należy do racji bezstronnych, przebaczenie zastępcze będzie uzasadniane jako przywrócenie bezstronności. Głównym wyzwaniem dla tego ujęcia jest wykazanie związku między obowiązkiem a prawem. Choć z potocznego punktu widzenia zbiór działań obowiązkowych zawiera się w zbiorze działań, do których wykonania mamy prawo, implikacja „jeśli posiadam obowiązek wykonania działania A, to mam prawo wykonać działanie A" wymaga doprecyzowania, zwłaszcza w kontekście możliwych konfliktów moralnych. Drugim problemem dla stanowiska uznającego obowiązek przebaczenia za podstawę prawa jest to, że w konsekwencji nakładałoby ono dodatkowe ciężary na stronę pokrzywdzoną. Jeśli minimalizacja cierpienia stanowi rację moralną, która powinna mieć zastosowanie w przypadku przebaczenia zastępczego, to ta sama normatywna siła dotyczy typowego, osobistego przebaczenia. Nie wydaje się jednak, by pokrzywdzony miał obowiązek przebaczenia ze względu na minimalizowanie zła.

Słabszą podstawą prawa do udzielenia indywidualnego przebaczenia zastępczego ze względu na winowajcę może być moralna racja okazania mu współczucia. Podobnie jak poprzednio, może opierać się ona na ogólnej zasadzie minimalizowania zła, tym razem jednak bez silnego aspektu normatywnego. Przytoczone wcześniej argumenty za przebaczeniem zastępczym silnie oddziałują na emocje. Wyobrażenie sobie, że winowajca mimo szczerej skruchy nie może uwolnić się od dokonanego w przeszłości zła, może skłaniać do udzielenia mu przebaczenia. Jeśli dodatkowo znajduje się on na łożu śmierci i nie widzi innej drogi do pogodzenia się z własnym losem, jak tylko prośba o przebaczenie i nadzieja jego uzyskania, odmówienie mu tego przebaczenia może wydawać się okrutne i małostkowe. Jeden z najbardziej znanych przy-

kładów doświadczenia współczucia wobec winowajcy został opisany w autobiograficznym *Słoneczniku* Szymona Wiesenthala[15]. Niespełnienie prośby umierającego esesmana o przebaczenie mu udziału w masakrze żydowskich mieszkańców Dniepropietrowska stanowiło dla autora źródło bólu w dalszym życiu. Należy jednak zauważyć, że sytuacja opisana w *Słoneczniku* nie jest typową sytuacją przebaczenia. Udręczony cierpieniem i strachem więzień obozu zostaje wezwany do szpitalnego łóżka umierającego żołnierza. Brak udzielenia przebaczenia mimo wzbudzonego współczucia można dosyć łatwo uzasadnić brakiem warunków dla jego udzielenia[16]. Argumenty za indywidualnym przebaczeniem zastępczym muszą więc zakładać, że podmiot, który osobiście przepracował już negatywne emocje wobec sprawcy krzywdy i jest w stanie spojrzeć na niego przede wszystkim w świetle jego własnego cierpienia, doświadcza wobec niego współczucia. Nawet jeśli przyjmie się takie ograniczenie, podstawowym argumentem przeciwko przebaczeniu zastępczemu opartemu na współczuciu pozostaje to, że uczucia, nawet szlachetne, nie mogą stanowić podstawy prawa w ogóle, a prawa do przebaczenia w imieniu skrzywdzonych w szczególności. Jak się wydaje, nawet jeśli współczucie może stanowić silny motyw, musi mu towarzyszyć racja dająca faktyczną podstawę prawa do przebaczenia w imieniu skrzywdzonego. Jeśli uwolnienie winowajcy od cierpienia nie jest obowiązkiem, to należy szukać tej racji gdzie indziej.

Drugi rodzaj racji za indywidualnym przebaczeniem zastępczym oparty jest na uprawnieniach i dobru skrzywdzonego. Tradycyjne argumenty dotyczące dobroczynnego wpływu przebaczenia związanego z uwolnieniem się od poczucia krzywdy i resentymentu nie mają jednak zastosowania w przypadku indywidualnego przebaczenia zastępczego. Nie znaczy to jednak, że osoba udzielająca przebaczenia zastępczego nie musi brać pod uwagę dobra osoby skrzywdzonej. Możliwą sytuacją, w której owo dobro wchodziłoby w grę, jest przypadek, gdy ofiara żyje, ale nie może samodzielnie udzielić przebaczenia. Odległą analogią do indywidualnego przebaczenia zastępczego byłoby podejmowanie decyzji terapeutycznych w imieniu osób pozbawionych świadomości. Proponowana w bioetyce hierarchia zasad postępowania przyznaje pierwszeństwo zasadzie autonomii, nakazującej poszanowanie decyzji pacjenta. Gdy pacjent nie może samodzielnie podjąć decyzji, stosuje się zasadę

[15] Zob. S. W i e s e n t h a l, *Słonecznik*, tłum. M. Kurkowska, K. Sendecka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2003.

[16] Oprócz tego sytuacja ta wydaje się ukazywać, że oczekiwania proszącego o przebaczenie nie mogły być spełnione już w punkcie wyjścia. Przynależność do tej samej wspólnoty może stanowić (dyskutowany w kolejnym paragrafie) warunek przebaczenia społecznego, to jednak, o co prosił niemiecki żołnierz, było przebaczeniem indywidualnej winy. W przypadku tym więź oparta na przynależności do wspólnoty nie wydaje się wystarczająca do uzasadnienia prawa do indywidualnego przebaczenia zastępczego.

uprzednich dyrektyw, nakazującą odwołanie się do wcześniejszych oświadczeń woli pacjenta. Jeśli pacjent nie złożył wcześniej żadnych oświadczeń, kolejna w hierarchii jest zasada zastępczej zgody, dopuszczająca podjęcie decyzji zastępczej przez osoby bliskie. W przypadku braku i tej możliwości bądź w przypadku, gdy interesy rodziny mogą stać w konflikcie z interesami pacjenta, bierze się pod uwagę zasadę najlepiej pojętego interesu[17]. Zastosowanie powyższej hierarchii w przypadku indywidualnego przebaczenia zastępczego pozwalałoby na sformułowanie stanowiska, że mielibyśmy prawo przebaczać w imieniu innych przede wszystkim wtedy, gdy nas o to prosili, poprosiliby nas o to, gdyby mogli, lub gdy przebaczenie leżałoby w ich najlepiej pojętym interesie. Indywidualne przebaczenie zastępcze jest natomiast niesłuszne, gdy skrzywdzony jest świadomy i nie chce przebaczyć oraz gdy nie jest świadomy, lecz uprzednio zakazał wszelkich kontaktów z winowajcą.

Indywidualne przebaczenie zastępcze wydaje się niekontrowersyjne, gdy udzielająca go osoba została do tego upoważniona. Zgoda na przebaczenie zastępcze może mieć dwie formy. Pierwszą da się wyrazić w słowach: „Jeśli coś mi się stanie, powiedz mu, że mu przebaczyłem". W tym wypadku przebaczenie już się dokonało, osoba przekazująca je pełni zaś jedynie rolę pośrednika, spełniając warunek wypowiedzenia przebaczenia. Druga forma zgody zakłada możliwość przebaczenia warunkowego: „Jeśli coś mi się stanie, zdecyduj, czy warto mu przebaczyć". Jeśli warunki przebaczenia, takie jak skrucha albo sprawiedliwość, nie są w danym momencie spełnione, osoba skrzywdzona może scedować prawo do przebaczenia na swoich bliskich, do których należeć będzie ocena, czy i kiedy warunki te zostaną spełnione w przyszłości. Znacznie trudniej uzasadnić indywidualne przebaczenie zastępcze w sytuacji, gdy osoba skrzywdzona faktycznie zgody takiej nie udzieliła. Zasada domniemanej zgody wydaje się zbyt słabą racją przebaczenia zastępczego, choć można wyobrazić sobie sytuacje, w których bliscy skrzywdzonego po wielu rozmowach z nim mogą pozostawać w przekonaniu, że chciałby, by owo przebaczenie zostało udzielone. Można jednak przyjąć, że wówczas przysługuje im nie tyle prawo do udzielenia faktycznego przebaczenia zastępczego, ile do podzielenia się swoimi wrażeniami i refleksjami z winowajcą. Przyjęcie lub odrzucenie domniemanej zgody jako racji uzasadniającej indywidualne przebaczenie zastępcze zależy od tego, czy przebaczenie jest rozumiane jako formalny akt, czy też jako dynamiczna struktura dopuszczająca wielość środków i kontekstów, dzięki której może się ono urzeczywistnić. Omówione problemy interpretacyjne stanowią nie tylko trudność teoretyczną, pokazują

[17] Możliwe konflikty między tymi czterema zasadami analizują Allen Buchanan i Dan W. Brock (por. A. B u c h a n a n, D.W. B r o c k, *Deciding for Others: The Ethics of Surrogate Decision Making*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, s. 96-98).

bowiem, że wszystkie trzy strony indywidualnego przebaczenia zastępczego mogą przyjmować całkowicie odmienne koncepcje przebaczenia. W związku z tym uzasadnienie prawa do przebaczenia zastępczego zasadą domniemanej zgody wydaje się bardziej przekonujące przy przebaczeniu rozumianym jako przywrócenie bezstronności.

Wymienionych trudności unika ostatnia w hierarchii zasada najlepiej pojętego interesu. Jeśli skrzywdzony żyje, lecz nie jest w stanie podejmować decyzji, rację indywidualnego przebaczenia zastępczego może stanowić pośredni związek między przebaczeniem a interesami skrzywdzonego. Załóżmy, że osoba Y wiele lat temu skrzywdziła osobę X. Obecnie osoba X znajduje się w stanie wymagającym stałej opieki medycznej, a stan ten nie ma związku z doznaną krzywdą. Dla X dostępna jest skuteczna, ale droga terapia dająca szansę na przywrócenie świadomości i poprawę jakości życia. Osoba Y przez ten czas dorobiła się znacznego majątku i – na ile to było możliwe – zadośćuczyniła za krzywdę, lecz mimo to nie uzyskała przebaczenia X. Rodzina osoby X wie, że gdyby Y wiedział o jej chorobie, miałby silną motywację do tego, by jej pomóc, nie wie jednak, czy X przebaczyłby mu i chciał przyjąć tę pomoc.

Przykład ten wymaga wyjaśnienia relacji między przebaczeniem a możliwą zgodą na pomoc, która leży w najlepiej pojętym interesie skrzywdzonego. Osoby stawiające się w sytuacji przebaczającego muszą wziąć pod uwagę następujące opcje: (1) przyjęcie pomocy i przebaczenie, (2) nieprzyjęcie pomocy i przebaczenie, (3) przyjęcie pomocy i brak przebaczenia, (4) nieprzyjęcie pomocy i brak przebaczenia.

Przede wszystkim należy określić, czy w przypadku pierwszej opcji nie mamy do czynienia z pseudoprzebaczeniem opartym na kalkulacji korzyści. Wydaje się, że opcja druga może stanowić test kontrfaktyczny dla intencji przebaczenia, dzięki czemu można sformułować tezę, że przebaczenie związane z przyjęciem pomocy nie jest pseudoprzebaczeniem tylko wtedy, gdy osoba skrzywdzona byłaby gotowa na udzielenie go również w sytuacji, w której pomocy by nie potrzebowała. Zgodnie z powyższą tezą potrzeba, w jakiej znalazł się skrzywdzony, stanowi nie tyle rację udzielenia przebaczenia, ile jego katalizator. Opcja trzecia stanowi podobny test kontrfaktyczny dla intencji winowajcy – jego chęć pomocy nie może być uzależniona od tego, czy uzyska przebaczenie. Z punktu widzenia skrzywdzonego na pierwszy rzut oka istnieją moralne racje, by opcję trzecią odrzucić, gdyż stanowiłaby ona wykorzystanie poczucia winy w celu odniesienia korzyści z tą winą niezwiązanych. Interpretacja taka byłaby jednak przedwczesna, gdyż pomijałaby postawę, którą da się wyrazić następująco: „Potrzebuję pomocy i będę ci wdzięczny, gdy mi jej udzielisz, ale nie wymagaj ode mnie przebaczenia". W świetle tej postawy stanowisku zakładającemu tożsamość przyjęcia pomocy i przebaczenia można zarzucić pomylenie wdzięczności z przebaczeniem.

Odpowiedź na powyższy zarzut wymaga odwołania się do dwóch wyróżnionych wcześniej interpretacji przebaczenia: (3.1) przyjęcia pomocy i braku przebaczenia jako przywrócenia bezstronności; (3.2) przyjęcia pomocy i braku przebaczenia jako nawiązania specjalnej relacji.

Istnieją moralne racje za odrzuceniem pierwszej z tych opcji. Złamanie obowiązków moralnych wobec dobroczyńcy będzie stanowić rażącą niewdzięczność. Istnieją również moralne racje za odrzuceniem opcji drugiej. Zarówno wdzięczność, jak i przebaczenie są podstawami pozytywnej stronniczości. Racje pozytywnej stronniczości wspierają się nawzajem w ten sposób, że racje wdzięczności wydają się zwiększać siłę racji za udzieleniem przebaczenia. Ukazana we wspomnianej postawie ambiwalencja relacji moralnych jest możliwa, ale jednocześnie ukazuje konflikt w systemie racji moralnych, którego rozwiązaniem jest uzgodnienie wektora obu racji ku pozytywnej stronniczości.

Sytuacja, w której ofiara nie żyje, stanowi jeszcze większe wyzwanie dla uzasadnienia indywidualnego przebaczenia zastępczego ze względu na dobro skrzywdzonego[18]. Przede wszystkim oznacza ona nieodwracalną utratę możliwości udzielenia przebaczenia przez skrzywdzonego. Zarówno przywrócenie bezstronności, jak i pozytywnej stronniczości w ścisłym sensie nie jest i nie będzie możliwe. Pośrednią racją mającą u podstaw dobro zmarłego jest odwołanie się do dobrej pamięci o nim. Osoba bliska, udzielając przebaczenia zastępczego, może mieć na celu zagwarantowanie, że zarówno krzywdziciel, jak i pozostali ludzie zapamiętają skrzywdzonego jako osobę wielkoduszną i miłosierną. Zakładając, że podobnie jak w poprzednich przypadkach, może mieć tu zastosowanie priorytet zasady uprzednich dyrektyw nad zasadą najlepiej pojętego interesu, należałoby uznać, że udzielenie z tym zamiarem przebaczenia zastępczego wbrew uprzedniej woli skrzywdzonego byłoby niesłuszne. Niesłuszność ta jest trudna do uzasadnienia, gdyż nie istnieje już osoba, której prawa byłyby naruszane, ale jednocześnie jest to niesłuszność intuicyjnie akceptowalna. Analogią do przebaczenia zastępczego w intencji zachowania dobrego imienia zmarłego byłby sformułowany przez Annette Baier przykład składania kwiatów na grobie osoby, która przez całe życie ich nie znosiła[19]. Choć nie można w tym wypadku wskazać bezpośredniego naruszenia praw zmarłego, to w intencji przebaczającego można dostrzec intuicyjną negatywną wartość moralną. Jeśli przebaczenie zastępcze wbrew woli skrzywdzonego łamie jego autonomię za jego życia, to przebaczenie po jego śmierci również

[18] Pomijam tu możliwą, opartą na teistycznych założeniach hipotezę, że indywidualne przebaczenie zastępcze może mieć podobną funkcję jak modlitwa za duszę osoby zmarłej, która zakłada związek przyczynowy między działaniami osób na tym świecie a dobrem osoby zmarłej.

[19] Por. A. B a i e r, *Reflections on How We Live*, Oxford University Press, Oxford 2010, s. 37.

stanowiłoby brak szacunku wobec jego woli. Poza tym przebaczenie ze względu na możliwą korzyść polegającą na poprawieniu reputacji zmarłego da się zakwalifikować jako jedną z form pseudoprzebaczenia.

Trzecią podstawą prawa do indywidualnego przebaczenia zastępczego może być dobro samej strony przebaczającej. Jeśli brak przebaczenia może negatywnie wpływać na interesy i obowiązki moralne osób, które łączyła ze skrzywdzonym silna więź, a przebaczenie w imieniu skrzywdzonego stanowi skuteczny sposób uwolnienia się od negatywnych konsekwencji braku przebaczenia, wówczas może to być przekonująca racja za jego udzieleniem. Istnieją co najmniej dwie możliwości uzasadnienia powyższej tezy. Przede wszystkim przebaczenie w zastępstwie pozwalałoby na uwolnienie się od resentymentu wobec winowajcy (resentymentu wynikającego z lojalności wobec osoby skrzywdzonej). Połączenie owej głównej funkcji przebaczenia ze sformułowanym wcześniej obowiązkiem przywrócenia bezstronności może służyć jako podstawa prawa do jego udzielenia. Podobny argument można sformułować, przywołując interpretację przebaczenia jako przywrócenia pozytywnej stronniczości. Jeśli osoba udzielająca przebaczenia pozostaje w szczególnej relacji do winowajcy, na przykład jest jej mężem, dzieckiem lub przyjacielem, to akt przebaczenia zastępczego pozwalałby na eliminację możliwych konfliktów obowiązków wobec winowajcy i skrzywdzonego. Powyższe racje nie mogą jednak służyć jako samodzielna podstawa przebaczenia zastępczego, jeśli nie zostanie uwzględniona przynajmniej zasada domniemanej zgody. Ponieważ osoba udzielająca przebaczenia znajduje się w pewnego rodzaju konflikcie interesów, istnieje wąska granica między autentycznym przebaczeniem zastępczym opartym na uzasadnionym przekonaniu, że osoba zmarła nie chciałaby, by brak przebaczenia z jej strony rzutował na resztę życia jej bliskich, a pseudoprzebaczeniem opartym na życzeniowym wyobrażeniu sobie akceptacji dla relacji osoby udzielającej przebaczenia z winowajcą. Powyższe uzasadnienie dopuszczałoby zatem indywidualne przebaczenie zastępcze w ograniczonym zakresie w dość rzadkich przypadkach konfliktów moralnych. Próby jego szerszego zastosowania mają miejsce w koncepcjach przebaczenia społecznego.

PRZEBACZENIE SPOŁECZNE

Wskazane wyżej problemy ze znalezieniem racji dla przebaczenia w imieniu innych pogłębiają się w kontekście przebaczenia społecznego, w którym zarówno podmiotem, jak i adresatem przebaczenia jest pewna wspólnota. Fakt ten rodzi konieczność odwołania się do takich zagadnień, jak możliwość uznania zbiorowości za podmiot moralny, warunki odpowiedzialności zbiorowej, relacja między indywidualnymi decyzjami a działaniami kolektywnymi oraz

możliwość dziedziczenia krzywd i odpowiedzialności za zło. Wymienione trudności teoretyczne trudności mogą skłaniać do przyjęcia poglądu skrajnego, wyrażonego w *Przesłaniu Pana Cogito*[20], zakazującego udzielania przebaczenia zastępczego. Wydaje się jednak, że akceptacja tego poglądu byłaby przedwczesna. Wspomniany utwór zawiera również odwołanie do uzasadnianego we współczesnej literaturze etycznej obowiązku pamięci o ofiarach zła[21]. Obowiązek pamięci połączony z zakazem przebaczenia wydaje się prima facie niesprawiedliwy wobec członków zbiorowości, gdyż może konstytuować obowiązek życia w traumie. Konflikt między dwiema powyższymi intuicjami stanowi odmianę konfliktu związanego z indywidualnym przebaczeniem zastępczym.

Przebaczenie społeczne może dokonywać się w dwóch głównych kontekstach: po pierwsze, gdy krzywda obejmuje całą społeczność, czyli gdy wszyscy jej członkowie – lub jej znaczna część – zostali bezpośrednio skrzywdzeni, i po drugie, gdy potomkowie osób bezpośrednio skrzywdzonych udzielają przebaczenia potomkom społeczności, do której należeli sprawcy krzywdy. Warto zauważyć, że oba te opisy spełniają definicję indywidualnego przebaczenia zastępczego. Interpretacja przebaczenia społecznego jako szczególnej odmiany przebaczenia indywidualnego stanowi propozycję pozwalającą na uniknięcie wspomnianych wyżej konceptualnych problemów, jak konieczność zdefiniowania zbiorowej krzywdy i zbiorowego sprawstwa oraz społecznego dziedziczenia praw i obowiązków. Przyjęcie owego metodologicznego indywidualizmu znajduje oparcie w fakcie że ostatecznie tym, co buduje społeczną krzywdę, jest cierpienie i śmierć poszczególnych jednostek, tym zaś, co miałoby konstytuować przebaczenie społeczne, są konkretne decyzje członków społeczności. Wydaje się też, że jeśli nawet przebaczenie społeczne może w ogóle zostać uzasadnione, to nie może ono zastąpić przebaczenia indywidualnego. Przebaczająca społeczność bez przebaczających jednostek jest niemożliwa. Wreszcie, jeśli przebaczenie jest pokonaniem negatywnych uczuć, jak nienawiść i resentyment, to jest ono możliwe również tylko w wymiarze indywidualnym, gdyż społeczność nie może być podmiotem tych uczuć[22].

---

[20] Zob. Z. H e r b e r t, *Przesłanie Pana Cogito*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, Wydawnictwo a5, Kraków 2008, s. 439.

[21] Obowiązek pamięci jako obowiązek wynikający z relacji ze skrzywdzonymi uzasadniają między innymi Avishai Margalit (zob. A. M a r g a l i t, *The Ethics of Memory*, Harvard University Press [b.m.w.] 2004) i Jeremy Blustein (zob. J. B l u s t e i n, *The Moral Demands of Memory*, Cambridge University Press, Cambridge–New York–Melbourne 2008).

[22] Istnienie emocji kolektywnych jako przesłankę uzasadniającą przebaczenie społeczne analizuje Glen Pettigrove (por. G. P e t t i g r o v e, *Hannah Arendt and Collective Forgiving*, „Journal of Social Philosophy" 37(2006) nr 4, s. 491n.).

Główny argument za odrzuceniem metodologicznego indywidualizmu w uzasadnieniu przebaczenia społecznego stanowi odwołanie się do relacji politycznych. Jeśli możliwe jest istnienie tego rodzaju relacji między grupami i jeśli naruszenie tych relacji może wpływać na decyzje polityczne mające długofalowe skutki dla obu grup, to kategoria przebaczenia jako przywrócenia pozytywnej stronniczości lub co najmniej neutralności wydaje się uzasadniona. Według Petera E. Digesera głównym celem politycznego przebaczenia jest darowanie długu zaistniałego między dwiema społecznościami ze względu na winę. Ponieważ nie polega ono na przezwyciężeniu negatywnych uczuć, lecz opiera się na przesłankach mających na celu dobro społeczności, jest częściowo niezależne od przebaczenia indywidualnego w tym sensie, że warunkiem jego sukcesu nie jest wyzbycie się resentymentu przez jednostki[23]. Uzasadnienie to opiera się na połączeniu racji przebaczenia ze względu na dobro skrzywdzonych z racjami dotyczącymi dobra winowajców lub spadkobierców obu stron, przy czym owo dobro nie jest tu rozumiane jako uwolnienie się od cierpienia i winy, lecz jako możliwość uregulowania politycznych relacji, pozwalająca na lepszą współpracę w przyszłości. Podstawowy zarzut przeciwko temu stanowisku stanowi to, że przebaczenie oparte na politycznej kalkulacji i niepoparte przebaczeniem indywidualnym jest wyłącznie pseudoprzebaczeniem. Próba odparcia tego zarzutu może przebiegać w dwóch kierunkach. Po pierwsze, bezstronne racje mogą dotyczyć nie tylko promowania dobrobytu, lecz przede wszystkim unikania cierpienia poprzez minimalizowanie ryzyka wojny. Przebaczenie między spadkobiercami krzywdy i spadkobiercami winy nie byłoby przebaczeniem sensu stricto. Nie stanowiłoby jednak również pseudoprzebaczenia, o ile nie zawierałoby elementu świadomego odrzucenia któregoś z warunków przebaczenia ze względu na polityczną kalkulację. Piers Benn na określenie przebaczenia zastępczego zaproponował kategorię quasi-przebaczenia. Quasi-przebaczenie udzielane jest przez ofiary pośrednie jako wyraz akceptacji skruszonego winowajcy jako moralnego podmiotu i przywrócenie go do moralnej wspólnoty[24]. Drugim sposobem obrony politycznego przebaczenia jest stwierdzenie, że nie musi się ono opierać na wartościach zewnętrznych, takich jak dobrobyt, lecz realizuje przede wszystkim wartości wewnętrzne, na przykład rozpoczęcie procesu przebaczenia w życiu jednostek[25] czy możliwość budowania pozytywnych relacji społecznych niezależnie od przeszłości[26]. Oba te argumenty wydają się zbyt słabe, by uzasadnić

[23] Por. P.E. D i g e s e r, *Political Forgiveness*, Cornell University Press, London 2001, s. 207.

[24] Por. B e n n, dz. cyt., s. 377n.

[25] Por. M.R. A m s t u t z, *The Healing of Nations: The Promise and Limits of Political Forgiveness*, Rowman and Littlefield, Lanham 2005, s. 81.

[26] Por. D.W. S h r i v e r, *An Ethic for Enemies: Forgiveness in Politics*, Oxford University Press, Oxford–London 1995, s. 6.

prawo do przebaczenia w imieniu skrzywdzonych. Ze względu na odmienne funkcje przebaczenia politycznego nie wydaje się ono właściwą podstawą przebaczenia zastępczego. Próba zmniejszenia ryzyka wojny lub umożliwienia przyszłej międzynarodowej współpracy nie wydaje się wystarczająco przekonującym motywem udzielenia osobistego przebaczenia przez spadkobierców krzywdy. Ponadto przebaczenie nie powinno nigdy abstrahować od historii dotychczasowych relacji, lecz ją zakładać. Zgodnie z tą argumentacją przebaczenie polityczne byłoby uzasadnione, gdyby zgoda na nie udzielona została za pomocą mechanizmów demokratycznych, na przykład poprzez poparcie dla partii politycznej, której głównym elementem programu jest pojednanie[27].

Choć przebaczenie polityczne jest najprostszą formą przebaczenia społecznego, nie wyczerpuje ono wszystkich możliwości jego udzielenia. Według Alice MacLachlan społeczne przebaczenie nie musi być zinstytucjonalizowane i może obejmować mniejsze grupy niż społeczności państwowe czy narodowe[28]. Głównym problemem dla koncepcji przebaczenia społecznego jest jego nieformalny charakter. Konieczne okazuje się zatem odnalezienie elementu, który mógłby połączyć indywidualną zgodę na przebaczenie ze społecznym aktem jego udzielenia. Wydaje się, że funkcję taką może pełnić idea autorytetu moralnego będącego jednocześnie przedstawicielem swojej społeczności i moralnym wzorem pozwalającym jej członkom zaakceptować i poprzeć jego akt. W porównaniu z indywidualnym przebaczeniem zastępczym przebaczenie społeczne powinno spełniać dodatkowe warunki. Przede wszystkim udzielający go powinien brać pod uwagę racje, które przemawiają za społecznym przebaczeniem i pojednaniem. Dzięki zdystansowaniu się od resentymentu społeczność jest w stanie uchwycić zasady moralne, które powinny mieć zastosowanie w kontaktach między obiema wspólnotami. Głównym problemem dla tej interpretacji omawianego warunku jest to, że jeśli autorytet moralny musiałby całkowicie zdystansować się wobec punktu widzenia własnej społeczności, to nie mógłby być jej reprezentantem. Przyjmując uniwersalny i bezstronny punkt widzenia, staje się on arbitrem między dwiema społecznościami, a przebaczenie jako akt osobisty i pierwszoosobowy przestaje być możliwe. Aby warunek reprezentowania społeczności mógł zostać zrealizowany, autorytet moralny musi być zdolny do jednoczesnego uchwycenia osobistych i bezstronnych racji moralnych oraz właściwego ich zbilansowania przy zachowaniu solidarności ze społecznością, w imieniu której udziela przebaczenia. Po drugie, udzielający społecznego przebaczenia

[27] Polityczne strategie prowadzące do pojednania analizuje Karolina Wigura (zob. K. W i g u r a, *Wina narodów. Przebaczenie jako strategia prowadzenia polityki*, Scholar, Gdańsk, Warszawa 2011).

[28] Por. A. M a c L a c h l a n, *The Philosophical Controversy over Political Forgiveness*, w: *Public Forgiveness in Post-Conflict Contexts*, red. P. van Tongeren, N. Doorn, B. van Stokkom, Intersentia, Cambridge 2012, s. 42n.

powinien stanowić dla znacznej części społeczności wzór, dzięki któremu jej członkowie mogą dostrzec te same racje moralne i udzielić indywidualnego przebaczenia we własnym imieniu lub przynajmniej zaakceptować społeczne przebaczenie nawet wówczas, gdy sami nie są w stanie jeszcze dostrzec tych racji. Siła racji za poparciem społecznego przebaczenia może zależeć od tego, czy osoba go udzielająca została skrzywdzona bezpośrednio. Zgodnie z potocznym ujęciem przebaczenia społecznego, im większa krzywda spotkała udzielającego społecznego przebaczenia zastępczego, tym silniejszy wydaje się mandat do reprezentantowania społeczności w udzielaniu przebaczenia. Stwierdzenie „on wycierpiał więcej niż ja" może dla wielu jej członków stanowić główny argument pozwalający na poparcie przebaczenia. Należy zauważyć, że bycie bezpośrednio skrzywdzonym nie może stanowić osobnego warunku przebaczenia społecznego, ponieważ mógłby zostać on uznany za zbyt restrykcyjny i nieadekwatny. Restrykcyjność polegałaby na tym, że konieczność bycia skrzywdzonym bezpośrednio wyklucza możliwość przebaczenia w społeczności, w której niemal wszyscy członkowie pokładają duże zaufanie w moralnym autorytecie, a jednak nie uczestniczył on bezpośrednio w doświadczeniu krzywdy. Nieadekwatność natomiast polegałaby na przyjęciu niewystarczająco uzasadnionego związku między doświadczeniem osobistej krzywdy i jej wielkością a prawem do przebaczenia w imieniu innych. W społeczności osób skrzywdzonych postawa „on wycierpiał więcej niż ja" może ustępować postawie: „Dlaczego przeżycie większej krzywdy ma mu dawać prawo do przebaczenia w moim imieniu?".

Uzasadnienie przebaczenia społecznego nie musi zakładać indywidualnego autorytetu i wzorca moralnego dla wszystkich członków wspólnoty. Możliwy wydaje się model rozproszony, obejmujący większą liczbę osób pomagających innym odkrywać racje stojące za przebaczeniem. W tym przypadku stanowiłyby one rolę reprezentantów udzielających przebaczenia nie w imieniu całej społeczności, lecz w imieniu pewnej grupy społecznej lub rodzin osób pokrzywdzonych. Granicą możliwości przebaczenia społecznego jest istnienie tych autorytetów i możliwość ich oddziaływania. Brak indywidualnego autorytetu lub niewystarczająca ich liczba w modelu rozproszonym uniemożliwiałyby przebaczenie w społeczności. Podobnie jak w przypadku indywidualnego przebaczenia zastępczego, należałoby wówczas zaakceptować tezę, że przebaczenie nie zawsze jest możliwe.

*

Uzasadnienie prawa do przebaczenia w imieniu innych ludzi napotyka znaczące trudności, przez co faktyczne przypadki dysponowania takim prawem

i korzystania z niego w sposób uzasadniony mogą wydawać się nieliczne. Najmniej kontrowersji budzi indywidualne przebaczenie dokonywane za zgodą skrzywdzonych. Trudniejsze do uzasadnienia jest przebaczenie dokonywane na mocy domniemanej zgody oraz ze względu na dobro stron przebaczenia. Koncepcja przebaczenia jako przywrócenia bezstronności może pozwalać na założenie, że wszystkie jego strony zaakceptowałyby stojące za nim racje. Podobne założenie odgrywa rolę w uzasadnieniu przebaczenia społecznego i wyrażane jest w ideale autorytetu i wzoru moralnego. Chociaż prawo do przebaczenia zastępczego najłatwiej skonceptualizować w interpretacji przebaczenia jako przywrócenia bezstronności, niewykluczone są okoliczności, w których przebaczenie zastępcze stanowi przywrócenie pozytywnej stronniczości zarówno w relacjach indywidualnych, jak i społecznych.

ZRANIENIE I WINA

„Ethos" 31(2018) nr 2(122) 111-126
DOI 10.12887/31-2018-2-122-07

Ks. Romuald JAWORSKI

MIĘDZY ZRANIENIEM A POJEDNANIEM
Refleksje o krzywdzie i przebaczeniu

Zrozumienie sensu cierpienia doświadczanego jako krzywda dokonuje się między innymi w procesie przechodzenia od pytania o jego przyczynę sprawczą do pytania o przyczynę celową. Mniej ważne jest poszukiwanie odpowiedzi na pytania, „dlaczego mnie to spotkało?" i „co spowodowało tę krzywdę?", niż odkrywanie sensu tego zdarzenia w perspektywie dalszego życia. Osoba skrzywdzona zaczyna postrzegać swoje traumatyczne doświadczenie nie tylko jako nieszczęście czy utratę komfortu życiowego, ale także jako wezwanie do dalszego rozwoju.

Milczysz uparcie – a przecie
na wszystkie przysięgam ci moce,
że krzywda, o której się milczy,
rośnie jak suma złożona
na bardzo wysoki procent![1]
Beata Obertyńska, *Krzywda*

Krzywda związana jest z doświadczeniem zła, które niesłusznie, bezpodstawnie dotyka ludzkiego życia. Przemoc, katastrofa, nieszczęśliwy wypadek, choroba, śmierć osoby bliskiej, zdrada, kradzież, gwałt, dyskryminacja, mobbing, lekceważenie – to fakty, które najczęściej wyzwalają u osób nimi dotkniętych dyskomfort i poczucie krzywdy. Poczucie krzywdy związane z doznaną szkodą może dotyczyć sfery życia osobistego, ale także społecznego – rodzinnego, narodowego, kościelnego. Zrozumienie tego bolesnego doświadczenia i poszukiwanie sposobu poradzenia sobie z nim jest celem niniejszych rozważań. Uwzględniony w nich zostanie psychologiczny, egzystencjalny i duchowy kontekst omawianych zjawisk.

ZŁO DOTYKAJĄCE NIESPRAWIEDLIWIE

Zło, które dotyka człowieka, stając się źródłem poczucia krzywdy, może mieć charakter fizyczny, psychiczny, społeczny, moralny, duchowy bądź religijny. Jego dotkliwość zależy miedzy innymi od znaczenia, jakie dla osoby skrzywdzonej miało dobro zniszczone owym aktem zła.

[1] B. O b e r t y ń s k a, *Krzywda*, w: taż, *Tarta róża*, wybór i oprac. A. Piwkowska, PIW, Warszawa 2017, s. 139.

Traumatyczne doświadczenie zła może być interpretowane jako sprawiedliwe lub niesprawiedliwe. Jeżeli poprzedziły je złe, niegodziwe, zasługujące na karę czyny podmiotu tego doświadczenia, to zło wyzwolone przez sprawcę i pociągające za sobą przykre konsekwencje nie jest postrzegane jako krzywda, lecz jako sprawiedliwość. O krzywdzie można mówić tylko w sytuacji, gdy zło dotyka człowieka niesprawiedliwie, gdy jest niezasłużone.

Zło może zostać wyrządzone w sposób zamierzony lub niezamierzony. Poczucie krzywdy bywa zmniejszane przez wiedzę, że sprawca nie chciał nas skrzywdzić, że skutki jego czynu nie były zamierzone. Bardziej bolą złośliwe, świadome działania mające na celu wyrządzenie szkody.

Niekiedy zdarzenia będące źródłem traumy są przewidywalne, na przykład, gdy mają miejsce w krajach, gdzie toczy się wojna, w sytuacji podejmowania ryzykownych misji wojskowych czy religijnych, w sytuacji życia pod jednym dachem z osobą psychopatyczną. Często jednak zło przychodzi niespodziewanie, bywa, że jego sprawcą jest osoba, ze strony której nie spodziewalibyśmy się zdrady, przemocy czy poniżenia. W takich sytuacjach krzywda przeżywana jest intensywniej i głębiej.

Na sposób przeżywania krzywdy może mieć wpływ częstotliwość zranień. Gdy doznanie niesprawiedliwie wyrządzonego bólu jest faktem jednostkowym, epizodycznym, łatwiej sobie z nim poradzić niż w sytuacji powtarzającego się, cyklicznego, permanentnego doświadczania przemocy, ośmieszenia czy pogardy.

Ważny aspekt przeżywanej krzywdy stanowi jej związek z określoną sferą życia człowieka. Wprawdzie na krzywdę człowiek reaguje całościowo, integralnie, ale nie bez znaczenia jest to, czy doznana krzywda dotyka jego sfery biologicznej, psychicznej czy duchowej. Przemoc fizyczna, kradzieże czy szkody ekonomiczne, ale także skierowane przeciwko samemu sobie zaniedbywanie zdrowia, narażenie zdrowia lub życia na niebezpieczeństwo, stosowanie używek prowadzące do uzależnienia, to krzywdy uderzające bezpośrednio w sferę biologiczną. W sferze psychicznej zranieniami wyzwalającymi poczucie krzywdy są: izolacja społeczna, poniżanie, czyli naruszanie godności osobistej, wywieranie presji w celu wzbudzenia lęku, agresji, poczucia permanentnego zagrożenia czy też uzależnienie od osób lub rzeczy. Do krzywd duchownych zaś zaliczyć należy między innymi: zaniedbanie kształtowania właściwych postaw moralnych, religijnych i społecznych (u dzieci), odebranie człowiekowi nadziei na sensowne, udane życie, stworzenie chaosu aksjologicznego, w którym trudno odróżnić dobro od zła, prawdę od fałszu, piękno od brzydoty, brak troski o zbawienie i życie wieczne.

Szczególnie traumatycznym doświadczeniem są krzywdy, które dotykają wszystkich sfer życia i zaburzają relacje interpersonalne – na przykład szkody wyrządzane wskutek patologii seksualnych, zwłaszcza pedofilii (gwałt,

molestowanie) czy też w wyniku rozwijanych na szeroką skalę systemowych prześladowań narodowych lub politycznych (jak zsyłki na Sybir, holokaust, represje wobec żołnierzy niezłomnych). Tego rodzaju krzywdy stanowią ogromny problem osobisty i społeczny.

POCZUCIE KRZYWDY

Na poczucie krzywdy składają się ból fizyczny i ból psychiczny (intensywne uczucia, na przykład lęk, wstyd, wstręt, żal, złość). Towarzyszy im utrata mocy i sprawności (bezradność, bezsilność) oraz poczucie zaburzenia porządku osobistego i społecznego.

Bolesne doznania niesprawiedliwie wyrządzonego zła mogą skutkować poczuciem krzywdy o różnym nasileniu, w zależności od obiektywnej wielkości straty, jak również od subiektywnych predyspozycji do radzenia sobie z traumą. Wielkość krzywdy związana jest z ciężarem gatunkowym czynu: inną wagę ma drobna kradzież, a inną – zniszczenie całego mienia. Inna jest ranga krzywdy związanej z zabraniem dziesięciu złotych przedszkolakowi, a inna w przypadku oszustwa w rocznym rozliczeniu podatkowym dokonanego na tę samą kwotę.

W subiektywnej ocenie krzywdy znaczącą rolę odgrywa bliskość relacji z krzywdzicielem. Obelga: „Jesteś beznadziejny", usłyszana od przypadkowego klienta w sklepie mniej boli niż te same słowa wypowiedziane przez ojca czy brata. Brak pochwały i uznania ze strony sąsiada nie jest tak przykry jak brak uznania ze strony męża czy żony. Ci, których najsilniej kochamy, najbardziej nas ranią.

Bardzo dotkliwa jest też krzywda doznana ze strony środowisk, instytucji i systemów stojących na straży bezpieczeństwa i sprawiedliwości. Niesłuszne wyroki sądowe, lekceważenie ze strony instytucji religijnych czy opiekuńczych są przyczyną głębokiego poczucia skrzywdzenia.

W sytuacji, gdy krzywdziciel jest nieznany, występuje silna tendencja do poszukiwania sprawcy krzywdy i motywu jego działania. W przypadku katastrof żywiołowych doświadczane nieszczęście traktowane bywa jako kara za osobiste lub społeczne grzechy albo zemsta losu, Boga czy świata. Znalezienie sprawcy raniącego czynu przynosi czasem ulgę w doznawanym cierpieniu, ale niekiedy je nasila (gdy okaże się, że sprawcą jest ktoś, kogo darzyliśmy życzliwością, zaufaniem i wdzięcznością).

Doznana krzywda staje się zazwyczaj źródłem kryzysu, charakteryzującego się zachwianiem dotychczasowej równowagi, przewagą emocji i uczuć dysforycznych. Upośledzeniu ulega zdolność spostrzegania, obiektywizm myślenia, trafność decyzji i skuteczność działań, zakwestionowana bywa hie-

rarchia wartości, zaburzone zostają relacje interpersonalne. Stany te mogą stanowić konsekwencję zarówno zadawnionych krzywd (z dzieciństwa), jak i aktualnych zranień.

Warto podkreślić, że poczucie krzywdy może zostać spowodowane przez krzywdę realną lub urojoną[2]. W tym drugim przypadku osoba, która czuje się skrzywdzona, niesłusznie traktuje siebie jako ofiarę i szuka winnego. Urojona krzywda może być objawem, ale i przyczyną poważnych zaburzeń w relacjach interpersonalnych. Często służy ona radzeniu sobie z osobistą odpowiedzialnością za zło, które stało się udziałem człowieka wskutek jego błędnych lub złych decyzji i działań.

SYMPTOMATOLOGIA DOŚWIADCZENIA KRZYWDY

Poczucie krzywdy jest doświadczeniem integralnym, globalnym, dotykającym wszystkich sfer i obszarów ludzkiego życia. Objawy poczucia krzywdy najłatwiej dostrzegane są w sferze życia psychicznego, w percepcji rzeczywistości, w myśleniu, w obszarze uczuć i emocji oraz w decyzjach i działaniach, niemniej może ono powodować znaczne zmiany w sferze somatycznej i psychosomatycznej, a także w sferze duchowej.

W sferze psychicznej doświadczenie krzywdy skutkuje bólem, poczuciem niesprawiedliwości, poniżenia i pozbawienia godności, nieufnością i podejrzliwością oraz lękiem. W obszarze doznawanych wrażeń pojawia się napięcie prowadzące do zmęczenia. Reakcją na krzywdę może być lęk lub złość, rozkojarzenie, bezsenność, płacz. Mogą też wystąpić symptomy zaburzeń psychosomatycznych: suchość w gardle, pocenie się, zaburzenia pracy serca, ból głowy, drżenia, tiki, zaburzenia łaknienia, ucisk w żołądku, duszność, wrażenie gorąca lub zimna, poczucie ciężaru rąk i nóg czy też ciężaru na klatce piersiowej.

Człowiekowi skrzywdzonemu towarzyszą natrętne myśli: „to niesprawiedliwe", „o co chodzi?", „dlaczego?", „to koniec", „beznadzieja", „dłużej nie wytrzymam", „chyba zwariuję", „czy ja zawsze muszę mieć pecha?", „jestem do niczego", „może to moja wina".

Najsilniejsze reakcje psychiczne na doznaną krzywdę ujawniają się w obszarze emocji i uczuć. Do najczęstszych należą: złość, żal, lęk, smutek, strach, wściekłość, rozpacz, zwątpienie, bezsilność, osamotnienie, poczucie izolacji, „ból duszy", bezradność, poczucie winy, wstyd, poczucie zagrożenia, nadzieja, zwątpienie, apatia, tęsknota. Emocje te wyzwalają określone dążenia, kreują pewne intencje. W konfrontacji z krzywdą człowiek pragnie uciec, schować

[2] Zob. R. J a w o r s k i, *Wina, krzywda, ekspiacja – trzy oblicza cierpienia*, w: *Wobec cierpienia*, red. R. Jaworski, A. Rusak, W. Simon, Płocki Instytut Wydawniczy, Płock 2004, s. 51-58.

się, zobojętnieć, zrobić coś, co spowoduje, że bolesne doświadczenie się skończy, znaleźć pomoc. Niekiedy próbuje zawalczyć, rozwiązać trudną sytuację, czasami zaś stara się ją zaakceptować i pogodzić się z nią. Konsekwencją tych dążeń są określone zachowania: wycofywanie się i ucieczka albo podjęcie walki, prośba o pomoc i poszukiwanie informacji.

W sferze duchowej doświadczenie krzywdy prowadzi do stawiania pytań: o sens wartości i sens życia godziwego, o znaczenie religii, relację z Bogiem i rolę cierpienia. Zwykle człowiek skrzywdzony podejmuje wysiłki zmierzające do pogłębienia relacji z Bogiem, wzrasta intensywność jego myślenia religijnego i praktyk religijnych. Poddaje rewizji dotychczasowe sposoby rozumienia siebie i świata, sensu życia i cierpienia. Czasem zachowania te mają charakter buntu i walki, a czasem zmierzają do pogodzenia się z sytuacją, zaakceptowania zrządzenia losu lub poddania się Bożej Opatrzności.

Gdy poczucie krzywdy przerodzi się w głęboko przeżywany stan negatywny, może pozostawić w psychice trwałe ślady, wywierając wpływ na całe życie człowieka. Jerzy Melibruda podkreśla, że w sytuacji krzywdy życie uczuciowe zostaje zdominowane przez cierpienie[3]. Gdy człowiek doświadcza cierpienia i bezsilności, gdy ma poczucie, że zburzony został ustalony porządek, rodzi się w nim poczucie krzywdy. Osoba taka zamyka się w sobie, nie chce podejmować ryzyka nowych kontaktów i rezygnuje z rozwoju. Pojawia się wówczas potrzeba obrony przed bólem i radzenia sobie z nim.

SPRAWCA KRZYWDY

Ponieważ doświadczanie krzywdy w znaczącym stopniu zależy od tego, kim jest krzywdziciel, warto bliżej przyjrzeć się temu aspektowi omawianego problemu. Najczęściej krzywda przychodzi z zewnątrz, ze strony innych ludzi. Mogą to być osoby bliskie lub nieznani sprawcy czynów czy zdarzeń, które są boleśnie odczuwane jako przykrość, dolegliwość, niezasłużone cierpienie. Skrzywdzony najpierw zadaje pytanie: „Dlaczego mnie to spotkało?", a następnie analizuje osobowość krzywdziciela, jego predyspozycje, świadomość, motywy jego postępowania, dobrą lub złą wolę. Predyspozycje osobowościowe, kontekst społeczny czy udział czynników zewnętrznych mogą poszerzać lub zmniejszać zakres odpowiedzialności krzywdziciela. Ów zakres odpowiedzialności moralnej czy prawnej zależny jest od poziomu świadomości i wolności sprawcy w momencie dokonywania krzywdzącego czynu.

---

[3] Zob. np. J. M e l i b r u d a, *Niewybaczona krzywda*, Instytut Psychologii Zdrowia i Trzeźwości, Warszawa 1992; t e n ż e, *Pułapka nieprzebaczonej krzywdy w aspekcie psychologicznym*, w: *Krzywda i przebaczenie*, red. T. Huk, A. Foltańska, Wydawnictwo M, Kraków 1997, s. 9-38.

Zdarza się, że krzywdzący czyn popełniony zostaje niechcący, wyjątkowo, i jego sprawca natychmiast stara się zrównoważyć go dobrem, zadośćuczynić za krzywdę. W takim przypadku łatwiej jest wybaczyć. Są jednak osoby notorycznie i permanentnie krzywdzące najbliższe otoczenie (na przykład mąż czy żona o osobowości zaburzonej w kierunku antyspołecznym). Tego typu sprawcy zazwyczaj nie przepraszają za wyrządzone zło. Systematycznie doznawana z ich strony przemoc fizyczna lub psychiczna, pogarda czy lekceważenie stanowią podstawę trwałego bólu, lęku, frustracji.

Osoba skrzywdzona może przypisywać winę poszczególnym ludziom, grupom społecznym i instytucjom, może za sprawcę cierpienia uważać Boga, ale może też obwiniać siebie. Nierzadko dostrzega winnego zarówno w otoczeniu, jak i w sobie samej. Ustalenie zakresu osobistej współodpowiedzialności za doznaną traumę nie zawsze bywa czynnikiem ułatwiającym przepracowanie poczucia krzywdy.

Nierzadko łatwiej jest przepracować poczucie krzywdy, gdy nie uważamy się za jej współsprawcę, łatwiej też przebaczyć innym niż sobie. Poczucie winy i poczucie krzywdy to dwie przeszkody stojące na drodze do asertywności, do godnej obrony siebie. Osoba, która skrzywdziła samą siebie i nie wybaczyła sobie, boryka się zarówno z poczuciem krzywdy, jak i z poczuciem winy. Żyjąc z poczuciem krzywdy, utożsamia się z biednym i skrzywdzonym dzieckiem, a obarczona poczuciem winy ma silne przeświadczenie, że jest „nie w porządku".

OSOBA SKRZYWDZONA

Osoby skrzywdzone noszą w sobie rany, których głębia i dotkliwość zależy od wielu czynników. Jednym z nich jest czas. Świeże rany bardziej bolą i wzmacniają koncentrację uwagi na doznanej krzywdzie. Stare, zadawnione zranienia natomiast odzywają się co pewien czas, ale ich dotkliwość jest mniejsza. Osoba skrzywdzona zżywa się ze swoją bolesną sytuacją. Można zatem powiedzieć, że zazwyczaj czas leczy rany. W psychologii znane jest jednak zjawisko stresu pourazowego (ang. post-traumatic stress disorder – PTSD), charakteryzujące się nawrotami silnych emocji negatywnych i wspomnień przeżytej wcześniej traumy, która nie została przepracowana, lecz wyparta do podświadomości.

Zło, niesprawiedliwość, krzywda mogą dotknąć mnie samego, ale mogę też mieć świadomość, że skrzywdzoną osobą jest ktoś inny, mój bliźni, przyjaciel, członek rodziny, a także Bóg. Człowiek najsilniej doświadcza krzywdy w spotkaniu ze złem skierowanym bezpośrednio przeciwko niemu. Przemoc fizyczna i psychiczna, poniżanie, molestowanie, lekceważenie, zaniedbywa-

nie, manipulacja – to często występujące zjawiska, które wywołują poczucie krzywdy. Wzmacniają one zazwyczaj u osoby skrzywdzonej koncentrację na sobie, powodują nasilenie lęku, spadek poczucia własnej wartości, zaburzenia percepcji siebie i otaczającego świata.

Istotną rolę w przezwyciężaniu poczucia krzywdy odgrywa siła „ja" rozumiana jako zdrowa akceptacja siebie i zdolność dostrzegania dobrych stron nawet w trudnej i złej sytuacji. Duże znaczenie ma też wola przebaczenia – jeśli ofiara chce przebaczyć i podejmuje decyzje i działania w tym kierunku. Nie bez wpływu na radzenie sobie z krzywdą pozostają epizody z osobistej historii i doświadczenia związane z przebaczeniem (to, czy osoba skrzywdzona przeżyła już przebaczenie – już wcześniej komuś przebaczyła lub jej przebaczono).

Czynnikami wpływającymi na solidarne przeżywanie krzywdy wyrządzonej innym ludziom są więzy rodzinne i przyjacielskie oraz wysoki poziom empatii i współczucia. Solidarność z konkretną pokrzywdzoną osobą często okazuje się dla niej pomocna jako społeczne wsparcie. Krzywda może być doświadczeniem grup społecznych, które są prześladowane lub marginalizowane ze względu na tożsamość etniczną, religijną czy kulturową. Poczucie więzi społecznych i wspólnoty łagodzi ciężar traumy i pomaga w jej pokonywaniu.

Zło czynione jakiejś osobie zawsze bezpośrednio lub pośrednio kierowane jest przeciw Bogu. Każdy grzech stanowi krzywdę wyrządzoną Bogu. Bóg przyjmuje krzywdy, których wobec Niego dopuszczają się ludzie, i w męce Jezusa Chrystusa ukazuje drogę miłości zwyciężającej krzywdzące zło.

O poczuciu krzywdy decyduje nie tyle rozmiar zła wyrządzonego danemu człowiekowi, ile kondycja psychiczno-duchowa osoby skrzywdzonej. Poziom dojrzałości psychicznej i religijnej ma wpływ na radzenie sobie z doznaną krzywdą. Osoby charakteryzujące się lepszym wglądem w siebie i wyższym poziomem samokontroli łatwiej uzyskują dystans emocjonalny do raniących zdarzeń. Potrafią też znaleźć właściwe strategie zabezpieczenia się przed krzywdami i ich konsekwencjami. Osoby religijne, mając osobiste doświadczenie grzeszności i wyrządzanych także przez siebie krzywd, odwołują się do Bożej sprawiedliwości i postrzegają własne cierpienia w kontekście męki i śmierci Chrystusa. Na tej drodze stopniowo odnajdują sens cierpienia i zrozumienie trudnych, raniących zdarzeń. Warto przy tym zauważyć, że tylko osoby o pogłębionej religijności osobistej są w stanie w dojrzały sposób zinterpretować znaczenie męki i śmierci Chrystusa, nie traktując religii jako psychologicznego mechanizmu obronnego (racjonalizacji czy kompensacji).

Wskutek doznanej krzywdy funkcjonowanie społeczne człowieka ulega zmianie. Osoba skrzywdzona traci zaufanie do otoczenia, ponieważ nie czuje się w nim już bezpiecznie. Im większa koncentracja na doznanej krzywdzie,

tym silniejsze tendencje separacyjne wobec środowiska społecznego. Początkowo otoczenie okazuje współczucie i udziela psychicznego oraz społecznego wsparcia jednostce, która doznała krzywdy, ale gdy jej skargi często się powtarzają i przyjmuje ona rolę ofiary, otoczenie zaczyna się dystansować. W tej sytuacji osoba taka uzyskuje subiektywne potwierdzenie przeświadczenia, iż jej krzywda jest tak duża, że odwracają się od niej nawet przyjaciele.

W zależności od poziomu dojrzałości osoby skrzywdzonej jej religijność może być nieświadomie wykorzystywana jako mechanizm obronny i wiązać się z oskarżaniem Boga o wyrządzoną jej krzywdę albo może stanowić ważny czynnik dojrzałego przepracowywania krzywdy na drodze przebaczenia. Pogłębiona relacja z Bogiem stanowi silne wsparcie w przeżywaniu trudnych doświadczeń.

W obliczu doznanej krzywdy rodzi się pytanie o przyczyny i sens niezawinionego cierpienia. Zrozumienie jego sensu zazwyczaj prowadzi do złagodzenia dotkliwości traumy. W zgłębianiu sensu cierpienia pomocne są wcześniejsze doświadczenia krzywd, świadomość, że w życiu zdarzają się doświadczenia zła spowodowane niezamierzonymi lub niezaplanowanymi aktami agresji, katastrofami czy błędnymi decyzjami. Również religijna interpretacja cierpienia w jego wymiarze ekspiacyjnym, jako łączność z cierpiącym Chrystusem, pozwala transcendować doznanie osobistej krzywdy i traktować ją jako element zbawczy. Przeżywane cierpienie, poza sensem doczesnym, zyskuje wówczas odniesienie do życia wiecznego.

Zrozumienie sensu cierpienia doświadczanego jako krzywda dokonuje się między innymi w procesie przechodzenia od pytania o jego przyczynę sprawczą do pytania o przyczynę celową. Mniej ważne jest poszukiwanie odpowiedzi na pytania, „dlaczego mnie to spotkało?" i „co spowodowało tę krzywdę?", niż odkrywanie sensu tego zdarzenia w perspektywie dalszego życia i postępowania. Osoba skrzywdzona zaczyna postrzegać swoje traumatyczne doświadczenie nie tylko jako nieszczęście czy utratę komfortu życiowego, ale także jako pewien sygnał, wezwanie do dalszego rozwoju. Niektórzy, zgodnie z zasadą „co cię nie zabije, to cię wzmocni", traktują krzywdy jako zachętę do pokonania kolejnych trudności i osiągania dojrzałości, wewnętrznego pokoju oraz do pielęgnowania dobrych relacji społecznych mimo występujących trudności.

STRATEGIE RADZENIA SOBIE Z KRZYWDĄ

Wśród strategii radzenia sobie z poczuciem krzywdy trzeba odróżnić te, które są poprawne, właściwe, od tych, które są szkodliwe i nie pomagają w wyzwoleniu się z doświadczenia krzywdy, a nawet je utrudniają. Te drugie zmierzają przede wszystkim do odreagowania negatywnych emocji, zminima-

lizowania bólu lub ukarania sprawcy krzywdy i odpłaty za doznane cierpienia. Psychologowie wskazują często na gniew jako najbardziej skuteczną strategię przeciwstawienia się krzywdzie. W niektórych nurtach psychoterapii zalecane jest ujawnianie gniewu wobec krzywdziciela. Należy jednak pamiętać, że gniew, aczkolwiek może stymulować działania zmierzające do przeciwstawienia się sytuacji krzywdzenia, w istocie nie jest czynnikiem terapeutycznym[4].

Do szkodliwych sposobów radzenia sobie z poczuciem krzywdy zalicza się najczęściej: zapominanie krzywd spowodowane lękiem przed ponownym cierpieniem (na przykład upokorzeniem), pielęgnowanie obrazu siebie jako ofiary, zaprzeczanie i umniejszanie urazu („nic się nie stało"), usprawiedliwianie krzywdziciela, pielęgnowanie złości do krzywdziciela, kierowanie złości i agresji ku sobie (autoagresję), użalanie się nad sobą a także obwinianie siebie („zasłużyłem na to, należało mi się"). Właściwa strategia polega na przejściu przez proces przebaczenia (o etapach tego procesu będzie mowa w dalszej części rozważań).

Mechanizmami obronnymi najczęściej stosowanymi dla ochrony przed poczuciem krzywdy są: (a) negowanie faktu krzywdy, zaprzeczanie mu, „zamiatanie pod dywan", (b) wyparcie polegające na dążeniu do zapomnienia doznanych krzywd, (c) racjonalizacja, czyli usprawiedliwianie krzywdziciela i poszukiwanie racji uzasadniających nieuniknioność traumatycznych doświadczeń, (d) projekcja, czyli przypisywanie innym motywów i przeżyć, których nie jesteśmy w stanie zaakceptować u siebie, (e) regresja – cofanie się do zachowania charakterystycznego dla wcześniejszych, dziecięcych, infantylnych sposobów przystosowania się do bolesnej sytuacji, (f) fiksacja polegająca na stałym analizowaniu doznanej krzywdy, powracaniu do sytuacji traumy i „pławieniu się" w niej.

Zdarza się, że poszukując źródła zranienia, człowiek skrzywdzony przypisuje winę osobom trzecim, które nie miały wpływu na raniące zdarzenie. Nierzadko osoba doświadczająca poczucia krzywdy w swojej bezsilności kieruje ku sprawcy oskarżenia jawną lub ukrytą agresję. Nie będąc w stanie dokonać obiektywnej oceny winy krzywdziciela, przyjmuje postawę, którą – za przedstawicielami analizy transakcyjnej – można określić jako: „ja jestem OK., a ty nie jesteś OK"[5], i podejmuje decyzje najpierw z pozycji skrzywdzonego dziecka, a następnie z pozycji oskarżającego krytycznego rodzica, nie dopuszczając do głosu struktury wewnętrznego dorosłego[6].

---

[4] Właściwe rozumienie miejsca gniewu w psychoterapii krzywdy spotykamy w wartościowej książce Marthy C. Nussbaum (zob. M.C. N u s s b a u m, *Gniew i wybaczanie. Uraza, wielkoduszność, sprawiedliwość*, tłum. J. Kolczyńska, Wydawnictwo Zielone Drzewo, Warszawa 2016).

[5] Zob. T.A. H a r r i s, *Ja jestem OK – ty jesteś OK. Praktyczny przewodnik po analizie transakcyjnej*, tłum. E. Knoll, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2009.

[6] Por. tamże, s. 81-83.

W przypadku osoby skrzywdzonej, która z powodu doznanych zranień nie jest w stanie realizować odpowiedzialnych zadań życiowych, pielęgnowanie mentalności ofiary może służyć budowaniu tożsamości. „Dla niektórych poczucie krzywdy to usprawiedliwienie własnych niepowodzeń albo jedyne spoiwo rodziny”[7] – pisze Michał Czernuszczyk.

Bywają sytuacje, w których osobistemu cierpieniu z powodu krzywdy towarzyszy tendencja do obarczenia cierpieniem także innych osób. Zazwyczaj chodzi o zemstę wobec sprawcy zła, niekiedy jednak osoba skrzywdzona, nie chcąc cierpieć w samotności, odreagowuje swoją krzywdę i frustracje na osobach ze swojego otoczenia. Niektórym ludziom przekonanie, że cierpią nie tylko oni, że także inni borykają się z doświadczeniem zła i krzywdy, poprawia samopoczucie.

Osoby skrzywdzone mają czasami silną potrzebę informowania otoczenia o swoim cierpieniu. Opowiadanie o doznanych krzywdach pomaga cierpiącej osobie zdystansować się od nich, chociaż bywa i tak, że zatrzymuje na nich jej uwagę i utrudnia wyjście z pozycji kozła ofiarnego. Nie można jednak lekceważyć znaczenia narracji, ponieważ ułatwia ona zrozumienie tego, co się zdarzyło, i uświadomienie sobie krzywdy. Nazywanie faktów i towarzyszących im emocji oraz uzyskanie akceptacji ze strony słuchaczy pomagają wejść w klimat przebaczenia.

Osoba skrzywdzona pozostaje w takiej relacji do krzywdziciela, jak ofiara w stosunku do kata. Wyraża ona swój żal i pretensje, koncentruje się na pokazaniu winowajcy oraz otoczeniu, jak wielkiej doznała krzywdy. Działa w przekonaniu, że ona jest „w porządku”, za to druga osoba – nie jest. Nie przeżywa swojej sytuacji w sposób właściwy dorosłym. Jej zdenerwowanie, uczucie żalu i rozdrażnienie sukcesywnie przybiera na sile.

W natłoku negatywnych emocji temu, kto doświadczył krzywdy, najbardziej sprawiedliwym rozwiązaniem wydaje się zemsta. Jak zauważa Annalisa Giulianini, zemsta dąży do przywrócenia równości opartej na wzajemnym zadawaniu cierpienia, dlatego po jej dokonaniu człowiek nie osiąga wewnętrznego pokoju[8]. Pragnienie zemsty wiąże się z nadzieją na obniżenie poziomu odczuwanego bólu psychicznego i towarzyszących mu emocji negatywnych: upokorzenia, rozpaczy, smutku, wściekłości czy wreszcie bezradności. Podczas psychoterapii można zaobserwować, jak przyzwolenie na ekspresję tych trudnych emocji czy wyzwolenie nawet niewielkiej ich części łagodzi potrzebę odwetu. Zemsta wprawdzie może zmniejszyć napięcie emocjonalne, ale

[7] M. C z e r n u s z c z y k, *Krzywdy (nie)świadomie pielęgnowane*, „Charaktery” 2012, nr 1, s. 90n.

[8] Por. A. G i u l i a n i n i, *O przebaczeniu, czyli jak uleczyć duszę*, tłum. M. Osocha, Wydawnictwo Franciszkanów Bratni Zew, Kraków 2008, s. 30n.

ani nie przywraca integralności człowieka skrzywdzonego, ani nie naprawia zniszczonych więzi.

W pracy nad uzdrowieniem z poczucia krzywdy duże znaczenie ma pomoc ze strony innych osób. Osobami, które mogą uczynić najwięcej, są krzywdziciele. Gdy okażą skruchę, przeproszą i zadośćuczynią za cierpienie, ułatwią skrzywdzonym inicjację procesu przebaczenia. Pomocne mogą być także osoby, które same kiedyś doświadczyły niezasłużonego zła i nauczyły się konstruktywnie radzić sobie z poczuciem krzywdy. Ważna jest obecność osób bliskich – rodziny, przyjaciół i kolegów, którzy wykazują empatię i zrozumienie oraz służą różnego rodzaju wsparciem (emocjonalnym, ekonomicznym czy religijnym). Wskazana bywa – a w szczególnie traumatycznych przypadkach konieczna – profesjonalna pomoc psychoterapeutów, psychologów, psychiatrów, lekarzy, duszpasterzy czy kierowników duchowych. Ich wrażliwość i kompetencja może okazać się ważnym wsparciem na drodze do przebaczenia. Osoby te mogą ułatwić skrzywdzonemu uznanie, że krzywda była faktem. Mogą dostarczyć informacji o konsekwencjach doświadczania poczucia krzywdy (takich, jak naruszenie granic nietykalności, ból, zaburzony porządek świata) i wskazać właściwe sposoby radzenia sobie z nim. Mogą pomóc w odzyskaniu wiary w sobie i osiągnięciu osobistej integracji na wyższym poziomie lub ułatwić zerwanie szkodliwych relacji czy opuszczenie szkodliwego środowiska. Obecność takich osób w procesie leczenia poczucia krzywdy przywraca skrzywdzonemu człowiekowi obiektywne postrzeganie norm i prawa, wzmacnia zaufanie i życzliwość wobec innych oraz uczy mądrego zaopiekowania się sobą.

PRZEBACZENIE I POJEDNANIE

Z perspektywy doświadczeń psychoterapeutów i duszpasterzy najlepszą strategią radzenia sobie z doświadczeniem krzywdy jest przebaczenie i pojednanie. Pojęcie przebaczenia bywa rozmaicie definiowane w ramach różnych szkół psychologicznych. Niektórzy podkreślają, że jest ono aktem i decyzją woli, inni zaś akcentują jego procesualny charakter. W nurtach poznawczych przebaczenie określane jest jako proces zrozumienia krzywdy, siebie i krzywdziciela. Psychoanalitycy ujmują proces przebaczenia w kategoriach przepracowania emocji powstałych na skutek wyrządzonej krzywdy.

Przebaczenie jest doświadczeniem zarówno osobistym, jak i społecznym, stanowi proces nie tylko wewnątrzpsychiczny, ale także interpersonalny. W przypadku, gdy rozumiane jest ono jako oczyszczenie krzywdziciela z win i pokonanie negatywnego stosunku do niego, sprawca krzywdy nie odgrywa w procesie tym aktywnej roli, pozostaje bierny i obojętny wobec przeżyć

i działań pokrzywdzonego. Takie stanowisko prezentuje Robert D. Enright, twórca Międzynarodowego Instytutu Przebaczenia (International Forgiveness Institute). Określa on przebaczenie jako pełen samopoświęcenia dar miłości, niewymagający uprzedniej reakcji drugiej osoby[9]. Psycholodzy chrześcijańscy natomiast odwołują się do ewangelicznej strategii przebaczenia, której ważny element stanowi relacja międzyosobowa i dążenie do pojednania, będącego celem tej strategii. W podejściu chrześcijańskim wymagane jest zatem zaangażowanie i skrzywdzonego, i krzywdziciela.

Na drodze do przebaczania występują przeszkody, takie jak: poczucie zagrożenia, pielęgnowanie urazy (zachowywanie pozycji strony skrzywdzonej może dawać fałszywe poczucie sprawiedliwości i wyższości), strach, użalanie się nad sobą, zwyczajny gniew (okazywany, by uświadomić krzywdzicielowi, że jest winien), niechęć zapomnienia krzywdy, pycha („nie potrzebuję tego człowieka i będę się go wystrzegał"), osąd („ten człowiek nie zasługuje na przebaczenie, bo i tak się nie zmieni"), potrzeba zemsty czy brak siły, by powiedzieć: „przebaczam".

Przebaczania można się nauczyć. Kształtowaniu tej umiejętności sprzyjają: pozytywny przykład rodziców, poznanie i doświadczenie dobroczynnych skutków przebaczenia, rozmowy z osobami, które nie osądzają innych, wsłuchiwanie się w etyczne przesłanie Jezusa, Buddy lub innych postaci religijnych, zdrowy styl życia, higiena psychiczna, duchowy lub religijny wgląd[10].

Przebaczenie jest aktem woli, decyzją dotyczącą postępowania wobec doznanej krzywdy i krzywdziciela. Jest to akt świadomy, wolny i odpowiedzialny, wyrażający osobiste stanowisko wobec niesprawiedliwie doznanego zła. Należy zwrócić uwagę na różnicę między przebaczeniem jako aktem świadomości a przebaczeniem jako uczuciem. Im wyższy jest poziom świadomości (wiedzy i zrozumienia krzywdy, jej uwarunkowań psychospołecznych i duchowych), im większy zakres wolności w relacji do krzywdziciela, tym pełniejsze są przebaczenie i gotowość do pojednania. Owocem świadomego aktu przebaczenia jest odzyskanie wolności, uwolnienie się osoby skrzywdzonej od ciążących jej przykrych emocji, wzrost poczucia własnej wartości oraz szacunku dla innych ludzi. Proces psychoterapii takiej osoby ma być przygotowaniem do podjęcia decyzji o rezygnacji z odwetu, zemsty czy kary.

Przebaczenie to zjawisko dynamiczne, procesualne, w którym wyróżnić można określone fazy czy etapy. Spośród wielu opisów dynamiki procesu przebaczania warto przytoczyć chociaż kilka.

---

[9] Zob. R.D. E n r i g h t, *The Human Development Study Group: The Moral Development of Forgiveness*, w: *Handbook of Moral Behavior and Development*, t. 1, *Theory*, red. W.M. Kurtines, J. Gewirtz, J.L. Lamb, Psychology Press, New York 1991, s. 123-152.

[10] Zob. R. T a u s c h, *Verzeihen: die doppelte Wohltat*, „Psychologie Heute" 1993, nr 4, s. 20-26.

Enright i jego współpracownicy proponują podział procesu przebaczenia na cztery etapy: (1) fazę odkrywania – osoba skrzywdzona musi przeanalizować swój ból, uświadomić sobie wywołane przezeń negatywne emocje i próbować je zrozumieć; uzdrawianie zaczyna się w chwili, gdy osoba ta przyzwala na ujawnienie się bolesnych uczuć; (2) fazę decyzji – osoba skrzywdzona, mając świadomość destrukcyjnego trwania w poczuciu krzywdy, podejmuje decyzję o przebaczeniu; (3) fazę działania – osoba skrzywdzona próbuje zrozumieć życiowy kontekst, w jakim działał krzywdziciel, oraz dostrzec i zrozumieć motywy jego działania, co pomaga w akceptacji bólu oraz podjęciu decyzji, żeby nie przenosić go na innych, w tym także na sprawcę; (4) fazę rozwiązania-pogłębiania – osoba skrzywdzona odczuwa emocjonalną ulgę płynącą z przebaczenia krzywdzicielowi i doświadcza wewnętrznego uzdrowienia, a w konsekwencji – uczucia wolności[11].

Analizując relacje partnerskie, Dawid Augsburger omawia sześć kroków na drodze do przebaczenia: (1) przywracanie wartości – ponowne dostrzeżenie w drugiej osobie wartościowego człowieka, niezależnie od wyrządzonej przez nią krzywdy; (2) miłość – postrzeganie partnera jako drogiej nam osoby pomimo odczuwanego bólu; (3) wycofanie żądań dotyczących przeszłości – uznanie, że nie da się zmienić tego, co minęło; (4) zaufanie – wynikające z przeanalizowania gniewu i bólu odczuwanego przez obie strony dążenie do wzajemnego zaufania, przy czym szczerość intencji i skrucha muszą być odczuwane przez obie osoby; (5) otwarcie się na przyszłość – rezygnacja z żądania, aby druga osoba dała gwarancje określonego zachowania w przyszłości; (6) świętowanie miłości – odnowienie miłości, troska o to, by głęboki wzajemny kontakt i zdrowe relacje zostały odnowione, a miłość była odczuwana przez obie strony[12].

William A. Meninger natomiast wymienia pięć etapów procesu przebaczenia: (1) przyjęcie, uznanie faktu zranienia; (2) dostrzeżenie i określenie winy oraz przypisanie jej sprawcy krzywdy; (3) uznanie siebie za ofiarę; (4) ujawnienie gniewu; (5) zobaczenie w pełni krzywdy i przebaczenia[13].

Wzorem procesu przebaczenia w ujęciu chrześcijańskim jest Boże przebaczenie ukazane w przypowieści o niemiłosiernym dłużniku (por. Mt 18,21-35). Cały wewnętrzny proces przebaczenia obejmuje następujące etapy:

---

[11] Zob. R.D. E n r i g h t, C.T. C o y l e, *Researching the process model of forgiveness within psychological interventions*, w: *Dimensions of Forgiveness: Psychological Research and Theological Perspectives*, red. E.L. Worthington Jr., Templeton Foundation Press, Philadelphia 1998, s. 139-161.

[12] Zob. D. A u g s b u r g e r, *Sztuka przebaczania, czyli o prawdziwym i pozornym przebaczeniu*, tłum. A. Czarnocki, Vocatio, Warszawa 1997.

[13] Por. W.A. M e n i n g e r, *Jak przebaczać*, tłum. zbiorowe, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2003, s. 60-84.

(1) decyzję o rozliczeniu się, (2) rozliczenie, (3) ulitowanie się, zmiłowanie, (4) uwolnienie sprawcy krzywdy od kary, na jaką zasłużył, (5) odpuszczenie winy – darowanie długu[14].

Chrześcijańska analiza procesu przebaczenia w swej najgłębszej warstwie odwołuje się do rzeczywistości łaski Bożej, wyrażającej się w miłosiernym traktowaniu grzesznika. Proces przebaczenia w tym ujęciu polega na pokonywaniu rozgoryczenia i odbudowie poprawnych relacji międzyosobowych.

W ujęciu chrześcijańskim przebaczenie jest nie tylko procesem wewnątrzpsychicznym, ale czymś więcej. Chodzi tu nie tylko o zmianę sposobu myślenia, ale także o nowe ustosunkowanie się do znaczących wartości, na przykład do prawdy. Przebaczenie w sensie biblijnym usuwa nie tylko poczucie winy, ale także realną winę. Przebaczam nie tylko po to, by zyskać dobre samopoczucie, lecz przede wszystkim dlatego, żeby na ziemi spełniona została wola Boża.

Dla osób religijnych znaczącym czynnikiem ułatwiającym proces przebaczenia jest doświadczenie uzyskania przebaczenia ze strony Boga. Osoba, która popełniwszy grzech, zraniła Boga, a dzięki Jego miłosierdziu uzyskała przebaczenie, odkupienie win i uwolnienie od kar, gotowa będzie przebaczyć krzywdzicielowi. Można zatem powiedzieć, że czynnikiem leczącym jest przebaczająca miłość Boga, to ona bowiem staje się impulsem do udzielenia przebaczenia ludziom, którzy zawinili wobec nas. Im silniejsza i zdrowsza jest zatem relacja człowieka z Bogiem, tym większa będzie jego zdolność do przebaczenia, a w konsekwencji do uzyskania wolności wewnętrznej i zdrowia psychiczno-duchowego.

Bracia Dennis i Matthew Linn w książce *Uzdrawianie ludzkich zranień*[15] piszą, że przebaczenie i ułaskawienie udzielone człowiekowi przez Boga stanowią motyw i wzór przebaczenia, jakim on sam ma objąć osoby, wspólnoty, środowiska i instytucje, które go skrzywdziły. Dopiero dokonany akt przebaczenia uwalnia człowieka od ciężaru krzywdy.

Chrześcijanie motywowani Bożym przebaczeniem dostrzegają jego głębię dzięki tajemnicy krzyża Jezusa. Podejmując refleksję na temat przebaczenia, warto spojrzeć na proces uwalniania się od poczucia krzywdy zarówno z perspektywy psychologii, jak i teologii. Martin H. Padovani podkreśla, że psychologia i religia powinny się nawzajem wzmacniać w procesie uzdrawiania osoby skrzywdzonej[16]. Prawdę o psychicznym i duchowym kontekście

---

[14] Zob. R. J a w o r s k i, *Przebaczenie jako psychologiczna strategia radzenia sobie z poczuciem krzywdy*, „Edukacja Ustawiczna Dorosłych" 2000, nr 3(28), s. 35-46; J. K i x, *Ist es „vergeblich"*?, „IGNIS-Journal" 9(1994), s. 20-30.

[15] Zob. D. L i n n, M. L i n n, *Uzdrawianie ludzkich zranień. Pięć etapów przebaczenia*, tłum. A. Bożek, Wydawnictwo M, Kraków 1993.

[16] Por. M.H. P a d o v a n i, *Uleczyć zranione emocje. Przezwyciężanie życiowych ran*, tłum. M. Olszewska, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2000, s. 11.

przebaczenia w psychoterapii dobrze oddaje tytuł książki kardynała Godfrieda Danneelsa *Przebaczać – wysiłek człowieka, dar Boga*[17].

W chrześcijańskiej strategii przebaczenia uwzględniane są etapy, w których dominuje określona aktywność. Osoby wchodzące na drogę przebaczenia zachęcane są, aby: (1) prosić Ducha Świętego o pomoc w rozeznaniu, gdzie potrzeba przebaczenia; (2) przemodlić każdą sytuację związaną z przebaczeniem i uznać także własną winę i brak przebaczenia; (3) wyzwolić osobę, która wyrządziła krzywdę, poprzez zgodne z przekonaniem wypowiedzenie „przebaczam"; (4) uwolnić się od zgorzknienia poprzez odkrycie w osobie, której się przebacza, tego, co w niej pozytywne; (5) uwolnić się od roszczeń i oczekiwań wobec krzywdziciela, zrozumieć słabości tego, kto nas zranił; (6) podziękować Bogu za osobę, która była sprawcą krzywdy, i uwielbić Boga za Jego miłość do tej osoby; (7) regularnie modlić się za krzywdziciela. Niektóre z tych zachęt budzą sprzeciw i opór. Ideą wiodącą jest tu Jezusowe przykazanie miłości nieprzyjaciół.

Podsumowując wyżej wskazane etapy procesu przebaczenia, można streścić je w trzech punktach: bilans – wyrok – amnestia.

Świadomość dobrych skutków przebaczenia stanowi zachętę do podjęcia trudu pokonywania kolejnych etapów tego procesu. Owych pozytywnych konsekwencji jest wiele, a spośród nich na pierwszym miejscu należy wymienić psychiczny i duchowy rozwój człowieka. Dla osoby, która przebacza, owocem tego aktu będzie uwolnienie się od ciężaru krzywdy, klarowne postrzeganie rzeczywistości, rezygnacja z dalszych oskarżeń, uczucie wyższości i wielkoduszności; rozpoznanie podobieństwa działań sprawcy do własnych raniących zachowań i rozpoczęcie procesu zdrowienia. Także osoba, która krzywdziła, doświadcza skutków przebaczenia, takich jak: uwolnienie się od poczucia winy, ulga, zaniechanie rozmyślań o tamtej sytuacji, zmniejszenie lub wyeliminowanie dolegliwości psychosomatycznych, motywacja do zmiany w kierunku lepszego zachowania, nauczenie się szybszego i łatwiejszego przebaczania w przyszłości.

*

Rozważania na temat krzywdy nie są łatwe, ponieważ jest ona poważnym doświadczeniem modyfikującym ludzkie życie osobiste i społeczne. Dlatego zmierzenie się z nią wymaga troskliwej uwagi i równocześnie odwagi.

[17] Zob. G. D a n n e e l s, *Przebaczać – wysiłek człowieka, dar Boga*, tłum. K. Stopa, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2007.

Na koniec warto postawić pytanie: Jaka powinna być nasza postawa wobec krzywdy? Podsumowując powyższe rozważania, chciałbym wskazać na następujące zasady: (1) Trzeba robić wszystko, co możliwe, aby zapobiegać krzywdzeniu kogokolwiek; (2) Gdy jednak krzywda staje się faktem, należy ją zdemaskować i przezwyciężyć, udzielając pomocy najpierw osobie skrzywdzonej, by złagodzić jej ból, a następnie krzywdzicielowi, towarzysząc mu w drodze do skruchy i pojednania; (3) Osoby skrzywdzone należy prowadzić przez proces przebaczenia, aby uwolnić je od obciążającego poczucia niesprawiedliwości i wzmocnić ich poczucie własnej wartości; (4) Krzywdzicielowi trzeba uświadomić ciężar nieprawości i pomóc w zadośćuczynieniu osobie skrzywdzonej; (5) Sąd należy pozostawić Bogu, który jest nie tylko sprawiedliwy, ale także pełen miłosierdzia.

Na temat krzywdy nie wolno milczeć. Nie wolno przechodzić wobec niej obojętnie. Nie wolno jej lekceważyć, ale też nie należy czynić z niej sztandaru dla manifestowania swej tożsamości kozła ofiarnego i wyuczonej bezradności. Należy raczej na drodze pogłębionej refleksji i przebaczenia dążyć do wyższego od poprzedniego poziomu dojrzałości osobowej i religijnej. Spotkanie Jana Pawła II z zamachowcem Mehmetem Ali Ağcą, który poważnie zranił Papieża, próbując pozbawić go życia, jest znakomitym przykładem zwycięstwa miłości i przebaczenia nad złem i krzywdą.

„Ethos" 31(2018) nr 2(122) 127-141
DOI 10.12887/31-2018-2-122-08

Karolina ROZMARYNOWSKA

DLACZEGO SŁOWA RANIĄ
O istocie krzywdy językowej

Chociaż najczęściej osoby tworzące relację ofiara–krzywdziciel mają świadomość jej istnienia i miejsca, jakie w niej zajmują, zdarzają się przypadki, gdy ofiara nie doświadcza poczucia krzywdy, a krzywdziciel nie przeżywa poczucia winy. Na jakiej wówczas podstawie możemy mówić o doznanej i wyrządzonej krzywdzie? Otóż krzywdę rozpoznajemy nie tylko w oparciu o samoświadomość ofiary i krzywdziciela, ale przede wszystkim analizując własności czynu, czyli obiektywne fakty dotyczące działania sprawcy.

Refleksje nad krzywdą językową łączą z sobą dwa obszary badań i związanych z nimi pytań. Z jednej strony wpisują się w problematykę moralnej oceny czynów, ich kryteriów i zasad. W tym obszarze fundamentalne i chyba najciekawsze jest pytanie o różnicę między działaniem językowym a fizycznym, oczywiście w kontekście moralnym. Czy krzywda, którą wyrządzam za pomocą słów, różni się od tej, która ma charakter fizyczny? Innymi słowy, czy dla moralnej oceny działania istotne jest to, czy ma ono charakter fizyczny czy werbalny? Z drugiej strony problematyka krzywdy językowej sprawia, że zaczynamy się zastanawiać nad kwestią performatywności języka. Od lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku, a konkretnie od ukazania się pracy Johna L. Austina *Jak działać słowami*[1], wiemy, że obok wypowiedzi konstatujących, istnieją też takie, które mają moc sprawczą. Są to tak zwane performatywy. Wypowiadając je, spełniamy określone czyny, na przykład rozkazujemy, ostrzegamy, radzimy. Zauważmy, że wśród czynów tych są również takie, które same w sobie stanowią działania moralne, a więc ocenia się je w kategoriach dobra bądź zła moralnego. Ten rodzaj „sprawczości" języka stanowiłby o tym, że mówiąc, możemy czynić dobrze bądź źle. Najlepszym zapewne przykładem działania tego rodzaju jest obrażanie[2]. Po pierwsze, jest to działanie, które wykonujemy za pomocą słów. Po drugie, mówiąc, obrażamy kogoś: innego lub siebie, a zatem kształtujemy relacje międzyludzkie.

[1] Zob. J.L. A u s t i n, *Jak działać słowami*, w: tenże, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, tłum. B. Chwedeńczuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 544-713.

[2] Przykład obrażania wybrałam jako najbardziej wyrazisty, ale należy podkreślić, że istnieje wiele różnych czynów dokonywanych za pomocą słów, w przeciwieństwie do obrażania jednak ocenianych jako moralnie dobre. Należą do nich: pocieszanie, wspieranie, gratulowanie czy dziękowanie.

Po trzecie, jest to taki sposób mówienia, który oceniamy jako moralnie zły[3]. W obecnych rozważaniach zastanowię się nad istotą krzywdzenia słowem. Spróbuję odpowiedzieć na pytania: Jak to możliwe, że za pomocą języka można kogoś skrzywdzić, obrazić czy zniesławić? Z czego wynika moralne zło „raniących" słów? I wreszcie, gdzie leży granica między działaniem a mówieniem? Pytania te są podstawowe dla zrozumienia źródeł krzywdy językowej.

ETYKA SŁOWA

Dziedziną wiedzy humanistycznej, która bada nieetyczne sposoby posługiwania się językiem, jest etyka słowa. Ustalając zasady i normy komunikowania się, pozwala ona rozpoznać, jakie słowa, wyrażenia czy sposoby użycia języka mogą krzywdzić. Na gruncie tej interdyscyplinarnej nauki identyfikuje się mechanizmy językowe, za pomocą których można dyskredytować drugiego, upokarzać go czy też sprawować nad nim władzę. Wskazuje się ponadto na psychologiczne i socjologiczne źródła tych zabiegów, opisując na przykład funkcjonowanie stereotypów[4]. Językoznawcy analizują źródła agresji językowej, rozumianej jako „brutalne, przekraczające ogólnie przyjęte międzyludzkie normy współżycia, zachowanie językowe"[5], takie jak obraza, obelga czy zniewaga. Aby odpowiedzieć na postawione wyżej pytania, musimy jednak nie tylko sięgnąć po narzędzia, którymi dysponuje etyka słowa, ale rozszerzyć i pogłębić jej analizy o filozoficzny namysł nad istotą krzywdy z jednej strony i jej językowymi źródłami z drugiej.

Kiedy zastanawiamy się nad zjawiskiem krzywdzenia słowem, od razu nasuwają się pytania: W jaki sposób można skrzywdzić drugiego człowieka za pomocą języka? Na czym taka krzywda polega? Zacznijmy od doświadczenia. Skrzywdzony w ten sposób człowiek zostaje najczęściej obraźliwie nazwany i czuje się poniżony. Nierzadko uczuciu temu towarzyszą wewnętrznie przeżywany bunt i niezgoda, wynikająca z przekonania, że tak być nie powinno (człowiek uświadamia sobie, że nie powinien zostać tak nazwany, ponieważ na to nie zasłużył; jest to niesprawiedliwe bądź nieuzasadnione). Jak to się jednak

[3] Możemy się oczywiście zastanawiać, czy obrażanie jest w każdym wypadku czynem moralnie złym. Prawdopodobnie istnieją okoliczności, w których działanie tego rodzaju można usprawiedliwić lub nawet uznać za właściwe. Nie jest to jednak przedmiotem moich analiz. Zależy mi natomiast na pokazaniu, że za pomocą słów można czynić moralne dobro albo moralne zło.

[4] Zob. A. C e g i e ł a, *Słowa i ludzie. Wprowadzenie do etyki słowa*, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2014.

[5] I. K a m i ń s k a - S z m a j, *Źródła agresji językowej. Co to jest inwektywa polityczna? Językowe sposoby obrażania przeciwnika politycznego*, w: *Etyka słowa. Wybór opracowań*, t. 1, red. J. Bartmiński, S. Niebrzegowska-Bartmińska, M. Nowosad-Bakalarczyk, J. Puzynina, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2017, s. 225.

dzieje, że człowiek doświadcza tego rodzaju przeżyć? Czy skierowane do niego słowa mają moc ranienia? Jak zauważył Austin, choć mówiąc coś, mogę kogoś obrazić, nie istnieje performatyw: „Obrażam cię". Kiedy więc mamy do czynienia z czynnością obrażania? Poczucie bycia obrażonym pojawia się najczęściej wówczas, gdy ktoś zostaje określony w wulgarny, dyskredytujący sposób (na przykład przez wypowiedź o charakterze rasistowskim czy szowinistycznym). Wydaje się, że można nawet wskazać określone słowa i wyrażenia, które w powszechnym mniemaniu (w danym kręgu kulturowym) zazwyczaj uchodzą za obraźliwe[6]. Do grupy tej należy słownictwo prymarnie wartościujące, czyli takie, w przypadku którego negatywnie wartościujące składniki semantyczne wchodzą w skład definicji wyrażenia. Są to: (1) nazwy ludzi o niskim poziomie intelektualnym i moralnym, na przykład „łajdak", „idiota", „kanalia"; (2) przymiotniki oceniające negatywnie cechy charakteru, poziom intelektualny, wygląd czy sposób zachowania, na przykład „tępy", „tłusty", „fanatyczny"; (3) czasowniki nazywające działania, na przykład „kupczyć", „żreć się", „jątrzyć". Obok słownictwa prymarnie wartościującego językoznawcy wyróżniają także słownictwo konotacyjnie (wtórnie) wartościujące, czyli takie, którego znaczenie kształtowane jest pod wpływem obowiązującego w danej wspólnocie systemu wartości oraz wiedzy i przekonań na temat desygnatu oznaczanego daną nazwą. Negatywne konotacje aktywizuje się między innymi przez (1) umieszczanie wyrazów w specjalnie dobranych kontekstach, na przykład „bagno (kapitalizmu)", „chlew (poselski)"; (2) używanie słownictwa ze świata zwierząt w odniesieniu do człowieka i jego działań, na przykład „pijawka", „hiena"; (3) używanie w tym kontekście nazw związanych z chorobą, na przykład „wrzód", „cholera", „atak wścieklizny"[7]. Najszerszym pojęciem obejmującym wymienione powyżej rodzaje obraźliwych słów i wyrażeń jest „inwektywa", rozumiana jako zniewaga słowna, czyli zachowanie mające na celu obrażenie czy znieważenie drugiego człowieka[8]. Jest ona realizowana przez środki leksykalne zawierające duży potencjał agresji[9]. Trzeba jednak od razu podkreślić, że choć z pewnością istnieją obraźliwe słowa, chyba żadne z nich nie jest takie zawsze i wszędzie. Jak zauważa Bożena Taras, nie za-

[6] Kazimierz Ożóg wskazuje, że wśród wyrazów obraźliwych „znajduje się wiele wyrazów i zwrotów niejednorodnych, o różnym natężeniu «obraźliwości», począwszy od wyrazów ironicznych, lekko obraźliwych okazjonalizmów, aż po bardzo obraźliwe wyrazy nieprzyzwoite i wulgarne" (K. O ż ó g, *O współczesnych polskich wyrazach obraźliwych*, w: *Etyka słowa. Wybór opracowań*, s. 299). Jego zdaniem wyraz obraźliwy to „taki, który w konkretnej rozmowie spowodował (lub może spowodować) obrażenie osoby, do której był skierowany" (tamże).

[7] Por. K a m i ń s k a - S z m a j, dz. cyt., s. 236-238.

[8] Por. T. S t ę p i e ń, *O inwektywie*, w: *Językowy obraz świata i kultura*, red. A. Dąbrowska, J. Anusiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2000, s. 312.

[9] Por. S. G a j d a, *Agresja językowa w stosunkach międzyludzkich*, w: *Etyka słowa. Wybór opracowań*, s. 222.

wsze „używanie wulgaryzmów i ordynarnych przekleństw […] łamie normy obyczajowe, ma znamiona wulgarności i podlega społecznej dezaprobacie”[10]. Istnieją „konteksty sytuacyjne, w których użycie tego typu słów jest stosowne i nie deprecjonuje nadawcy”[11]. Przykłady satyry, ironii czy metafory pokazują, że znaczenie i moc wypowiedzi zależą od ich okoliczności i – co za tym idzie – że słowa, które mogą ranić, są wieloznaczne. Jak zauważa Tomasz Stępień, tekst niekiedy „obraża w sposób tak ostentacyjny, że kłamstwo i inwektywa stają się nierzeczywiste, funkcjonują jako parodia”[12]. Nie wszystkie obelgi i inwektywy można więc traktować dosłownie.

Obok inwektyw wyróżnić można też „niebezpieczne”, konfliktogenne wyrażenia, będące wyrazem napastliwej i wrogiej postawy wobec drugiego. Jak pokazuje Renata Przybylska, aktów agresji słownej dokonuje się za pomocą określonych, skonwencjonalizowanych formuł performatywnych, do których należą: złorzeczenie (na przykład „Niech cię szlag trafi!”), przekleństwo (na przykład „Do jasnej cholery!”), wyzywanie (na przykład „Wstrętna babo!”), zrywanie kontaktu (na przykład „Zamknij się! Wynocha!”), odmowa (na przykład „Wypchaj się!”), groźba (na przykład „Popamiętasz mnie! Nie ręczę za siebie!”), reprymenda (na przykład „To woła o pomstę do nieba!”), manifestowanie własnej przewagi (na przykład „Pocałuj mnie gdzieś!”)[13].

Zauważmy też, że poczucia skrzywdzenia doświadcza nie tylko ktoś, kto zostaje obraźliwie nazwany lub jest adresatem agresji słownej, ale także ktoś, o kim wygłaszane są nieprawdziwe sądy (pomówienia, posądzenia, oczernianie), i ktoś, kto został niesprawiedliwie oceniany. Rozpowszechnianie nieprawdziwych informacji na nasz temat (wypaczonych bądź spreparowanych faktów), zwłaszcza informacji stawiających nas w złym świetle, uznajemy za krzywdzące. Mówimy wówczas, że zachowanie takie godzi w nasze dobre imię. Z sytuacją tego rodzaju mamy do czynienia również wtedy, gdy sądy na nasz temat nie są wyrażane wprost. Dlatego źródłem krzywdy mogą być insynuacje, aluzje, docinki, sugestie, a nawet proste pytania (na przykład „Czy Pani posłanka ma problemy z alkoholem?”). W wyrażeniach, które przyjmują taką właśnie formę, zazwyczaj nie występują obraźliwe słowa ani nieprawdziwe twierdzenia. Wypowiedzi te są bowiem formułowane w trybie przypuszczającym bądź pytającym. Obrażać można więc nie tylko za pomocą środków leksykalnych, ale również w wyniku zabiegów stylistycznych, do których

[10] B. T a r a s, *Wulgaryzacja zachowań językowych i kulturowych*, w: *Etyka słowa. Wybór opracowań*, s. 308.

[11] Tamże.

[12] S t ę p i e ń, dz. cyt., s. 319.

[13] Por. R. P r z y b y l s k a, *Formuły performatywne prowokujące do agresji*, w: *Silva Rerum Philologicarum. Studia ofiarowane Profesor Marii Strycharskiej-Brzezinie z okazji Jej jubileuszu*, red. J.S. Gruchała, H. Kurek, Księgarnia Akademicka, Kraków 2010, s. 298-309.

należą drwina, karykatura, sarkazm, szyderstwo czy ironia (na przykład „Też mi dama!"; „Geniusz się trafił!"). Wrogiemu nastawieniu wobec kogoś można także dać wyraz przez milczenie, ignorując rozmówcę[14], a zatem bez użycia jakichkolwiek środków językowych. Na koniec zauważmy jeszcze, że „rany zadawane przez język" nie wynikają jedynie ze znaczenia wypowiedzianych słów i wyrażeń, ale także ze sposobu, w jaki ktoś się do nas zwraca. Jak bowiem pisze Judith Butler, istnieje „to, co powiedziane, a oprócz tego istnieje samo mówienie realizowane przez cielesny «instrument» wypowiedzi"[15]. Agresja może się przejawiać w ostrym, dyrektywnym tonie, podniesionym głosie czy przekrzykiwaniu i przerywaniu cudzej mowy.

Krzywda językowa może się więc realizować poprzez tekst, gdy używa się wulgarnych, obraźliwych słów, ale również w samym sposobie wypowiadania tekstu oraz w intencjach i skutkach, jakie temu towarzyszą. Gdy rozważamy etyczność wypowiedzi (w przeciwieństwie do jej poprawności językowej), musimy zatem brać pod uwagę całą sytuację komunikacyjną. Jak z pełnym przekonaniem podkreśla Anna Cegieła, „normy poprawności językowej nie wystarczają do oceny etycznej działań słowem"[16]. Aby zrozumieć i wyjaśnić krzywdzący charakter wypowiedzi, nie wystarczy więc przywołać znaczenia użytych słów ani ocenić jej kompozycji czy poziomu estetycznego. To bowiem „nie język […] jest moralny albo niemoralny, lecz jego użycie, sposób jego zastosowania w kontakcie z drugim człowiekiem"[17]. Używamy języka zawsze w określonej, specyficznej sytuacji: w konkretnym czasie, miejscu, w konkretnych okolicznościach. Wszystkie te elementy, jak również to, do kogo i w jaki sposób mówimy, decydują, czy krzywda została wyrządzona, czy też nie. Analizując krzywdę językową, trzeba zatem sięgnąć również do pozajęzykowych mechanizmów używania języka, które zazwyczaj wiążą się z normatywnym wymiarem działania słowem.

ISTOTA KRZYWDY

W związku z tym, że – jak słusznie zauważa Butler – „nie ma odrębnego języka do mówienia o problemie krzywdy językowej"[18], zapytajmy o istotę krzywdy jako takiej. Ujmując rzecz najbardziej ogólnie, można powiedzieć, że jest ona zawsze pewnym rodzajem zła wyrządzonym drugiemu. Polega ono,

[14] Por. tamże, s. 295.

[15] J. B u t l e r, *Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywu*, tłum. A. Ostolski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, s. 20.

[16] C e g i e ł a, dz. cyt., s. 15.

[17] Tamże, s. 45.

[18] B u t l e r, dz. cyt., s. 13.

jak pisze Robert Piłat, autor monografii *Krzywda i zadośćuczynienie*[19], na przemocy, czyli wykorzystaniu przewagi nad innym człowiekiem. Przemoc tworzy patologiczną relację między osobami, w której jedna z nich jest krzywdzicielem, druga zaś – ofiarą[20]. Do podobnych wniosków dochodzi przywoływana przez Butler Mari J. Matsuda, która twierdzi, że mowa nienawiści[21] nie tylko stanowi wyraz dominacji nad jej adresatem, ale przede wszystkim ustanawia go w pozycji podporządkowania[22]. Chociaż najczęściej osoby tworzące relację ofiara–krzywdziciel mają świadomość jej istnienia i miejsca, jakie w niej zajmują (innymi słowy, identyfikują się z ofiarą bądź z krzywdzicielem), zdarzają się przypadki, gdy ofiara nie doświadcza poczucia krzywdy, a krzywdziciel nie przeżywa poczucia winy. Na jakiej wówczas podstawie możemy mówić o doznanej i wyrządzonej krzywdzie? Otóż krzywdę rozpoznajemy nie tylko w oparciu o samoświadomość ofiary i krzywdziciela, ale przede wszystkim analizując własności czynu, czyli obiektywne fakty dotyczące działania sprawcy.

Można więc mówić o dwóch stronach krzywdy: emocjonalnej i faktycznej[23]. Emocjonalna strona krzywdy językowej odnosi się do naszej reakcji na wypowiedziane słowa. To bowiem indywidualna wrażliwość człowieka decyduje, czy konkretne słowa wywołują w nim poczucie krzywdy. Wypowiedź, którą jeden człowiek przyjmuje jako obraźliwą, inny może uznać za żart lub dopuszczalny sposób wyrażenia opinii. Decydująca jest podatność na skrzywdzenie, która stanowi sumę wielu różnych elementów: osobistej wrażliwości, wiążącej się z charakterem danej osoby, wychowania czy doświadczeń życiowych. Strona faktyczna krzywdy odnosi się zaś do tego, co zostało uczynione, jej analiza wymaga zatem obiektywnego opisu działania wraz ze wszystkimi jego komponentami. W przypadku krzywdzenia słowem trzeba wiedzieć przede

[19] Zob. R. P i ł a t, *Krzywda i zadośćuczynienie*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2003.

[20] Por. tamże, s. 15n., 27n.

[21] Pojęcie mowy nienawiści stanowi tu nawiązanie do pracy Judith Butler *Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywu*. Autorkę interesuje przede wszystkim kwestia raniących słów w kontekście dyskryminacji grup reprezentujących mniejszości rasowe czy seksualne. Ja natomiast najczęściej posługuję się sformułowaniem „krzywdzenie słowem", gdyż ma ono w moim przekonaniu szersze znaczenie. Chciałabym jednak podkreślić, że zgodnie z definicją sformułowaną przez Annę Cegiełę mowę nienawiści można uznać za rodzaj krzywdy językowej. Autorka ta pisze: „Za istotę nienawistnych działań językowych uznałabym sposób konstrukcji obrazu jednostki lub grupy przez opis, który po pierwsze: dyskredytuje, stygmatyzuje i redukuje do stereotypu (retoryka pogardy), po drugie: przypisuje jednostce lub grupie cechy lub działania zagrażające wyobrażonemu i uznanemu za jedynie słuszny porządkowi (demonizacja) i po trzecie: wzbudza uczucie powinności marginalizacji lub eliminacji tak przedstawionych ludzi, a także uzasadnia wrogie wobec nich działania" (A. C e g i e ł a, *Czym jest mowa nienawiści?*, „Poradnik Językowy" 2014, nr 1, s. 13).

[22] Por. B u t l e r, dz. cyt., s. 27n; zob. M. M a t s u d a, Ch.R. L a w r e n c e III, R. D e l g a d o, K. W i l l i a m s C r e n s h a w, *Words that Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment*, Routledge, New York 2018.

[23] Por. P i ł a t, dz. cyt., s. 35.

wszystkim, co zostało powiedziane, w jakich okolicznościach miało to miejsce, kto był autorem tych słów, jakim tonem zostały one wypowiedziane i jaki jest ich sens w społeczności, do której należą mówiący i adresat. Zastanawiając się więc, czy w danym przypadku mamy do czynienia z krzywdzeniem słowem, trzeba między innymi ustalić, czy badana wypowiedź ma moc ranienia, a zatem, czy w danej społeczności uchodzi za obraźliwą. W tym celu odwołujemy się do pewnej konwencji. To właśnie społecznie tworzona i podtrzymywana konwencja decyduje bowiem o sensie i mocy wypowiedzi, czyli – mówiąc językiem Johna Searle'a[24] – o tym, za co dana wypowiedź uchodzi.

Skoro jednak można wyróżnić dwie „strony" krzywdy, powstaje pytanie, która z nich w istocie decyduje o jej zaistnieniu. Czy krzywda zostaje wyrządzona wówczas, gdy zwracamy się do drugiego człowieka w sposób powszechnie uznany za obraźliwy, i to nawet wtedy, gdy adresat nie poczuje się obrażony? A może decydujące znaczenie ma poczucie krzywdy, które – jak wiemy – może się pojawić jako reakcja także na wypowiedź, której większość nie uzna za obraźliwą?

Szukając odpowiedzi na te pytania, warto przywołać rozróżnienie, które proponuje Wacław Janikowski. Jego zdaniem należy odróżnić obrażanie od zniesławiania. Zniesławienie polega na powiedzeniu czegoś, co w powszechnym przekonaniu prawdopodobnie sprawi, że adresat poczuje się obrażony. Owo powszechne przekonanie odnosi się do przeciętnego uczestnika kultury, w której żyją nadawca i adresat wypowiedzi. Z obrażaniem z kolei mamy do czynienia wtedy, gdy ktoś poczuje się obrażony jakąś wypowiedzią. Stan ten, ściśle określony, należy odróżnić od zdenerwowania czy rozdrażnienia. Wymaga on (1) przeświadczenia, że ktoś nas (lub kogoś nam bliskiego) niesłusznie zdeprecjonował i (2) przekonania, że autor wypowiedzi powinien za nią przeprosić. To jednak nie wszystko. Poczuciu skrzywdzonego, że został on obrażony, musi towarzyszyć fakt zniesławienia[25]. W przypadku obrażenia (w przeciwieństwie do zniesławienia) ważną rolę pełni więc emocjonalna strona krzywdy, czyli emocjonalna reakcja na skierowane do nas słowa. Nie chodzi tu oczywiście jedynie o doznanie o charakterze biernym. Poczucie krzywdy jest bowiem uwarunkowane przeświadczeniem, że ktoś niesprawiedliwie umniejszył naszą wartość. Przekonanie to musi zostać (czasami wyłącznie przez nas samych) racjonalnie uzasadnione. Z kolei w przypadku zniesławienia decydującą rolę pełni faktyczna strona krzywdy. Ktoś może więc zostać zniesławiony, mimo że nie ma poczucia krzywdy. Nie każdy przypadek zniesławienia łączy się więc z aktem obrażenia kogoś, ale każdy akt obrażenia

[24] Zob. J. S e a r l e, *Czynności mowy. Rozważania z filozofii języka*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1987.

[25] Zob. W. J a n i k o w s k i, *Obrażanie, zniesławianie i czucie się obrażonym*, http://etyka-praktyczna.pl/wpis/2012/06/27/obrazy-i-znieslawienia.

jest zarazem zniesławieniem. Krzywda związana ze zniesławieniem, któremu nie towarzyszy poczucie bycia skrzywdzonym, wypływa najczęściej z faktu, że obraźliwe wypowiedzi podtrzymują i utrwalają u adresata wypowiedzi zniekształcony obraz samego siebie, wynikający z zaniżonego poczucia własnej wartości. Obraz ten jest najczęściej efektem przeszłych krzywd, które doprowadziły daną osobę do przekonania, że wypowiedzi powszechnie uznawane za obraźliwe są w odniesieniu do niej właściwe i uzasadnione. Podsumowując, w przypadku krzywdy językowej mamy do czynienia z trzema różnymi zjawiskami: (1) czuciem się obrażonym, (2) zniesławianiem i (3) obrażaniem. Mimo że zazwyczaj łączą się one ze sobą w różnych konfiguracjach, należy je wyraźnie odróżniać. Pierwsze z nich odnosi się wyłącznie do emocjonalnej strony krzywdy, drugie – do jej strony faktycznej, trzecie zaś – do ich obu.

Można sobie jednak wyobrazić jeszcze jedną sytuację, w której mamy do czynienia z fenomenem krzywdy, a mianowicie taką, w której odbiorca nie ma poczucia skrzywdzenia, wypowiedź nie nosi znamion zniesławienia, ale nadawca ma intencję obrażenia adresata swojej wypowiedzi. Czy można w takim wypadku mówić o krzywdzeniu? Krzywda tego rodzaju jest niewidoczna i nie ma żadnych skutków zewnętrznych. Pozostawia jednak ślad w mówiącym: intencja skrzywdzenia drugiego, którą żywi, ma skutek wewnętrzny w tym sensie, że kształtuje ona jego kondycję moralną, prowadząc do stępienia jego moralnej wrażliwości i uzdalniając go do kolejnych podobnych działań. Jednocześnie kształtuje ona patologiczną relację tej osoby z drugim, którego uznaje ona raczej za przedmiot, nie zaś za kogoś równoprawnego i zasługującego na szacunek. Owa zła intencja decyduje także o moralnej kwalifikacji czynu, a zatem sprawia, że jest to czyn moralnie zły. Mimo że w wymiarze społeczno-moralnym nie możemy w tym wypadku mówić o krzywdzie (nie zostały złamane normy moralne ani obyczajowe), to w sensie etycznym, chcąc kogoś obrazić, postępujemy źle. Uwaga ta ma ważne konsekwencje, dotyczące różnicy między fortunnością a etycznością wypowiedzi. O ile w przypadku większości performatywów fortunność idzie w parze z etycznością, o tyle w przypadku obrażania jego skuteczność wiąże się z faktycznym obrażeniem kogoś (z tym, że ktoś poczuł się obrażony), a intencja skrzywdzenia przesądza o jego nieetyczności.

Warto zauważyć, że to właśnie intencja towarzysząca wypowiedzi uznawana jest za element konstytuujący niektóre agresywne akty mowy. Zarówno obelgę, jak i zniewagę Renata Grzegorczykowa definiuje jako zamierzony (celowy, intencjonalny) akt słowny, w którym nadawca działa z intencją poniżenia adresata swojej wypowiedzi, odebrania mu powagi czy też zlekceważenia go[26]. Dlatego właśnie wulgarność uznaje się nie za cechę języka, lecz za cechę czło-

[26] Por. K a m i ń s k a - S z m a j, dz. cyt., s. 229; zob. też: R. G r z e g o r c z y k o w a, *Obelga jako akt mowy*, „Poradnik Językowy" 1991, nr 5-6, s. 193-200.

wieka posługującego się językiem w komunikacji międzyludzkiej[27]. W przypadku krzywdy językowej aspekt podmiotowy jest więc fundamentalny.

Powyższe uwagi wskazują, że wokół krzywdy językowej można wyróżnić trzy obszary, związane kolejno z: (1) nadawcą (intencja poniżenia, upokorzenia lub jej brak; kompetencja językowa i komunikacyjna); (2) odbiorcą (poczucie bycia obrażonym lub jego brak) i (3) aktem mowy (treść i forma: środki językowe – leksykalne i stylistyczne, oraz pozajęzykowe – ton, mimika czy gesty). Wszystkie one tworzą każdorazowo unikalną całość, w której poszczególne elementy oddziałują na siebie.

Kiedy zastanawiamy się nad krzywdą językową, musimy sobie odpowiedzieć na pytanie: Czy coś, co zostało powiedziane, było dopuszczalne w sensie moralnym? Istnieją wszak wypowiedzi, co do których mamy wątpliwości, czy wyrażają jeszcze surową, ale uprawnioną krytykę, czy też stanowią już obrazę. Z tego właśnie powodu w przypadku krzywdzenia słowem fundamentalna staje się różnica między działaniem a mówieniem. Krzywdzę bowiem wówczas, gdy nie wyrażam już tylko swojej opinii, ale mówiąc, kogoś obrażam. Kluczowa jest więc – podkreślana przez Austina – różnica między performatywem a wypowiedzią konstatującą[28]. Performatywność mowy nienawiści jest skutkiem faktu, że wypowiedź tego rodzaju nie ogranicza się do przekazania informacji, lecz ma charakter sprawczy, to znaczy wyrządza krzywdę. Mowa ta zatem, ze względu na to, że wykracza poza wyrażenie określonego przekonania, traci ochronę (prawną i moralną), jaka mogłaby jej przysługiwać w ramach wolności słowa. Butler wyjaśnia, że mowa nienawiści nie polega na przekazaniu obraźliwego czy dyskryminującego komunikatu, lecz sama w sobie jest dyskryminacją: wciela w życie przekaz, który komunikuje[29]. W przypadku performatywów mamy do czynienia z mową, która działa, należy ją zatem odróżniać z jednej strony od mówienia opisującego, z drugiej zaś – od działania, które ma charakter fizyczny. Mówienie rozumiane jako wyrażanie opinii chronione jest w ramach wolności słowa, natomiast działanie krzywdzące kogoś, niezależnie od tego, czy ma charakter fizyczny czy językowy, stanowi przestępstwo, zarówno w wymiarze prawnym, jak i moralnym. Najważniejsze i zarazem najtrudniejsze zadanie polega więc na wyznaczeniu granicy między tymi sferami. Z krzywdą językową mamy zaś do czynienia zazwyczaj wtedy, gdy „nadawca nie nakreśla wyraźnej różnicy między dezaprobatą dla treści wypowiedzi i dla partnera jako osoby”[30]. Wyrażanie opinii

[27] Por. T a r a s, dz. cyt., s. 309.

[28] Por. A u s t i n, dz. cyt., s. 550-555.

[29] Por. B u t l e r, dz. cyt., s. 86.

[30] E. L a s k o w s k a, *Agresja językowa jako problem moralny*, w: *Etyka słowa. Wybór opracowań*, s. 245.

jest natomiast „odniesieniem się do treści bez wyrażania negatywnych uczuć wobec rozmówcy”[31].

Różnicę między trzema wymienionymi rodzajami działania – opisywaniem, działaniem za pomocą słów i działaniem fizycznym – dostrzeżemy wyraźniej, analizując przypadek groźby. Z jednej strony zauważamy wyraźną różnicę między językowym grożeniem a czynem, który stanowi spełnienie groźby, z drugiej zaś trudno uznać, że groźba jest jedynie mówieniem. Chociaż jakościowo różni się od czynu, który zwiastuje, sama w sobie jest działaniem. Sprawcza moc groźby nie polega na tym, że „wykonuje” ona to, co zapowiada, nawet bowiem niespełniona groźba pozostaje groźbą. Słusznie zauważa Butler: „Stwierdzenie samo w sobie nie może spowodować realizacji owego przyszłego czynu jako swego koniecznego skutku. Ewentualna porażka nie podważa statusu danego aktu mowy jako groźby”[32]. Siła groźby polega na tym, że wywołuje ona strach, niekiedy obezwładnia, zniewala człowieka. Oczywiście bierze się to z faktu, że „groźba daje przedsmak czynu”[33], „obiecuje pewne działanie”[34]. „Obezwładnienie” powodowane groźbą jest skutkiem tego, że – jak tłumaczy Butler – podmiot zraniony przez język nie wie, gdzie jest, niejako „traci grunt pod nogami”. Językowa krzywda zostaje wyrządzona przez to, co nieoczekiwane w akcie mowy. Raniąca wypowiedź tym się więc różni od innych wypowiedzi, że wywołuje „dotkliwą dezorientację”[35], „niepewność własnego miejsca”[36]. Kiedy zapytamy, jaki akt mowy stanowi groźbę, znów dotrzemy do dwoistości każdej wypowiedzi: tego, co powiedziane, i samego mówienia. To, co z perspektywy znaczenia czysto językowego wydaje się groźbą, może stracić tę moc przez sposób mówienia i postawę ciała. I odwrotnie, wypowiedź, która na gruncie czysto językowej analizy nie wydaje się groźbą, może zyskać siłę groźby wskutek aktu dokonanego przez ciało[37]. Performatywna moc groźby wynika więc ze znaczenia słów, ze sposobu mówienia, ale także z władzy, którą dysponuje mówiący. Jak twierdzi Butler, moc groźby, podobnie jak innych raniących wypowiedzi, można jednak powstrzymać, przeciwstawiając im inny akt mowy, który „obnaża to, czego rzucający groźbę są najgłębiej nieświadomi”[38], czyli przyczyny ich działania, oraz coś, co chcą uczynić, a więc ich intencje i motywy. Nie tylko zatem groźba, ale także odpowiedź, jakiej na nią udzielamy, ma performatywną siłę.

---

[31] Tamże, s. 245n.
[32] B u t l e r, dz. cyt., s. 20.
[33] Tamże, s. 18.
[34] Tamże, s. 20.
[35] Tamże, s. 12.
[36] Tamże.
[37] Por. tamże, s. 20.
[38] Tamże, s. 21.

Potrafi „rozbroić" nawet najbardziej krzywdzące słowa, demaskując nie tylko świadome zamiary mówiącego, ale także ich nieuświadomione źródła.

Przekonanie, że można „skutecznie odwracać skutki" raniących wypowiedzi, prowadzi do twierdzenia, że ich performatywna moc nie ma charakteru illokucyjnego, ale perlokucyjny. Wyjaśnijmy różnicę między nimi. Zgodnie z koncepcją Austina czynność illokucyjna stanowi funkcję lub sposób, w jaki używamy mowy. Wygłaszając określoną wypowiedź, działamy, na przykład radzimy, ostrzegamy, rozkazujemy, obiecujemy. Nazwy czynności illokucyjnych pochodzą więc od czasowników performatywnych (jak „ostrzegać", „rozkazywać", „obiecywać"). Illokucja to „robić coś mówiąc coś"[39]. Jak tłumaczy Butler „illokucyjne akty mowy samym swym wypowiedzeniem od razu robią to, co mówią"[40], same w sobie stanowią więc działanie. Następstwa czynności illokucyjnej są tożsame z samym aktem mowy. Wykonuję czynność obiecywania w tej samej chwili, w której mówię: „Obiecuję", niezależnie od intencji, jaka towarzyszy mi w momencie wypowiadania tego słowa, i następstw tej wypowiedzi. Aby określić sens czynności illokucyjnej, trzeba z jednej strony wyjaśnić wykorzystane w niej słowa, umieszczając je w odpowiednim kontekście, z drugiej zaś zrozumieć sytuację, w jakiej padła dana wypowiedź. Czynności illokucyjne w ramach języka spełniamy na mocy pewnych reguł, które tworzone i uznawane są na mocy konwencji. W przekonaniu Austina moc wiążącą czynności illokucyjnej nadaje więc konwencja, a nie intencja mówiącego[41].

Czynność perlokucyjna łączy się natomiast z wywołaniem – za pomocą wypowiedzi – pewnych następstw w sferze uczuć, myśli lub działań słuchaczy. Do następstw tych mogą przykładowo należeć powstrzymanie się od wykonania czegoś, uczucie zaniepokojenia czy przyjęcie określonego przekonania. Mówiąc coś, zarazem – przez sam akt mowy – coś wykonujemy. Jak podkreśla Austin, perlokucyjny sens „wykonywania działania"[42] trzeba odróżnić od sensu, w jakim wypowiedź jest sama w sobie performatywem[43]. Konieczność tego rozróżnienia należy wiązać z faktem, że perlokucyjne następstwa wypowiedzi nie wynikają wprost z jej znaczenia i mocy. Tym właśnie różnią się one od konwencjonalnych skutków illokucji. Austin podkreśla: „Każdą bowiem, lub prawie każdą, czynność perlokucyjną można pomyślnie przeprowadzić, w odpowiednich okolicznościach, dzięki wygłoszeniu […] jakiejkolwiek wypowiedzi"[44]. Na przykład informując kogoś o czymś, możemy go powstrzymać od wykonania jakiegoś działania lub go do niego nakłonić. Dlatego trzeba

[39] Por. A u s t i n, dz. cyt., s. 640.
[40] B u t l e r, dz. cyt., s. 10.
[41] Por. A u s t i n, dz. cyt., s. 650.
[42] Tamże, s. 655.
[43] Por. tamże.
[44] Tamże.

odróżnić działanie, które wykonujemy, mówiąc coś (a zatem illokucję), od jego następstw (czyli perlokucji). Jednocześnie warto zauważyć, że obie czynności nierzadko są ze sobą ściśle związane: niektóre czasowniki illokucyjne niejako zawierają w sobie zamierzone skutki perlokucyjne, na przykład proszenie jest ze swej istoty próbą skłonienia słuchającego, by coś uczynił[45]. Butler pisze, że „akty perlokucyjne wywołują pewne skutki jako swe następstwo"[46], lecz w przeciwieństwie do illokucji prowadzą „do pewnych skutków, które nie są z nimi identyczne"[47]. Perlokucyjny akt mowy nie wywołuje swoich skutków bezpośrednio, ponieważ mówienie i jego skutki dzieli pewien czas. Skutki nie są więc w takim wypadku tożsame z aktem mowy[48]. Akt perlokucyjny to zatem efekt, jaki wywołuje u słuchaczy akt illokucyjny (na przykład, wydając polecenie, sprawia się, że ktoś je wykonuje). Można zatem uznać, że jest to pozajęzykowa konsekwencja wypowiedzi.

Istnieje więc zasadnicza różnica między aktami illokucyjnymi a perlokucyjnymi – przyporządkowanie określonej czynności do jednego z nich decyduje nie tylko o znaczeniu wypowiedzi, ale również o naszej osobistej odpowiedzialności za skutki, jakie wypowiedź ta wywołuje. Językowa krzywda – zgodnie z tezą, której broni w swoim tekście Butler – nie jest aktem illokucyjnym, a zatem nie jest tożsama z samym aktem mowy. Teza ta ma znaczenie fundamentalne. W jej świetle krzywda nie jest koniecznym skutkiem określonych wypowiedzi, lecz ich możliwym następstwem. Istnieje więc luka między intencją mówiącego i znaczeniem słów przezeń wypowiadanych a wywoływanymi przez nie skutkami. To zaś oznacza, że żaden akt mowy nie jest w sposób konieczny krzywdzący. Wypowiedź sama w sobie nie stanowi krzywdy, lecz może powodować krzywdę jako jedną ze swoich konsekwencji.

KRZYWDA JAKO NEGACJA PODMIOTOWOŚCI

Autorzy, którzy uznają mowę nienawiści za akt illokucyjny, wiążą ją z rytuałem dominacji. Argumentują, że pewne wypowiedzi, zwłaszcza, gdy padają z ust osób posiadających władzę, tworzą relację podległości[49], ponieważ „ustanawiają społeczne podporządkowanie danej osoby"[50] i w konsekwencji „pozbawiają ją zdolności korzystania z powszechnie uznanych praw i swo-

[45] Por. S e a r l e, dz. cyt., s. 96.
[46] B u t l e r, dz. cyt, s. 10.
[47] Tamże, s. 11.
[48] Por. tamże, s. 26.
[49] Por. tamże, s. 36n.
[50] Tamże, s. 90.

bód”[51]. Zauważmy, że mamy do czynienia z dwoma różnymi ujęciami mowy nienawiści. Z jednej strony przyznajemy taki status tym wypowiedziom, które mają charakter obraźliwy (dla adresata). Z drugiej zaś wskazujemy, że mowa nienawiści odnosi się do tworzenia, poprzez język, relacji podporządkowania i dominacji. Źródłem odmienności tych interpretacji sensu mowy nienawiści, jej znaczenia oraz jej skutków są określone teorie performatywności, które leżą u podstaw społeczno-politycznego i etycznego dyskursu dotyczącego nie tylko zjawiska mowy nienawiści jako takiego, ale szerzej – sprawczości języka w ogóle. Owa sprawczość może mieć charakter illokucyjny i wówczas przypisujemy mowie absolutną skuteczność w przekonaniu, że treść wypowiedzi stanowi zarazem czyn, na przykład „werbalne […] zobrazowanie seksualności uznaje się za równoznaczne z aktem seksualnym”[52]; może też ona wykazywać charakter perlokucyjny, kiedy mowa działa niebezpośrednio. W świetle klasycznego Austinowskiego podziału krzywdzenie słowem ma charakter perlokucyjny, ponieważ krzywda wywołana za pomocą języka stanowi pozajęzykowy skutek wypowiedzi[53]. Podobnego zdania wydaje się Butler. Zniesławienie, obraza czy obelga nie są zatem tożsame z aktem mowy, nie stanowią bowiem działania wykonywanego za pomocą słów – w przeciwieństwie do illokucji, kiedy wypowiedź ma sens określonej czynności, na przykład informowania, radzenia, obietnicy czy rozkazu.

Umiejscowienie krzywdy językowej w obszarze perlokucji sprawia, że raniąca moc słów niemal w każdym wypadku wymaga interpretacji ich znaczenia i skutków, jakie wywołują. Chcąc ustalić, czy w konkretnym przypadku mamy do czynienia z językową krzywdą, należy określić moc wypowiedzi w kontekście, w którym się ona pojawia, a więc wziąć pod uwagę okoliczności, w jakich dane słowa zostały wypowiedziane. Obok słów, które krzywdzą niemal zawsze i w każdych okolicznościach, są też takie, których raniąca moc zmienia się wraz z kontekstem, w jakim się pojawiają. Istnieją bowiem słowa o konotacji wyraźnie negatywnej, która stanowi część ich znaczenia (na przykład „czarnuch”), i takie, których znaczenie słownikowe jest neutralne, ale pojawiając się w określonym kontekście, stają się określeniem obraźliwym (na przykład „Żyd”). Można też mówić o pojęciach łączących treści opisowe, afektywne i aksjologiczne. Mówiąc o stereotypie, strukturaliści wskazują na przykład na zespół cech dodatkowych – na tak zwaną konotację emocjonalną[54]. Zdarza się i tak, że całkowicie neutralne czasowniki, jak „posądzać” czy „przyznać się”, w wyniku „łączliwości z wyrazami oznaczającymi zjawiska i czyny wartościo-

[51] Tamże.

[52] Por. tamże, s. 90n.

[53] Por. A u s t i n, dz. cyt., s. 663.

[54] Por. C e g i e ł a, *Słowa i ludzie*, s. 77n.

wane negatywnie”[55] pełnią funkcję stygmatyzującą. Jak wskazują powyższe uwagi, trzeba umieć rozpoznawać słowa i wyrażenia o konotacji negatywnej, mające charakter pejoratywny, deprecjonujący. Konieczna też jest rzetelna interpretacja wypowiedzi ze względu na jej kontekst, sposób jej sformułowania i zastosowane środki językowe i pozajęzykowe, dzięki czemu można odsłonić jej obraźliwy, stygmatyzujący lub dehumanizujący charakter.

Zastanówmy się teraz, jakie wypowiedzi mają moc ranienia. Czy można na przykład wskazać na jakąś wspólną właściwość wyrażeń krzywdzących? Ujmując rzecz bardzo ogólnie, wydaje się, że krzywdzący charakter mają te wypowiedzi, które wyrażają brak szacunku dla drugiego człowieka. Ten, kto posługuje się mową nienawiści, łamie podstawowe zasady moralne wynikające z fundamentalnych praw podmiotowych. W istocie wiele jest aktów mowy, które prawa te łamią, na przykład wyzywanie, lekceważenie, szyderstwo, wyśmiewanie czy groźba[56]. Zauważmy, że wypowiedzi tego rodzaju wskazują na przedmiotowe traktowanie ich adresata – drugi nie jest w nich postrzegany jako podmiot, jako autonomiczny ośrodek praw, lecz jako przedmiot. Dlatego też wypowiedzi te naruszają godność drugiego: umniejszając jego wartość, odmawiają uznania tego, kim jest. Przekonanie, że człowiek jest podmiotem moralnym, czyli podmiotem praw, pozwala zasadnie mówić o krzywdzie językowej. Podmiotowość człowieka oznacza jego autonomiczność, wynikającą z faktu, że potrafi on działać świadomie, zarazem oceniając swoje działanie i samego siebie w kategoriach dobra i zła. Człowiek rozumiany jako podmiot obdarzony jest sprawczością, czyli zdolnością formułowania sądów, dokonywania wyborów i wartościowania. Krzywdę wyrządza się wówczas, gdy traktuje się człowieka (również poprzez język) jako narzędzie czy też sprowadza się go do spełnianej przez niego funkcji albo do jednej właściwości. Można też powiedzieć, że krzywdzimy słowem wówczas, gdy mówiąc do drugiego (lub o drugim), nie liczymy się z jego podstawowymi potrzebami podmiotowymi – szacunku, niepowtarzalności i autonomiczności. Krzywda w sferze językowej polega zatem na nierespektowaniu podstawowych praw i potrzeb podmiotu. Podsumowując, można powiedzieć, że performatywna skuteczność języka wypływa z faktu, iż krzywdząca wypowiedź z jednej strony sprawia, że jej adresat czuje się obrażony, z drugiej zaś odbiera mu jego prawa, ponieważ w praktyce oznacza przyzwolenie na traktowanie go w sposób instrumentalny, na lekceważenie go, a niejednokrotnie nawet na wykluczenie go ze wspólnoty.

[55] Tamże, s. 76.

[56] Językowe sposoby nieetycznego traktowania drugiego omawia Anna Cegieła w książce *Słowa i ludzie*. Najważniejsze z nich to: etykietowanie, stereotypizacja, stygmatyzacja, dehumanizacja i depersonifikacja (por. C e g i e ł a, *Słowa i ludzie*, s. 67-87).

Dlaczego jednak ranienie za pomocą języka jest w ogóle możliwe? Odpowiedź, której udziela Butler, wydaje się najbardziej przekonująca. Podatność na zranienie przez język wynika z faktu, że jesteśmy istotami językowymi, czyli takimi, których istnienie (podmiotowe i społeczne) uwarunkowane jest przez język. Mówiąc metaforycznie, można zostać przezwanym tylko wówczas, gdy wcześniej nosiło się jakieś imię. Problematyka językowych źródeł podmiotowości wymaga jednak osobnych badań, w tym miejscu pragnę jedynie podkreślić fundamentalną rolę językowego zakorzenienia podmiotu – zakorzenienia, które decyduje o tym, że język może na wiele sposobów działać i zmieniać rzeczywistość.

*

Przedstawione w niniejszych rozważaniach analizy należy traktować jako wstęp do dalszych badań. Podejmując je, trzeba pytać o odpowiedzialność za krzywdę językową. Jeśli stanowi ona możliwy, lecz niekonieczny skutek naszych wypowiedzi, to czy jesteśmy za nią odpowiedzialni? Czy fakt, że raniący charakter mowy wynika zazwyczaj z kontekstu, w jakim pada wypowiedź, nie ogranicza w jakimś sensie osobistej, moralnej odpowiedzialności autora wypowiedzi za jej krzywdzące skutki?

KU PRZEZWYCIĘŻENIU PRZEMOCY

„Ethos" 31(2018) nr 2(122) 145-160
DOI 10.12887/31-2018-2-122-09

Marek SZYMAŃSKI

ZACHODNI BUDDYZM A OPRESJA SPOŁECZNA

Zachodni buddyzm wyraźnie różni się od tradycyjnych postaci buddyzmu azjatyckiego. Skuteczne przeszczepienie azjatyckich tradycji na grunt kultury zachodniej wymagało określonej ich modyfikacji. Zachodni buddyzm wykazuje jednak podobieństwo do modernistycznych wzorców buddyzmu azjatyckiego. Ta zbieżność nie zaskakuje, jeśli wziąć pod uwagę trendy globalne oraz to, że powstanie ruchu modernistycznego w buddyzmie azjatyckim stanowiło odpowiedź na presję kultury kolonizatorów.

W ostatnich dziesięcioleciach na Zachodzie miał miejsce dynamiczny wzrost liczby buddystów i sympatyków buddyzmu. Buddyzm obecny jest w Europie, Ameryce Północnej i Południowej, Australii, Nowej Zelandii i w południowej Afryce. Główne nurty zachodniego buddyzmu to chan, therawada, tybetańska wadźrajana, japońska tradycja odwołująca się do Nichirena Daishōnina oraz wielopostaciowy kierunek eklektyczny[1]. Zachodni buddyści nadal pozostają grupą stosunkowo niewielką, lecz dzięki obecności w niej wielu artystów, naukowców i społeczników jest to społeczność wpływowa. Wyjątkowość buddyzmu wśród nowych na Zachodzie zjawisk religijnych polega na tym, że cieszy się on niemal powszechnym szacunkiem. Młodzież postrzega praktyki buddyjskie jako atrakcyjne, a establishment uznaje Dalajlamę za bezsporny autorytet moralny. Stosunek tradycyjnych kościołów chrześcijańskich do buddyzmu, pomimo radykalnie odmiennego sposobu rozumienia sacrum, człowieka i świata, zazwyczaj nacechowany jest respektem. Buddyjska filozofia budzi zainteresowanie fizyków, medytacja zaś intryguje badaczy umysłu. Do tradycji buddyjskiej odwołują się zarówno terapeuci, jak i środowiska kontestujące pewne dominujące na Zachodzie tendencje kulturowe. Wydaje się, że o pozytywnym stosunku do buddyzmu decydują: jego antymaterialistyczny i antyhedonistyczny charakter, akcentowanie wartości moralnych, stosowanie sprawdzonych technik wywoływania odmiennych stanów świadomości, wyrafinowanie filozofii oraz instytucjonalna długowieczność. Wielu mieszkańców Zachodu nie zdaje sobie jednak sprawy z tego, że

[1] Zob. np. M. B a u m a n n, *Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories and a New Analytical Perspective*, „Journal of Global Buddhism" 2(2001), s. 6-22; t e n ż e, hasło „Buddhism in the West", w: *Encyclopedia of Religion*, red. L. Jones, Thomson Gale, Detroit 2005, t. 2, s. 1186-1192.

buddyzm, z którym mają do czynienia, stanowi rezultat dostosowania azjatyckich tradycji do potrzeb i oczekiwań zachodniego „odbiorcy".

Na Zachodzie rywalizują ze sobą rozmaite formacje buddyjskie. Trzy główne nurty buddyzmu (therawada, Wielki Wóz i buddyzm tantryczny) funkcjonują w rozbiciu na wiele formacji, co odzwierciedla różnice między krajami pochodzenia poszczególnych tradycji, szkołami czy liniami przekazu (wywodzącymi się często z tego samego kraju), a także preferencje w zakresie wyboru autorytetów współczesnych, poglądów czy praktyk. W niektórych zachodnich miastach funkcjonuje po kilkadziesiąt różnych formacji buddyjskich. Ulegają one wpływom lokalnej kultury i często oddziałują na siebie. Powstały nowe synkretyczne postaci religii buddyjskiej oraz areligijny wariant buddyzmu. Aktywność pokrewnych grup lokalnych często koordynowana jest przez międzynarodowe organizacje buddyjskie. Niektóre z nich prowadzą intensywną działalność misjonarską i dydaktyczną. Różnorodność i elastyczność zachodniego buddyzmu ułatwiają jego rozprzestrzenianie się, utrudniając zarazem naukową analizę zjawiska.

Niniejszy artykuł stanowi próbę scharakteryzowania zachodniego buddyzmu. Jego celem nie jest wyczerpujący opis rozpatrywanego zjawiska. Ze względu na problematykę niniejszego tomu „Ethosu" wiele uwagi poświęcono ideałowi walki ze społeczną opresją.

WSTĘPNA CHARAKTERYSTYKA ZJAWISKA

Buddyści żyjący na Zachodzie to zarówno rdzenni mieszkańcy tego obszaru, jak i przybysze z Azji oraz ich potomkowie. Buddyzm praktykowany przez zachodnich konwertytów (i ich dzieci) oraz sympatyków wyraźnie jednak różni się od buddyzmu imigrantów z Azji i ich potomków żyjących w diasporach. Buddyzm imigrantów stanowi część kulturowego dziedzictwa i w większym stopniu zbliżony jest do buddyzmu, który występuje w krajach azjatyckich. Przedstawiciele obu postaci buddyzmu występującego na Zachodzie zwykle pozostają sobie obcy, nawet jeśli odwołują się do tej samej tradycji i korzystają z tych samych miejsc kultu. Nic dziwnego, że często mówi się o d w ó c h b u d d y z m a c h na Zachodzie[2]. Zdaniem części badaczy główną (albo przynajmniej ważną) przyczyną utrzymywania się tego podziału w Stanach Zjednoczonych są uprzedzenia rasowe Amerykanów[3]. Korygując schemat binarny, Jan Nattier zaproponowała podział buddyzmu w Stanach Zjednoczonych na

[2] Zob. P.D. N u m r i c h, *Two Buddhisms Further Considered*, „Contemporary Buddhism" 4(2001) nr 1, s. 55-78 (por. zwł. s. 55-60).

[3] Por. tamże, s. 65n.

buddyzm elity, buddyzm ewangelikalny i buddyzm etniczny. B u d d y z m e l i t y przyjmowany jest w wyniku świadomych poszukiwań wymagających wolnego czasu i środków. Nacisk jest w nim położony na medytację. B u d d y z m e w a n g e l i k a l n y (reprezentowany przede wszystkim przez ruch Soka Gakkai International) jest rozpowszechniany przez misjonarzy wśród klas niższych. W tej postaci buddyzmu ważną rolę odgrywa prozelityzm, uwzględniane są wartości zarówno duchowe, jak i materialne, a większą wagę niż do medytacji przywiązuje się do innych praktyk. B u d d y z m e t n i c z n y stanowi „bagaż" przywożony przez imigrantów jako element ich tożsamości kulturowej[4]. Niniejszy tekst poświęcony będzie buddyzmowi rdzennych mieszkańców Zachodu, nazywanemu tu „zachodnim buddyzmem".

Zagadnienie kryterium, które pozwala uznać rdzennych mieszkańców Zachodu mających związki z buddyzmem za buddystów, pozostaje kwestią sporną[5]. Nattier uważa za użyteczne odwołanie się do wprowadzonego przez Rodney'a Starka i Williama S. Bainbridge'a pojęcia kultu. W ich ujęciu kulty są nowymi ruchami religijnymi, które różnią się zarówno od tradycyjnych kościołów, jak i od wywodzących się z nich reformatorskich sekt. Badacze ci wyróżnili: audytoria kultowe (od ich uczestników nie jest wymagana żadna aktywność poza okazjonalnym uczestnictwem w wykładach, samodzielną lekturą lub zakupem określonych publikacji), kulty usługowe (uczestnicy wchodzą w osobistą relację z określonym nauczycielem, co prowadzi do przekazu określonych technik, czasem za opłatą; rezygnacja z dotychczasowej afiliacji religijnej ani związki z innymi „klientami" nie są wymagane) oraz ruchy kultowe (wymagają one konwersji i zmiany tożsamości religijnej uczestników)[6]. Traktowanie zachodniego buddyzmu jako kultu pozwala wyróżnić trzy klasy zachodnich buddystów: „słuchaczy", „klientów" i konwertytów. Poszczególne organizacje buddyjskie mogą skupiać osoby reprezentujące różne klasy[7].

Jako główne przyczyny rozprzestrzeniania się buddyzmu w krajach Zachodu wskazywane są: kryzys tradycyjnych instytucji religijnych, jednostronność „oferty" głównych kościołów chrześcijańskich, „prywatyzacja" religii, podporządkowanie aktywności religijnej dążeniu do dobrostanu oraz intensyfikacja kontaktów z kulturami azjatyckimi. Sukces tej religii na Zachodzie zwykle

---

[4] Zob. J. N a t t i e r, *Who Is a Buddhist? Charting the Landscape of Buddhist America*, w: *The Faces of Buddhism in America*, red. K.K. Tanaka, C.S. Prebish, University of California Press, Berkeley 1998, s. 183-195 (por. zwł. s. 188-190).

[5] Zob. T.A. T w e e d, *Who Is a Buddhist? Night-Stand Buddhists and Other Creatures*, w: *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*, red. Ch.S. Prebish, M. Baumann, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 2002, s. 17-33.

[6] Por. R. S t a r k, W.S. B a i n b r i d g e, *The Future of Religion*, Berkeley, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1985, s. 24-30.

[7] Por. N a t t i e r, dz. cyt., s. 184-188.

wyjaśniany był w kategoriach prawidłowości, które regulują zachowania konsumenckie na wolnym rynku, w supermarkecie czy w restauracji (w tym kontekście ważną rolę odgrywa buddyjska medytacja jako instrument wywoływania odmiennych stanów świadomości oraz korygowania rutynowych sposobów funkcjonowania umysłu). Taka perspektywa badawcza sprowadza się do analizy potrzeb mieszkańców Zachodu jako czynnika, który decyduje o recepcji buddyzmu. W tym ujęciu rolę Azjatów zasadniczo pomijano.

Lionel Obadia broni hipotezy, zgodnie z którą koniecznym warunkiem względnie szybkiego rozprzestrzeniania się buddyzmu na Zachodzie jest intensywna i planowa aktywność misjonarzy z Azji i ich zachodnich uczniów[8]. Wcześniej uwzględniano takie wyjaśnienie jedynie w odniesieniu do ekspansji organizacji Soka Gakkai International, w której cele misyjne wyrażane są wprost i mocno eksponowane. Zdaniem Obadii tego rodzaju ograniczenie jest nieuzasadnione. Twierdzi on, że fale zainteresowania buddyzmem tybetańskim wśród Francuzów wywołane zostały przez zakrojone na szeroką skalę podróże misyjne XVI Karmapy i XIV Dalajlamy w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku. Bezpośrednim skutkiem tych podróży było powstanie lokalnych grup zachodnich sympatyków buddyzmu. Niektórzy z nich formalnie przyjęli tę religię, co doprowadziło do powstania ośrodków religijnych podporządkowanych tybetańskim mnichom i instytucjom. Znacznie zwiększyło to możliwości ekspansji tybetańskich tradycji religijnych. Według Obadii skokowy wzrost zainteresowania wadźrajaną we Francji w latach dziewięćdziesiątych był rezultatem tego procesu. Obecnie wyznawcy tybetańskiego buddyzmu we Francji wykorzystują szeroki wachlarz środków propagowania swej religii, między innymi programy telewizyjne. Obadia uważa, że jedną z przyczyn niedoceniania misyjnej aktywności Azjatów jest jednostronny sposób postrzegania buddyzmu przez zachodnich badaczy. Wielu z nich sprowadza buddyzm do kontemplacyjnych form aktywności oraz nie docenia instytucjonalnego wymiaru tej religii. Jako inną przyczynę wskazuje Obadia niezgodność hipotezy o znaczącej roli działalności misyjnej z postmodernistycznym paradygmatem badawczym, w którym zakładana jest autonomia podmiotu dokonującego wyborów religijnych. Autonomia ta wyklucza możliwość stania się przedmiotem „duchowej kolonizacji”[9].

Nie ulega wątpliwości, że bez uwzględnienia intensywnej aktywności tybetańskich nauczycieli nie sposób zrozumieć szybkiego rozprzestrzenienia się na Zachodzie buddyzmu tantrycznego. Należy wziąć pod uwagę misyjne podróże i działalność wydawniczą uznanych autorytetów religijnych, kształ-

[8] Zob. L. O b a d i a, *Tibetan Buddhism in France: A Missionary Religion?*, „Journal of Global Buddhism” 2(2001), s. 92-109.

[9] Por. tamże, s. 92-94, 96-98, 100n.

cenie przez diasporę tybetańską w Indiach i Nepalu licznej grupy religijnych nauczycieli gotowych do podjęcia działalności na Zachodzie oraz dążenie mnichów funkcjonujących na emigracji do zapewnienia sobie środków utrzymania (świeccy Tybetańczycy w krajach Zachodu są stosunkowo ubodzy). W przypadku misyjnego sukcesu buddyzmu tybetańskiego niebagatelną rolę odegrały również czynniki takie, jak: (1) oddziaływanie dziewiętnastowiecznego mitu Tybetu jako krainy, w której pielęgnowana jest mądrość utracona w innych częściach świata, (2) życzliwość dla Tybetańczyków jako narodu poddanego brutalnej opresji, (3) wyjątkowe bogactwo i wyrafinowanie wykorzystywanych w wadźrajanie technik wywoływania niestandardowych stanów umysłu oraz kształtowania nawyków poznawczych i reakcji emocjonalnych, (4) zbieżność pewnych aspektów buddyzmu tybetańskiego (rytualizacji stosunku płciowego i wykorzystywania seksualnych symboli stanu buddy, ezoteryzmu, symboliki antynomiańskiej) z trendami charakterystycznymi dla współczesnych kultur zachodnich (takimi, jak quasi-sakralizacja seksualności i doznań intensywnych lub wyjątkowych, fascynacja transgresją i redefiniowanie tradycyjnych ról społecznych), (5) moralny autorytet przywódcy Tybetańczyków.

Zachodni buddyzm wyraźnie różni się od tradycyjnych postaci buddyzmu azjatyckiego (chociaż można twierdzić, że w pewnych aspektach bliższy jest niż one buddyzmowi pierwotnemu)[10]. Skuteczne przeszczepienie azjatyckich tradycji na grunt kultury zachodniej wymagało określonej ich modyfikacji. Zachodni buddyzm wykazuje jednak podobieństwo do modernistycznych wzorców buddyzmu azjatyckiego. Ta zbieżność nie zaskakuje, jeśli wziąć pod uwagę trendy globalne oraz to, że powstanie ruchu modernistycznego w buddyzmie azjatyckim stanowiło odpowiedź na presję kultury kolonizatorów. Wykazano, że wpływ protestantyzmu na cejlońską therawadę doprowadził do wyeksponowania zasady duchowego egalitaryzmu i osobistej odpowiedzialności za własny rozwój, spadku znaczenia wspólnoty zakonnej oraz interioryzacji religii (ważniejsza od publicznych rytuałów stała się odpowiednia aktywność własnego umysłu). W buddyzmie tradycyjnym ważne były ludowe rytuały, wiara w cuda, mity, tradycyjna kosmologia i dążenie do gromadzenia zasług karmicznych. W procesie modernizacji buddyzmu ważną rolę odgrywa tendencja do derytualizacji, demitologizacji i racjonalizacji (między innymi poprzez psychologizację). Buddyjscy moderniści na pierwszy plan wysuwają medytację, filozofię i studium autorytatywnych pism. Wyraźny jest też wpływ zachodniego wzorca stosunków społecznych. Proces modernizacji może być spleciony z dążeniem do społecznych reform lub z zamiarem potwierdzenia

[10] Por. D.S. L o p e z, *Introduction*, w: *A Modern Buddhist Bible: Essential Readings from East and West*, red. D.S. Lopez, Beacon Press, Boston 2002, s. IXn.

roli buddyzmu jako religii narodowej[11]. Postać modernizmu najbardziej zbliżona do buddyzmu zachodniego występuje w Azji wśród wykształconych elit miejskich, chociaż odmienne od zachodniego konteksty społeczno-polityczne wymuszają pewne różnice. W azjatyckich diasporach na Zachodzie tendencje modernistyczne są szczególnie nasilone wśród potomków imigrantów[12].

Osoby głęboko religijne w tendencjach modernizacyjnych dostrzegają sposób ożywienia religijnej tradycji poprzez zbliżenie jej do ideału. U podstaw takiego podejścia leży przekonanie o możliwości wyróżnienia w tradycyjnym buddyzmie dwóch warstw: prawdziwej doktryny i skutecznej praktyki (niekoniecznie w jednym tylko wariancie), które umożliwiają osiągnięcie stanu buddy, oraz nieistotnych, kulturowo uwarunkowanych elementów, z których część może być wręcz niepożądana. Wydaje się, że taki punkt widzenia przyjmuje XIV Dalajlama, wspierając historyczne badania nad buddyzmem tybetańskim, chociaż ich rezultaty godzą w pewne tradycyjne przekonania. Zjawisko, które polega na łączeniu funkcji akademickiego badacza buddyzmu z roszczeniem do posiadania religijnego autorytetu, jest coraz częstsze[13].

Martin Baumann proponuje do niebudzącego kontrowersji wykazu trzech kolejno wyłaniających się postaci buddyzmu: kanonicznej, tradycyjnej i modernistycznej, dodać buddyzm globalny (postmodernistyczny) jako formację najmłodszą. Badacz ten uznaje ową formację za postać buddyzmu dominującą obecnie poza Azją. Jako charakterystyczne cechy buddyzmu globalnego wskazuje hybrydalność, preferowanie różnorodności, deterytorializację i globalny zasięg. W skrajnych przypadkach ma miejsce eliminacja tradycyjnych schematów pojęciowych (odrzucane mogą być nawet przekonania o odradzaniu się umysłów, prawie karmana i osiągalności nirwany jako stanu, który wykracza poza doczesność). Tak zmodyfikowany „buddyzm" staje się elementem różnych tożsamości religijnych lub niereligijnych[14].

Środowiskami buddyjskimi na Zachodzie i opinią publiczną wielokrotnie wstrząsały przypadki nadużyć seksualnych, których dopuszczali się buddyjscy nauczyciele wobec swoich uczniów. Skala tego zjawiska okazuje się większa, niż do niedawna zakładano i w związku z tym niektórzy mówią (zapewne popadając w przesadę) o kryzysie zachodniego buddyzmu. Problem wyda-

---

[11] Por. np. B a u m a n n, *Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective*, s. 9-11, 25-28, 29-31; D.L. M c M a h a n, *The Making of Buddhist Modernism*, Oxford University Press, Oxford–New York 2008, s. 6n.

[12] Por. np. N u m r i c h, dz. cyt., s. 66-69.

[13] Zob. P. O l m e a d o w, *Globalisation and Tibetan Buddhism*, w: *The End of Religions? Religion in an Age of Globalisation*, red. C. Cusack, P. Olmeadow, Sydney University Press, Sydney 2001, s. 266-279 (por. zwł. s. 273n.).

[14] Por. B a u m a n n, *Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective*, s. 3-6, 22n., 32.

je się dotyczyć przede wszystkim buddyzmu tantrycznego. W nim bowiem seksualne wykorzystywanie uczniów można stosunkowo łatwo uzasadnić ze względu na przekonanie o wyjątkowej skuteczności elitarnych praktyk rytualnych o charakterze seksualnym oraz tradycyjny wzorzec relacji miedzy osobistym mistrzem a uczniem (wymagane jest zaufanie i posłuszeństwo ucznia)[15]. Zapewne w niektórych przypadkach nadużycia wiążą się z autentycznym przekonaniem mistrza o zbawiennym wpływie tego rodzaju praktyk na rozwój duchowy ucznia (w prawdziwe intencje trudno wniknąć). Bez wątpienia silna więź emocjonalna z osobistym nauczycielem i jego idealizowanie mogą rodzić w adeptach pragnienie pogłębienia związku przez relację erotyczną[16]. Nawet w takich wypadkach jednak zrzucanie odpowiedzialności na uczniów jest niedopuszczalne. Dalajlama wezwał do nagłaśniania wszelkich przypadków seksualnego wykorzystania przez lamów[17]. Rita M. Gross twierdzi, że stosunki seksualne między buddyjskim nauczycielem (niebędącym mnichem) a uczniem nie zawsze mają charakter naganny, gdyż właściwie rozumiana relacja mistrz-uczeń, jako partnerska relacja między dwoma dojrzałymi i krytycznymi osobami, ma charakter zasadniczo odmienny od relacji nauczyciel–student czy terapeuta–pacjent[18]. Wydaje się jednak, że stanowisko Gross jest rezultatem reinterpretacji tradycyjnego modelu rozpatrywanej relacji w duchu krytycyzmu i nacisku na autonomię ucznia.

TYPOWE CECHY ZACHODNIEGO BUDDYZMU

Zdaniem Davida L. McMahana zachodni buddyzm jest formacją hybrydalną, której powstanie nie byłoby możliwe bez reformacji, rewolucji naukowej, myśli oświecenia i tradycji romantycznej. Charakterystyczne dla nich poglądy wywierają silny wpływ na kształt buddyzmu rozwijającego się na Zachodzie. McMahan starał się wykazać, że zachodni buddyzm wraz z ideami charakterystycznymi dla różnych nurtów intelektualnych Zachodu przejął pewne napięcia występujące między tymi nurtami. Stąd afirmacji dokonań nauk przyrodni-

[15] Zob. A. S a w e r t h a l, *Abuse and Buddhism: Behind the Smiling Façade*, https://info-buddhism.com/Abuse_and_Buddhism-Behind_the_Smiling_Facade-Anna_Sawerthal.html; R. G r o s s, *Helping the Iron Bird Fly: Western Buddhist Women and Issues of Authority in the Late 1990s*, w: *The Faces of Buddhism in America*, s. 238-252 (por. zwł. s. 239-240).

[16] Zob. S. B e l l, *Scandals in Emerging Western Buddhism*, w: *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*, s. 230-242 (por. zwł. s. 239n.).

[17] Zob. np. J. W h i t a k e r, *Dalai Lama Speaks Out on Buddhist Teacher Misconduct*, http://www.patheos.com/blogs/americanbuddhist/2017/08/dalai-lama-speaks-buddhist-teacher-misconduct.html.

[18] Por. G r o s s, dz. cyt., s. 243-246.

czych towarzyszy krytyka światopoglądu materialistycznego i eksponowanie głębi ludzkiego umysłu[19].

Za charakterystyczne cechy zachodniego buddyzmu można uznać: (1) indywidualizm wyznawców, (2) powszechne zainteresowanie medytacją i rozwojem duchowym, (3) zasadniczą równość wyznawców, (4) podejście racjonalistyczne, (5) ważną rolę ideału społecznego zaangażowania, (6) afirmatywny stosunek do natury, (7) orientację uniwersalistyczną. Poniżej zostaną one krótko mówione. Buddyzm zachodni jest wysoce zróżnicowany. Zasięg niektórych ze wskazanych cech wydaje się ograniczony, dlatego poniższy wywód należy traktować jako próbę definicji typu (określenia cech dominujących), który nie wyklucza istnienia przypadków odmiennych pod takim czy innym względem.

Buddyzm azjatycki wyraża się w kontekstach społecznych i rodzinnych. Buddyzm zachodni natomiast cechuje się i n d y w i d u a l i z m e m, co jest zrozumiałe, zważywszy na jego brak zakorzenienia w kulturze Zachodu, niszowy zasięg i konieczność przyjęcia przez wyznawców nowej tożsamości (ewentualnie konieczność zachowania wyznania przejętego od rodziców w obcym otoczeniu religijnym). Tendencje modernistyczne w buddyzmie potomków imigrantów z Azji mają częściowo odmienny charakter od trendów, które kształtują buddyzm zachodni. W pierwszym przypadku zmiany dokonują się pod hasłem odnowy. Ważną rolę odgrywa tożsamość etniczna, wzmacniana przez uprzedzenia rasowe rdzennych mieszkańców Zachodu[20].

W tradycyjnym buddyzmie osobami oddającymi się praktyce, której ostatecznym celem jest osiągnięcie stanu buddy, są głównie mnisi. Praktyka ta ma charakter absorbujący i elitarny, a jej ważny składnik zwykle stanowi m e d y t a c j a. Większość świeckich buddystów koncentruje się na praktykach obrzędowych mających na celu zaspokojenie doczesnych potrzeb oraz zapewnienie pomyślnego przebiegu kolejnego cyklu życiowego[21]. Tym, co decyduje o atrakcyjności buddyzmu na Zachodzie, jest mistyczna orientacja elitarnej postaci tej religii i praktyka medytacyjna. Tutaj próby medytacji zazwyczaj towarzyszą już wstępnym kontaktom z buddyzmem. Medytacja traktowana jest jako instrument służący realizacji celu religijnego (zgodnie z tradycją) albo (znacznie częściej) jako środek, który umożliwia osiągnięcie dobrostanu czy poprawę jakości życia. W tym drugim przypadku mamy do czynienia z selektywnym podejściem do tradycji oraz z jej racjonalizacją[22].

---

[19] Por. M c M a h a n, dz. cyt., np. s. 23n. (streszczenie pracy).

[20] Por. N u m r i c h, dz. cyt., s. 65n.

[21] Występowanie w obrębie tybetańskiej wadźrajany zjawiska angażowania się osób niebędących mnichami w zaawansowaną praktykę medytacyjną nie godzi w tezę o elitarnym charakterze zainteresowania medytacją wśród świeckich buddystów.

[22] Por. R. K o s s a k o w s k i, *Diamentowa droga. Wspólnota religijna w świecie duchowości refleksyjnej*, Nomos, Kraków 2010, s. 12.

W takiej perspektywie medytacja przedstawiana jest często jako areligijna i wszystkim dostępna metoda umożliwiająca trwałą zmianę sposobu funkcjonowania umysłu. McMahan sądzi, że zainteresowanie buddyjską medytacją na Zachodzie stanowi rezultat (kulminującego w wieku dziewiętnastym i dwudziestym) zwrotu zachodniej kultury ku podmiotowości, szerokiego oddziaływania koncepcji psychologicznych (między innymi psychoanalizy), indywidualizmu (przejawiającego się w pragnieniu uniezależnienia się od rozmaitych uwarunkowań) oraz tradycji racjonalistycznej, w której za warunek rzetelnego poznania (oraz szczęścia) uznano kontrolę namiętności (wymagającą refleksji i dyscypliny). Wskazane zjawiska silnie wpływają na sposób rozumienia medytacji i kształtują nowe modele buddyjskiej praktyki[23]. W organizacji Soka Gakkai International medytacja jest pomijana[24]. Jak jednak twierdzi Nattier, organizacja ta pozostaje pod ścisłą kontrolą japońskiego kierownictwa i tylko na bardzo powierzchownym poziomie podlega przystosowaniu do zachodnich kontekstów[25].

Na Zachodzie medytują głównie o s o b y ś w i e c k i e, zwykle pracujące zarobkowo i pozostające w związkach małżeńskich lub partnerskich. Niewielu zachodnich buddystów, nawet tych głęboko zaangażowanych w praktykę, decyduje się na złożenie ślubów zakonnych. W związku z tym większość zachodnich nauczycieli buddyjskich to osoby świeckie. W Azji funkcję nauczyciela religijnego, od którego wymagane są odpowiednie kompetencje i zaangażowanie, zazwyczaj pełnią mnisi.

Odmienna jest też pozycja kobiet. W większości krajów Azji żeński monastycyzm ogranicza się do nowicjatu (nie dopuszcza się kobiet do pełnych święceń) albo nie istnieje. Mniszki są poddane władzy mężczyzn. Funkcję nauczycieli buddyjskiej dharmy pełnią wyłącznie mężczyźni. W zachodnim buddyzmie tendencja do przekraczania patriarchalnych ograniczeń jest bardzo silna. Kobietom zwykle przyznaje się t e s a m e p r a w a religijne, co mężczyznom. Wiele kobiet zostaje wpływowymi nauczycielkami buddyjskiej dharmy. Zmiany w kierunku zrównania religijnych praw kobiet i mężczyzn zachodzą również w tradycyjnych społeczeństwach buddyjskich, często napotykają jednak silny opór[26].

Zachodni buddyści są przekonani o z g o d n o ś c i buddyzmu z w y n i k a m i b a d a ń n a u k o w y c h. Zgodność ta ma się przejawiać w akcep-

[23] Por. M c M a h a n, dz. cyt., s. 183-214.

[24] Por. R. B l u c k, *British Buddhism: Teachings, Practice and Development*, Routledge, London–New York 2006, s. 91.

[25] Por. N a t t i e r, dz. cyt., s. 193.

[26] Zob. K a r m a L e k s h e T s o m o, *Mahaprajapati's Legacy: The Buddhist Women's Movement: An Introduction*, w: *Buddhist Women Across Cultures: Realizations*, red. Karma Lekshe Tsomo, State University of New York Press, Albany 1999, s. 1-44 (por. zwł. s. 5-24).

tacji nieteistycznego modelu wyjaśniania rzeczywistości oraz w zbieżnościach między filozofią buddyjską a teoriami współczesnej fizyki. Wskazane przekonanie odgrywa ważną rolę w działalności misyjnej i w procesie reinterpretacji tradycyjnych wierzeń. Może ono prowadzić do przeświadczenia o wyższości buddyjskiej filozofii nad doktrynami chrześcijańskimi (przyjmującego często postać dobrotliwej pobłażliwości)[27]. Interpretując buddyjską tradycję, współcześni buddyści chętnie odwołują się do ustaleń psychologii (odpowiada temu zainteresowanie terapeutów buddyjską medytacją)[28]. Ten stan rzeczy prowadzi do zacierania się granicy między buddyzmem jako religią a couchingiem, psychoterapią i technikami relaksacji. Przyczynia się do tego podejście tych buddyjskich nauczycieli, którzy przedstawiają buddyzm jako postać duchowości opartą na ogólnie dostępnych wglądach i sprowadzającą się do metod kształtowania własnej aktywności psychicznej w celu wytworzenia trwałego dobrostanu. Tak rozumiany buddyzm przeciwstawiany jest tradycyjnym religiom z ich koncepcjami rzeczywistości, systemami moralnymi, potrzebą wiary, przekonaniem o interakcji z (tak czy inaczej rozumianą) transcendencją, z ich wymiarem instytucjonalnym[29].

Na Zachodzie szereg formacji buddyjskich próbuje realizować model równowagi między treningiem medytacyjnym a aktywnością społeczną. I d e a ł s p o ł e c z n e g o z a a n g a ż o w a n i a wywiera silny wpływ zarówno na buddyzm zachodni, jak i na buddyzm w Azji. Buddyzm pozostający pod wpływem tego ideału nazywany jest „buddyzmem zaangażowanym" (ang. engaged Buddhism).

W zachodnim buddyzmie ważną rolę odgrywa tak zwany zielony buddyzm. Jego zwolennicy reprezentują buddyjską wersję szerokiego ruchu na rzecz ochrony środowiska naturalnego. Z i e l o n y b u d d y z m nie stanowi odrębnej formacji. Jego propagatorzy (przede wszystkim Thích Nhất Hạnh, Joanna Macy i Gary Snyder) wywierają wpływ na przedstawicieli różnych tradycji buddyjskich. Zwolennicy tego podejścia interpretują tradycyjne buddyjskie kategorie miłosierdzia, powstrzymywania się od przemocy, uważności, pustki oraz zależnego powstawania zgodnie z przekonaniem o integralności ziemskiego ekosystemu i potrzebie jego ochrony. Rozwijanie postawy ekologicznej

[27] Por. M c M a h a n, dz. cyt., s. 89-116. Problematyce tej poświęcone są artykuły zawarte w trzeciej części książki *Buddhism and Science*, zatytułowanej „Buddhism and the Physical Science" (por. *Buddhism and Science: Breaking New Ground*, red. B.A. Wallace, Columbia University Press, New York 2003, s. 281-415).

[28] Zob. np. F.A. M e t c a l f, *The Encounter of Buddhism and Psychology*, w: *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*, s. 348-364; B.A. W a l l a c e, S.L. S h a p i r o, *Mental Balance and Well-Being: Building Bridges Between Buddhism and Western Psychology*, „American Psychologist" 61(2006) nr 7, s. 690-701.

[29] Por. np. S. B a t c h e l o r, *Buddhism without Beliefs: A Contemporary Guide to Awakening*, Riverhead Books, New York 1997, s. 3-20.

oraz działanie na rzecz ochrony środowiska bywają traktowane jako ważny wymiar praktyki buddyjskiej. Liczni buddyści działają w organizacjach ekologicznych. Przedstawiciele zielonego buddyzmu unikają traktowania swych oponentów jako przeciwników[30]. Afirmatywny stosunek do natury typowy był tylko dla niektórych tradycyjnych postaci buddyzmu. McMahan łączy dominację takiego podejścia do natury w zachodnim buddyzmie z wpływem filozofii romantyzmu[31].

W buddyzmie modernistycznym (zachodnim i azjatyckim) świat bywa zwykle oceniany pozytywnie i traktowany jako miejsce, w którym możliwe i pożądane jest osiągnięcie stanu harmonijnej i satysfakcjonującej egzystencji. Krytyka degradacji środowiska naturalnego, imperializmu ekonomicznego i konsumpcjonizmu jest rozwijana w takiej właśnie perspektywie. Medytacyjną praktykę u w a ż n o ś c i traktuje się jako metodę, dzięki której można doświadczyć niezwykłości prozaicznych zdarzeń. Przypisywana jest jej rola waloryzacji, czy wręcz sakralizacji, świata i zwyczajnego życia. Zdaniem McMahana podejście takie wyraża pragnienie przekroczenia mechanistycznego i utylitarnego sposobu rozumienia świata, pozostając zarazem w zgodzie ze światopoglądem naturalistycznym[32].

Donald S. Lopez mówi o współczesnym „międzynarodowym buddyzmie, który przekracza kulturowe i narodowe granice, tworząc […] kosmopolityczną sieć intelektualistów piszących najczęściej po angielsku”[33]. Podstawą funkcjonowania tej „międzynarodówki” jest przekonanie o istnieniu buddyzmu czystego, który składa się wyłącznie z prawdziwych przekonań oraz właściwych praktyk. Ten czysty buddyzm, przeciwstawiany wszelkim kulturowo uwarunkowanym wierzeniom i zachowaniom buddystów, stanowi wzorzec umożliwiający ocenę (i korektę) tradycyjnych postaci religii buddyjskiej. Tendencja uniwersalistyczna jest ściśle związana z omówionym tu już podejściem racjonalistycznym. Na Zachodzie ujawnia się ona zarówno w buddyjskich formacjach o charakterze eklektycznym (jak organizacja Triratna Buddhist Community, wcześniej znana jako Friends of the Western Buddhist Order), jak i w obrębie formacji, które reprezentują lokalne tradycje azjatyckie[34].

W zachodnim buddyzmie występują również inne zjawiska stanowiące rezultat oddziaływania kontekstu kulturowego: niechęć do scentralizowanego przywództwa, wspieranie postaw krytycznych względem buddyjskich wierzeń oraz otwartość na inne tradycje buddyjskie. Zjawiska te bywają wskazywane

---

[30] Zob. S. K a z a, *To Save All Beings: Buddhist Environmental Activism*, w: *Engaged Buddhism in the West*, s. 159-183.

[31] Por. M c M a h a n, dz. cyt. s. 162-168.

[32] Por. tamże, s. 215-221, 233-240.

[33] L o p e z, dz. cyt., s. XXXIX (tłum. fragm. – M.S.).

[34] Por. B l u c k, dz. cyt., s. 158-162.

jako charakterystyczne dla zachodniego buddyzmu[35]. Tezę o demokratycznym, krytycznym i otwartym duchu zachodniego buddyzmu można jednak kwestionować. Przemawia przeciw niej sposób funkcjonowania zarówno organizacji Soka Gakkai International (często traktowanej przez badaczy jako wyjątek), jak i innych formacji, między innymi intensywnie rozwijającej się Tradycji Nowej Kadampy i amerykańskiej społeczności założonej przez Czogjama Trungpę[36]. Badania prowadzone w Nowym Jorku skłoniły Eve Mullen do uznania, że Amerykanie przejawiają znacznie większą skłonność do otaczania bezkrytycznym kultem swych tybetańskich nauczycieli niż imigranci z Tybetu[37]. Również przypadki seksualnego wykorzystywania uczniów przez buddyjskich nauczycieli pozwalają wątpić w krytycyzm tych pierwszych. Uwzględnienie demokratycznego, krytycznego i otwartego podejścia w definicji zachodniego buddyzmu (nawet na zasadzie wskazania dominującej tendencji) może być postrzegane jako wyraz podejścia normatywnego.

W zachodnim buddyzmie wyraźnie zaznacza się tendencja do stawiania orientacji homoseksualnej na równi z heteroseksualną[38]. Takie podejście nie zyskało jednak powszechnego uznania. Dalajlama wyraził co prawda poparcie dla małżeństw osób tej samej płci, ale – jak się wydaje – zarazem sądzi, że stosunki homoseksualne są złe w przypadku wyznawców buddyzmu tybetańskiego[39]. Nowym zjawiskiem w dziejach buddyzmu są podejmowane przez pewne środowiska homoseksualne na Zachodzie próby traktowania praktyki buddyjskiej jako czynnika, który ułatwia akceptację własnej orientacji seksualnej lub pomaga radzić sobie ze świadomością bycia zakażonym HIV. Funkcjonują grupy spajane przez homoseksualną orientację członków, do których należą osoby reprezentujące różne buddyjskie tradycje i organizacje[40]. Chociaż niektórzy w związku z tym mówią o nowej, odrębnej postaci buddyzmu, to szczególny charakter tej formacji wydaje się sprowadzać do seksualnej orientacji członków wspólnoty i do specyfiki ich problemów osobistych. Wspólne praktyki, połączone z dyskusją o tych problemach, pełnią funkcję terapeutyczną. Zaznacza się tendencja do traktowania rozpatrywanej formacji jako

[35] Por. np. A. L a v i n e, *Tibetan Buddhism in America: The Development of American Vajrayana*, w: *The Faces of Buddhism in America*, s. 103n.

[36] Por. np. B l u c k, dz. cyt., s. 97, 101, 141n., 147-149; B. S c h e r e r, *Globalizing Tibetan Buddhism: Modernism and Neo-Orthodoxy In Contemporary Karma Bka' Brgyud Organizations*, „Contemporary Buddhism" 13(2012) nr 1, s. 127n.

[37] Por. E. M u l l e n, *The American Occupation of Tibetan Buddhism: Tibetans and Their American Hosts in New York City*, Waxmann, Münster–New York 2001, s. 55-58.

[38] Zob. np. R. C o r e l e s s, *Coming out in Sangha: Queer Community in American Buddhism*, w: *The Faces of Buddhism in America*, s. 253-265 (por. zwł. s. 256n.).

[39] Zob. B. O'B r i e n, *Did the Dalai Lama Endorse Gay Marriage? Clarifying the Dalai Lama's Position*, https://www.thoughtco.com/dalai-lama-endorse-gay-marriage-449761.

[40] Por. C o r e l e s s, dz. cyt., s. 259-264.

postaci buddyzmu społecznie zaangażowanego, której przedstawiciele dążą do eliminacji tak zwanej homofobii[41].

IDEAŁ SPOŁECZNEGO ZAANGAŻOWANIA

Podejście charakterystyczne dla społecznie zaangażowanego buddyzmu nie występowało przed schyłkiem dziewiętnastego wieku. Z uwagi na nowatorskie cechy tej postaci buddyzmu jest ona nazywana „nowym buddyzmem", „czwartym wozem" (po hinajanie, mahajanie i wdźrajanie) i „nowym wozem" (sanskr. nava-yāna). Nazwę „buddyzm zaangażowany" (ang. engaged Buddhism) wprowadził Thích Nhất Hạnh – wietnamski mistrz chan, który działał przez kilka dziesięcioleci na Zachodzie, propagując rozpatrywaną tu postać buddyzmu. Jej powstanie można łączyć z ruchem odrodzenia buddyzmu na Cejlonie (inspirowanym przez teozofów). Do grona osób, które znacząco przyczyniły się do spopularyzowania buddyzmu zaangażowanego, należą wpływowi azjatyccy buddyści, tacy jak Anagārika Dharmapāla, Bhimrao Ramji Ambedkar, Thích Nhất Hạnh, Tenzin Gjatso (XIV Dalajlama) czy Aung San Suu Kyi (dwóm ostatnim z tych osób przyznano Pokojową Nagrodę Nobla). Wszyscy oni pozostawali pod wpływem zachodniej myśli społecznej. Rozwój buddyzmu zaangażowanego stanowi dobry przykład interakcji międzykulturowej i tendencji o charakterze globalnym[42].

Zgodnie z tradycyjną soteriologią buddyjską do najwyższego dobra, jakim jest osiągnięcie stanu buddy, prowadzi radykalne przekształcenie sposobu funkcjonowania własnego umysłu. Obejmuje ono rozwój cnót moralnych, które manifestują się w życzliwości dla wszelkich świadomych istot. W buddyzmie zaangażowanym ideał ten został zmodyfikowany przez uwzględnienie strukturalnych aspektów społecznej egzystencji. Przyjmuje się, że ze względów moralnych określona sytuacja społeczna wymaga zmian, jeśli stanowi źródło cierpienia. Czynniki społeczno-polityczne, które rodzą opresję i cierpienie, bywają uznawane za przejawy nienawiści, chciwości i głupoty, tradycyjnie wskazywanych jako główne przeszkody w rozwoju duchowym. Przedmiotem zainteresowania zwolenników buddyzmu zaangażowanego są przypadki naruszania praw człowieka, w szczególności różne postacie dyskryminacji, biedy, wojny i degradacji środowiska naturalnego[43]. Na Zachodzie charakterystyczny

---

[41] Por. t e n ż e, *Gay Buddhist Fellowship*, w: *Engaged Buddhism in the West*, s. 269-279.

[42] Zob. Ch.S. Q u e e n, *Introduction: The Shapes and Sources of Engaged Buddhism*, w: *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements In Asia*, red. Ch.S. Queen, S.B. King, State University of New York, Albany 1996, s. 1-44 (por. zwł. s. 2-3, 5-7, 20-23, 30).

[43] Por. tamże, s. 9-11; t e n ż e, *Engaged Buddhism: Agnosticism, Interdependence, Globalisation*, w: *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*, s. 324-326.

dla buddyzmu zaangażowanego imperatyw aktywności społeczno-politycznej zwykle łączy się z przekonaniem o konieczności podjęcia działań kolektywnych i z wyrzeczeniem się przemocy[44]. W tej postaci buddyzmu działalność społeczno-polityczna uzyskuje status ważnego składnika buddyjskiej praktyki.

Ten ideał zaangażowania społecznego nawiązuje do tradycyjnego modelu moralności, w którym kluczową rolę odgrywa empatia i zabieganie o dobro innych istot. W tradycyjnym buddyzmie przyjmuje się jednak, że osoby świeckie powinny cierpliwie znosić niedogodności generowane przez system społeczny i dążyć do poprawy swojej sytuacji przez gromadzenie zasług karmicznych. W społecznie zaangażowanym buddyzmie dokonało się przejście od traktowania społecznej opresji i związanego z nią cierpienia jako zasłużonej odpłaty za wcześniejsze winy do przyznania owym zjawiskom statusu krzywdy. Zwolennicy buddyzmu zaangażowanego formułują mniej czy bardziej określony program zmian odwołujący się do wizji społeczeństwa, w którym panują sprawiedliwość, wolność, pokój i dostatek. W tradycyjnym buddyzmie akceptacja powinności moralnych nie prowadziła do domagania się społecznych reform. Aktywność społeczna w buddyzmie zaangażowanym różni się od planowej działalności azjatyckich mnichów na rzecz poprawy warunków życia wyznawców świeckich (na przykład na Cejlonie) tym, że nie stanowi kontrolowanego przez czynniki polityczne instrumentu realizacji polityki państwa. Możliwa jest jednak oczywiście zbieżność tej aktywności z polityką państwa (taka zbieżność występuje na przykład w przypadku aktywności wyznawców tybetańskiej wadźrajany i polityki tybetańskiego rządu na uchodźstwie)[45].

W zachodnim buddyzmie szerokie uznanie zyskało uzasadnienie aktywności społecznej odwołujące się do (propagowanego między innymi przez Thícha Nhâta Hạnha) stanowiska ontologicznego, zgodnie z którym między każdym ze składników kosmosu i wszystkimi pozostałymi występuje wzajemna zależność (ang. interdependence). W perspektywie etycznej owa w s p ó ł z a l e ż n o ś ć jest sprowadzana do braku rzeczywistej odrębności między świadomymi podmiotami. Przyjmuje się, że osoba, która rozumie ten stan rzeczy, otacza troską (naturalną w odniesieniu do własnej osoby) inne świadome istoty. Jednym z rezultatów przywołanego sposobu myślenia jest zatarcie różnicy między statusem osoby, która wyrządza krzywdę, osoby skrzywdzonej oraz pozostałych członków społeczeństwa. Odpowiedzialność osoby dopuszczającej się moralnego zła ekstrapolowana jest na pozostałych członów społeczeństwa, którzy jakoby odpowiadają za ukształtowanie się określonej

[44] Por. t e n ż e, *Introduction: A New Buddhism*, w: *Engaged Buddhism in the West*, red. Ch.S. Queen, Wisdom Publications, Somerville 2000, s. 7.

[45] Zob. t e n ż e, *Introduction: The Shapes and Sources of Engaged Buddhism*, s. 18-20; tenże, *Introduction: A New Buddhism*, s. 16n., 25n.

formacji mentalnej złoczyńcy. Nawet ofiara ponosi tak rozumianą współodpowiedzialność za działania złoczyńcy. Ten ostatni może zaś być postrzegany jako osoba pokrzywdzona przez inne jednostki i zbiorowości ludzkie. W tej perspektywie tradycyjny sposób rozumienia społecznej (i nie tylko społecznej) opresji jako adekwatnej odpłaty za wcześniejsze winy danej osoby nie znajduje uzasadnienia[46].

Christopher S. Queen wskazał na dwa źródła buddyjskiego ideału zaangażowania społecznego. Pierwsze obejmuje agnostycyzm metodologiczny oraz doświadczenie współzależności. A g n o s t y c y z m m e t o d o l o g i c z n y to postawa, która polega na powstrzymywaniu się od pochopnej akceptacji utartych poglądów oraz na otwartości na bezpośredni kontakt poznawczy z rzeczywistością. Doświadczenie w s p ó ł z a l e ż n o ś c i stanowi jakoby rezultat owego agnostycyzmu. Na drugie ze wskazanych przez Queena źródeł ideału zaangażowania społecznego w buddyzmie składają się zachodnia etyka i zachodnia myśl społeczna, które odpowiadają za ukierunkowanie uwagi na kolektywne aspekty cierpienia oraz na jego instytucjonalne czy strukturalne przyczyny[47]. McMahan widzi w pojęciu współzależności jedną z najważniejszych kategorii buddyjskiego modernizmu. Stanowi ona trzon holistycznej koncepcji świata, w której odrębność osób i rzeczy została zakwestionowana i zgodnie z którą przeciwstawianie dobra własnego dobru innych składników świata jest świadectwem ignorancji. Formułowany w tej perspektywie imperatyw zabiegania o harmonię kosmicznej całości przez jej bytowo niesamodzielne (świadome istniejących zagrożeń) części stanowi podstawę ideału zaangażowania społecznego oraz troski o środowisko naturalne. Zdaniem McMahana kategoria współzależności stanowi rezultat nie doświadczenia, ale połączenia tradycyjnego pojęcia z a l e ż n e g o p o w s t a w a n i a (w interpretacji Nagardźuny), ontologii szkoły huayen, sposobu rozumienia natury w europejskim romantyzmie i amerykańskim transcendentalizmie, myśli ekologicznej oraz popularnych interpretacji teorii naukowych (między innymi teorii kwantów i teorii systemów). Badacz ten uważa, że afirmatywny stosunek zachodnich buddystów do przyrody (wręcz jej sakralizacja) jest skutkiem wpływu, jaki wywarła na nich myśl romantyków i transcendentalistów. McMahan wskazuje również, że w tradycyjnym buddyzmie bardzo rzadko wiązano moralność z pojęciem współzależności (w zasadzie tylko w dalekowschodnich szkołach huayen i chan). Autor ten słusznie twierdzi, że w kontekście rozważań etycznych idea współzależności prowadzi do obniżenia rangi indywidualnej odpowiedzialności na rzecz eksponowania społecznych uwarunkowań czynów

[46] Por. np. S.B. K i n g, *Socially Engaged Buddhism: Dimensions of Asian Spirituality*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2009, s. 27-30.

[47] Por. Q u e e n, *Engaged Buddhism: Agnosticism, Interdependence, Globalisation*, s. 328-335.

(co odbiega od tradycyjnego podejścia buddyjskiego). Przywołuje również buddyjskich krytyków koncepcji współzależności[48].

*

Typowe cechy zachodniego buddyzmu to: indywidualizm wyznawców (muszą oni wykroczyć poza własne dziedzictwo kulturowe), powszechne zainteresowanie medytacją i rozwojem duchowym, zasadnicza równość wyznawców, podejście racjonalistyczne, ważna rola ideału zaangażowania społecznego, afirmatywny stosunek do natury oraz orientacja uniwersalistyczna. Taka postać buddyzmu pozostaje pod wpływem zachodnich systemów wartości i wyraźnie odbiega od buddyzmu tradycyjnego. Ma jednak swoje odpowiedniki w modernistycznych ruchach buddyjskich w Azji. U ich początków leży oddziaływanie zachodnich kultur na buddyzm w skolonizowanych krajach azjatyckich. Zdaniem McMahana zachodni buddyzm jest formacją hybrydalną, na którą silny wpływ wywierają idee reformacji, rewolucji naukowej, oświecenia i romantyzmu.

Zachodni buddyści wiele uwagi poświęcają prawom człowieka oraz eliminacji społecznych źródeł ludzkiej krzywdy. Aktywność, która służy tej eliminacji, często uznawana bywa za moralny obowiązek lub integralną część praktyki religijnej. Takie podejście charakterystyczne jest dla buddyzmu społecznie zaangażowanego. Odbiega ono od tradycyjnych postaw buddyjskich, które opierały się na przekonaniu, że opresja społeczna i związane z nią cierpienie stanowią sprawiedliwą odpłatę za wcześniejsze winy cierpiącego. Powinności niesienia ulgi w cierpieniu nie rozumiano jako obowiązku zabiegania o strukturalne zmiany w społeczeństwie. W buddyzmie zaangażowanym społecznej opresji nadano status krzywdy. Rozwój tej postaci buddyzmu stanowi przykład interakcji międzykulturowej i tendencji o charakterze globalnym. Buddyzm zaangażowany narodził się w Azji pod wpływem zachodniej myśli społecznej i szybko się tam rozprzestrzenił. Stał się również modelem, który zdominował buddyzm na Zachodzie.

[48] Por. M c M a h a n, dz. cyt., s. 149-182.

„Ethos" 31(2018) nr 2(122) 161-179
DOI 10.12887/31-2018-2-122-10

Julia SIKORSKA
Maciej TROJAN

„MY" I „ONE"
Szowinizm gatunkowy w kontekście badań psychologicznych nad relacjami międzygrupowymi

Charakter naszych relacji ze zwierzętami wiąże się ze sposobem odnoszenia się do osobników własnego gatunku i ich traktowania. W szczególności traktowanie przez ludzi innych zwierząt z szacunkiem może odzwierciedlać bardziej konstruktywne relacje międzygrupowe między ludźmi, podczas gdy wyraźna dominacja nad innymi gatunkami i przedmiotowe podejście do nich mogą odzwierciedlać ogólną tendencję do krzywdzenia osobników spoza własnej grupy.

„Istoty ludzkie są częścią królestwa zwierząt, nie są od niego odrębne. Rozdzielenie «nas» i «ich» tworzy fałszywy obraz rzeczywistości i przyczynia się do wielu cierpień. Jest elementem mentalności grupowej «my» versus «oni», prowadzącej do ucisku grup słabych przez grupy silne, jak w przypadku konfliktów etnicznych, religijnych, politycznych czy społecznych"[1].

Fragment tekstu Marca Bekoffa często cytowany jest przez osoby walczące o prawa zwierząt innych niż ludzie (ang. non-human animals), a u jego podstaw znajdują się wyniki badań naukowych związanych z szeroko rozumianym ewolucjonizmem.

Ogłoszona przez Charlesa Darwina teoria ewolucji była początkiem przełomu w postrzeganiu miejsca człowieka w przyrodzie. Proces odchodzenia w kulturze europejskiej, chrześcijańskiej, od kartezjańskiego ujęcia rzeczywistości, w którym podkreślano istnienie przepaści między człowiekiem a innymi gatunkami zamieszkującymi naszą planetę, wciąż trwa i dla wielu osób bywa bolesny.

Jak powszechnie wiadomo, Darwin opublikował *On the Origin of Species*[2] [*O powstawaniu gatunków*[3]] w roku 1859, zachęcany nie tylko przez wydawców i pierwszych czytelników manuskryptu, lecz także przez Alfre-

[1] M. B e k o f f, *The Emotional Lives of Animals: A Leading Scientist Explores Animal Joy, Sorrow, and Empathy – and Why They Matter*, New World Library, Novato, California, 2007, s. 170n. (tłum. fragm. – M.T., J.S.).

[2] Zob. Ch. D a r w i n, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, John Murray, London 1859.

[3] Zob. t e n ż e, *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli o utrzymywaniu się doskonalszych ras w walce o byt*, tłum. S. Dickstein, J. Nusbaum, oprac. J. Popiołek, M. Pawlicka-Yamazaki, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013.

da Wallace'a, który rok wcześniej przedstawił mu bliźniaczo podobną teorię własnego pomysłu[4]. Mało kto jednak pamięta, że obaj badacze borykali się z problemem znalezienia mechanizmu selekcyjnego pozwalającego wyjaśnić zmienność natężenia cech w populacjach ewoluujących gatunków. W celu opisania tego prawdopodobnego mechanizmu sięgnęli oni do tej samej książki – *An Essay on the Principle of Population*[5] angielskiego ekonomisty Thomasa R. Malthusa. Twierdził on, że skoro zasoby żywności pochodzące z produkcji rolnej nie wzrastają wprost proporcjonalnie do wzrostu liczby ludzi, przyrost demograficzny stanowi źródło zagrożenia, prowadząc nieuchronnie do klęski głodu i nędzy, a w konsekwencji do walki o przetrwanie – walki o byt.

Pojęcie walki o byt zajęło bardzo ważne miejsce w teoriach Darwina i Wallace'a. Co więcej, twórca darwinizmu społecznego Herbert Spencer ideę sukcesu rozumianego jako przetrwanie najsilniejszych zaszczepił w wielu, zwłaszcza amerykańskich, ośrodkach akademickich, gdzie u schyłku wieku dziewiętnastego wywierała ona olbrzymi wpływ na kolejne pokolenia studentów[6]. Postrzeganie relacji międzygatunkowych, a nawet wewnątrzgatunkowych, jako nieuchronnego i brutalnego konfliktu, pozostało trwale wpisane w naukę współczesną jako jeden z typowych obrazów natury.

POJĘCIE SZOWINIZMU GATUNKOWEGO

Szowinizm gatunkowy (ang. speciesism), zwany też gatunkizmem lub gatunkowizmem, jest badany empirycznie i opisywany w literaturze psychologicznej dopiero od niedawna. Sam termin użyty został po raz pierwszy w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku przez orędownika praw zwierząt, psychologa Richarda D. Rydera[7], który podał następującą jego definicję: „Gatunkowizm i rasizm są formami uprzedzeń, dotyczącymi wyglądu – jeśli osobnik (osoba) wygląda inaczej, to jest oceniany(a) jako gorszy(a) pod względem moralnym"[8]. Pięć lat później w książce *Animal Liberation* bioetyk Peter Singer zdefiniował gatunkowizm jako uprzedzenie wobec przedstawicieli innych gatunków lub postawę na korzyść interesów członków własnego

[4] Por. t e n ż e, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, s. 1n.

[5] Zob. Th.R. M a l t h u s a, *An Essay on the Principle of Population; or, a View of its Past and Present Effects on Human Happiness; with and Inquiry into Our Prospects Respecting the Future Removal or Mitigation of the Evils which it Occasions*, J. Johnson, London 1803.

[6] Por. D.P. S c h u l t z, S.E. S c h u l t z, *Historia współczesnej psychologii*, tłum. R. Andruszko, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 135n.

[7] Zob. R.D. R y d e r, *Szowinizm gatunkowy, czyli etyka wiwisekcji*, tłum. Z. Szawarski „Etyka" 18(1980), s. 39-47.

[8] T e n ż e, *Victims of Science: The Use of Animals in Research*, National Anti-Vivisection Society Limited, London 1983, s. 5 (tłum. fragm. – J.S.).

gatunku skierowaną przeciwko osobnikom innego gatunku[9] – jednocześnie popularyzując to pojęcie. Podobnie jak Ryder, porównał on dyskryminowanie osobnika wyłącznie ze względu na jego przynależność gatunkową do dyskryminacji rasowej i twierdził, że oba rodzaje uprzedzeń są w jednakowym stopniu nieuzasadnione i niemoralne.

Problem relacji ludzie–inne zwierzęta oraz samo zjawisko szowinizmu gatunkowego są żywo dyskutowane w ramach studiów nad zwierzętami (ang. animal studies) również w Polsce – przez filozofów[10], socjologów[11], historyków[12] czy literaturoznawców[13].

Wywodzący się z filozofii gatunkowizm nie znajdował początkowo uznania w oczach humanistycznie zorientowanych psychologów, którzy uważali, że trywializuje on „prawdziwe" i „ważne" w sensie społecznym uprzedzenia, takie jak rasizm czy seksizm[14]. Tymczasem etycy ochrony zwierząt konsekwentnie porównują walkę o ich prawa i zaprzestanie ich przedmiotowego traktowania z walką o prawa człowieka w celu wyeliminowania dyskryminacji rasowej. W ich pracach ukazywane są podobieństwa między ideologicznymi systemami wierzeń podtrzymującymi uprzedzenia wobec grup ludzi a naszym sposobem postrzegania i traktowania zwierząt innych niż ludzie[15]. W psychologii badanie postaw i zachowań człowieka wobec innych gatunków jest jednak nowym zjawiskiem[16].

---

[9] Por. P. S i n g e r, *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, Harper Collins, New York 2009, s. 6; zob. t e n ż e, *Wyzwolenie zwierząt*, tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2004.

[10] Zob. np. J. L e j m a n, *Ewolucja ludzkiej samowiedzy gatunkowej. Dzieje prób zdefiniowania relacji człowiek–zwierzę*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2008; D. G z y r a, *Dziękuję za świńskie oczy. Jak krzywdzimy zwierzęta*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2018; *Z*. P i ą t e k, *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*, Księgarnia Akademicka, Kraków 1998; M. B a k k e, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2010; B. G r a b o w s k a, *Językowe aspekty szowinizmu gatunkowego.* „Ruch Filozoficzny" 68(2011) nr 2, s. 363-376.

[11] Zob. np. K. K o n e c k i, *Ludzie i ich zwierzęta. Interakcjonistyczno – symboliczna analiza społecznego świata właścicieli zwierząt domowych*, Scholar, Warszawa 2005; H. M a m z e r, *Zwierzę jako obcy*, „Filo-Sofija" 36(2017) nr 1, s. 609-620; t a ż, *Pojęcie dobrostanu zwierząt jako kategoria transgraniczna*, „Poznańskie Zeszyty Humanistyczne" 29(2016), s. 8-17.

[12] Zob. np. E. D o m a ń s k a, *Historia w kontekście posthumanistyki*, „Historyka. Studia Metodologiczne" 45(2015), s. 5-21.

[13] Zob. np. T. S ł a w e k, *Unanimal Mankind: Man, Animal, and the „Organization" of Life*, „Dialogue and Universalism" 2014, nr 1, s. 55-72.

[14] Por. S. P l o u s, *Is There Such a Thing as Prejudice toward Animals?*, w: *Understanding Prejudice and Discrimination*, red. S. Plous, McGraw–Hill, New York 2003, s. 509n.

[15] Por. M. J o y, *Why We Love Dogs, Eat Pigs, and Wear Cows: An introduction to Carnism*, Press, San Francisco, California 2010, 18n.

[16] Por. J.A. S e r p e l l, *Having Our Dogs and Eating Them Too: Why Animals Are a Social Issue*, „Journal of Social Issues" 65(2009) nr 3, s. 633.

TEORIA ZACHOWAŃ MIĘDZYGRUPOWYCH

Próby wyjaśnienia konfliktu między ludźmi a innymi zwierzętami oraz zjawiska przedkładania potrzeb naszego gatunku nad potrzeby innych zwierząt podejmowano w ramach – uchodzących dziś za klasyczne – teorii zachowań międzygrupowych[17]. Teoria rzeczywistego konfliktu autorstwa Muzafera Sherifa[18] zakłada, że wrogość i uprzedzenia międzygrupowe rodzą się, gdy grupy konkurują o ograniczone zasoby i dążą do sprzecznych celów. Z perspektywy tej koncepcji można badać nie tylko relacje międzyludzkie, ale również relacje ludzie–inne zwierzęta. Badania takie mogą dotyczyć na przykład tak zwanych konfliktów środowiskowych, związanych z z jednej strony z ochroną środowiska, z drugiej zaś z wykorzystaniem ziemi i wody do celów rozwoju gospodarczego[19].

Zgodnie z postulatami tej teorii można mówić o pozytywnym związku między statusem ekonomicznym społeczeństwa a postawami wobec innych gatunków i obawami o ich dobrostan. I tak na przykład w międzynarodowych badaniach postaw wobec różnych gatunków osoby mieszkające w krajach skandynawskich zgłosiły większe obawy o dobrostan zwierząt hodowanych na potrzeby produkcji rolnej niż mieszkańcy innych krajów europejskich, w tym Polski[20].

Związek ten można również dostrzec w badaniach, z których wynika, że powody o charakterze ekonomicznym oraz niechęć konsumentów do płacenia wyższych cen za mięso stanowią główne przeszkody w osiągnięciu poprawy dobrostanu zwierząt hodowlanych[21]. W polskich badaniach opinii społecznej 20% ankietowanych zadeklarowało, że podczas zakupu jajek kieruje się ceną. Dla 22% respondentów najważniejsza jest wielkość kupowanych jaj. Najwięcej ankietowanych (34%) zwraca uwagę na datę ważności, a 31% bierze pod uwagę warunki chowu kur. Na rodzaj chowu kur częściej zwracają

---

[17] Zob. H. T a j f e l, J.C. T u r n e r, *The Social Identity Theory of Intergroup Behavior*, w: *Psychology of Intergroup Relations*, red. S. Worchel, W.G. Austin, Nelson-Hall Publishers, Chicago 1986, s. 7-24.

[18] Por. M. S h e r i f, O.J. H a r v e y, B.J. W h i t e, W.R. H o o d, C.W. S h e r i f, *The Robbers Cave Experiment: Intergroup Conflict and Cooperation*, Wesleyan University Press, Middletown, Connecticut, 1988, s. 208-210.

[19] Por. S. O p o t o w, A. B r o o k, *Identity and Exclusion in Rangeland Conflict*, w: *Identity and the Natural Environment: The Psychological Significance of Nature*, red. S. Clayton, S. Opotow, MIT Press, Cambridge, Massechusetts, 2003, s. 251.

[20] Eurobarometer, *Attitudes of EU Citizens Towards Animal Welfare (Special Eurobarometer 270/Wave 66.1)*, European Commission, Brussels 2007, s. 4n. (http://ec.europa.eu/commfrontoffice/publicopinion/archives/ebs/ebs_270_en.pdf).

[21] Por. C.R. H e l e s k i, A.J. Z a n e l l a, *Animal Science Student Attitudes to Farm Animal Welfare*, „Anthrozoös" 19(2006) nr 1, s. 5.

uwagę kobiety, mieszkańcy miast, badani z wyższym wykształceniem i osoby zamożniejsze, lepiej oceniający warunki materialne swojego gospodarstwa domowego[22].

Psychologowie wykorzystujący w swoich badaniach teorię rzeczywistego konfliktu uważają, że tłumaczy ona również, dlaczego członkowie grup znajdujących się w niekorzystnej sytuacji skupiają się na własnych potrzebach i przetrwaniu swojej grupy, poświęcając zdecydowanie mniej czasu, zasobów i energii na interweniowanie w obronie innej – obcej – grupy. Prawie wszyscy z 402 obrońców praw zwierząt uczestniczących w badaniach prowadzonych przez Scotta Plousa byli biali[23], a wśród badanych przez Sue E. Brown osób pracujących w dziedzinach związanych z dobrostanem zwierząt liczba Afroamerykanów była nieproporcjonalnie mniejsza niż liczba osób rasy białej. Jako przyczynę takiego stanu rzeczy uczestnicy badania Brown najczęściej podawali brak środków finansowych: bez zasobów pozwalających zaspokoić własne podstawowe potrzeby (na przykład mieszkania, wyżywienia, opieki zdrowotnej) niemożliwe jest zapewnienie schronienia, pożywienia czy opieki weterynaryjnej zwierzętom[24]. Z kolei badania przeprowadzone w Stanach Zjednoczonych na grupie białych i czarnoskórych studentów medycyny weterynaryjnej wykazały, że w porównaniu z osobami pochodzenia afroamerykańskiego biali Amerykanie mieli więcej zwierząt domowych (4 versus 2) różnych gatunków (2,3 versus 1,58), a także częściej pozwalali zwierzętom spać w swoim łóżku (70% versus 53%)[25]. Poważną wadą przywoływanych badań jest jednak to, że nie uwzględniono statusu społeczno-ekonomicznego respondentów.

POSTRZEGANIE ZWIERZĄT PRZEZ LUDZI

Psychologia społeczna zajmująca się teoretycznym wyjaśnieniem relacji międzygrupowych dostarcza wielu danych dotyczących kształtowania przez ludzi relacji ze zwierzętami. O ile zwierzęta postrzegane są jako grupa obca, zewnętrzna w takim sensie, w jakim za grupy obce uważani są przedstawiciele

[22] Por. Centrum Badania Opinii Społecznej, *Postawy wobec zwierząt. Komunikat z badań*, BS/79/2013, Warszawa, czerwiec 2013, s. 5n. (https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2013/K_079_13.PDF).

[23] Por. S. P l o u s, *An Attitude Survey of Animal Rights Activists*, „Psychological Science" 2(1991) nr 3, s. 194.

[24] Por. S.E. B r o w n, *The Under-Representation of African Americans in Animal Welfare Fields in the United States*, „Anthrozoös" 18(2005) nr 2, s. 104.

[25] Por. t a ż, *Ethnic Variations in Pet Attachment among Students at an American School of Veterinary Medicine*, „Society & Animals: Journal of Human-Animal Studies" 10(2002) nr 3, s. 255-258.

innych kultur, religii lub narodowości, o tyle badania psychologiczne dotyczące relacji międzygrupowych „my"–„oni" są istotne również dla zrozumienia sposobu, w jaki ludzie myślą o innych gatunkach i je traktują[26]. W badaniu jakościowym polegającym na zebraniu i analizie wywiadów częściowo ustrukturalizowanych sprawdzano cztery podstawowe aspekty: (a) postawy wobec zwierząt, (b) wiedzę na temat procedur, w których wykorzystywane są zwierzęta, (c) ocenę wyboru i (d) analizę kosztów i zysków. Wyniki ujawniły, że przetwarzanie poznawcze (analiza kosztów i korzyści oraz ocena wyboru), cechy gatunkowe zwierząt i sposób , w jaki zwierzęta są wykorzystywane, mogą wpływać na postawy dotyczące ich eksploatacji. Określenie „wykorzystanie zwierząt" odnosi się do praktyk takich, jak testowanie kosmetyków, polowanie na zwierzęta dla sportu czy prowadzenie hodowli[27].

W badaniach przeprowadzonych przez Janet M. Scarlett i współpracowników osoby, które zdecydowały się oddać swoje zwierzę do schroniska, jako powód najczęściej podawały pierwszeństwo potrzeb ludzi wobec potrzeb zwierząt. Osoby te przeznaczały też więcej czasu i środków – szczególnie w warunkach niedoboru zasobów – na zaspokojenie potrzeb ludzi, a zwłaszcza członków własnej grupy[28].

Podobne wyniki, ujawniające obecność uprzedzeń w relacji ludzie–inne zwierzęta, uzyskano w badaniu kwestionariuszowym, w którym pojawiły się dylematy moralne w postaci konfliktu interesów między ludźmi a przedstawicielami innych gatunków. Stając przed dylematem, czy zaspokoić potrzeby ludzi, czy nie-ludzi, większość badanych uznała za ważniejsze ludzkie potrzeby, nawet jeśli zwierzęta, których dotyczyły pytania kwestionariusza, zagrożone były wyginięciem (na przykład goryle górskie)[29].

W innym eksperymencie stawiano przed badanymi dylematy moralne dotyczące sytuacji bezpośredniego zagrożenia życia ludzkiego oraz życia innych zwierząt. Zadaniem osób badanych było dokonanie wyboru, czyje życie uratują. Po udzieleniu pisemnej odpowiedzi na pytania zawarte w kwestionariuszu osoby badane proszone były o racjonalne uzasadnienie swojego wyboru w formie ustnej. W kwestionariuszu tym manipulowano dystansem emocjonalnym. Dystans wobec człowieka testowano, wymieniając w pytaniach najpierw

---

[26] Por. S. K n i g h t, K. N u n k o o s i n g, A. V r i j, J. C h e r r y m a n, *Using Grounded Theory to Examine People's Attitudes Toward How Animals Are Used*, „Society & Animals: Journal of Human-Animal Studies" 11(2003) nr 4, s. 314-316.

[27] Por. tamże, s. 307n.

[28] Por. J.M. S c a r l e t t, M.D. S a l m a n, J.G. N e w Jr., P.H. K a s s, *Reasons for Relinquishment of Companion Animals in U.S. Animal Shelters: Selected Health and Personal Issues*, „Journal of Applied Animal Welfare Science" 2(1999) nr 1, s. 56n.

[29] Por. L. P e t r i n o v i c h, P. O'N e i l l, M. J o r g e n s e n, *An Empirical Study of Moral Intuitions: Toward an Evolutionary Ethics*, „Journal of Personality and Social Psychology" 64(1993) nr 3, s. 474.

najbardziej „odległą" od uczestnika badania osobę – zagranicznego turystę, a następnie wskazywano na osoby coraz bliższe, systematycznie zwiększając poziom zażyłości: „zagraniczny turysta" był na przykład zastępowany „nieznajomym z rodzinnego miasta", „dalekim kuzynem", „najlepszym przyjacielem", „dziadkiem" lub „bratem (siostrą)". W przypadku zwierzęcia dystans emocjonalny sprawdzano przez manipulowanie określeniami „własne zwierzę znajdujące się w niebezpieczeństwie" i „czyjeś zwierzę będące w niebezpieczeństwie". Stopień bliskości relacji ze zwierzęciem testowany był zaś poprzez porównanie kategorii „rodzaj relacji z pupilem" i „ogólna wartość życia zwierzęcia". Gotowość uratowania własnego pupila, a nie zagranicznego turysty zadeklarowało 40,2% uczestników badania, ale tylko około 2% utrzymywało, że uratowałoby swoje zwierzę, a nie bliskiego członka rodziny, na przykład dziadka (2,3%) lub brata czy siostrę (2%).

Stwierdzono ponadto, że decyzje o uratowaniu ludzi kontrolowane były przez „zimny" system racjonalny, decyzje o uratowaniu zwierzęcia podejmowano natomiast pod wpływem pobudzenia emocjonalnego. Większość badanych, którzy postanowili uratować zagranicznego turystę, a nie swojego pupila (91,9%), twierdziła, że życie człowieka jest warte więcej niż życie zwierzęcia, uzasadnienie o charakterze religijnym, wskazujące, że ludzie mają duszę lub że Bóg dał człowiekowi władzę nad zwierzętami podało 5,9%, a tylko 1,8% podanych uzasadnień opierało się na poczuciu winy: badani obawiali się, co pomyśleliby o nich inni, gdyby nie uratowali człowieka. Większość osób, które uratowałyby zwierzę, odwoływało się do silnej więzi emocjonalnej łączącej je z pupilem, mówiąc, że kochają swojego zwierzaka i że należy on do rodziny.

Duży odsetek innych odpowiedzi (27%) miał charakter unikania odpowiedzialności za decyzję poprzez wskazanie na zmienne sytuacyjne (badani ci twierdzili, że byliby tak skoncentrowani na swoim zwierzęciu, iż nie zobaczyliby turysty) lub przypisanie odpowiedzialności turyście (powinien on – ich zdaniem – sam zejść z drogi). Pozostałe uzasadnienia stanowiły mieszankę czynników emocjonalnych i nieemocjonalnych: 5,2% badanych stwierdziło, że instynktownie uratowałoby swojego pupila, wskazując na naturalną skłonność do ratowania tego, co własne; 3,8% stwierdziło, że nie potrafiłoby wyjaśnić swojego zachowania, a 2,4% wyraziło obrzydzenie lub pogardę dla obcokrajowca. Do wartości, jaką przedstawia życie zwierzęcia, odwołało się 1,9% uczestników badania, twierdząc, żę życie zwierząt jest tak samo ważne, jak życie ludzi[30].

Niektórzy badacze (na przykład Lucius Caviola, Jim A.C. Everett, Nadira S. Faber, Richard D. Ryder, David A. Nibert) koncentrują się na związku mię-

[30] Por. R. T o p o l s k i, J.N. W e a v e r, Z. M a r t i n, J. M c C o y, *Choosing between the Emotional Dog and the Rational Pal: A Moral Dilemma with a Tail*, „Anthrozoös" 26(2013) nr 2, s. 257-259.

dzy różnymi rodzajami uprzedzeń. Przedstawiając koncepcje podobieństw psychologicznych między relacjami, w tym relacjami międzygatunkowymi, zakładają podobieństwo funkcjonujących uprzedzeń, brakuje jednak systematycznych badań pozwalających jednoznacznie wykazać, że uprzedzenia etniczne czy rasowe są pozytywnie skorelowane z szowinizmem gatunkowym.

TEORIA DOMINACJI SPOŁECZNEJ

Niesłabnącą popularnością wśród psychologów społecznych cieszy się teoria dominacji społecznej opracowana przez amerykańskich badaczy Jima Sidaniusa i Felicię Pratto. Teoria ta głosi, że niesprawiedliwość społeczna, brak równości oraz uprzedzenia są wytwarzane i utrzymywane przez dynamiczne interakcje między czynnikami o charakterze indywidualnym, grupowym, instytucjonalnym i kontekstowym[31]. Wydaje się, że kluczowy czynnik indywidualny stanowi orientacja jednostki na dominację społeczną – w tym wymiarze opisywane są różnice między jednostkami dotyczące poziomu pragnienia aprobaty ze strony hierarchii grupowej opartej na dominacji grup silniejszych nad słabszymi oraz poziomu uzyskania tej aprobaty[32].

Teoria dominacji społecznej zastosowana w kontekście relacji międzygatunkowych głosi, że uprzedzenia (na przykład rasowe) oraz szowinizm gatunkowy należy traktować tak, jak gdyby miały one wspólne tło ideologiczne (w które wpisuje się również pragnienie dominacji i nierówności na poziomie grupowym).

W istocie coraz więcej danych wskazuje, że osoby zorientowane na dominację społeczną mają również potrzebę dominacji nad zwierzętami. Innymi słowy, osoby takie dostrzegają wyraźny hierarchiczny podział między ludźmi a innymi gatunkami[33], a także są przekonani o przewadze ludzi nad zwierzętami[34]. Wykryto również związek orientacji na dominację społeczną z uprzedzeniami wobec innych gatunków oraz większym stopniem wykorzystania i konsumpcji zwierząt[35].

---

[31] Por. F. P r a t t o, J. S i d a n i u s, L. S t a l l w o r t h, B. M a l l e, *Social Dominance Orientation: A Personality Variable Predicting Social and Political Attitudes*, „Journal of Personality and Social Psychology" 67(1994) nr 4, s. 741n.

[32] Por. P. R a d k i e w i c z, A*utorytaryzm a brzytwa Ockhama*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012, s. 58.

[33] Por. K. C o s t e l l o, G. H o d s o n, *Exploring the Roots of Dehumanization: The Role of Animal–Human Similarity in Promoting Immigrant Humanization*, „Group Processes & Intergroup Relations" 13(2010) nr 1, s. 6.

[34] Por. K. D h o n t, G. H o d s o n, *Why Do Right–Wing Adherents Engage in More Animal Exploitation and Meat Consumption?*, „Personality and Individual Differences" 2014, nr 64, s. 12-17.

[35] Por. L. H y e r s, *Myths Used to Legitimize the Exploitation of Animals: An Application of Social Dominance Theory*, „Anthrozoös" 19(2006) nr 3, s. 203-206.

Chociaż swoiście ludzki charakter niektórych właściwości psychologicznych (na przykład świadomości, teorii umysłu, empatii czy osobowości) został zakwestionowany przez wyniki badań dotyczących poznania u innych gatunków[36], to koncepcja wyjątkowości człowieka pod względem psychiki pozostaje rozpowszechniona i – jak się wydaje – jest uniwersalna kulturowo. Do cech uważanych za specyficzne dla człowieka należą: inteligencja, rozumowanie (racjonalność), uczucia (emocje wtórne), język, moralność czy pewne cechy osobowości[37]. Człowiek przejawia tendencję do odmawiania cech specyficznie ludzkich, takich jak postrzeganie wartości, moralność czy emocje wtórne, członkom grupy „obcej". I tak uczestnicy badania przeprowadzonego przez Stéphanie Demoulin i współpracowników stwierdzali, że zwierzęta odczuwają emocje pierwotne, lecz emocje wtórne są dla nich niedostępne[38]. Przekonanie takie, określane jako dehumanizacja[39] lub infrahumanizacja[40], znajduje swoje odzwierciedlenie w języku: na przykład we wszystkich językach romańskich emocje typowe dla człowieka nazywane są za pomocą innych wyrazów niż emocje, do których odczuwania zdolne są również inne zwierzęta[41].

Należy zauważyć, że nie wszyscy negują obecność specyficznie ludzkich cech u zwierząt i nie wszystkie zwierzęta postrzegane są jako nieposiadające tych cech. Ludzie przypisują wyższe funkcje poznawcze zwierzętom, które uważają za bardziej do nich podobne, opiekunowie zwierząt zaś częściej przypisują pewne emocje wtórne swoim podopiecznym (koniom czy psom)[42].

Psychologów zajmujących się problemem gatunkowizmu interesuje w związku z tym, czy postrzeganie użyteczności zwierząt (na przykład jako źródła mięsa) może mieć wpływ na (nie)przypisywanie im cech ludzkich. Postrzeganie użyteczności innych gatunków, połączone z wiedzą na temat okrucieństwa ich ho-

---

[36] Zob. C.D.L. W y n n e, M.A.R. U d e l l, *Tajemnice umysłów zwierząt. Ewolucja, zachowanie i procesy poznawcze*, tłum. P. Leszczyński, B. Leszczyńska, A. Kłosiński, COAPE Polska, Kraków 2015.

[37] Por. J. L e y e n s, P.M. P a l a d i n o, R. R o d r í g u e z-T o r r e s, J. V a e s, S. D e m o u l i n, A. R o d r í g u e z - P é r e z, R. G a u n t, *The Emotional Side of Prejudice: The Attribution of Secondary Emotions to Ingroups and Outgroups*, „Personality and Social Psychology Review" 4(2000) nr 2, s. 188.

[38] Por. S. D e m o u l i n, J.Ph. L e y e n s, M.P. P a l a d i n o, R.T. R o d r i g u e z, A.P. R o d r i g u e z, J.F. D o v i d i o, *Dimensions of „Uniquely" and „Non-Uniquely" Human Emotions*, „Cognition and Emotion" 18(2004) nr 1, s. 77-88.

[39] Por. N. H a s l a m, *Dehumanization: An Integrative Review*, „Personality and Social Psychology Review" 10(2006) nr 3, s. 255.

[40] Por. L e y e n s, P a l a d i n o, R o d r í g u e z - T o r r e s, V a e s, D e m o u l i n, R o d r í g u e z - P é r e z, G a u n t, dz. cyt., s. 193n.

[41] Por. tamże, s. 188.

[42] Por. P.H. M o r r i s, C. D o e, E. G o d s e l l, *Secondary Emotions in Non-Primate Species? Behavioural Reports and Subjective Claims by Animal Owners*, „Cognition and Emotion" 22(2008) nr 1, s. 8-12.

dowli, powinno prowadzić do dysonansu poznawczego. Dysonans ten może być redukowany przez odmówienie zwierzętom cech właściwych człowiekowi.

W jednym z badań testowano koncepcje wyjątkowości człowieka tworzone przez wegetarian i przez osoby wszystkożerne. W pierwszej części tego badania sprawdzano, czy rozróżnienie emocji ludzkich i zwierzęcych będzie bardziej akcentowane przez wszystkożerców. Oczekiwano, że wegetarianie będą przypisywać zwierzętom emocje wtórne, a w rezultacie w mniejszym stopniu podkreślać różnice między emocjami specyficznie i niespecyficznie ludzkimi. Wyniki pokazały, że wegetarianie przypisywali zwierzętom więcej emocji wtórnych niż wszystkożercy, jednak grupy te nie różniły się, jeśli chodzi o przypisywanie emocji pierwotnych. Druga część badania oparta została na założeniu, że istnieją dwa przekonania na temat człowieczeństwa jako takiego, mające dwa różne punkty odniesienia: wyjątkowość człowieka (jako bytu niezwierzęcego) i ludzką naturę (jako bytu niemechanistycznego) – oba te przekonania wskazują na różnicę między ludźmi a innymi zwierzątami oraz automatami. Okazało się, że wszystkożercy dostrzegają większą różnicę między cechami ludzkimi a cechami zwierzęcymi niż badani wegetarianie, natomiast grupy te nie różnią się pod względem rozróżniania cech ludzkich i mechanistycznych. W trzeciej części badania postanowiono sprawdzić, czy wegetarianie i wszystkożercy różnią się w poglądach dotyczących wyjątkowości (takiej jak wyjątkowość przypisywana człowiekowi) zwierząt jadalnych (świń, krów, drobiu) oraz zwierząt niejadalnych (psów, kotów, węży). W celu wyjaśnienia różnic indywidualnych dokonano pomiaru orientacji na dominację społeczną – wymiaru opisującego różnice między jednostkami dotyczące poziomu pragnienia dominacji i aprobaty hierarchii grupowej opartej na dominacji grup silniejszych nad słabszymi. Stwierdzono, że wegetarianie i osoby wszystkożerne podobnie przypisują emocje pierwotne psom i świniom, różnią się jednak wyraźnie pod względem przypisywania emocji wtórnych – wegetarianie rozpoznają emocje wtórne zarówno u psów, jak i u świń, podczas gdy wszystkożerni przypisują mniej emocji wtórnych zwierzętom jadalnym (świniom) niż zwierzętom niejadalnym (psom). Wprowadzenie wymiaru orientacji na dominację społeczną nie wpłynęło na wynik, co stanowi potwierdzenie tego, że nie sama orientacja na dominację społeczną, lecz moralne dystansowanie się (ang. moral disengagement) od udziału w szeroko pojętym procesie produkcji wieprzowiny motywuje osoby wszystkożerne do odmawiania zwierzętom emocji wtórnych[43]. Jak wspomniano, teorie relacji międzygrupowych opracowane przez psychologów społecznych próbują wyjaśnić sposób działania sił kształtujących te relacje i legitymizujących krzywdzące trakto-

[43] Por. M. B i l e w i c z, R. I m h o f f, M. D r o g o s z, *The Humanity of What We Eat: Conceptions of Human Uniqueness among Vegetarians and Omnivores*, „European Journal of Social Psychology" 41(2011) nr 2, s. 202-207.

wanie „innych". W przypadku relacji międzygatunkowych jednym z takich mechanizmów jest moralne dystansowanie się wobec innych gatunków[44] lub odmawianie zwierzętom cech „zarezerwowanych" dla człowieka (na przykład zdolności do wspomnianych emocji, ale również świadomości, empatii czy intencjonalności wyższego rzędu), pozwalające zdystansować się od kwestii związanych z wykorzystywaniem innych zwierząt czy ich maltretowaniem[45].

Wykazano, że im silniej osoby badane wierzyły, że inne gatunki mają mniej praw niż ludzie oraz postrzegały zwierzęta jako własność, tym mniej były skłonne uznać przejawy okrucieństwa wobec nich za przestępstwo oraz przewidywały niższą karę dla jego sprawców[46].

DYSTANSOWANIE SIĘ WOBEC KRZYWDY A STEREOTYPY

Przekonania o charakterze ideologicznym, które legitymizują uprzedzenia oraz złe traktowanie zwierząt przez ludzi w celu utrzymania dominacji nad nimi, mają głębokie korzenie. Mogłoby się wydawać, że w społeczeństwach zachodnich, opartych na tradycji kartezjańskiej, wciąż pokutuje przekonanie, że przedstawiciele innych gatunków nie odczuwają bólu lub że nie odczuwają go w sposób ludzki, i dlatego mogą być wykorzystywani do celów utylitarnych. Takiemu przypuszczeniu przeczą jednak badania przeprowadzone w Polsce przez Centrum Opinii Społecznej, w których 79% ankietowanych stwierdziło, że ich zdaniem wszystkie zwierzęta odczuwają ból tak samo, jak człowiek[47]. Mimo to ludzie wciąż wykorzystują zwierzęta, między innymi uczestnicząc w ich zabijaniu i konsumpcji czy prowadząc na nich eksperymenty medyczne właśnie ze względu na podobieństwo innych gatunków do Homo sapiens pod względem anatomicznym, funkcjonalnym i fizjologicznym – w tym także pod względem reakcji bólowych – w takim stopniu, że ich organizmy można traktować jako modele organizmu ludzkiego[48].

Dystansowanie się od krzywdy wyrządzanej zwierzętom dokonuje się również przez zaprzeczanie i wyparcie: badane osoby, które zmuszone zostały do zwrócenia uwagi na swoją praktykę jedzenia mięsa i na warunki życia zwierząt w hodowlach masowych, wykazywały tendencję do odmawiania cech umysło-

---

[44] Zob. A. B a n d u r a, *Moral Disengagement in the Perpetration of Inhumanities*, „Personality and Social Psychology Review" 3(1999) nr 3, s. 193-209.

[45] Por. N. H a s l a m, *Dehumanization: An Integrative Review*, „Personality and Social Psychology Review" 10(2006) nr 3, s. 262.

[46] Por. S. V o l l u m, J. B u f f i n g t o n - V o l l u m, D.R. L o n g m i r e, *Moral Disengagement and Attitudes about Violence toward Animals*, „Society & Animals" 12(2004) nr 3, s. 225n.

[47] Por. Centrum Badania Opinii Społecznej, dz. cyt., s. 1n.

[48] Por. P l o u s, *Is There Such a Thing as Prejudice Toward Animals?*, s. 519n.

wych gatunkom zwierząt, które spożywają[49]. Nawet proste kategoryzowanie zwierząt jako żywności zmniejszało troskę o ich dobrostan, niezależnie od tego, czy zostały one zabite w celu konsumpcji, czy umarły naturalnie i później zostały wykorzystane jako pokarm[50].

Sposób postrzegania zwierząt w dużym stopniu zależy od kultury danego społeczeństwa. W społeczeństwach istnieją niepisane zasady określające, które zwierzęta uważa się za jadalne, a których się za takie nie uważa[51]. I tak w tradycji europejskiej zwierzęta mające status domowych uważa się za nieodpowiednie do spożycia przez ludzi[52].

Co ciekawe, dystansowanie się występuje także u części wegetarian, którzy powstrzymując się od jedzenia mięsa, unikają informacji o cierpieniach zwierząt hodowlanych wykorzystywanych do produkcji mleka i nabiału, a także u wegan dopuszczających spożycie oleju palmowego ze względu na jego roślinne pochodzenie, lecz zapominających o metodach jego pozyskiwania prowadzących do wyniszczenia środowiska naturalnego wielu gatunków zwierząt i ich wymierania. Zagadnienia te jednak nie doczekały się jeszcze badań empirycznych.

Kolejnym zabiegiem, który pomaga zdystansować się od krzywdy innych gatunków i legitymizować przemoc oraz uprzedmiotowienie jest użycie odpowiedniego języka.

Zwierzęta, na które się poluje lub zastawia pułapki, określane są na przykład jako „szkodniki", „zasoby" czy „nadwyżki", a sam akt zabijania to „pozyskiwanie", „zarządzanie" i „kontrolowanie" populacji zwierząt[53]. W literaturze medycznej zwierzęta wykorzystywane w eksperymentach sprowadzane są do bezimiennych obiektów badawczych[54], co może ułatwiać stosowanie wobec nich inwazyjnych i bolesnych procedur. W przemysłowej hodowli zwierząt obserwuje się natomiast wykluczenie spod oceny moralnej praktyk związanych z ubojem. Przejawia się to między innymi w stosowaniu eufemizmów[55] i nazy-

[49] Por. B. B a s t i a n, S. L o u g h n a n, N. H a s l a m, H.R. R a d k e, *Don't Mind Meat? The Denial of Mind to Animals Used for Human Consumption*, „Personality and Social Psychology Bulletin" 38(2012) nr 2, s. 250n.

[50] Por. B. B r a t a n o v a, S. L o u g h n a n, B. B a s t i a n, *The Effect of Categorization as Food on the Perceived Moral Standing of Animals*, „Appetite" 57(2011) nr 1, s. 193-196.

[51] Por. H. H e r z o g, *Some We Love, Some We Hate, Some We Eat: Why It's So Hard to Think Straight about Animals*, HarperCollins Publishers, New York 2010, s. 175-203.

[52] Por. S e r p e l l, dz. cyt., s. 641.

[53] Por. t e n ż e, *Sheep in Wolves' Clothing? Attitudes to Animals among Farmers and Scientists*, w: *Attitudes to Animals: Views in Animal Welfare*, red. F. Dolins, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 28.

[54] Zob. S.E. L e d e r e r, *Political Animals: The Shaping of Biomedical Research Literature in Twentieth-Century America*, „Isis" 83(1992) nr 1, s. 61-79.

[55] Por. B i l e w i c z, I m h o f f, D r o g o s z, dz. cyt., s. 201.

waniu zwierząt na przykład „bazą surowcową", „pożytkami przyżyciowymi" czy „żywcem rzeźnym"[56]. Mówi się również, że konsumenci jedzą wołowinę bądź wieprzowinę, nie zaś krowy czy świnie.

Badacze zauważają, że samo nadanie nazwy lub imienia osobnikowi skłania do przypisania mu wyjątkowych, indywidualnych cech osobowości[57].

Nierówne traktowanie zwierząt ujawnia się również w postawach przyjmowanych wobec nich w zależności od ich gatunku, a podstawa tej dyskryminacji często związana jest z umiejscowieniem gatunku na skali filogenetycznej – postawa wobec poszczególnych gatunków zależy zatem od postrzegania zdolności umysłowych ich przedstawicieli. „Wiara w umysł zwierzęcy" (ang. „belief in animal mind"[58]) to termin określający przekonanie o zdolnościach umysłowych innych gatunków: możemy na przykład wierzyć, że zwierzęta mają samoświadomość, że są zdolne do rozwiązywania problemów bądź doświadczania emocji takich, jak strach lub smutek. Wiara w istnienie zwierzęcego umysłu stanowi rzetelny predyktor postaw wobec wykorzystania zwierząt. Negatywnie koreluje on z poparciem dla wykorzystywania zwierząt, pozytywnie zaś – z troską o dobrostan zwierząt oraz z humanitarnym zachowaniem wobec innych gatunków, a także empatią wobec ludzi i innych zwierząt.

W celu legitymizacji wykorzystywania zwierząt dla ludzkich korzyści i stwarzania dystansu psychicznego stosuje się również strategie poznawcze, wizualne i logistyczne. Eksperyment Sarah Knight i współpracowników miał na celu określenie związku między przekonaniami osób badanych dotyczącymi wykorzystania zwierząt w badaniach medycznych a przyjmowaną przez te osoby postawą[59]. Badacze manipulowali przekonaniem: percepcją możliwości wyboru, a następnie prosili uczestników o ocenę akceptacji wykorzystywania zwierząt w badaniach medycznych. Przewidywano, że przekonanie o braku alternatywy dla wykorzystania zwierząt w badaniach spowoduje częstsze przyjmowanie postawy popracia dla tego procederu, przekonanie o istnieniu innych możliwości znajdzie natomiast wyraz w spadku poparcia dla badań medycznych z udziałem zwierząt.

Praktyki konsumenckie są zwykle oderwane od zadawania bólu, dlatego ludzie rzadko doświadczają konfliktu emocjonalnego w związku z wykorzy-

---

[56] Por. F. K a p u s t a, *Wybrane zagadnienia produkcji i przetwórstwa mięsa w Polsce w pierwszej dekadzie XXI wieku*, „Nauki Inżynierskie i Technologie" 2013, nr 2(9), s. 67n.

[57] Por. C.R. S a n d e r s, *Actions Speak Louder than Words: Close Relationships between Humans and Nonhuman Animals*, „Symbolic Interaction" 26(2003) nr 3, s. 411.

[58] S. K n i g h t, K. N u n k o o s i n g, A. V r i j, J. C h e r r y m a n, *Using Grounded Theory to Examine People's Attitudes toward How Animals are Used*, „Society & Animals" 11(2003) nr 4, s. 308.

[59] Por. S. K n i g h t, K. B a r d, A. V r i j, D. B r a n d o n, *Human Rights, Animal Wrongs? Exploring Attitudes toward Animal Use and Possibilities for Change*, „Society & Animals" 18(2010) nr 3, s. 266n.

stywaniem zwierząt. W większości krajów (zwłaszcza europejskich) zwierzęta, które spożywamy, trafiają do sprzedaży podzielone na części tak, by pod względem anatomicznym nie przypominały zamordowanych zwierząt i nie wskazywały na pochodzenie kupowanego mięsa od żywych osobników posiadających zdolność postrzegania i osobowość[60]. Nieprzypadkowo też rzeźnie lokalizowane są w znacznej odległości od terenów zamieszkałych[61].

Charakter naszych relacji ze zwierzętami wiąże się również ze sposobem odnoszenia się do osobników własnego gatunku i ich traktowania. W szczególności traktowanie przez ludzi innych zwierząt z szacunkiem może odzwierciedlać bardziej konstruktywne relacje międzygrupowe wśród ludzi, podczas gdy wyraźna dominacja nad innymi gatunkami i przedmiotowe podejście do nich mogą odzwierciedlać ogólną tendencję do krzywdzenia osobników spoza własnej grupy.

W literaturze antrozoologicznej zależność między przemocą wobec zwierząt a przemocą wobec ludzi określa się terminem „the link" („związek"). Potencjalne „związki" między różnymi formami przemocy w rodzinie (wykorzystywanie dzieci, przemoc wobec partnera, wykorzystywanie zwierząt oraz wykorzystywanie starszych dorosłych) powinny wzbudzać większe zainteresowanie naukowców – uzyskane w ramach badań interdyscyplinarnych wyniki mogłyby wspierać programy mające na celu ograniczenie tego rodzaju krzywd. Wiadomo na przykład, że wskaźniki poziomu przemocy wobec zwierząt są w przypadku dzieci krzywdzonych wyższe niż w przypadku dzieci niebędących ofiarami przemocy; wskaźniki te okazały się również podwyższone (w stosunku do normatywnej) w badanej grupie dzieci doświadczających dystresu, a także w rodzinach, w których występuje przemoc ze strony partnera. Wykazano wprawdzie istnienie takich różnic, lecz poznanie czynników etiologicznych z nimi związanych wymaga dalszych badań i powinno stać się priorytetem. Przede wszystkim należy dokonać analizy „związku" poprzez zbadanie dynamiki możliwej zależności między przemocą wobec zwierząt a przemocą interpersonalną – wyniki takiej analizy mogłoby ułatwić działania prewencyjne i interwencyjne[62].

Wyniki badań wskazują, że przemoc wobec zwierząt może może się również łączyć z większym prawdopodobieństwem angażowania się w antyspołeczne zachowania wobec ludzi, takie jak zastraszanie[63]. Wykazano istnienie związku między retrospekcyjnymi doniesieniami o okrucieństwie przejawia-

[60] Por. P l o u s, *Is There Such a Thing as Prejudice toward Animals?*, s. 514.

[61] Por. tamże, s. 519.

[62] Por. F.R. A s c i o n e, K.J. S h a p i r o, *People and Animals, Kindness and Cruelty: Research Directions and Policy Implications*, „Journal of Social Issues" 65(2009) nr 3, s. 572n.

[63] Por. R.L. S c h w a r t z, W. F r e m o u w, A. S c h e n k, L.L. R a g a t z, *Psychological Profile of Male and Female Animal Abusers*, „Journal of Interpersonal Violence" 27(2012) nr 5, s. 856n.

nym w dzieciństwie wobec zwierząt a popełnianiem w wieku dorosłym aktów przemocy wobec ludzi[64]. Podobne wyniki uzyskano, badając kobiety, które padły ofiarą przemocy ze strony partnerów. Respondentki dużo częściej donosiły, że ich partnerzy zranili lub zabili jakieś zwierzę, niż należące do grupy porównawczej kobiety, które nie doświadczyły przemocy[65]. Istnieją również dane empiryczne wskazujące, że nie tylko sprawcy przemocy, ale także ich ofiary, częściej niż osoby, które przemocy nie doznawały, przejawiają tendencję do krzywdzenia zwierząt, co pozwala wnioskować o działaniu mechanizmu przeniesienia agresji[66].

Należy jednak zauważyć, że teoria „związku" jest jedną z najbardziej kontrowersyjnych koncepcji w badaniach interakcji człowiek–zwierzę. Podano w wątpliwość siłę, kierunek, a nawet samo występowanie tego związku. Wskaźniki zgłaszanych przypadków wykorzystywania zwierząt wydają się bowiem równie wysokie w populacjach, które dokonywały aktów przemocy (na przykład więźniów), jak w populacjach „normatywnych" (na przykład licealistów i studentów)[67].

Wyjaśnieniem takiego stanu rzeczy może być hipoteza stopniowania przemocy[68], u której podstaw leży rozumowanie odwołujące się do filogenezy. Powszechnie zakłada się, że osoby stosujące przemoc wobec zwierząt wcześniej czy później dopuszczą się okrucieństwa wobec ludzi, a oprawca ćwiczy akty agresji wobec ludzi lub „znieczula się" na nie, zaczynając od krzywdzenia istot filogenetycznie „niższych". To zdroworozsądkowe podejście pomija możliwość występowania alternatywnych rodzajów stopniowania przemocy – gradacja może też dotyczyć na przykład obiektów dalekich i bliskich. Dlatego równie prawdopodobne są przypadki, w których przestępcy przejawiają agresję najpierw wobec ludzi (w tym przypadku grupy dalekiej), a następnie wobec innych gatunków (grup bliskich). Innymi słowy, dziecko, które torturuje własnego psa, mogło już wcześniej stosować przemoc wobec innych dzieci,

[64] Por. B.B. H e n d e r s o n, C. H e n s l e y, S.E. T a l l i c h e t, *Childhood Animal Cruelty Methods and Their Link to Adult Interpersonal Violence*, „Journal of Interpersonal Violence" 26(2011) nr 11, s. 2222–2225.

[65] Por. F.R. A s c i o n e, C.V. W e b e r, T.M. T h o m p s o n, J. H e a t h, M. M a r u y a m a, K. H a y a s h i, *Battered Pets and Domestic Violence: Animal Abuse Reported by Women Experiencing Intimate Violence and by Nonabused Women*, „Violence Against Women" 13(2007) nr 4, s. 365-367.

[66] Por. A.C. B a l d r y, *Animal Abuse among Preadolescents Directly and Indirectly Victimized at School and at Home*, „Criminal Behaviour and Mental Health" 15(2005) nr 2, s. 105-108.

[67] Zob. E.G. P a t t e r s o n - K a n e, H. P i p e r, *Animal Abuse as a Sentinel for Human Violence: A Critique*, „Journal of Social Issues" 65(2009) nr 4, s. 589-614.

[68] Por. A.B. A r l u k e, J. L e v i n, C. L u k e, F. A s c i o n e, *The Relationship of Animal Abuse to Violence and Other Forms of Antisocial Behavior*, „Journal of Interpersonal Violence" 14(1999) nr 9, s. 971.

bardziej od niego odległych lub dla niego obcych niż jego pies. Zwierzę rodziny lub sąsiadów może być uważane przez prześladowcę za bardziej „ludzkie" niż obcy człowiek. W związku z tym autorzy proponują nowy model stopniowania przemocy, zgodnie z którym przebiega ono nie od zwierząt innych niż ludzie do ludzi, lecz od obiektów dalekich do bliskich.

Krzywda wobec zwierząt wyraża się również w stereotypach na ich temat. Podczas gdy jedne gatunki (na przykład psy – zarówno w kulturze europejskiej, jak i poza nią) są akceptowane[69], inne (na przykład szczury) są odtrącane. Pomiędzy tymi grupami sytuują się zwierzęta użyteczne, na przykład będące źródłem pożywienia, niebudzące jednak szczególnego zainteresowania, w percepcji społecznej pozbawione wyjątkowych cech sensorycznych czy fizycznych (na przykład krowy) oraz zwierzęta interesujące, mające takie cechy, lecz wywołujące lęk (na przykład lwy).

Badania psychologiczne wskazują na dwa wymiary oceny innych grup (wymiar ciepła i wymiar kompetencji) stanowiące podstawę organizacji treści stereotypów – również dotyczących innych gatunków. Według opracowanego przez Susan T. Fiske, Amy J.C. Cuddy, Petera Glicka i Juna Xu modelu treści stereotypu (ang. Stereotype Content Model) relacje międzygrupowe zależą od treści zawartych w stereotypach, a nie jedynie od pozytywności lub negatywności uogólnionego wizerunku grupy[70]. Jak wspomniano, zróżnicowanie treści stereotypów opiera się na dwóch wymiarach (osiach). W odniesieniu do relacji ludzie–inne zwierzęta pierwszy wymiar (ciepła) pozwala określić, czy dane zwierzę (gatunek) postrzegane jest jako pozytywne, sympatyczne, ciepłe i bliskie (jeden biegun), czy negatywne, budzące strach, obrzydzenie i dalekie (drugi biegun). Drugi wymiar (kompetencji) umożliwia wskazanie, jaki stopień „umiejętności" przypisuje się danej grupie zwierząt (wysokie – jeden biegun, niskie – drugi biegun) oraz czy ich obecność jest korzystna, czy niekorzystna dla ludzi. Kombinacja treści związanych z tymi dwoma wymiarami pozwala uzyskać cztery rodzaje stereotypów. Wykorzystując przedstawiony model w badaniach relacji między ludźmi a innymi zwierzętami, Virginia S.Y. Kwan i Amy J.C. Cuddy stwierdziły, że ludzie dzielą zwierzęta na cztery kategorie: (a) zwierząt domowych (mają one wysokie kompetencje i umiejętności, są sympatyczne i bliskie); (b) szkodników (mają one niskie kompetencje

[69] Akceptowane przez ogół jakiegoś społeczeństwa, społeczności. Oczywiście w kulturze zachodniej, w tym polskiej, pies ma dwoisty wizerunek, co znajduje odzwierciedlenie w jego koncepcie kulturowo-językowym.

[70] Zob. S.T. F i s k e, A.J. C u d d y, P. G l i c k, J. X u, *A Model of (Often Mixed) Stereotype Content: Competence and Warmth Respectively Follow from Perceived Status and Competition*, „Journal of Personality and Social Psychology" 82(2002) nr 2, s. 878-902; por. M. W i n i e w s k i, M. W i t k o w s k a, M. B i l e w i c z, *Uprzedzenia wobec Romów*, w: *Uprzedzenia w Polsce*, red. A. Stefaniak, M. Bilewicz, M. Winiewski, Liberi Libri, Warszawa 2015, s. 68.

i umiejętności; są negatywnie postrzegane, budzą strach lub obrzydzenie); (c) drapieżników (mają wysokie kompetencje i umiejętności; budzą strach i nie wzbudzają sympatii) oraz (d) ofiar (mają niskie kompetencje i umiejętności; budzą dużą sympatię, postrzegane są jako bliskie)[71]. Sposób, w jaki ludzie, odwołując się do wspomnianych dwóch wymiarów, oceniają inne gatunki, przekłada się na sposób, w jaki je traktują. Im większe zdolności poznawcze przypisujemy jakiejś grupie zwierząt oraz im wyżej w skali filogenetycznej znajduje się ta grupa, tym wyżej oceniamy ją w aspekcie standardów moralnych, praw i władzy[72]. Zwierzęta postrzegane jako „ciepłe" to na przykład zwierzęta domowe – są one przyjazne i atrakcyjne, identyfikujemy się z nimi[73]. Co ciekawe, nawet jeśli jakiś gatunek, na przykład pies, oceniany jest wysoko w obu wymiarach, to oceny nasze tworzą pewną wewnątrzgatunkową hierarchię – jedne psy lubimy i cenimy bardziej, inne mniej. Okazało się na przykład, że w schroniskach psy o niższym statusie (mieszańce) są prawie dwukrotnie częściej poddawane eutanazji niż psy rasowe – częściej oceniane przez ludzi jako lepsze[74].

Podobnie jest ze zwierzętami laboratoryjnymi. Zarówno w środowisku naukowym, jak i w organizacjach sprzeciwiających się badaniom na zwierzętach, łatwiej znaleźć zwolenników badań na gryzoniach, takich jak myszy czy szczury, niż na kotach i psach, a tym bardziej na naczelnych, zwłaszcza człowiekowatych[75].

Verónica Sevillano i Susan T. Fiske przedstawiają inną klasyfikację stereotypów[76]. Badaczki wymieniają: stereotyp zwierząt podporządkowanych, stereotyp zwierząt groźnych, stereotyp zwierząt pogardzanych oraz stereotyp zwierząt chronionych. Stereotyp podporządkowania obejmuje między innymi zwierzęta gospodarskie i ptaki. Zwierzęta należące do tej grupy są postrzegane jako pozbawione godnych uwagi zdolności fizycznych i poznawczych. Te, któ-

---

[71] Zob. V.S.Y. K w a n, A.J.C. C u d d y, *(Non-Human) Animal Stereotypes: Reflections of Anthropomorphism and Cultural Differences in System-Justification*, wystąpienie na spotkaniu Society for Experimental Social Psychology, Sacramento, California, 24 X 2008; zob. też: V. S e v i l l a n o, S.T. F i s k e, *Warmth and Competence in Animals*, „Journal of Applied Social Psychology" 46(2016) nr 5, s. 276-293.

[72] Zob. L.R. A r o n s o n, *Levels of Integration and Organization: A Reevaluation of the Evolutionary Scale*, w: *Behavioral Evolution and Integrative Levels*, red. G. Greenberg, E. Tobach, Erlbaum, London 1984, s. 57-81.

[73] Por. S e v i l l a n o, F i s k e, dz. cyt., s. 283.

[74] Zob. J.M. P o s a g e, P.C. B a r t l e t t, D.K. T h o m a s, *Determining Factors for Successful Adoption of Dogs from an Animal Shelter*, „Journal of the American Veterinary Medical Association" 213(1998) nr 4, s. 478-482.

[75] Por. H.A. H e r z o g, S. G a l v i n, *Common Sense and the Mental Lives of Animals: An Empirical Approach*, w: *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*, red. R.W. Mitchell, N.S. Thompson, H.L. Miles, State University of New York Press, Albany, New York, 1997, s. 250-253.

[76] Por. S e v i l l a n o, F i s k e, dz. cyt., s. 277n.

re są trzymane w zamknięciu, uważa się za oswojone, pasywne i nieszkodliwe dla człowieka – w porównaniu z dzikimi zwierzętami. Przekonanie o niskiej inteligencji i nieszkodliwości składa się na stereotyp ambiwalentny – zwierzęta takie oceniane są wysoko na skali ciepła i nisko na skali kompetencji.

Inną stereotypową grupę tworzą gatunki uważane za groźne dla ludzi, na przykład niedźwiedzie czy wilki. Przekonania o inteligencji takich zwierząt oraz o ich agresywnym usposobieniu również tworzą stereotyp o charakterze ambiwalentnym – na skali ciepła zwierzęta te oceniane są nisko, na skali kompetencji zaś wysoko.

Zwierzęta takie, jak bezkręgowce (pająki, karaluchy), gryzonie (myszy, szczury), gady (węże, jaszczurki) postrzegane są stereotypowo i traktowane z pogardą. Przypisuje się im niskie zdolności zarówno poznawcze, jak i afektywne. Niektóre z nich (na przykład węże) uważane są za źródło bodźców warunkowych w fobiach i oceniane przez ten pryzmat. Do innych (jak szczury) przylgnęła z kolei łatka nosicieli chorób – w związku z czym postrzegane są one jako zagrożenie dla ludzi. Przekonania o ich niskiej inteligencji i szkodliwości tworzą stereotyp zwierząt pogardzanych (nisko ocenianych na skali ciepła i kompetencji).

Ostatnia, czwarta grupa obejmuje zwierzęta oceniane jako podobne do ludzi pod względem zdolności poznawczych i zdolności odczuwania emocji oraz percepcji bólu. Należą do niej psy, koty, konie, naczelne i małpy. Niektóre z tych zwierząt pomagają człowiekowi, na przykład w różnego rodzaju terapiach czy w dochodzeniach policyjnych, i uważane są za zwierzęta towarzyszące. Przekonania o ich inteligencji i przyjaznym nastawieniu wobec ludzi tworzą stereotyp zwierząt chronionych (wysoko ocenianych zarówno na skali ciepła, jak i na skali kompetencji).

*

Jeżeli istotę uprzedzeń stanowi tendencyjna ocena pewnej grupy, istotę stereotypu – przekonania dotyczące jej atrybutów, istotę dyskryminacji zaś – negatywne zachowanie w stosunku do niej, to nie ulega wątpliwości, że zwierzęta są przedmiotem wszystkich tych mechanizmów. Zwierzęta – miliony zwierząt – były i wciąż są traktowane tak, jak gdyby odczuwały niewielki ból lub nie odczuwały go wcale, jak gdyby nie odczuwały emocji, a szczególnie emocji wtórnych, nie tworzyły więzi rodzinnych czy w ogóle więzi grupowych, nie posiadały pamięci czy świadomości. Walki psów, wystrzeliwanie piskląt przepiórek ze specjalnie skonstruowanych armat, polowania na dzikie zwierzęta czy rodeo to zaledwie kilka przykładów rozrywek, jakim oddają się ludzie – i jednocześnie wypływających

z uprzedzeń i stereotypów przejawów dyskryminacji zwierząt. Jeśli definicje uprzedzenia, stereotypu czy dyskryminacji wydają się nie odnosić do tego rodzaju zachowań, to jest to wykluczenie tylko semantyczne.

Chociaż w ostatnich latach mówi się coraz więcej – również w mediach masowych i książkach popularnonaukowych – o zdolnościach, prawach i dobrostanie zwierząt, to wciąż istnieje wiele krzywdzących mitów na ich temat. Analiza relacji międzygatunkowych pozwala zdemaskować takie rozpowszechnione błędne poglądy. Wśród nich znajduje się przekonanie, że na przykład szczury (lub ptaki czy inne zwierzęta) roznoszą wiele groźnych dla człowieka chorób. Szczury stanowią grupę obcą – my, ludzie, postrzegamy ją jako wewnętrznie jednorodną i złą. Grupę własną – siebie samych – widzimy jako zróżnicowaną i dobrą, faworyzujemy ją, odczuwając wobec niej pozytywny afekt i przypisując jej pozytywne atrybuty. W rezultacie wiele osób mylnie uważa, że wszystkie szczury są rezerwuarem wszystkich możliwych patogenów i że wszystkie te chorobotwórcze czynniki są groźne dla ludzi – my natomiast żadnych chorób nie roznosimy.

Naukowcy próbują wyjaśnić krzywdzące traktowanie zwierząt przez ludzi, wykorzystując różne modele psychologiczne. Zjawisko szowinizmu gatunkowego nie jest jednak łatwe do zbadania – sama jego natura i mechanizmy wydają się bardzo złożone (ta sama osoba może na przykład jednocześnie sprzeciwiać się polowaniu na lisy, hobbistycznie łowić ryby oraz popierać inwazyjne badania medyczne na zwierzętach). I chociaż owa złożoność zagadnienia wyraża się w mnogości propozycji teoretycznych, omówioną w artykule problematyką zajmuje się niewielka grupa badaczy. Wydaje się, że – wobec wspomnianych trudności – droga do lepszego opisania tego zjawiska prowadzi przez rozwój porównawczych badań empirycznych o charakterze psychologicznym.

O KRZYWDZENIU I KRZYWDZICIELACH
OBRAZY LITERACKIE

„Ethos" 31(2018) nr 2(122) 183-201
DOI 10.12887/31-2018-2-122-11

Elżbieta MIKICIUK

PIEKŁO SKRZYWDZONYCH KRZYWDZICIELI I SĄD MIŁOSIERNEGO BARANKA
O krzywdzie w twórczości Fiodora Dostojewskiego

Bohaterowie prozy Dostojewskiego odczuwają toksyczny pociąg wobec swoich krzywdzicieli, uzależniają się od ciągłego rozpamiętywania własnej krzywdy. Na przykład w „Braciach Karamazow" mowa jest często o tych, którzy prócz podsycania poczucia krzywdy, zadawania sobie cierpienia, nierzadko sycą się także krzywdzeniem innych. Zwykle doświadczenie krzywdy wiąże się z cierpieniem, ale autor „Biesów" penetruje ciemne, perwersyjne obszary ludzkiej natury, w których krzywda – ta doznawana przez skrzywdzonego i ta wyrządzana przez krzywdziciela – łączy się również z przyjemnością, a nawet lubieżną satysfakcją.

Fiodor Dostojewski nazywany jest pisarzem „skrzywdzonych i poniżonych"[1]. Określenie to, stanowiące powtórzenie tytułu jednej z wczesnych powieści autora *Biesów*, dobrze charakteryzuje społeczną, psychologiczną i duchową sytuację bardzo wielu postaci stworzonych przez pisarza, niewątpliwego znawcę ludzkiej natury. Dostojewski oddaje głos skrzywdzonym, którzy często stają się krzywdzicielami, obdarza ich bolesną samoświadomością, każąc im poddawać samych siebie psychicznej wiwisekcji. Penetruje duchową kondycję człowieka, który doznawszy krzywdy, utknął w roli pokrzywdzonego, sam siebie dręcząc i krzywdząc, stając się swoim katem. Autor *Notatek z podziemia* opisuje również sytuację, w której skrzywdzony szuka ofiary, mszcząc się za doznane cierpienia. Pisarz stara się uchwycić stany psychicznego zamknięcia się, niewolącego „zakleszczenia się" w poczuciu bycia skrzywdzonym, ale także wskazuje na możliwość przyjęcia i transformacji doznanej krzywdy, przekroczenia sytuacji, w której skrzywdzony staje się krzywdzicielem, poniżony – poniża, zraniony – rani innych. W swoim oglądzie krzywdy Dostojewski często przekracza porządek społeczny, psychologiczny czy moralny, by spojrzeć na problem z perspektywy religijnej, eschatologicznej. Bohaterowie jego prozy stawiają pytania nie tylko o to, czy – i jak – możliwe jest przebaczenie krzywdy, ale także o Chrystusową miłość i współczucie obejmujące zarówno skrzywdzonych, jak i krzywdzących;

[1] Zob. F. D o s t o j e w s k i, *Skrzywdzeni i poniżeni*, tłum. W. Broniewski, w: tenże, *Dzieła wybrane*, t. 2, tłum. J. Jędrzejewski, W. Broniewski, PIW, Warszawa 1984, s. 695-1064.

podejmują kwestię kary i piekła, pytając zarazem o sprawiedliwość Boga, o nadzieję ostatecznego pojednania skrzywdzonego i krzywdziciela.

SAMOUDRĘCZENIE I ZEMSTA CZYLI ROZKOSZ SKRZYWDZONYCH I KRZYWDZICIELI

„Tak, […] była skrzywdzona, rana jej nie mogła się zagoić, i jakby umyślnie starała się ranę tę rozjątrzyć skrytością, nieufnością wobec nas wszystkich: jak gdyby rozkoszowała się swym bólem, tym e g o i z m e m c i e r p i e n i a, jeżeli tak można powiedzieć. To jątrzenie bólu i rozkoszowanie się nim było dla mnie zrozumiałe: jest to rozkosz wielu, wielu skrzywdzonych i poniżonych, przytłoczonych przez los i doświadczających na sobie jego niesprawiedliwości”[2].

Te słowa na temat kondycji duchowej osoby skrzywdzonej wypowiada Wania, narrator i jednocześnie bohater *Skrzywdzonych i poniżonych*. Jego przenikliwa diagnoza dotyczy Nelly – małej dziewczynki porzuconej przez ojca, a potem osieroconej przez matkę, cierpiącej biedę, głód, doświadczającej poniżenia i samotności, którą ten szlachetny chłopak ratuje przed seksualnym wykorzystaniem i otacza opieką.

Jątrzenie krzywdy, rozdzieranie ran, przyjemność czerpana z obrażania się, rozkosz ciągłego rozpamiętywania, przeżywania, a nawet podsycania urazy to stan „pielęgnowany” przez bardzo wielu bohaterów prozy Dostojewskiego. Ta duchowa niewola, która prowadzi do jawnej bądź ukrytej wrogości, nienawiści i mściwości, ta „podziemna”, mroczna przestrzeń ducha, pozbawiona światła miłości i przebaczenia, chyba najlepiej ukazana zostaje w *Notatkach z podziemia*[3]. Ich bohater stale dręczy i karze siebie oraz innych za doznaną niegdyś krzywdę. Czerpie perwersyjną przyjemność ze swego poniżenia i krzywdy, ale także rozkoszuje się krzywdzeniem innych[4] czy nawet fantazjowaniem na temat zemsty: „W głębi duszy – wyznaje – skrycie kąsałem się za to [że znów popełnię świństwo – E.M.] zębami, ćwiartowałem i szarpałem siebie

[2] Tamże, s. 988.

[3] Zob. t e n ż e, *Notatki z podziemia*, tłum. G. Karski, w: *Z dzieł Fiodora Dostojewskiego*, t. 1, Wydawnictwo Puls, London 1992, s. 5-108.

[4] Już Mikołaj Michajłowski w eseju z roku 1882 pisze: „Zawsze interesowały Dostojewskiego okrucieństwo i tyrania […] sięgał [on – E.M.] do najgłębszych zakamarków wilczej duszy, znajdując tam […] rozkosz, której siedliskiem są złość i okrucieństwo” (M. M i c h a j ł o w s k i, *Okrutny talent*, tłum. L. Liburska, w: *Okrutny talent. Dostojewski we wspomnieniach i krytyce*, tłum. zbiorowe, oprac. Z. Podgórzec, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Warszawa 1984, s. 248n.) Na temat przemocy, perwersji i okrucieństwa w twórczości Dostojewskiego zob. M. K r u s z e l n i c k i, *Erotyzm – zło – intensywność*, w: tenże, *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2017, s. 241-284.

tak, że gorycz przekształcała się w końcu w jakąś haniebną, obmierzłą lubość, a wreszcie w niewątpliwą, rzeczywistą rozkosz! […] Wytłumaczę to: ową rozkosz wywoływała właśnie zbyt dokładna świadomość własnego poniżenia”[5].

„Człowiek z podziemia” traktuje swoje położenie z pogardą, patrzy na siebie bezlitosnym, oceniającym, okrutnym spojrzeniem, często dystansując się od samego siebie i wypowiadając się na swój temat w taki sposób, jakby traktował siebie jako przedmiot badawczy, zwierzę doświadczalne poddane okrutnemu psychologicznemu eksperymentowi: „Tam, w swoim plugawym, cuchnącym podziemiu, nasza skrzywdzona, sponiewierana i ośmieszona mysz niezwłocznie pogrąża się w zimną, jadowitą i przede wszystkim wiecznotrwałą złość. Przez czterdzieści lat z rzędu będzie wspominała aż do najbardziej haniebnych szczegółów tę swoją krzywdę, i przy tym będzie dorzucała od siebie szczegóły jeszcze haniebniejsze, sama złośliwie jątrząc i drażniąc się własną fantazją. […] i niczego nie wybaczy. Może nawet zacznie się mścić, ale tak jakoś wyrywkowo, drobnym śrutem, zza węgła, incognito, nie wierząc ani w swoje prawo do zemsty, ani w sukces tej zemsty, i wiedząc z góry, że wskutek tych wszystkich swoich usiłowań sama ucierpi stokroć dotkliwiej niż ten, na kim się mści, a którego to nawet nie zadraśnie”[6].

Wydaje się, że takie „chłodne” spojrzenie pozbawione jest złudzeń, że bohater poznał (rozpoznał) prawdę o sobie, że obdarzony głęboką samoświadomością, widzi rzeczywistość niezniekształconą, pozbawioną fałszu. Skoncentrowanie uwagi na krzywdzie staje się jednak w tym przypadku pułapką wyobcowania, zamyka skrzywdzonego na innych, ale także odgradza go od samego siebie. Świadomość własnego stanu jest poznaniem niepełnym, a może nawet zakłamanym[7], „człowiek z podziemia”, skoncentrowany na syceniu się własną krzywdą, na przeżywaniu jej i rozpamiętywaniu, zatruwa się bowiem „jadowitą złością”, paraliżującą zdolność widzenia oczyma miłości i współczucia. Jątrzy rany, zamiast próbować opatrzyć je i uleczyć. Nie pozwala też innym, by je uzdrowili[8]. Nie tylko odrzuca troskę okazaną mu przez Lizę, ale

[5] D o s t o j e w s k i, *Notatki z podziemia*, s. 11.

[6] Tamże, s. 13n.

[7] Michał Bachtin pisze: „O bohaterze *Notatek z podziemia* dosłownie nie można powiedzieć nic, czego już nie wiedziałby sam” (M. B a c h t i n, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, tłum. N. Modzelewska, PIW, Warszawa 1970, s. 79). Ta samowiedza nie jest jednak równoznaczna ze stanięciem w prawdzie o sobie. Chrześcijanie wierzą, że tylko Chrystusowa prawda wyzwala (por. J 8,31-32), gdyż jest spojrzeniem na siebie (i innego) z miłością, a bohater *Notatek z podziemia*, zaślepiony nienawiścią, przez jej pryzmat postrzega zarówno wewnętrzną, jak i zewnętrzną rzeczywistość. Uniemożliwia mu to dialog-spotkanie ze sobą, Bogiem i drugim człowiekiem, a przecież to właśnie dialog uważał Bachtin za główne narzędzie (samo)poznania bohaterów powieści Dostojewskiego.

[8] Chociaż Dostojewski zaplanował religijne nawrócenie „człowieka z podziemia” (ten motyw miał zostać skreślony przez cenzurę), nigdy, przy okazji wznowień powieści, nie starał się wrócić do pierwotnego zamysłu „wydobycia” bohatera z jego piekła-podziemia. Kwestię tę analizują Ryszard

boleśnie rani i upokarza dziewczynę, pozostając całkowicie ślepy i obojętny na to, co w niej samej zostało zranione. W jego spojrzeniu na siebie i na drugiego człowieka brakuje empatycznego wglądu, rzeczywistego zrozumienia, przyjęcia-akceptacji w duchu prawdy, pozostaje natomiast wyniszczający duchowo „egoizm cierpienia". Kłamliwie usprawiedliwiając siebie wobec skrzywdzonej kobiety rzekomym przymusem, determinizmem, „prawem natury", bohater konstatuje: „Ty się nawinęłaś, więc na ciebie wylałem swoją złość i zadrwiłem z ciebie. Mnie poniżono, więc i ja chciałem kogoś poniżyć; mnie zgnieciono jak szmatę, no więc i ja chciałem okazać swoją władzę…"[9].

„Ludzie podziemni", zadręczający siebie i innych z powodu doznanej krzywdy, to w twórczości Dostojewskiego, prócz postaci z *Notatek z podziemia*, także bohater *Łagodnej*[10] oraz bardzo wiele postaci kobiecych, by wymienić tylko Nastazję z *Idioty*[11] czy Gruszę z *Braci Karamazow*[12]. Znamienne, że to właśnie kobiety w powieściach autora *Gracza* zyskują nierzadko rys cierpiętniczy, a ich stany psychiczne i zachowania opisywane są jako masochistyczne. Arkadiusz Swidrygajłow, postać ze *Zbrodni i kary*, podczas rozmowy z Raskolnikowem wyraża, dość często powtarzane przez powieściowych bohaterów, przekonanie o skłonności kobiet do „kochania" swojej krzywdy:

Przybylski i polemizujący z jego odczytaniem Michał Kruszelnicki (por. R. P r z y b y l s k i, *Dostojewski i socjalizm*, w: tenże, *Dostojewski i „przeklęte problemy". Od „Biednych ludzi" do „Zbrodni i kary"*, PIW, Warszawa 1964, s. 213; M. K r u s z e l n i c k i, *W stronę egzystencji tragicznej: „żywe życie" człowieka z podziemia*, w: R. Przybylski, *Dostojewski i „przeklęte problemy"*, s. 31n.).

[9] D o s t o j e w s k i, *Notatki z podziemia*, s. 98n. Warto przytoczyć też inne słowa bohatera powieści: „Ale cóż począć, jeżeli we mnie nawet złości nie ma […]. Ale wskutek tych przebrzydłych praw świadomości złość ulega we mnie rozkładowi chemicznemu. Człowiek patrzy – a tu przedmiot złości ulatnia się, motywy wyparowują, winowajcy niepodobna odszukać, krzywda staje się już nie krzywdą, lecz jakimś fatum, czymś w rodzaju bólu zębów, gdzie nikt nie jest winien, a więc znów pozostaje to samo wyjście – to znaczy jeszcze boleśniej wyrżnąć głową w ścianę" (tamże, s. 18n.), oraz: „Na pewno nic nie potrafiłbym przecież zdziałać, będąc szlachetnym, ani przebaczyć – ponieważ mój krzywdziciel, wymierzając mi policzek, uczynił to może zgodnie z prawami natury, a praw natury niepodobna wybaczyć; ani zapomnieć – bo choć to prawa natury, wyrządzono mi krzywdę" (tamże, s. 12).

[10] Pomijam w artykule analizę tego opowiadania pod kątem problematyki krzywdy. Na ten temat por. np. E. M i k i c i u k, *„Łagodna" Fiodora Dostojewskiego w wizji filmowej Mariusza Trelińskiego*, w: *Literatura a film*, red. D. Kulczycka, M. Hernik-Młodzianowska, Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego, Zielona Góra 2016, s. 83-101. W tekście tym zaznaczam, że w oryginale opowiadanie nosi tytuł *Krotkaja*, a jego tłumaczenie, zaproponowane przez Marię Leśniewską (zob. F. D o s t o j e w s k i, *Potulna*, w: tenże, *Opowieści fantastyczne*, tłum. M. Leśniewska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1979, s. 60-106) wydaje się trafniejsze, jeśli wziąć pod uwagę fakt, iż to nie łagodność, ale potulność, rozumiana jako uległość i posłuszeństwo (wobec męża-krzywdziciela), jest postawą, której bohater domaga się od swojej żony.

[11] Zob. F. D o s t o j e w s k i, *Idiota*, tłum. J. Jędrzejewicz, w: tenże, *Dzieła wybrane*, t. 2, s. 5-684.

[12] Zob. t e n ż e, *Bracia Karamazow*, w: tenże, *Dzieła wybrane*, t. 4, tłum. A. Wat, PIW, Warszawa 1984.

„U kobiet bywają wypadki, kiedy jest bardzo a bardzo przyjemnie czuć się skrzywdzoną […]. To zdarza się wszystkim; w ogóle człowiek niezmiernie lubi czuć się pokrzywdzonym, nie uważa pan? Ale kobiety szczególnie. Powiedziałbym nawet, że tylko tym żyją”[13].

W *Idiocie* Agłaja wprost oskarża Nastazję o sycenie się krzywdą: „Pani zdolna była kochać tylko swoją hańbę i bezustanną myśl o tym, że pani jest zhańbiona i że panią skrzywdzono. Gdyby na pani nie ciążyła tak wielka hańba albo gdyby jej wcale nie było, czułaby się pani o wiele nieszczęśliwsza...”[14].

Rzeczywiście, Baraszkowa, uwikłana niegdyś w związek z Tockim, doświadczywszy seksualnego wykorzystania-uzależnienia, wciąż przyciągana jest przez przemoc-żądzę, szuka upokarzających, uprzedmiotawiających relacji, „kocha” swoje cierpienie i zhańbienie. Jej pociąg do autodestrukcji, mającej stanowić formę zemsty, ukarania krzywdziciela i zarazem samej siebie, został trafnie podsumowany w wypowiedzi Pticyna: „Podobnie, jak słyszałem, dzieje się u Japończyków […]. Pokrzywdzony na honorze idzie tam jakoby do krzywdziciela i powiada mu: «Tyś mnie obraził, więc przyszedłem rozpruć sobie w twoich oczach brzuch», i przy tych słowach rzeczywiście rozpruwa sobie brzuch w oczach swojego krzywdziciela i zapewne czuje nadzwyczajne zadowolenie, jakby naprawdę zemścił się na nim”[15].

Skłonność do podsycania własnej krzywdy i samoudręczenia czy dręczenia innych odkrywa w sobie również Grusza z *Braci Karamazow*. Uwiedziona seksualnie i porzucona, na wieść o tym, że po latach przeżywania udręki spotka się ze swoim krzywdzicielem, w obecności Rakitina i Aloszy rozważa stan swego ducha, pyta samą siebie o uczucia, jakie budzi w niej ten, który przed laty ją skrzywdził: „Kocham mego krzywdziciela czy nie? Leżałam tu przedtem w ciemnościach, wciąż pytałam się serca: kocham go czy nie kocham? Rozstrzygnij, Alosza, nadszedł czas, jak uznasz, tak będzie. Przebaczyć mu czy nie? – Przecie już przebaczyłaś – odpowiedział z uśmiechem. – I naprawdę przebaczyłam – rzekła Gruszeńka w zamyśleniu. – Jakie to serce podłe! […]. Jakiś wyraz okrucieństwa przemknął w jej uśmiechu. – A może wcale nie przebaczyłam – powiedziała groźnie, spuściwszy powieki, jakby rozmawiając ze sobą. – Może moje serce dopiero sposobi się przebaczyć. Pomocuję się jeszcze

[13] T e n ż e, *Zbrodnia i kara*, tłum. C. Jastrzębiec-Kozłowski, w: tenże, *Dzieła wybrane*, t. 1, tłum. C. Jastrzębiec-Kozłowski, W. Broniewski, PIW, Warszawa 1984, s. 291. Postacie Dostojewskiego mówią też o sytuacji, gdy to kobieta staje się dręczycielką tego, którego kocha, chociaż słowo „kocha” nie jest tu z pewnością właściwe. Bohater *Notatek z podziemia*, zwracając się do Lizy, wypowiada następującą uwagę: „Czy wiesz, że z miłości można człowieka umyślnie dręczyć? Przeważnie tak robią kobiety” (t e n ż e, *Notatki z podziemia*, s. 79). Niemal identyczną myśl powtarza bohater *Idioty* Myszkin w słowach skierowanych do Rogożyna (por. t e n ż e, *Idiota*, s. 406).

[14] T e n ż e, *Idiota*, s. 632.

[15] Tamże, s. 197n.

z tym sercem. Widzisz, Alosza, strasznie polubiłam te moje pięcioletnie łzy... Ja może tylko moją krzywdę kochałam, a wcale nie jego!”[16]

Grusza wyznaje Aleksemu, że żyła dotąd ciągłym roztrząsaniem doznanej krzywdy i pragnieniem zemsty, pogrążając się w niszczącej nienawiści: „W nocy, w ciemnościach, szlochałam gorzko, wszystko to przemyślałam, serce moje umyślnie rozdzierałam, syciłam je złością: «Już ja mu odpłacę, już ja mu odpłacę!» I tak na głos czasem mówiłam w ciemnościach. […] Rano wstaję gorsza od psa, chętnie bym wszystkich kąsała”[17].

Skrzywdzona, boleśnie zraniona, otoczyła się pancerzem złości, odgrodziła się od mężczyzn za pomocą władzy, jaką zyskała dzięki pieniądzom i swemu seksualnemu powabowi. W słowach skierowanych do najmłodszego z Karamazowów dziewczyna odsłania swoje rozdarcie między pragnieniem przebaczenia, będącego jednocześnie formą uwolnienia się od nienawiści i wyniszczającej urazy, a chęcią zemszczenia się na krzywdzicielu.

Bohaterowie prozy Dostojewskiego odczuwają toksyczny pociąg wobec swoich krzywdzicieli, uzależniają się od ciągłego rozpamiętywania własnej krzywdy. Na przykład w *Braciach Karamazow* mowa jest często o tych, którzy prócz podsycania poczucia krzywdy, zadawania sobie cierpienia, nierzadko sycą się także krzywdzeniem innych. Liza zwierza się Aloszy ze swoich doznań związanych z opowieścią o skatowanym chłopcu: „Myślę czasem, że sama bym ukrzyżowała. On wisi i jęczy, a ja usiądę naprzeciw i będę jadła kompot z ananasów. Strasznie lubię kompot z ananasów”[18]. Przykuta do wózka inwalidzkiego dziewczyna odkrywa, że już samo patrzenie na cudzą krzywdę, cudze cierpienie, może stać się źródłem przyjemności. Iwan Karamazow zbiera historie o sadystach, którzy krzywdząc innych, doznają szczególnej rozkoszy. „Wiem z całą pewnością, – mówi – że są ludzie, którzy w miarę bicia rozgrzewają się, rozpalają namiętnie, popadają w upojenie lubieżne, i to za każdym uderzeniem coraz bardziej”[19]. W rozmowie z Aloszą przywołuje opowieści o krzywdzicielach, pozbawionych wyrzutów sumienia i jakiejkolwiek empatii, którzy „znajdują specjalną przyjemność w dręczeniu dzieci”[20], którzy je „z wyjątkową namiętnością męczą”[21]: „Wyobraź sobie: niemowlę na ręku drżącej matki, dookoła Turcy. Zaczęli wesołą zabawę, pieszczą dziecko,

[16] T e n ż e, *Bracia Karamazow*, s. 419n.

[17] Tamże, s. 417.

[18] Tamże, s. 677.

[19] Tamże, s. 287. Iwan komentuje w ten sposób opowieść o skatowanym na śmierć koniu. Na temat opisywanego w powieściach Dostojewskiego stosunku człowieka do zwierząt, nierzadko okrutnego, por. J. T y m i e n i e c k a - S u c h a n e k, *Literatura rosyjska wobec upodmiotowienia zwierząt. W kręgu zagadnień ekofilozoficznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013, s. 105-123.

[20] D o s t o j e w s k i, *Bracia Karamazow*, s. 287.

[21] Tamże, s. 284.

śmieją się, aby je rozweselić, w końcu udało im się: niemowlę śmieje się. W tej chwili Turek przysuwa do twarzyczki lufę rewolweru. Dzieciak śmieje się radośnie, wyciąga rączki po rewolwer, i wówczas artysta spuszcza kurek i roztrzaskuje niemowlęciu główkę... Majstersztyk, co? Podobno Turcy bardzo lubią słodycze”[22].

Zwykle doświadczenie krzywdy wiąże się z cierpieniem, ale autor *Biesów* penetruje ciemne, perwersyjne obszary ludzkiej natury, w których krzywda – ta doznawana przez skrzywdzonego i ta wyrządzana przez krzywdziciela – łączy się również z przyjemnością, a nawet lubieżną satysfakcją.

„PODDAĆ SIĘ BIERNIE” CZY „ZNOSIĆ Z POKORĄ”?

Dostojewski często pokazuje bohaterów wewnętrznie okaleczonych, uwikłanych w krzywdę, niezdolnych do przebaczenia, a nawet fałszywie upatrujących w swoim „znoszeniu krzywdy” znamion pokory. Arkadiusz Dołgoruki, bohater *Młokosa*, świadom swojej reakcji na krzywdę, wyznaje: „To dziwne – zawsze miałem pewną charakterystyczną cechę. Mianowicie, jeżeli ktoś mnie skrzywdził, ubliżył mi do ostatnich granic, to jawiła się we mnie niepowstrzymana ochota poddać się temu biernie, a nawet uprzedzić zamiary krzywdziciela. «Patrzcie, oto poniżyliście mnie, zatem ja sam będę się jeszcze bardziej poniżał. Cieszcie się!» […] Wiedziałem, że koledzy śmieją się i gardzą mną – wiedziałem o tym aż nadto dobrze, a jednak sprawiało mi to jakąś dziwną przyjemność. «Chcieliście, abym był lokajem, więc jestem lokajem. Chcieliście, żebym był chamem, więc jestem chamem». Przez całe lata mogłem taić w sobie bierną nienawiść i ukrytą złość”[23].

Z kolei Ferdyszczenko, postać z *Idioty*, tak diagnozuje swoją postawę wobec krzywdy i krzywdziciela: „Jestem […] człowiekiem bardzo mściwym […]. Znoszę z pokorą każdą obelgę, ale tylko do pierwszego potknięcia się mojego krzywdziciela; przy pierwszej zaś takiej sposobności natychmiast przypominam swoją krzywdę i natychmiast w ten czy inny sposób mszczę się”[24].

Ani Arkadiuszowe „bierne poddanie się” krzywdzie, ani deklarowane przez Ferdyszczenkę „znoszenie z pokorą” doznanej krzywdy nie mają jednak nic wspólnego z realizowaniem Chrystusowego wezwania: „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 dru-

[22] Tamże.

[23] T e n ż e, *Młokos. Powieść*, w: *Z dzieł Fiodora Dostojewskiego*, t. 12, tłum. M. Bogdaniowa, K. Błeszczyński, Wydawnictwo Puls, London 1993, s. 361.

[24] T e n ż e, *Idiota*, s. 156.

gi!" (Mt 5,38-39). W obu przypadkach pokora mylona jest z samoponiżeniem, samoupokorzeniem, zasada niestawiania oporu złemu zaś zastąpiona zostaje pasywną agresją. Chrystus nie zachęca do przyjęcia postawy bierności wobec zła, zgody-obojętności na zło, ale wzywa do nieulegania nienawiści i powstrzymania się od odwetu, do (aktywnej) postawy miłości i przebaczenia wobec krzywdzicieli. Dołgoruki sam przyznaje się do ukrywanej złości, Ferdyszczenko zaś mówi o biernym oczekiwaniu na satysfakcjonującą go sytuację, która umożliwi mu skryte dokonanie odwetu, bądź taką, w której krzywdziciel doświadczy w końcu „zasłużonej" kary.

Przykładem Chrystusowej postawy przyjęcia krzywdy z pokorą jest zachowanie spoliczkowanego księcia Lwa Myszkina, bohatera *Idioty*. Uderzony w twarz, gdy stanął w obronie Wari, wobec której Gawriła chciał użyć przemocy – zostaje skrzywdzony właśnie dlatego, że nie jest obojętny na cudze cierpienie. Doznana zniewaga nie wywołuje w nim jednak pragnienia odwetu. Nie reaguje na krzywdę nienawiścią, nie przyjmuje też wobec krzywdziciela postawy wyższości czy pogardy, ale kieruje się miłością wobec tego, który go skrzywdził. W zachowaniu Myszkina nie ma nic z cierpiętnictwa, ze skrytego pielęgnowania urazy, z pasywnej agresji ani z oczekiwania, że krzywdziciel zostanie ukarany czy się przed nim ukorzy. Rogożyn, kierując do Gani słowa wyrzutu: „Będziesz się wstydził, Gańka, że taką... owcę (nie mógł znaleźć innego słowa) skrzywdziłeś!"[25], wskazuje na czystość, niewinność postawy księcia, niebaczącego[26] na doznaną krzywdę, gotowego bronić krzywdzonych i brać na siebie ich cierpienie.

„Człowiek z podziemia", mówiąc o wywyższeniu i oczyszczeniu przez krzywdę, również wypacza Chrystusowe rozumienie jej znoszenia-przyjęcia. Próbując usprawiedliwić krzywdę, którą wyrządził Lizie, poniżając dziewczynę w chwili, gdy zdecydowała się zerwać z prostytucją, bohater *Notatek z podziemia* wmawia sobie zbawienny skutek owego upokorzenia: „I czy nie lepiej, czyż nie będzie lepiej – fantazjowałem później, już w domu, zagłuszając fantazjami żywą boleść – czy nie będzie lepiej, jeżeli ona uniesie teraz z sobą na zawsze doznaną krzywdę? Krzywda – to przecież oczyszczenie; to najdotkliwszy i najostrzejszy sygnał świadomości! Ja bym już jutro zbrukał jej duszę i znękał jej serce. A krzywda teraz już nigdy w niej nie zamrze, jakakolwiek będzie ohyda czekającego ją błota – krzywda ją wywyższy i oczyści… przez nienawiść… hm… może też przez przebaczenie… A zresztą czy będzie

[25] Tamże, s. 133.

[26] Słowo „baczyć" pochodzi – jak pisze Aleksander Brückner – „od *baki*, «oka» […]; *przebaczyć* znaczy jeszcze u Lubelczyka 1558 r. «przeoczyć», a z tego urosło nowe znaczenie: «odpuścić, darować»" (A. B r ü c k n e r, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Nakładem Krakowskiej Spółki Wydawniczej, Kraków 1927, s. 10). Myszkin przebacza –„przeocza" doznaną krzywdę, a jego miłosne spojrzenie nakierowane jest na dobro człowieka.

jej lepiej z tym wszystkim? […] Dodam też, że przez długi czas obywałem się f r a z e s e m o użyteczności krzywdy i nienawiści, chociaż sam wtedy omal nie rozchorowałem się z żalu”[27].

Krzywda-cierpienie nie „uszlachetnia”, nie „wywyższa” skrzywdzonego. „Człowiek z podziemia” próbuje rozmyć zło swego czynu, a mówiąc o rzekomym oczyszczeniu Lizy, które miałoby się dokonać w wyniku doznanej przez nią krzywdy, raz łączy to doświadczenie z przebaczeniem, a innym razem z nienawiścią. Owszem, w odniesieniu chociażby do Myszkina można powiedzieć, że doznawszy krzywdy, nie zamknął na innych swego kochającego serca, a może nawet jeszcze bardziej je otworzył, przeobrażając własne cierpienie we współczucie, ogarniające nie tylko innych skrzywdzonych, ale także krzywdzicieli. Jednakże to nie doświadczenie przemocy wywyższyło go lub oczyściło, ale wolna od nienawiści postawa wobec agresora i odrzucenie czy też niepodjęcie roli ofiary, wiecznie roztrząsającej doznaną krzywdę.

KRZYWDA NIEWINNYCH, „ZABICIE BOGA” I TAJEMNICA CHRYSTUSOWEGO ZBAWIENIA

W rzeczywistości wykreowanej przez Dostojewskiego dość często ukazany zostaje taki sposób przeżywania krzywdy, który zamiast otwierać człowieka na innych skrzywdzonych, uwrażliwiać go na cudze cierpienie, przygniata, doprowadzając zranionego nawet do samobójczej śmierci. Autor *Biednych ludzi* bardzo często pochyla się nad tymi skrzywdzonymi, którzy nie przyjmują krzywdy z pokorą, ale przytłoczeni cierpieniem, nie znajdują w sobie siły, by przeobrazić krzywdę we współczucie. Nie otrzymują też znikąd pomocy, a nawet spotykają się z ludzkim lekceważeniem czy odrzuceniem. Nie są to dorośli, którzy doświadczywszy krzywdy, mogą jeszcze szukać dla siebie ratunku, ale dzieci, najczęściej kilku- albo kilkunastoletnie dziewczynki, okrutnie potraktowane przez mężczyzn, krzywdzące-karzące siebie za to, czego doświadczyły. Niewinne ofiary wykorzystania seksualnego nie są w stanie przebaczyć ani sobie, ani krzywdzicielom i z rozpaczy odbierają sobie życie.

Najbardziej przejmującą i przerażającą zarazem historię takiej skrzywdzonej dziewczynki zawiera „broszurka” – wyznanie Mikołaja Stawrogina. Bohater *Biesów* przyznaje się do uwiedzenia i seksualnego wykorzystania Matrioszy, która przybita bolesnym doświadczeniem, samą siebie oskarża o to, że „Boga […] zabiła”[28]. To niepojęte, przerażające samooskarżenie jest wyra-

[27] D o s t o j e w s k i, *Notatki z podziemia*, s. 104.

[28] T e n ż e, *Biesy*, tłum. T. Zagórski, Z. Podgórzec, w: tenże, *Dzieła wybrane*, t. 3, tłum. T. Zagórski, Z. Podgórzec, G. Karski, S. Pollak, PIW, Warszawa 1984, s. 688.

zem dojmującego poczucia winy i wstydu, odczuwanego przez dziewczynkę, której intymność i otwartość na miłość zostały pogwałcone. Obarcza się ona winą za zbrodnię, której nie popełniła. Ofiara utożsamia się z katem i wydaje na siebie wyrok śmierci. Chociaż Matriosza podejmuje próbę uzmysłowienia Mikołajowi jego winy i wyrażenia sprzeciwu wobec zła, którego mężczyzna się dopuścił, doświadcza tylko obojętności krzywdziciela i ostatecznie załamuje się pod ciężarem krzywdy: „Nagle zaczęła kręcić główką jakby z jakimś wielkim wyrzutem, po czym niespodziewanie podniosła swoją malutką piąstkę i zaczęła mi nią wygrażać. [...] Na twarzy jej malowała się rozpacz, której wprost nie można sobie wyobrazić na obliczu dziecka”[29].

Dostojewski nie pomija milczeniem krzywdy nieprzemienionej. Ukazuje właśnie takie doświadczanie skrzywdzenia, które nie prowadzi do uwolnienia z rozpaczy oraz ocalenia, do duchowego uzdrowienia skrzywdzonego. W opowieści o Matrioszy nie ma też mowy ani o przebaczeniu, ani o nawróceniu krzywdziciela i naprawieniu wyrządzonego przezeń zła. Stawrogin, mimo poczucia winy, a może właśnie z powodu odczuwanej winy, popełnia samobójstwo. Podobnie czyni Arkadiusz Swidrygajłow, postać ze *Zbrodni i kary*. W noc poprzedzającą jego samobójczą śmierć dręczony jest przez sen o dziewczynce-samobójczyni, którą niegdyś wykorzystał seksualnie: „Swidrygajłow znał tę dziewczynkę. Ani świętych obrazów, ani zapalonych gromnic nie było przy tej trumnie i nie było słychać modlitw. Dzieweczka ta była samobójczynią-topielicą. Miała dopiero czternaście lat, lecz było to już serce złamane; targnęła się na siebie, przytłoczona zniewagą, która przeraziła i zdumiała jej młodą, dziecinną świadomość, zalała niezasłużonym wstydem jej anielsko czystą duszę, wydarła z jej piersi ostatni krzyk rozpaczy, którego nikt nie usłyszał, który haniebnie zlekceważono w ciemną noc, w mrok, w ziąb, w wilgotną odwilż, kiedy wył wicher...”[30].

W tym śnie-wspomnieniu Swidrygajłowa ludzie nie tylko nie okazują dziewczynce pomocy i pozostają obojętni wobec jej krzywdy, ale – jak się wydaje – już ją osądzili, potępili czy też uznali za potępioną przez Boga, odmawiając zmarłej religijnego obrzędu pogrzebowego. Czy jednak Bóg potępił skrzywdzoną samobójczynię?

W *Młokosie* pada pytanie o winę skrzywdzonej Oli, która targnęła się na swoje życie: „Jej dusza teraz leci gdzieś tam w ciemnościach, w jakimś bezdennym mroku, grzeszna, ze swoją krzywdą… Arkadiuszu, kto jest winien jej grzechu?”[31] – pyta Liza.

[29] Tamże, s. 689.
[30] T e n ż e, *Zbrodnia i kara*, s. 520.
[31] T e n ż e, *Młokos*, s. 207.

Współczując nieszczęsnej samobójczyni, Liza przywołuje wyobrażenia o pośmiertnym losie grzeszników. Niepokoi ją „potępienie" kogoś, kto został boleśnie zraniony i zdaje się nie ponosić całkowitej odpowiedzialności za dokonanie aktu samozniszczenia. Pytanie o winę skrzywdzonych, postawione przez dziewczynę, zawisa w próżni, a może boleśnie dotyka sumienia czytelników powieści. Jednakże w *Biesach* i *Braciach Karamazow* odnajdujemy swoistą odpowiedź na wyrażony przez Lizę niepokój. Stawrogin, który zwierza się Tichonowi, że poczułby ulgę, gdyby ten mu przebaczył, w odpowiedzi słyszy zaskakujące słowa: „Musi pan jednak i mnie również przebaczyć"[32]. Kiedy Mikołaj dziwi się temu wyznaniu, bo przecież nie doświadczył ze strony mnicha żadnej krzywdy, Tichon dopowiada: „Każdy człowiek grzesząc, grzeszy przeciwko wszystkim ludziom i każdy człowiek w jakimś stopniu winny jest cudzego grzechu. Grzech jednostkowy nie istnieje. Wielki ze mnie grzesznik, być może, większy od pana"[33].

Również starzec Zosima nie tylko prosi o przebaczenie, padając na ziemię przed Dymitrem Karamazowem, który w przyszłości poniesie karę za powszechną zbrodnię ojcobójstwa, ale powtarza myśl o wspólnocie grzesznych, o wspólnym grzechu, o winie, którą należy rozpoznać nie tylko jako indywidualną, ale jako wspólnotową. Świadomość wspólnej winy nie oznacza rozmycia odpowiedzialności czy obarczenia winą kogoś innego, ale wzięcie na siebie współodpowiedzialności za zło, które czyni bliźni: „Pamiętaj zwłaszcza, że nie możesz być niczyim sędzią. Albowiem nie może istnieć na ziemi sędzia względem przestępcy, póki sam ów sędzia nie zrozumie, że i on jest takim samym przestępcą jak ten, co przed nim stoi, i że on sam jest przede wszystkim winien za przestępstwo tego, który przed nim stoi"[34].

To dlatego Dymitr, chociaż podobnie jak Iwan pyta o cierpienie dzieci[35], nie przyjmuje postawy buntu prezentowanej przez brata, ale uznaje własną winę za łzy „dziecioka" i wierzy, że tylko współczucie i aktywne czynienie dobra może stanowić odpowiedź na cudzą krzywdę: „I czuje, że w jego sercu rodzi się nigdy nie zaznana tkliwość, że zbiera mu się na płacz, że chce wszystkim coś dobrego zrobić, żeby nie płakał dzieciok, żeby nie płakała sczerniała, wychudzona matka dziecioka, żeby nie było już łez od tej chwili"[36].

Nikt jednak nie ociera łez Matrioszy ani nieznanej z imienia dziewczynki uwiedzionej przez Swidrygajłowa, ani Oli. Samobójcza śmierć żadnej z nich

---

[32] T e n ż e, *Biesy*, s. 699.

[33] Tamże.

[34] T e n ż e, *Bracia Karamazow*, s. 380. Na temat kategorii winy w ujęciu autora *Idioty* zob. E. M i k i c i u k, *Zbrodniarz – mój bliźni. Fiodora Dostojewskiego pojmowanie winy i niewinności*, „W drodze" 1999, nr 8(312), s. 69-78.

[35] Por. D o s t o j e w s k i, *Bracia Karamazow*, s. 590 (sen Dymitra).

[36] Tamże, s. 590n.

nie jest postrzegana przez innych w perspektywie eschatologicznej nadziei. Ich doświadczenie krzywdy wydaje się ziać zgrozą nie do zniwelowania. Ani Stawrogin, ani ci, którzy już osądzili nieszczęsne samobójczynie, nie wierzą w ocalającą, uzdrawiającą moc miłości Chrystusa. W *Braciach Karamazow* świadectwo takiej wiary pozostawia w swych zapiskach-pouczeniach starzec Zosima, pochylając się nad tajemnicą samobójczej śmierci ze zgrozą, ale zarazem także ze współczuciem dla ludzi, którzy targnęli się na własne życie: „Lecz biada tym, którzy się zgładzą na ziemi, biada samobójcom! Myślę, że nie ma bardziej nieszczęśliwych od nich. Grzech, mówią nam, do Boga za nich się modlić, i Kościół jakby pozornie ich wyłącza, lecz myślę w głębi duszy mojej, że i za nich można się pomodlić. Za miłość nie rozgniewa się przecież Chrystus Pan. Za takich w skrytości ducha całe życie się modliłem, wyznaję wam to, ojcowie i nauczyciele moi, i dziś jeszcze dnia każdego się modlę”[37].

Pytania natury religijnej, pytania o Boga w obliczu straszliwych krzywd, jakich doświadcza niewinne dziecko, o możliwość ocalenia skrzywdzonych – czy to za ich życia, czy też po śmierci, o wybaczenie, ale także o „pomstę dla katów” dochodzą do głosu szczególnie w refleksji podjętej przez Iwana Karamazowa. Opowieść o dziecku okrutnie krzywdzonym przez własnych rodziców, wzywającym „krwawymi, niewinnymi, łagodnymi łzami «Bozię» na pomoc”[38], traktuje on jako dowód na milczenie, obojętność czy może bezsilność Boga. Gdzie jest Wszechmocna Miłość, gdy krzyczy i płacze krzywdzone dziecko? W obliczu dziecięcych łez Karamazow dręczącą go kwestię stawia na ostrzu noża, nie zgadzając się na żadne harmonijne „potem”, które nastąpi po cierpieniach dzieci, ponieważ krzywda niewinnych jest nieusuwalna, nieodwracalna. „Chcę […] zostać przy swoich nie pomszczonych cierpieniach”[39] – wyznaje bratu.

„A On będzie «BOGIEM Z NIMI». I otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już nie będzie” (Ap 21,3-4) – czytamy w Apokalipsie św. Jana. W jednym z opowiadań Dostojewskiego, noszącym tytuł *Chłopczyk na gwiazdce u Pana Jezusa*, mowa jest o tym, że kiedy pewien malutki osierocony chłopiec umierał gdzieś na mrozie, w nędzy i opuszczeniu, „ktoś się nad nim pochylił i objął go w ciemności”[40] i wówczas malec ujrzał światło i świetliste, radosne postacie dzieci. To przejście z ciemności do światła dokonało się za sprawą Chrystusowego gestu miłości, wydobywającego człowieka z samotności, poniżenia i mroku śmierci[41], by dać mu nowe, przemienione istnienie. Autor *Idioty* uka-

[37] Tamże, s. 383.

[38] Tamże, s. 288.

[39] Tamże, s. 292.

[40] T e n ż e, *Chłopczyk na gwiazdce u Pana Jezusa*, w: tenże, *Opowieści fantastyczne*, s. 43.

[41] Nieprzypadkowo opowieść o śmierci chłopca osadzona zostaje w czasie liturgicznym, w wigilię Bożego Narodzenia. Ikona Bożego Narodzenia ukazuje Dziecko, które rodzi się w czarnej

zuje niemal baśniową wizję nieba, w którym przebywają po śmierci wszystkie skrzywdzone dzieci: „Niektóre zamarzły jeszcze w swoich koszykach, w których je podrzucono na schody przed drzwiami petersburskich urzędników, niektóre zaczadziały na wsi, oddane przez dom sierot na garnuszek do biednych kobiet, inne zmarły przy wyschniętych piersiach swych matek w czasie głodu w ziemi samarskiej, jeszcze inne udusiły się od zaduchu w wagonach trzeciej klasy, a teraz wszystkie są tutaj, są teraz aniołkami u Pana Jezusa, a On jest wśród nich, wyciąga do nich ręce i błogosławi je i ich występne matki..."[42].

Iwan jednak nie wierzy w miłość Chrystusa, w Jego obecność w skrzywdzonym dziecku[43], odrzuca obietnicę pośmiertnego uzdrowienia dzieci z ran poniesionych w wyniku doznanej przez nie krzywdy, nie wierzy w otarcie „wszelkiej łzy". Nie podziela wiary autora biblijnej Księgi Mądrości, który mówi o niewinnie skrzywdzonych otulonych „ręką Boga", w Nim istniejących i doświadczających Jego miłości oraz pokoju:

> A dusze sprawiedliwych są w ręku Boga
> i nie dosięgnie ich męka.
> Zdało się oczom głupich, że pomarli,
> zgon ich poczytano za nieszczęście
> i odejście od nas za unicestwienie,
> a oni trwają w pokoju.
> Choć nawet w ludzkim rozumieniu doznali kaźni,
> nadzieja ich pełna jest nieśmiertelności.
>
> Mdr 3,1-4

KRZYWDA ZAMYKAJĄCA NA MIŁOŚĆ I NADZIEJA PRZEBACZENIA

„Co mi z tego, że nie ma winnych i że wszystko wynika z siebie logicznie, że wiem o tym – domagam się odwetu, bo w przeciwnym razie niszczę siebie. I domagam się odwetu nie gdzieś tam, kiedyś, w wieczności, ale tu, na ziemi, muszę to koniecznie sam zobaczyć"[44] – stwierdza Iwan Karamazow.

---

grocie, wkracza w ciemność grzechu i śmierci. Tak ukazane narodzenie Zbawiciela antycypuje Jego śmierć i zstąpienie do otchłani. To właśnie ikona Zstąpienia do otchłani ukazuje Chrystusa pochylającego się nad człowiekiem i wydobywającego go z ciemności.

[42] Tamże, s. 44.

[43] „Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili" (Mt 25,40). Z perspektywy teologicznej można mówić nie tylko o obecności Chrystusa w każdym człowieku. W Liście do Kolosan czytamy: „W Nim zostało wszystko stworzone" (Kol 1,16), a więc w ukrzyżowanym Zbawicielu cierpi całe stworzenie, On sam przyjmuje cierpienie-krzywdę każdego człowieka.

[44] D o s t o j e w s k i, *Bracia Karamazow*, s. 290.

W jego refleksji zacierają się pojęcia winy, grzechu i odpowiedzialności za grzech. Iwan zdaje się uznawać jedynie zasadę odwetu, a wręcz żąda takiego rozstrzygnięcia i nazywa je… odkupieniem. Odrzuca wizję „wieczystej harmonii", gdyż jawi mu się ona jako rzeczywistość zbudowana na krzywdzie niewinnych, na „łezkach", które „są nie odkupione"[45]. „Muszą być odkupione, bo inaczej harmonia jest niemożliwa"[46] – konstatuje Karamazow. „Ale czym, czym je odkupisz? […] Czy tym, że będą pomszczone? Ale na co mi pomsta, na co mi piekło dla katów, co tu piekło może naprawić, skoro tamci są już umęczeni? I jaka tu może być harmonia, jeśli istnieje piekło?"[47]

„Piekło dla katów" Iwan pojmuje w kategoriach pomsty, która i tak nie usuwa nieodwracalnej krzywdy. Sugeruje tym samym, że Bóg jest w gruncie rzeczy Tym, który dokonuje odwetu, Mścicielem pastwiącym się nad złoczyńcami. Inaczej mówi o piekle starzec Zosima, wskazując jednocześnie na Zbawiciela miłującego i niosącego przebaczenie: „O, są i w piekle tacy, którzy zacięli się w pysze i okrucieństwie swoim, mimo wiedzy niewątpliwej i oglądania prawdy – ci są straszni, oddani bez reszty służkowie szatana i pysznego ducha jego. Ci mają piekło dobrowolne i nienasycone; ci są męczennikami z własnej woli. Albowiem sami siebie przeklęli, przekląwszy Boga i życie. [...] i przebaczenie odrzucają, Boga, który ich wzywa, przeklinają, Boga żywego bez nienawiści oglądać nie mogą"[48].

Piekło, o którym mówi mnich, nie jest stworzone przez mściwego Boga jako miejsce potępienia, przeznaczone dla katów, ale jest stanem, w którym krzywdziciel doświadcza skutków zła, jakie wyrządził innym i zarazem samemu sobie. Jest także trwaniem w nienawiści wobec miłości, odwróceniem się od Boga, który nigdy nie opuszcza człowieka pogrążonego w złu i pragnie wydobyć go ze stanu samopotępienia.

Starzec Zosima mówi o Bożym przebaczeniu, ale Iwan kwestionuje takie „rozwiązanie". „Czy istnieje na całym świecie istota, która by mogła i miała prawo przebaczyć?"[49] – pyta Karamazow. Rozważając sytuację, w której ofiara przebacza katowi, a nawet w której dochodzi do pojednania kata i ofiary, nie tyle podważa taką możliwość, ile nie chce się na nią zgodzić; a może należałoby powiedzieć, że ma wobec takiej rzeczywistości powszechnego przebaczenia i powszechnego pojednania ambiwalentne uczucia: „Ja chcę przebaczyć i chcę uściskać, nie chcę, aby dłużej cierpiano"[50] – wyznaje swemu bratu, by za chwilę, odnosząc się do historii o pewnym generale, który z zimnym okrucień-

[45] Tamże, s. 291.
[46] Tamże.
[47] Tamże.
[48] Tamże, s. 383.
[49] Tamże, s. 291.
[50] Tamże.

stwem wypuścił na chłopca psy i pozwolił im rozszarpać dziecko na oczach matki, zaprzecza swemu pragnieniu: „Nie chcę […], aby matka uścisnęła kata, który zaszczuł psami jej syna! Ona nie śmie mu przebaczyć! Jeżeli chce, to niech przebaczy za siebie, niech mu przebaczy swoje wielkie macierzyńskie cierpienie, lecz nie ma prawa przebaczyć cierpienia swego dziecka, nie śmie przebaczyć oprawcy, choćby mu sama ofiara przebaczyła! A jeżeli tak, jeżeli nie śmieją przebaczyć, to gdzie ta harmonia?”[51].

W powieściach Dostojewskiego rzadko dochodzi do pokrzepiających rozstrzygnięć, do sytuacji, w których skrzywdzony przebacza swemu krzywdzicielowi czy też następuje radosne pojednanie skrzywdzonego i krzywdziciela. Takie rozwiązanie przynosi jednak „wątek dziecięcy” obecny w *Idiocie* i w *Braciach Karamazow*, będący historią o dzieciach, które pod wpływem Myszkina (w *Idiocie*) czy Aloszy (w *Braciach Karamazow*) przemieniają się z krzywdzicieli w istoty wrażliwe na cudze cierpienie i okazujące miłość tym, których wcześniej skrzywdziły[52]. W *Skrzywdzonych i poniżonych* Natasza wprawdzie szczęśliwie jedna się z ojcem i oboje przebaczają sobie wzajemnie wyrządzone krzywdy[53], ale już Nelly, sprawczyni tego happy endu[54], nie może odnieść sytuacji przebaczenia i pojednania ani do historii własnej matki i jej ojca, ani do siebie i swojego ojca. Dziewczynka opowiada, jak to dziadek, do którego czasem chodziła, kupił Nowy Testament i mówił o Chrystusowym przebaczeniu[55]. Mimo że Nelly wciąż ponawiała pytanie: „Skoro Jezus Chrystus powiedział: «kochaj bliźniego swego i przebaczaj krzywdy», dlaczego dziadek nie chce mamusi przebaczyć?”[56], nigdy nie zdołał on uwolnić się od żalu, złości i poczucia krzywdy, które zamknęło go na miłość do córki. Zresztą sama Nelly również nosi w sobie niezabliźnioną ranę-krzywdę. Umierając, prosi Wanię, by przekazał jej ojcu, księciu Piotrowi Wałkowskiemu, szkaplerzyk z listem, który otrzymała od matki: „Kiedy przeczytasz, co tam napisano, idź do niego i powiedz mu, że umarłam, a jemu nie przebaczyłam. Powiedz

[51] Tamże.

[52] Na temat „wątku dziecięcego” w *Braciach Karamazow* i związanej z nim idei pojednania skrzywdzonego i krzywdzicieli zob. E. M i k i c i u k, *Obcowanie świętych*, w: taż, *Teatr paschalny Fiodora Dostojewskiego. O wątkach misteryjnych „Braci Karamazow” i ich wizjach scenicznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2009, s. 222-245.

[53] Ten wątek powieści został przeanalizowany przez Roberta Piłata (zob. R. P i ł a t, *Dostojewski i problem przebaczenia*, „Studia Philosophiae Christianae” 39(2003) nr 2, s. 147-165).

[54] Dziewczynka opowiada o losach swojej matki ojcu Nataszy. Mikołaj Siergieicz pod wpływem opowieści dziecka, w której jak w lustrze odbija się jego własna historia, decyduje się w końcu nie tylko przebaczyć córce, ale także poprosić ją o przebaczenie.

[55] Por. D o s t o j e w s k i, *Skrzywdzeni i poniżeni*, s. 1025.

[56] Tamże, s. 1026. Następujące słowa dziewczynka kieruje do ojca Nataszy: „– Pojutrze dzień Zmartwychwstania Pańskiego, wszyscy się całują i ściskają, wszyscy się jednają, przebaczają sobie winy… [...] Tylko pan… pan jeden… u! Okrutny!” (tamże, s. 985).

mu też, że czytałam niedawno Ewangelię. Tam jest powiedziane: przebaczajcie wszystkim swym wrogom. Tak, czytałam to, ale j e m u jednak nie przebaczyłam, dlatego że kiedy mamusia umierała, ale mogła jeszcze mówić, to ostatnie, co powiedziała, było: «p r z e k l i n a m g o», a więc i ja j e g o przeklinam, nie za siebie, ale za mamusię..."[57].

List matki Nelly, skierowany do ojca dziecka, zawiera między innymi „warunkową" obietnicę przebaczenia: „Jeżeli Pan nie odepchnie Nelly, to może t a m przebaczę Panu i w Dzień Sądu sama stanę przed tronem Boga i będę błagać Sędziego, by odpuścił Panu grzechy"[58].

Nelly nigdy sama nie zwróciła się z tym listem do ojca, który niegdyś porzucił ją i jej matkę, i – jak czytamy w powieści – „umarła nieprzejednana"[59].

Znamienne, że w *Skrzywdzonych i poniżonych* problem winy (krzywdy) i pojednania ujęty jest w perspektywie religijnej, chrystologicznej. Ukazany zostaje dramat niespełnienia Chrystusowego wezwania[60], dramat niewybaczenia, zamknięcia się na relację z drugim człowiekiem i z Bogiem. Miłość nie przezwycięża „egoizmu cierpienia", a krzywda nie spotyka się ani z przebaczeniem ze strony skrzywdzonego, ani z prośbą o wybaczenie ze strony krzywdziciela. Matka Nelly przywołuje w swym liście obraz Sądu Bożego, wiążąc go z możliwością wstawienia się za krzywdzicielem[61], ale perspektywa nadziei na jakiekolwiek pojednanie gaśnie wraz ze śmiercią dziewczynki. Iwan Karamazow również stawia pytanie o pośmiertną rzeczywistość[62], o siłę czy może bezsilność miłującego i przebaczającego Chrystusa[63]. Powtarzając

[57] Tamże, s. 1062.

[58] Tamże, s. 1064.

[59] Tamże.

[60] Podobnie w zakończeniu *Łagodnej* wybrzmiewają słowa zrozpaczonego bohatera, który zadręczył swoją żonę, w wyniku czego popełniła ona samobójstwo: „«Ludzie, miłujcie się wzajemnie» – kto to powiedział? Czyje to przykazanie?" (F. D o s t o j e w s k i, *Łagodna*, w: *Z dzieł Fiodora Dostojewskiego*, t. 5, *Białe noce i inne utwory*, tłum. A. Stawar, Wydawnictwo Puls, London 1992, s. 362).

[61] Na ikonie Sądu Ostatecznego tę ideę wstawienniczej, przebłagalnej modlitwy obrazuje motyw deesis, ukazujący Maryję i Jana Chrzciciela stojących przy tronie, na którym zasiada Chrystus-Sędzia.

[62] Nie chciałabym, by zestawienie *Skrzywdzonych i poniżonych* z *Braćmi Karamazow* było odebrane jako stawianie głosów bohaterów obu powieści na tej samej płaszczyźnie artystyczno-ideowej, a zwłaszcza jako zacieranie filozoficzno-teologicznej złożoności wywodu Iwana Karamazowa. W *Skrzywdzonych i poniżonych* Chrystus traktowany jest zresztą przede wszystkim jako nauczyciel moralności, wzywający do przebaczenia krzywdzicielowi, w *Braciach Karamazow* zaś staje się nie tylko milczącym więźniem w Iwanowym „Wielkim Inkwizytorze", ale również „uobecnia się" w wątku dziecięcym: objawia się w postawie Aloszy trwającego przy umierającym Iliuszy, a także w samej śmierci-ofierze chłopca, wyrażającej jego miłość do ojca.

[63] Pomijam analizę Iwanowego poematu o Wielkim Inkwizytorze, który dla czytelnika niewierzącego będzie opowieścią o klęsce Chrystusa, o Jego porażce, przez człowieka wierzącego natomiast może zostać odczytany jako opowieść o sile przebaczającej Miłości. Ważnych interpre-

Iwanowe pytanie, „czy jest na świecie Istota, która by mogła i miała prawo przebaczyć”[64], Alosza nie wymienia wprawdzie imienia Jezusa, ale w odpowiedzi wskazuje na Odkupiciela: „Istota taka jest i Ona może przebaczyć wszystkim i wszystko, i za w s z y s t k o, bo Sama oddała swoją niewinną krew za wszystkich i za wszystko”[65]. Iwan wie, o kim mowa: „– O, to «Jedyny Sprawiedliwy» i Jego krew!”[66] – wykrzykuje. Nie jest to jednak wyznanie wiary w Chrystusa i w Jego zbawczą miłość. Iwan zdaje się zaliczać Jezusa do grona tych wszystkich niewinnych, na których cierpieniu Bóg zapragnął zbudować „wieczystą harmonię”. Jednakże zafałszowuje wiarę Aloszy – wiarę zaprzeczającą wizji nieba, którego „fundament” miałaby stanowić krzywda niewinnych czy krew Zbawiciela, pojmowane jako ofiara przebłagalna złożona zagniewanemu, żądnemu krwi Bogu. Nie na łzach dzieci czy krwi niewinnych ufundowane jest Królestwo Boże, ale na miłości Chrystusa i jego wyznawców. Syn Boży w sposób wolny przyjmuje cierpienie i śmierć, oddaje – jak mówi Alosza – „swoją niewinną krew” za wszystkich skrzywdzonych i krzywdzicieli i nie tylko nie kieruje się chęcią odwetu, ale pragnie przebaczenia, czyli uwolnienia od zła, dla wszystkich (skrzywdzonych) krzywdzicieli[67], którzy „nie wiedzą, co czynią”[68]. „A on poniósł grzechy wielu i oręduje za przestępcami” (Iz 53,12) – pisze prorok Izajasz o pokornym Słudze Jahwe, w którym chrześcijanie rozpoznają Jezusa Chrystusa. Skrzywdzeni-krzywdziciele mogą

---

tacji „Wielkiego Inkwizytora” dokonali między innymi Wasilij Rozanow, Mikołaj Bierdiajew czy Igor Jewłampijew (zob. W.W. R o z a n o w, *Legenda o Wielkim Inkwizytorze F.M. Dostojewskiego*, tłum. J. Chmielewski, Wydawnictwo Kr, Warszawa 2004; M. B i e r d i a j e w, *Światopogląd Dostojewskiego*, tłum. H. Paprocki, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2013; I. J e w ł a m p i j e w, *„Poemat o Wielkim Inkwizytorze” w kontekście filozoficznego światopoglądu Fiodora Dostojewskiego*, tłum. J. Skrońska, w: *Wokół Fiodora Dostojewskiego. Almanach myśli rosyjskiej*, red. J. Dobieszewski, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 2017, s. 121-134).

[64] D o s t o j e w s k i, *Bracia Karamazow*, s. 292.

[65] Tamże, s. 292.

[66] Tamże.

[67] Można powiedzieć, że każdy człowiek nosi w sobie skrzywdzonego (Abla) i krzywdziciela (Kaina). „Śmierć Chrystusa – pisze o. Michał Paluch – jest […] nie tylko wyrazem solidarności Boga z Ablem (wszystkimi cierpiącymi i pokrzywdzonymi), jest też spłaceniem rachunku, który powinien był zapłacić Kain. To regulując dług Kaina i wszystkich jego naśladowców w ludzkiej historii, Chrystus przynosi zbawienie. Zarówno historia Abla, jak i historia Kaina znajdują więc swoje dopełnienie i zwieńczenie w losach Jezusa” (M. P a l u c h OP, *Traktat o zbawieniu*, w: *Dogmatyka*, t. 3, *J. Szymik, Traktat o Bogu Jedynym*. *M. Paluch OP, Traktat o zbawieniu*, Wydawnictwo Więź, Warszawa 2006, s. 415). Iwan nie wierzy w pojednanie Abla i Kaina – także w perspektywę przekroczenia duchowego rozdarcia – Alosza natomiast nie tylko wyznaje wiarę w Chrystusa, który uzdrawia, niwelując wszelkie podziały istniejące we wnętrzu człowieka i skutkujące zwykle konfliktami zewnętrznymi, ale kierując się miłością, doprowadza do pojednania Iliuszy i grupy chłopców, transformuje ich przemoc w braterską więź.

[68] To słowa wypowiedziane przez Chrystusa wiszącego na krzyżu: „Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23,34).

– jak naucza starzec Zosima – zamknąć się w swoim piekle, to znaczy odrzucić miłość Zbawiciela. Głosząc wspólnotę w winie i podejmując modlitwę ogarniającą skrzywdzonych (i) krzywdzicieli, mnich nie wyłącza siebie z ich grona i uznaje wspólnotowy charakter zbawienia. Wypowiadając słowa: „Bóg kocha cię tak, jak się nawet tego nie możesz spodziewać, kocha cię mimo twego grzechu, kocha cię z grzechem twoim”[69], wyraża swoją ufność pokładaną w Tym, który nigdy nie opuszcza pogrążonego w złu człowieka i nigdy nie przestaje go kochać. Również w *Biesach* wyznający Chrystusa Tichon kieruje do Stawrogina-krzywdziciela pełne żarliwej nadziei słowa o sądzie miłosiernego Baranka: „Gdyby nawet nie pojednał się pan z samym sobą i nie przebaczył sobie, [Chrystus – E.M.] również panu wybaczy, gdyż intencja pana jest szlachetna i wielkie jest pana cierpienie… Albowiem żadne słowo, żadna myśl w języku ludzkim nie wyrazi wszystkich dróg i pełni zamiarów Baranka, «dopóki drogi Jego nie odsłonią się dla oczu naszych»”[70].

Wiarę w sąd Boży będący aktem wielkiego miłosierdzia i powszechnego przebaczenia wyznaje także Siemion Marmieładow (postać ze *Zbrodni i kary*), który będąc uwikłany w nałóg alkoholizmu, krzywdzi swoich najbliższych: „Pożałuje nas Ten, który ulitował się nad wszystkimi, który wszystkich i wszystko zrozumiał, On też jeden jest sędzią. […] I osądzi wszystkich sprawiedliwie i przebaczy dobrym i złym, wyniosłym i pokornym… A gdy już skończy ze wszystkimi, naonczas przemówi i do nas: «Chodźcie i wy! – powie. – Chodźcie, pijaniuteńcy! chodźcie, słabiutcy! chodźcie zasromani!» I my wszyscy przyjdziemy nie wstydząc się, i staniemy przed Nim. […] I wyciągnie ku nam prawicę swoją, a my przypadniemy… i zapłaczemy… i wszystko zrozumiemy! […] Panie, przyjdź królestwo Twoje!”[71].

Sąd Baranka nie ma nic wspólnego z kalekim często (o)sądem ludzkim, który sprawiedliwość traktuje jako „słuszny” odwet[72], a uniewinnienie uważa za zwolnienie dręczyciela z odpowiedzialności, usprawiedliwienie czy wręcz zanegowanie zła, którego się dopuścił[73]. Alosza, wskazując na niewinną krew

[69] D o s t o j e w s k i, *Bracia Karamazow*, s. 66.

[70] T e n ż e, *Biesy*, s. 702.

[71] T e n ż e, *Zbrodnia i kara*, s. 29n.

[72] Iwan opowiada o Ryszardzie, z którego obłudne społeczeństwo (w tym, niestety, także bractwa Chrystusowe) czyni najpierw kozła ofiarnego, a następnie, zadowolone ze spełnienia „obowiązku” nawrócenia grzesznika, czyli przymuszenia nieszczęśnika do skruchy, wykonuje na nim wyrok śmierci (por. D o s t o j e w s k i, *Bracia Karamazow*, s. 285n.).

[73] W opowieści Iwana o rozprawie sądowej ojciec znęcający się nad córką zostaje uniewinniony, a jego przemoc wobec dziecka usprawiedliwiona, określona jako „słuszny gniew” (por. tamże, s. 287). W ujęciu chrześcijańskim Bóg, który obdarzył człowieka wolnością, nie zwalnia go z odpowiedzialności za krzywdę, którą wyrządził sobie czy bliźniemu, i z kary, rozumianej jako doświadczenie konsekwencji grzechu. Zarazem jednak to właśnie otwarcie się na Boże przebaczenie, uzdrowienie-oczyszczenie z win, uniewinnienie, pozwala krzywdzicielowi podjąć pokutę, służącą

Zbawiciela, wierzy, że Niewinny, solidarny i zjednoczony ze wszystkimi niewinnymi, którzy doznali krzywdy[74], w akcie wolności przyjmujący cierpienie i śmierć, bierze na siebie winy wszystkich ludzi, gładzi je, ogarniając każdego bez wyjątku swoją przebaczającą miłością. Ufając Chrystusowi, mogącemu „przebaczyć wszystkim i wszystko, i za w s z y s t k o", Karamazow wyraża wiarę w to, że nie ma takiego grzechu, którego Bóg-Człowiek nie pragnie odpuścić, oraz w to, że wszyscy, a więc i skrzywdzeni, i krzywdziciele, włączeni zostaną w Jego Mistyczne Ciało[75]. Duchowy syn starca Zosimy podąża zatem za wyznaniem apostoła Pawła: „W Nim [...] żyjemy, poruszamy się i jesteśmy" (Dz 17,28), a może także podziela Pawłową nadzieję, że Bóg będzie „wszystkim we wszystkich"[76], że uzdrawiająca Miłość zostanie ostatecznie przyjęta, jednając w Chrystusie i przez Chrystusa skrzywdzonego (i) krzywdziciela.

---

wewnętrznej przemianie, pozwala mu zwrócić się z prośbą o przebaczenie do skrzywdzonego czy szukać dróg zadośćuczynienia mu, naprawienia, o ile to możliwe, wyrządzonej krzywdy.

[74] W Księdze Mądrości wyrażona zostaje obietnica, że to właśnie ci niewinni „będą sądzić ludy" (Mdr 3,8). Na przedstawieniach ikonowych Sądu Ostatecznego waga sprawiedliwości trzymana jest często przez Rękę Bożą (Prawicę Pańską), w której spoczywają ocalone dusze sprawiedliwych – skrzywdzonych niewinnych.

[75] Nie twierdzę, że głos Aloszy, Tichona czy Zosimy „zwycięża" w polifonicznym świecie powieści autora *Biesów* i że losy wszystkich bohaterów pisarz ujmuje w perspektywie sądu miłosiernego Baranka. Nie próbuję homofonizować Dostojewskiego, przekonywać, że „hosanna" zwycięża „ognisty piec zwątpienia" (por. F.M. D o s t o j e w s k i j, *Zapisnaja tietrad' 1881 g., nabroski k „Dniewniku pisatielja"*, w: *Połnoje sobranije soczinienij w 30 tomach*, t. 27, Izdatielstwo Nauka, Leningrad 1984, s. 86). Nawet w swojej pracy o *Idiocie*, kiedy odnoszę się do losów Lwa Myszkina, piszę o „nadziei tragicznej" i chrystologii wielkosobotniej, o doświadczeniu kenozy, milczenia Boga (por. E. M i k i c i u k, *„Chrystus w grobie" i rzeczywistość „Anastasis". Rozważania nad „Idiotą" Fiodora Dostojewskiego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2003). Głos wiary nie przekreśla głosu niewiary i zwątpienia, a nawet wydaje się z nim „przegrywać", milknie (jak milczy sam Chrystus uwięziony przez Inkwizytora) wobec siły intelektualnych argumentów przeciwstawiających się chrześcijaństwu. Różne są zresztą chrystologie bohaterów Dostojewskiego. Chrystus zmartwychwstały Aloszy Karamazowa nie jest ani Jezusem zrozpaczonego Hipolita Terentiewa (postaci z *Idioty*), kontemplującego obraz Hansa Holbeina Młodszego *Chrystus w grobie*, ani Jezusem Aleksego Kiriłłowa (z *Biesów*), negującego wiarę w raj i zmartwychwstanie, uznającego porażkę Ukrzyżowanego, pokonanego przez prawa natury. Hipolit odrzuca także perspektywę pośmiertnego sądu: „Kto i za co będzie mnie po tym wszystkim sądził?" (D o s t o j e w s k i, *Idiota*, s. 461) – pyta. Czy skoro teraz doświadcza choroby jako niezawinionej krzywdy i odczuwa jedynie „piekielną" rozpacz, ma być również skazany na infernalną wieczność, ma swój stan niewiary przeżywać także w zaświatach? Te pytania czy zarzuty wobec wiary chrześcijan mocno wybrzmiewają w dojrzałej twórczości autora *Idioty* i nigdy nie milkną.

[76] „A gdy już wszystko zostanie Mu poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich" (1 Kor 15,28). Słowa te często traktowane są jako wyraz nadziei na apokatastazę, ostateczne powszechne pojednanie w Chrystusie (por. np. H.U. v o n B a l t h a s a r, *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni?*, tłum. S. Budzik, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej, Tarnów 1998; W. H r y n i e w i c z, *Bóg wszystkim we wszystkich. Ku eschatologii bez dualizmu*, Verbinum, Warszawa 2005).

„Ethos” 31(2018) nr 2(122) 202-225
DOI 10.12887/31-2018-2-122-12

Danuta OPACKA-WALASEK

„…GORZKIE ROZWAŻANIA O ZBYT WIELKIEJ PAMIĘCI O ZBYT MAŁYM SERCU” Doświadczenie krzywdy i wybaczania w poezji Czesława Miłosza i Zbigniewa Herberta

Taktyka Herberta zmierza konsekwentnie do uwznioślenia krzywdzonych, nie szczędząc im nawet nazbyt heroicznych oczekiwań i powierzając powinności przekraczające niemal ludzką miarę. I zostawia w tym wybór. Miłosz zdaje się bardziej pragmatyczny, intelektualnie ostrożny, czasem nawet sceptyczny wobec hartu ofiar doświadczanych krzywd. Raczej na poetę stającego po ich stronie niż na samych krzywdzonych nakłada obowiązek rozliczenia niegodziwości, jak w wierszu „Który skrzywdziłeś”.

KRZYWDA JAKO SŁOWO-KLUCZ

Dialektykę krzywdy i wybaczenia, której akcenty rozkładają się w twórczości Czesława Miłosza i Zbigniewa Herberta rozmaicie, ujął aforystycznie autor *Ziemi Ulro*: „Ludzie i bogowie są w ciągłym ruchu winy i przebaczenia”[1]. Konstatując takie urządzenie świata, cytat sygnalizuje zarazem rozległość spektrum, w którym wskazani poeci uobecniają te kategorie. Nim kilka rysów interpretacyjnych odsłoni uwarunkowania krzywdy i przebaczenia (bądź niewybaczenia) w wybranych realizacjach literackich, warto – w zgodzie z duchem filologii – naświetlić zasadnicze sensy słowa „krzywda”. Prowadzi ono do wnętrza kultury, umożliwiając poznanie odbitego w niej obrazu świata, a także do specyfiki światoobrazów konstruowanych w poezji, kiedy słowo zostaje poddane dodatkowym operacjom sensotwórczym, niejednokrotnie wydobywającym znaczenia ukryte pod jego wydźwiękiem pierwszym.

Jak wykazują badania, „krzywda” jest słowem szczególnym dla polskiej kultury, bo słowem-kluczem[2]. Nie mając jednowyrazowych, idealnych ekwiwalentów semantycznych w innych językach, okazuje się „niepodrabialna”, niepowtarzalna w swoich treściach abstrakcyjnych: „Hasła o takim znaczeniu brak w bliskich nam językach niesłowiańskich (łacińskim, niemieckim, angiel-

[1] C. M i ł o s z, *Przeciwieństwo*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 1183.

[2] Zob. K. P i s a r k o w a, *Krzywda jako słowo-klucz*, w: *Collectenea linguistica in honorem Casimiri Polański*, red. M. Brzezina, H. Kurek, Wydawnictwo KA, Kraków 1999, s. 143-150.

skim, francuskim)”[3]. Słowo „krzywda”, jako idiomatyczne, tym więcej powiada o mentalności wspólnoty, o hierarchii wartości zakonserwowanych w jej kodzie, uwydatniając cechy dla niej swoiste. Zaznaczyć wypadnie, że nie są to tylko cechy chętnie akceptowane, wskazujące na wrażliwość, empatię – co zawiera się w źródle znaczeniowym krzywdy jako zła niegodziwego, bo zadanego słabszemu – wielowiekowe „pielęgnowanie” pamięci krzywd w polskiej tradycji prowokuje bowiem zarazem odruchy ambiwalencji wobec nadmiernego cierpiętnictwa wspólnoty, prowadzącego do egocentryczności. Owa egocentryczność, zapewne stanowiąca kompensację niepowodzeń (dziejowych, społecznych, losowych), sankcjonuje subiektywizm w ocenie doświadczeń: zawsze boleśniejsza niż krzywda cudza jest ta, którą wyrządzono „nam”, „mnie”. Ofiara zawsze uzna siebie za bardziej niż inni bezbronną wobec krzywdziciela. Idzie za tym, także charakterystyczne dla naszej kultury, nadmierne eksponowanie (wręcz apoteoza) słabości, kruchości, nierówności między ofiarą a winowajcą. Język skłonność tę utrwala: pole semantyczne krzywdy jest rozległe, wyposażone w całe bogactwo kategorii pokrewnych. Choć z „krzywdą” nietożsame, o sprofilowanych zakresach, znajdują się w jej spektrum: „wina”, „cierpienie”, „niesprawiedliwość”, „bezprawie”, oraz: „fałsz”, „błąd”, „pomyłka”, „kłamstwo”, „obmowa”, „obelga”, „zniewaga”, „gwałt”, „iniuria”, „nadużycie”, „szkoda”, „strata”, „przestępstwo”...

Spojrzenie w głąb ewolucji polskiego słowa-klucza odsłania ciekawe pokłady semantyczne, których echa można dostrzec także w konstrukcjach poetyckich światów Herberta i Miłosza – poetów, którzy wprost zresztą deklarują imperatyw stawania w obronie, zabiegania o to, co kruche. Dość przypomnieć, prawem sygnału, korespondujące ze sobą utwory: Herberta *Niepoprawność*, o „kruchym pięknie”, które człowiek z wiersza będzie „[...] niósł jak chleb i miłość / mijając ciałem tor żelaza”[4], oraz Miłosza *Piosenkę o porcelanie*, eksponującą okrucieństwa wojny w obrazie ziemi „zasłanej bryzgami kruchej piany”, „maleńkich spodeczków”, „różowych filiżanek” rozjechanych przez „tanki” [5]. Kiedy „drży i faluje niepokojem”[6] świat, ba – kosmos, Herbert „pod szyderstwami Akwilonów / porty kruchemu [...] trwaniu”[7] wznosi. Pan Cogito, czytający o krwi, której tak w człowieku niewiele, z gorzką ironią konstatuje: „ścisły pomiar / umocnił nihilistów / dał większy rozmach tyranom / wiedzą teraz dokładnie / że człowiek jest kruchy / i łatwo go wykrwawić”[8]. Krzywda tym staje się dotkliwsza, naganna, im bardziej kruchej i bezbronnej dotyka ofiary.

---

[3] Tamże, s. 145.

[4] Z. H e r b e r t, *Niepoprawność*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, oprac. R. Krynicki, Wydawnictwo a5, Kraków 2008, s. 110.

[5] C. M i ł o s z, *Piosenka o porcelanie*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, s. 234.

[6] Z. H e r b e r t, *Drży i faluje*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 45.

[7] Tamże.

[8] T e n ż e, *Pan Cogito myśli o krwi*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 502.

Krystyna Pisarkowa tak wykłada pochodzenie słowa: „*Krzywda* to etymologicznie «coś krzywego, złego, wygiętego», coś, co jest «złe, bo nie proste», a zatem «nie prawidłowe», więc równocześnie też «nie prawe», «niezgodne z prawem», «niesprawiedliwe». To coś przeszło długą drogę od konkretu do *abstractum*, i wędrowało ku znaczeniu nazwy swoistej niesprawiedliwości, którą jest z natury «zło bezkarne, (bo) wyrządzone słabszemu przez silnego». [...] Jako odpowiedniki *krzywdy* i pokrewnych wyrazów rodziny słowotwórczej ujrzymy [w innych językach] wyrazy zbudowane na rdzeniach: *praw(-o, -da)*, *-iur-*, *-ius*, *-iust*, *-recht* i zanegowanych przez morfemy przedrostkowe: *in-*, *un-*, pol. *bezprawie, niesprawiedliwość*. […] Źródło znaczeniowe wyrazu *krzywda* [...] jest starsze niż powszechna znajomość cywilizowanej iurysdykcji. *Krzywdy* nie ma w nowej demokratycznie pojętej sprawiedliwości, gdzie słabości się nie cieniuje. […] Refleksje dotyczące *krzywdy* umotywowanej w języku świadczą jednocześnie o stanie świadomości społecznej wobec pewnego standardu instytucjonalnego. Mówią o archaicznej przewadze prestiżu tradycyjnych, subiektywnych układów międzyludzkich nad «zimnym», «nieużytym» prawem”[9].

Jakże znacząco wybrzmiewa wobec przytoczonej wykładni obraz *Historii ludzkich*[10] Miłosza, rozpisany na krzywiznach, garbach, koślawościach. Kumulując w nim „nie proste”, a więc „nieprawe”, „niesprawiedliwe” kształty, które metaforyzują marne usposobienia, słabą kondycję człowieka, ewokuje poeta krzywdę odgórnie determinującą ludzką naturę. Reaktywując ślady konkretnych znaczeń tkwiących w słowie „krzywda”, zgodnie z jego ewolucją w językowym procesie poeta przesuwa krzywizny ku abstractum: skrzywionej i skrzywdzonej konsystencji wspólnoty ludzkiej. Przez „jakieś” zło bezkarne, bo niewidoczne, silniejsze, bo godzące w kruchość, więc i – poprzez jego skutki – powołujące empatię:

> […] wszystkim nam właściwa jest pewna koślawość
> Czy też niezborność, starannie ukrywana,
> Że wyjawienie jej to taki nietakt
> Jak wytknięcie palcem garbatego [...][11].

Podobnie w poetyckiej autodiagnozie Miłosza czytamy: „Jestem i będę krzywy, co komu do tego?”[12]. Także portret Pana Cogito, najważniejszej persony lirycznej Herberta, jest „skrzywiony”: „tak oto / na obu nogach / […] / idzie / Pan Cogito / przez świat / zataczając się lekko”[13].

---

[9] P i s a r k o w a, dz. cyt., s. 144n., 149.
[10] Zob. C. M i ł o s z, *Historie ludzkie*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, s. 1326.
[11] Tamże.
[12] T e n ż e, *Pobyt,* w: tenże, *Wiersze wszystkie*, s. 1225.
[13] Z. H e r b e r t, *O dwu nogach Pana Cogito*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 368.

Trudno znaleźć w tej twórczości „nie krzywych” – a więc i nieskrzywdzonych – bohaterów, jeśli są poetyckimi figurami ludzi. Trudno znaleźć „prosty” świat albo choćby taki jego model. W zwartej metaforze „skrzywionego globusa”[14] i chęci jego naprawy chwyta Miłosz esencję światoodczucia, w poezji rozpisanego na wiele wariantów.

WOBEC DWUDZIESTEGO WIEKU „NOWE DOŚWIADCZENIE” KRZYWDY I WYBACZANIA

Wobec poetów tak bardzo dwudziestowiecznych jak Zbigniew Herbert i Czesław Miłosz – nie tylko przecież za sprawą kalendarza określającego ich twórczość, ale i ze względu na autoidentyfikacje z epoką, wpisywane w autorskie wypowiedzi artystyczne i metaliterackie – warto zapewne mieć na uwadze głównie ten adres: wiek dwudziesty, za punkt odniesienia dla artykulacji krzywdy i wybaczenia w ich utworach. Dotyczy to zwłaszcza tekstów, które eksponują złożoność wskazanych kategorii w wymiarze ponadjednostkowym, wspólnotowym, o zwielokrotnionej skali i randze krzywd jako przejawów stwierdzonego zła moralnego, odczuwanego w stanie faktycznym, a wynikającego często z historyczno-politycznych determinacji obejmujących całe ludzkie grupy. Możliwość przebaczenia mocniej się wtedy komplikuje, bo i ciąży na niej etyczny dylemat, czy można dać sobie prawo, by „przebaczać w imieniu tych których zdradzono o świcie”[15]. Herbertowski Pan Cogito (którego monologi, rzecz jasna, nie zawsze wolno w prosty sposób utożsamiać z poglądami autora wewnętrznego) rozstrzyga go odmownie: „i nie przebaczaj zaiste nie w twojej mocy / przebaczać [...]”[16]. Gdzie indziej natomiast poeta napisze: „trzeba się pojednać / z braćmi którzy są w mocy nieprawości / i walczą na krańcach”[17].

Rozważania o krzywdzie (jako winie i stanie świadomości: trwałym poczuciu skrzywdzenia) oraz wybaczaniu, obaj poeci niejednokrotnie zakorzeniają w kontekstach metafizycznych, religijnych. Zresztą Miłosz samą interpretację historii wiązał z tymi obszarami, pisząc na przykład o tym, czego poeta dwudziestego wieku powinien się nauczyć od Dostojewskiego, i że ten uważał, iż „czysto historyczny wymiar nie istnieje, bo jest on równocześnie wymiarem metafizycznym, że metafizyczny jest sam wątek historii”[18]. Stawiając kwestie

[14] C. M i ł o s z, *Wanda*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, s. 1092.

[15] Z. H e r b e r t, *Przesłanie Pana Cogito*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 439.

[16] Tamże.

[17] T e n ż e, *Msza za uwięzionych*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 543.

[18] C. M i ł o s z, *Spór z klasycyzmem*, w: tenże, *Świadectwo poezji. Sześć wykładów o dotkliwościach naszego wieku*, Czytelnik, Warszawa 1987, s. 73.

„urządzenia świata" i odgórnego wpisania w jego konstrukcję zadawanego bólu, cierpienia, zanurzają się oni w wątpliwości zasadnicze. Autor *Traktatu teologicznego* między innymi tak napisze, łącząc w porządku tekstu plan ludzkich doświadczeń historycznych z wykładniami światopoglądu religijnego: „Przemiana krucyfiksu w abstrakcję pomagała odejmować rzeczywistość ciału na szubienicy albo w komorze gazowej, byle nie przyznać się, że religia Boga ukrzyżowanego jest religią kosmicznego bólu"[19]. Herbert zaś, rozważając wzór pojednania zadanego do przepracowania także literą religii, powie:

zapisane to było
aby nas pojednać
najgorszym pojednaniem[20],

a w innym miejscu:

podany do wierzenia win nie przebaczający
karczował bowiem lasy i prostował ścieżki
wysoko niósł latarnię gdy weszliśmy w noc
[…]
wybuchamy śmiechem
gdy mówią jak mało trzeba
aby się pojednać[21].

Miłosz, wobec krzywdy, tak podsumowuje celowość koincydencji porządków ludzkiego i metafizycznego w odniesieniu do swojej twórczości: „Przy końcu życia myśli poeta: «W jakichże ja nie nurzałem się obsesjach i głupawych pomyśleniach mojej epoki! Wsadzić by mnie do wanny i szorować dzień i noc, aż ten cały brud ze mnie spłynie. A jednak tylko z powodu tego brudu mogłem być poetą dwudziestego wieku, i pewnie Pan Bóg tak chciał, żeby mieć ze mnie korzyść»"[22]. Ironiczna dykcja, realizująca się tutaj między innymi poprzez ukonkretnienie „brudu" – konotującego przecież sensy abstrakcyjne – przez zastosowanie kolokwializmów i składni języka potocznego, tylko częściowo dystansuje gorycz diagnozy. W gruncie rzeczy zapis ten, choć jest też swego rodzaju wykładnią „alibi" poety, usprawiedliwieniem wyborów, co do których może on mieć wątpliwości, odwołuje się do predestynacji: być może, jako poeta urodzony w dwudziestym wieku, był do tego powołany, temu przeznaczony. Owo zanurzenie w skrzywiony i skrzywdzony świat, w swoją epokę, nawet z konsekwencjami brudu i „nurzania się w obsesjach", jest dla

[19] T e n ż e, *Dziedziczenie cech nabytych*, w: tenże, *Piesek przydrożny*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1977, s. 213.

[20] Z. H e r b e r t, *Rozmyślania Pana Cogito o odkupieniu*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 428.

[21] T e n ż e, *Rozmyślania o ojcu*, w tenże, *Wiersze zebrane*, s. 369.

[22] C. M i ł o s z, *Wymyć*, w: tenże, *Piesek przydrożny*, s. 120.

Miłosza imperatywem. Sam będąc intelektualistą, brzydzi się intelektualistami i artystami, którzy protekcjonalnie epatując swoją „nadzwyczajną inteligencją”, dystansują się od krzywd, dręczenia, okrucieństw dokonujących się tuż obok. Aż nadto dobitnie wybrzmiewa ta postawa poety w ostrym, pełnym gniewu wierszu *Strukturalista*, w którym notabene tak wiele jest krzywdzonej kruchości, wyzwalającej w podmiocie empatię i odruch obrony, wobec obojętnego, laboratoryjnego „mrożenia łez”, alienowania się przed żywym światem w przetwarzających go, neutralizujących komputerowych pracowniach:

> Byłem na odczycie strukturalisty, mówił nadzwyczaj inteligentnie i jego francuskie łapki nadzwyczaj inteligentnie trzymały papierosa.
>
> Chciałem wstać i powiedzieć: ty, na tej ziemi wycia i rzygowin, na tej ziemi dręczonego wszelkiego żywego stworzenia i mojej ludzkiej rozpaczy, ty, naukowcu, świnio.
>
> [...]
>
> Cóż ja z moją głupotą przeciw tobie, kolekcjonerowi zamrożonych łez, albo przeciw komputerom w Lawrence Laboratory?
>
> Ja śmieszny, tak samo jak wtedy, kiedy byłem mały i próbowałem bronić świętych gajów czy góry Synaj czy Patmos, nie rozumiejąc, czego bronię i czemu.
>
> Bo dzieci podskakiwały i rymowały wyrazy i jeden chłopczyk śpiewał: „matka-szmatka”, „matka-szmatka”, a ja nagle rzuciłem się na niego, kopiąc i gryząc[23].

Kiedy natomiast w twórczości Herberta i Miłosza mowa jest o krzywdzie i wybaczaniu w aspekcie podmiotowym, czasami uprywatnionym, wpisanym w zindywidualizowane kreacje literackich postaci, mocniej wybrzmiewa ton moralistyczno-egzystencjalny, o konotacjach niekoniecznie związanych z aktualizacjami dwudziestowiecznymi, a bardziej ponadczasowych, obwarowanych kulturowo i tyczących się raczej ludzkiej natury, jej psychologicznych reakcji wobec opresywnego splotu krzywdy zawinionej lub mimowolnej, oraz zalecanych kulturą konsekwencji tychże – procesualnego przebaczania. Jak wysoką stanowi ono sztukę, jakiej wymaga pracy, wskazał Herbert w celnej metaforze nazywającej odpuszczanie win „najtrudniejszym kunsztem”[24]. Jest ono zatem w jego poezji czymś znacznie bardziej wyszukanym od umiejętności, nawet talentu, nadto – wyjątkowym, jak wyjątkowa bywa maestria. Wszak droga do kunsztu, poza potencjalnymi zdolnościami, wiedzie przez uporczywe ćwiczenia, które nie gwarantują jego osiągnięcia. Także Miłosz ujmuje zdol-

[23] T e n ż e, *Strukturalista*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, s. 547.

[24] Z. H e r b e r t, *17 IX*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 516.

ność wybaczania, gdy w ludzkiej, nie w boskiej jest ono gestii, jako niezwykle trudny, wymagający dojrzałości akt, a raczej jako sztukę składającą się z aktów wielu, kiedy nawet u jej końca przebaczenie bywa niepełne. W wierszu *Dziewięćdziesięcioletni poeta podpisuje swoje książki* powiada ironicznie: „Jaka mizeria. Ale wybaczona”[25], dystansując się przecież zarazem od „mizernych”, włączając siebie do ich grona. Sam częściej eksponuje to, czego przebaczeniem objąć nie potrafi. Jako poeta – i po prostu jako człowiek. Jak w wierszu *Który skrzywdziłeś*[26] (o którym będzie mowa dalej), jak w *Wykładzie VI*:

> […] Co nie jest objęte
> Przebaczeniem? Brak wiedzy, beztroska niewinnych
> Wołałyby o pomstę, wzywały wyroku,
> Gdybym to ja był sędzią. Nie będę, nie jestem[27].

O możliwości absolutnego wybaczenia pisze w zasadzie w odniesieniu do... Absolutu:

> Jak mogłem
> jak mogłem
> robić takie rzeczy
> żyjąc w tym strasznym świecie
> podlegając jego prawom
> igrając z jego prawami.
> Potrzebuję Boga, żeby mi przebaczył
> potrzebuję Boga miłosiernego[28].

Przy całej świadomości, jak uniwersalizujący charakter miewają (czy mają) sensy artykułowane w twórczości poetów moralistów, nadto – erudytów, zwłaszcza gdy klasycyzująca poetyka, paraboliczne konstrukcje wynoszą problematykę utworów ponad konkretny czas, pozostaje myśl oczywista, że to doświadczenia i zdarzenia epoki im współbieżnej generują impulsy literackich komentarzy – i poszukiwanie dla nich formuły. Jeden z najbardziej lapidarnych zapisów Herberta, puentujących doznanie swojego wieku, brzmi: „Żyliśmy w czasach które zaiste były opowieścią idioty / Pełną hałasu i zbrodni”[29]. I choć autor *Przesłania Pana Cogito* deklarował: „Sferą działalności poety, jeśli ma on poważny stosunek do swojej pracy, nie jest współczesność […], ale rzeczywistość, uparty dialog człowieka z otaczającą go rzeczywistością konkret-

[25] C. M i ł o s z, *Dziewięćdziesięcioletni poeta podpisuje swoje książki*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, s. 1312.

[26] Zob. t e n ż e, *Który skrzywdziłeś*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, s. 341.

[27] T e n ż e, *Wykład VI*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, s. 970.

[28] T e n ż e, *Jak mogłem*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, s. 1340.

[29] Z. H e r b e r t, *Do Henryka Elzenberga w stulecie Jego urodzin*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 585.

ną, z tym stołkiem, z tym bliźnim, z tą porą dnia, kultywowanie zanikającej umiejętności kontemplacji”[30] – to w ową „rzeczywistość” często wdzierała się (także konkretna) współczesność. Znaczona bywa w wierszach Herberta między innymi słynnymi już konfrontacjami kulturowego obszaru dziedzictwa z wydziedziczeniem w dwudziesty wiek[31], odniesieniami historyczno-politycznymi, niedwuznacznością dat i nazw (na przykład wiersz *Węgrom*[32], datowany pod tekstem „*1956*”, *Na chłopca zabitego przez policję*[33] czy odnosząca się do stanu wojennego *Msza za uwięzionych*[34], dedykowana Adamowi Michnikowi). Żeby się zatem mimo wszystko identyfikować z epoką zadaną do przeżycia, a do swoich wierszy, w których z woli poety słowa miały być „oknami otwartymi na rzeczywistość”[35], wpuszczać „radość – córkę bogów”[36], trzeba było uczyć się od mistrzów spojrzenia: „Przez lekko załzawione okulary / Wzrokiem który wybacza i nie powinien wybaczać”[37]. Trzeba też było wielokrotnie szukać odpowiedzi na „sowie zagadki”[38]:

> jakich sił ducha trzeba by wykrzesać
> bijąc na oślep rozpaczą o rozpacz
> iskierkę światła hasło pojednania[39].

W jednym z wczesnych utworów poetyckich (*W malignie 1939*[40]) Czesław Miłosz, w konwersacyjno-dyskursywnej dykcji stanowiącej „składnię rozumowania, wnioskowania, oceniania”[41], w monolog podmiotu lirycznego taką wpisuje ocenę faktycznego stanu: „No cóż, to prawda, krzywdy był kraj i ucisku”[42]. W bliskim chronologicznie – więc i katastroficznym – wierszu nazywa Wisłę „[...] straszną, pustą rzeką, / […] patrzącą od wieków / Na kraj

---

[30] T e n ż e, *Poeta wobec współczesności. Spotkanie w redakcji miesięcznika „Odra” 1972*, w: tenże, *Poezje*, PIW, Warszawa 1998, s. 7.

[31] Zob. S. B a r a ń c z a k, *Uciekinier z Utopii. O poezji Zbigniewa Herberta*, Polonia, London 1984 (zob. zwł. rozdziały: *Antynomie* i *Demaskacje*).

[32] Zob. Z. H e r b e r t, *Węgrom*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 164.

[33] Zob. t e n ż e, *Na chłopca zabitego przez policję*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 654.

[34] Zob. t e n ż e, *Msza za uwięzionych*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 543n.

[35] T e n ż e, *Poeta wobec współczesności*, s. 8.

[36] T e n ż e, *Do Ryszarda Krynickiego – list*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 465.

[37] T e n ż e, *Do Henryka Elzenberga w stulecie Jego urodzin*, s. 585.

[38] T e n ż e, *Do Ryszarda Krynickiego – list*, s. 465.

[39] Tamże.

[40] Zob. C. M i ł o s z, *W malignie 1939*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, s. 157-161.

[41] W. B o l e c k i, *Proza Miłosza*, w: *Poznawanie Miłosza 2*, cz. 2, *1980-1989*, red. A. Fiut, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2001, s. 33.

[42] M i ł o s z, *W malignie 1939*, s. 157.

krzywdy i żalu [...]”[43]. Po dziesięcioleciach, w bardzo już dojrzałym okresie twórczości, w *Hymnie o Perle*, wyraża znamienną *Tęsknotę:*

> Nie żeby zaraz być jednym z bogów czy herosów.
> Zmienić się w drzewo, rosnąć wieki, nie krzywdzić nikogo[44].

Nie sposób nie zauważyć, że dobitność krzywdy powiązana jest w powyższych cytacjach z potężną miarą czasu: z wiekami – tymi, które ewokują długie trwanie ludzkich zbiorowości, i tymi, których abstrakcyjna ponadczasowość („rosnąć wieki”) odniesiona została do wymiaru jednostkowego, podmiotowego. Uwypukla to, iż w poezji Miłosza krzywda tak mocno stygmatyzuje istnienie w czasie, dziejowym i egzystencjalnym, że zdaje się nieuchronnością istnienia, a jej eliminacja z życia – utopijną tęsknotą. Ta – wyrażona w stylistyce spontanicznego westchnienia, opatrzona została zarazem nieco żartobliwym, autoironicznym dystansem („Nie żeby zaraz...”), który tyleż sygnalizuje kaliber marzenia (nie aż tak ono wielkie, próżne, bo na ludzką jednak miarę), co natychmiast przenosi je na powrót w sferę nieosiągalną („rosnąć wieki, nie krzywdzić nikogo”).

Choćby przyjąć, nieobcą klasykom, perspektywę uogólniającą i uznać, że doświadczenia ich współczesności są powtórzeniem ponadczasowych determinacji ludzkiej natury czy prawideł losów uwikłanych w dziejowość, to i tak doświadczenia te ukazują się zarazem jako wciąż nowe. I jako nowe właśnie zadane są do przepracowania – mocą konkretności aktualnych zdarzeń i jednostkowej, psychologicznej na nie reakcji, kontekstu odmienionego horyzontem epoki, umysłowości, intelektu kształtowanych przez swój czas. Dobitnie artykułuje tę świadomość Miłosz w *Nieobjętej ziemi*: „To nieprawda, że co myślimy o świecie teraz, w tym dwudziestym wieku, da się sprowadzić do rozważań o wiecznej kondycji ludzkiej. Nigdy dotychczas ludzie nie żyli w takich warunkach i w kręgu takich pytań jak nasze. Uznając podobieństwa i szanując tradycję, trzeba jednak pamiętać, że próbujemy nazwać nowe doświadczenie”[45]. W tejże *Nieobjętej ziemi*, w *Ogrodzie ziemskich rozkoszy*, powiada zaś: „Miało się ku końcowi dwudziestego wieku, / W którym będę zamknięty jak mucha w bursztynie”[46]. Komentując te między innymi zapisy Miłosza, Ryszard Nycz mówi o jego dziele jako „artykulacji i samowiedzy”[47]

---

[43] T e n ż e, *Rzeka*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, s. 164.

[44] T e n ż e, *Tęsknota*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, s. 711.

[45] T e n ż e, *Nieobjęta ziemia*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, s. 842.

[46] T e n ż e, *Ogród ziemskich rozkoszy*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, s. 781.

[47] R. N y c z, *Poeta XX wieku w poszukiwaniu formy „nowego doświadczenia”: przypadek Czesława Miłosza*, w: tenże, *Poetyka doświadczenia. Teoria – nowoczesność – literatura,* Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2012, s. 263.

doświadczania swojej epoki, o dostrzeganiu przez niego jej specyfiki oraz pojmowaniu własnej twórczości jako zadania wypowiedzenia i określenia owego „nowego doświadczenia”, kiedy osobliwość dwudziestego stulecia angażuje pisarza „w wymiarze tyleż globalnym, co lokalnym, zarówno wspólnotowym, jak jednostkowym”[48].

Spektrum badawcze Nycza jest od zamierzeń niniejszej refleksji interpretacyjnej rozleglejsze, zorientowane na uchwycenie konsekwencji rozmaitych autoidentyfikacji pisarza dla usytuowania jego dzieła w najwłaściwszym kontekście kulturowym i literackim (nowoczesny antymodernizm, doznawanie teraźniejszości jako post-przeszłości, doświadczenie „tutamtejszości”[49], wyrażanie i formowanie świadomości epoki, rozpoznanie specyfiki nowoczesnego doświadczenia w figurze pętli, której trajektoria jest za każdym razem inna, gdzie teraźniejszość i przeszłość uzyskują wciąż różnicujące znaczenia ze względu na antycypowaną przyszłość et cetera), niemniej eksponuje ukierunkowanie twórczości Miłosza ważne dla poniższych ustaleń. Wszak w obszarze „nowego doświadczenia” nienowych zjawisk wielokrotnie znajdzie się w utworach noblisty także splot krzywdy i przebaczenia.

Obecne i istotne w tradycji, krzywda i przebaczenie są zapewne nie do uniknięcia także w przyszłości, przy czym okazują się przeżywane każdorazowo jako doświadczenie nowe: własne, z gruntu dwudziestowieczne, warunkowane treścią własnej epoki. I poszukujące „dykcji nowej”[50] dla należytego przedstawienia czy uobecnienia. Jeśli zatem specyficznie akcentuje Miłosz w przemowie sztokholmskiej rangę pamięci: „Być może jest tak, że nie ma innej pamięci niż pamięć ran”[51], to wolno potraktować tę myśl także jako wektor prowadzący do współczesnego mu, poetyckiego przepracowywania krzywd wnoszonych teraźniejszością. Także do przepracowania pytań o to, co z krzywdami tymi zrobić – pytań nie zawsze jednoznacznie kierujących ku wybaczeniu. Będą się w tym procesie aktywizowały zasoby dziedzictwa: jego śladów i blizn zapisanych w tradycji, rekonfigurowanych tak w „nowym doświadczeniu” lektur, jak w radykalnej realności „żywych” odniesień, oraz otwarty horyzont przyszłości – zmierzając do ustanowienia sensu, zawsze na miarę własnych możliwości, ograniczeń i odpowiedzialności, dla człowieka pojmowanego jako istota retroaktywna[52]. Bez przepracowania krzywdy, kiedy staje się ona treścią świadomości bądź tkwi w nieświadomym, prowokując kompensacje w wymiarze osobistym i wspólnotowym, bez uporania się z wybaczeniem (nawet gdyby miało się nie dokonać) – które to procesy są nader

[48] Tamże.
[49] Tamże, s. 279.
[50] C. M i ł o s z, *Traktat poetycki*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, s. 436.
[51] T e n ż e, *Zaczynając od moich ulic*, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1987, s. 354.
[52] Por. N y c z, dz. cyt., s. 287.

złożone (i jako takie rozważane) – sens przyszłości rysowałby się płynniej, kiedy kluczowe problemy jednostkowego i zbiorowego doświadczenia teraźniejszości staną się za chwilę przeszłością, a ta będzie obciążała teraźniejszość następną. Świadomość, jak bardzo istotne jest to zadanie stojące przed poezją polską, także ze względu na historyczne i polityczne gwałty, Miłosz artykułuje wprost: „Wydaje mi się, że kiedy szukamy tej linii, za którą rozpościera się tylko strefa milczenia, natrafiamy na poezję polską. Nastąpiło w niej szczególne spotkanie jednostkowego z historycznym, co znaczy, że wydarzenia spadające na całą zbiorowość są odbierane przez poetę jako dotykające go w sposób najbardziej osobisty. Poezja wtedy nie jest wyalienowana, czyli, zgodnie z etymologią tego terminu, nie jest cudzoziemką w społeczeństwie. To, że trzeba wybrać poezję kraju tak nieszczęśliwego jak Polska, żeby przekonać się, że wielką schizmę poezji da się uleczyć, nie jest pocieszające”[53].

ZNALEŹĆ MIEJSCE ŚRODKOWE

Program poetycki Miłosza w zwarty sposób ujął Włodzimierz Bolecki. Według badacza imperatywy tej poezji są następujące: „Utrwalić, zapisać, zapamiętać, ocenić, rozważyć”[54]. Jaką pojemność zagadnień i rozmaite przekroje formalne koduje powyższe wyliczenie w odniesieniu do wielopostaciowej twórczości autora *Ocalenia*, dowodzić już nie trzeba i nie miejsce na to. Można natomiast, prawem symbolicznego skrótu, przypomnieć z jednej strony znakomitą formułę tytułową Jana Błońskiego, w której wyraża się między innymi przeogromna rozpiętość problemowa i skala nastrojów tej twórczości: *Miłosz jak świat*[55], z drugiej zaś uruchomić linię skojarzeń autotelicznych, metaliterackich, wiodących od poszukiwania „formy bardziej pojemnej”[56]. Pośród różnych motywacji owych poszukiwań, istotną stanowiła także próba pogodzenia przez Miłosza dwóch płaszczyzn, dwóch ról, które egzystowały w jego poezji od debiutu. Mowa o porządkach „poetyckim” i „obywatelskim”, które mają związek ze stosunkiem do historii[57], a w niej także do krzywd wywołujących ludzkie odruchy przebaczenia lub zemsty. Imperatyw poety – tożsamy z dawaniem świadectwa („Nie bądź bezpieczny. Poeta pamięta. /

[53] C. M i ł o s z, *Ruiny i poezja*, w: tenże, *Świadectwo poezji*, s. 97.

[54] B o l e c k i, *Proza Miłosza*, s. 34.

[55] Zob. J. B ł o ń s k i, *Miłosz jak świat*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1998.

[56] C. M i ł o s z, *Ars poetica?*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, s. 588.

[57] Por. J. O l e j n i c z a k, *Miłosz, PRL i historia – „Który skrzywdziłeś”*, w: *Kanonada. Interpretacje wierszy polskich (1939-1989)*, red. A. Nawarecki, D. Pawelec, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1989, s. 58n.

[...] / Spisane będą czyny i rozmowy”[58]) – to zapisywanie i ocena nieprawości zdarzeń historycznych, a także nadzieja i potrzeba zemsty właśnie. Perspektywa obywatela to perspektywa pytań o sprawców krzywd oraz ucieczki od świata w sferę moralnego porządku i symbolicznej wyobraźni[59]. Wielokrotnie rządzą nimi na poziomie poetyki: stereotypowość obrazów, utrwalone paradygmaty retoryczne nagany, pouczenia, testamentu, poetycko-moralnego zobowiązania na przyszłość oraz deklaracje szczególnej prawdomówności poezji wobec (mimo) jej zniewalania historią i polityką. Krzyżują się odmiany poezji: obywatelska, dokumentalna czy moralizatorska, podobnie jak przecinają się w konkretnych wierszach Miłosza: aktualizująca publicystyczność (będąca sygnałem „zwyczajnego odruchu ludzkiego”[60], „moralnego odruchu”[61] na doznawane i obserwowane tu i teraz krzywdy) z tonacją uniwersalizującą, ciążeniem ku paraboliczności, o perspektywach wynoszących przesłanie wiersza ponad doraźne cele. Te, przez tradycję wartościowane w poezji niżej od walorów ponadczasowych i wysokoartystycznych, w odniesieniu do dwudziestowiecznych doświadczeń poszukują nowej artykulacji. Wszak współczesność poddaje poetę ciśnieniu całkiem też doraźnych problemów, nie mniej ważkich od tych, które zostały uświęcone tradycją, a zapewne bardziej porażających skalą, co wpisane w rożne wydania totalitaryzmów. Chociaż zatem dla poety zanurzonego w bieżące sprawy swojego czasu jednostkowe i wspólnotowe (także podczas emigracji) przeżycie krzywdy i skonfrontowanie się z nim za każdym razem okazuje się nowe, sprawą istotną staje się jednak poszukiwanie (odnalezienie) formy, w jakiej trzeba to „utrwalić, zapisać, ocenić, rozważyć”, żeby nadać temu odpowiednio wysoką rangę. Pisał Miłosz w *Świadectwie poezji*: „Nieraz można było w naszych czasach słyszeć twierdzenie, że poezja jest palimpsestem, który, jeżeli właściwie odczytany, daje świadectwo swojej epoce. […]. Oczywiście, zastanawiam się, jakie świadectwo wiekowi XX wystawia poezja, choć wiem, że nasze sądy, nas, w tym wieku zanurzonych, z góry należy uznać za niepewne”[62].

Świadomość, jak istotna jest formuła owego palimpsestu, towarzyszyła Miłoszowi stale. Także przy angażowaniu poezji w przepracowywanie świeżych ran (i pamięci ran dopiero co minionych), których jego czas był pełen. Dla moralisty reakcją musiała być interwencyjność, wiersz stawał się wielokrotnie protestem przeciw krzywdom: „Ten głos protestu, jaki w nas się odzywa, kiedy dowiadujemy się o miejscach kaźni, gdzie ludzie torturują ludzi, jest w gruncie rzeczy bezdomny, pozbawiony innego uzasadnienia niż to, że jest głosem protestu. Kiedy

[58] M i ł o s z, *Który skrzywdziłeś*, s. 541.

[59] Zob. t e n ż e, *Pieśń obywatela*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, s. 207n.

[60] E. C z a r n e c k a [B. Gorczyńska], *Podróżny świata. Rozmowy z Czesławem Miłoszem. Komentarze*, Bicentennial Publishing Corporation, New York 1983, s. 63.

[61] Tamże.

[62] C. M i ł o s z, *Zaczynając od mojej Europy*, w: tenże, *Świadectwo poezji*, s. 9.

żałobnie wspominamy wielką liczbę mężczyzn, kobiet i dzieci straconych w komorach gazowych, trudno oprzeć się myśli, że równocześnie wzmacnia się z dnia na dzień tendencja do zrównania istot ludzkich z muchami albo karaluchami i że jakiś cel, odpowiednio podniosły, potrafiłby uzasadnić tępienie pewnych owadów przy doskonałej obojętności innych, które zostawiono w spokoju"[63].

Odczuwając imperatyw protestu i dania świadectwa, Miłosz zarazem wie doskonale, jak wstrętne, poza tym że łatwe, jest epatowanie w poezji brutalnym dramatyzmem krzywd, win, niegodziwości, cierpień, i wie, że koniecznie trzeba znaleźć „miejsce środkowe"[64]: „Kto odwołuje się do nędzy, głodu, fizycznych cierpień naszych bliźnich po to, żeby ugodzić w wiersze albo obrazy, uprawia demagogię. […] Twierdzę, że każdy poeta w momencie pisania dokonuje wyboru pomiędzy nakazami poetyckiego języka i wiernością wobec tego, co rzeczywiste"[65]. Nie rezygnując zatem z dobitnej aktualności (która w jakimś sensie uwierzytelnia poetyckie komentarze: jestem wewnątrz, jestem uczestnikiem i świadkiem, przeżywam i oceniam, na bieżąco zapisuję), Miłosz, za sprawą artystycznych rozwiązań w poszukiwaniu „formy bardziej pojemnej", zmierza także do nobilitacji owej interwencyjności, „obywatelskości", doraźności, nawet publicystyczności, wprowadzając je na przykład w wysokie konwencje wypowiedzi poetyckiej.

W odniesieniu do problematyki krzywdy i wybaczania (bądź: niewybaczania, wybaczenia dla poety niemożliwego) najsłynniejszą próbą takiej syntezy wydaje się wiersz Miłosza *Który skrzywdziłeś*. Chciałoby się rzec na marginesie: wiersz sam jakoś „skrzywdzony", ponieważ za sprawą radykalnie aktualizującej recepcji został tak mocno zinstrumentalizowany w walce politycznej, że niemal unieważniony w swojej artystycznej głębi. Umieszczony na pomniku poświęconym stoczniowcom zamordowanym przez milicję i wojsko w Gdańsku w grudniu 1970 roku, w orbicie publicystycznych dyskusji wokół stanu wojennego funkcjonował jako „wiersz pomnikowy", „wiersz-transparent", „wiersz-manifest", na skutek czego niemal pomijano jego warstwę autoteliczną, stricte poetycką, a nawet (w ramach jej organizacji) paraboliczne sensy moralno-historyczne, przekraczające przecież czas odbioru. Napisany przez Miłosza w roku 1950 w Waszyngtonie, opublikowany w 1953 w tomie *Światło dzienne*, obrazuje wszak znacznie rozleglejszą refleksję nad dziejowością, nieprawościami aparatu władzy (w tym, oczywiście, totalitarnej) skutkującymi krzywdami „człowieka prostego". Obrazuje także – co ważne – dylemat ściśle artystyczny: jak połączyć wysoki status poezji, wraz z oczekiwaną od niej uni-

[63] T e n ż e, *Lekcja biologii,* w: tenże, *Świadectwo poezji*, s. 53n.

[64] T e n ż e, *Przepraszam*, w: tenże, *Druga przestrzeń*, Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2002, s. 66.

[65] T e n ż e, *Spór z klasycyzmem*, s. 72.

wersalnością, z interwencyjnym impulsem idącym z nowego doświadczenia historii, jej bieżących zdarzeń i miejsca w tym człowieka.

Jak dowodzi Józef Olejniczak w wieloaspektowej analizie tego wiersza, następuje w nim właśnie nobilitacja „publicystyczności” i „doraźności” poprzez wpisanie aktualnej problematyki dwudziestowiecznej w kompozycję o wielu komplikacjach retorycznych (przez stylizację na genus demonstrativum, epideiktitón, vituperatio) oraz w wielowiekowy gatunek sonetu w jego włoskim inwariancie. Gatunek to wysoki, salonowy, związany z tendencjami parnasistowskimi, uznawany za sprawdzian poetyckich umiejętności. Gra, którą podejmuje z sonetem Miłosz w *Który skrzywdziłeś* (dotycząca między innymi braku ostatniego wersu w końcowej strofie przy zachowaniu układu rymów, wersów i podziału tematycznego na część opisową i refleksyjną), zmierza do „nobilitacji tematu «obywatelskiego» jako tematu «poetyckiego», a więc jest gestem podobnym do tego, jaki dokonał się w poezji polskiej w dobie oświecenia”[66]. Na równi funkcjonują tu, jakby wbrew prostocie i lakoniczności tego utworu, różne porządki, zasadniczo ważne dla Miłosza. Jest wśród nich autotematyczność zorientowana na wysoką rangę artystyczną poezji, a w tym tego, co twórca „nazywa «wewnętrzną operacją», a co zapewne oznacza takie przetworzenie osobistych doświadczeń, że stają się one uniwersalne, dostępne dla wszystkich”[67], są: moralistyczny bilans krzywdy i przebaczania (tu odrzuconego wobec niegodziwości krzywd) oraz zanurzenie w istotne, historyczne i doraźne sprawy swojego czasu i wspólnoty. Wraz z tym ostatnim: w bolesny patriotyzm – tym trudniejszy, że praktykowany z perspektywy emigracyjnej, w poczuciu oddalenia i osamotnienia, za to wśród krzywdzących, czasem wręcz plugawych opinii rozpowszechnianych o nim w kraju. Patriotyzm, który zobowiązał poetę do dawania świadectwa epoce, „spisywania czynów i rozmów”, napiętnowania despotów, którzy – też za sprawą poezji – nie mogą liczyć na zapomnienie wyrządzonych krzywd, a także do „oskarżania, przestrzegania tych, którzy są odpowiedzialni za istnienie w świecie zła i nieprawości”[68] oraz dawania nadziei, „choćby oznaczać ona miała tylko przywrócenie poetyckiej mowie jej godności...”[69]

NIE KRZYWDZIĆ POEZJI

Analogiczne próby syntezy prawdziwie godnej mowy poetyckiej, o wysokim stopniu organizacji artystycznej i wymiarze ponadczasowym, z interwenio-

[66] O l e j n i c z a k, dz. cyt., s. 62.
[67] M i ł o s z, *Zaczynając od mojej Europy*, s. 27.
[68] Tamże, s. 65.
[69] Tamże.

waniem w opresje dwudziestowieczne, w tym krzywdy będące konsekwencją wojny i powojennych ostracyzmów, podejmuje Zbigniew Herbert. Jako moralista, a zarazem poeta klasycyzujący, drąży wielokrotnie ważkie zagadnienie „demuzykalizacji świata"[70] i poezji, które utraciły swoją mityczną harmonię pod presją kataklizmów dziejowych, kiedy krzyki krzywdzonych, nieznośny hałas wojen, rewolucji i przewrotów odmieniły kojącą urodę „cichej" sztuki, w klasycznych teoriach tak cichej, by nie głuszyła Pitagorejskiej muzyki sfer, ale ją naśladowała i przenosiła do ludzkiego porządku[71]. Poszukuje odpowiedzi na dylemat jakoś zasadniczy dla poety, może nawet dramatyczny, zwłaszcza w tej części dwudziestowiecznego świata. Angażując poezję w doświadczenia współczesne, także spod znaku totalitarnych manipulacji – tę decyzję podjął dawno – stawia pytanie bardzo trudne do rozstrzygnięcia, nękające:

> na chude barki wzięliśmy sprawy publiczne
> walkę z tyranią kłamstwem zapisy cierpienia
> lecz przeciwników – przyznasz – mieliśmy nikczemnie małych
> czy warto zatem zniżać świętą mowę
> do bełkotu z trybuny do czarnej piany gazet[72].

Rzecz jasna, wiersz ten sytuuje się przede wszystkim wobec kwestii związanych z komunistycznymi nieprawościami, które skutkowały dotkliwymi w swej konkretności krzywdami i cierpieniami ludzi. Obrazów tego jest w twórczości Herberta wiele – i wystarczająco uzasadniają one interwencyjność wierszy (by przypomnieć tylko *Odpowiedź*[73], *Nasz strach*[74], *Przesłuchanie anioła*[75], *Rozważania o problemie narodu*[76] czy *Ornamentatorów*[77]). Niemniej, autotematyczny charakter utworu uwyraźnia też oczywistą krzywdę poezji i poety, który wybaczyć nie może, natomiast czuje zobowiązanie do pokonania aporii między „świętą mową" a „czarną pianą" z gazet. Utrzymuje go w tej aporii tyleż zaangażowanie w dziejące się tu i teraz niegodziwości, co odpowiedzialność za poezję samą. Wpisane w wiersz pytanie o to, co zostanie „z poezji tego szalonego wieku"[78], jest bowiem zarazem natury estetycznej – i etycznej. Jeśli dla Herberta zadaniem poety jest „budowanie tablic wartości, ustalanie

[70] Zob. R. P r z y b y l s k i, *Klasycyzm a demuzykalizacja świata*, w: tenże, *To jest klasycyzm*, Czytelnik, Warszawa 1978, s. 13-20.

[71] Zob. tamże.

[72] H e r b e r t, *Do Ryszarda Krynickiego – list*, s. 464.

[73] Zob. t e n ż e, *Odpowiedź*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 162n.

[74] Zob. t e n ż e, *Nasz strach*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 261n.

[75] Zob. t e n ż e, *Przesłuchanie anioła*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 331n.

[76] Zob. t e n ż e, *Rozważania o problemie narodu*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 274n.

[77] Zob. t e n ż e, *Ornamentatorzy*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 149n.

[78] T e n ż e, *Do Ryszarda Krynickiego – list*, s. 464.

hierarchii, to znaczy świadomy i moralny ich wybór z wszystkimi życiowymi i artystycznymi konsekwencjami, jakie są z tym związane”[79], to pośród wartości przenoszonych od wieków przez kulturę są także wartości estetyczne. Te, które na przekór odwiecznym, brudnym opresjom historyczno-politycznym wnoszą piękno, harmonię, radość, światło. Te, które podtrzymują i przekazują dalej wartościowy, a nadto piękny język kultury śródziemnomorskiej, ufundowany na mitach i Biblii, czytelny w skali ponadnarodowej i ponadczasowej. Ów język – archetypów, symboli, toposów, finezyjnej, kunsztownej metafory, klasycznych poetyk – niszczony jest powszechną nowomową, wdzierającą się także do poezji, która nie chce stać na uboczu gorących spraw swojego czasu. Za te zagrożone, także stricte kulturowe, w tym estetyczne wartości, poeta czuje się odpowiedzialny, próbuje – jak pisał Herbert u początków twórczości, silnie wówczas zanurzonej w doświadczenia wojenne i tuż powojenne – „jeszcze raz / ze śmiertelną powagą / ofiarować zdradzonemu światu / różę”[80]. Gdy jednak zaprzęga się poezję do spraw publicznych swojego czasu, swojej wspólnoty, tak trudno pogodzić owo zaangażowanie ze zobowiązaniem artysty wobec wielowiekowej kultury, której jest – w jakimś sensie – medium i odpowiada za jej przedłużenie, także dla tej wspólnoty: żeby jej członkowie, choć warunki życia czynią z nich barbarzyńców, mogli jeszcze świadomie wchodzić do ogrodu kultury. Tak zapewne rozumował Herbert, gdy mówił: „Jesteśmy ogniwem w wielkim łańcuchu pokoleń. To zobowiązuje”[81]. Toteż do kolegi po piórze, Ryszarda Krynickiego, adresuje list poetycki, z refleksją bardzo poważną o krzywdzie najbardziej wysublimowanej sztuki słowa – i krzywdzeniu świata, któremu może zabraknąć jasnej dystynkcji poezji, w jedno łączącej dobro i piękno:

> tak mało radości – córki bogów w naszych wierszach Ryszardzie
> za mało świetlistych zmierzchów luster wieńców uniesienia
> nic tylko ciemne psalmodie jąkanie animuli
> urny popiołów w spalonym ogrodzie[82].

Herbert przekracza wskazaną aporię po swojemu: nieustannie konfrontując w utworach symboliczny obszar dziedzictwa z wydziedziczeniem w dwudziesty wiek. Te zderzenia, pasowanie się wysokiej tradycji (dostępnej abstrakcyjnie, poprzez teksty kultury) z bylejakością współczesności (danej empirycznie, w codziennym doświadczaniu życia), dokonują się w jego poezji także na

[79] T e n ż e, *Poeta wobec współczesności*, s. 7.

[80] T e n ż e, *Pięciu*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 140.

[81] T e n ż e, *Rozmowa o pisaniu wierszy*, w: tenże, *Poezje wybrane*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1973, s. 17.

[82] T e n ż e, *Do Ryszarda Krynickiego – list*, s. 465.

poziomie stylistyki. Obszar dziedzictwa uobecniany jest zazwyczaj wysmakowaną językowo frazą, staranną, często erudycyjną. Obszar wydziedziczenia – językiem „chropawym", o „brzydszych" leksemach, świadomie obniżonym rejestrze stylistycznym, niestroniącym od kolokwializmów, czasem zbrutalizowanym, mniej starannym. Co nie jest tajemnicą, Herbert przywiązywał ogromną wagę do estetyki, a za swoim mistrzem Henrykiem Elzenbergiem łączył ją z etyką, czego najsłynniejszym chyba przykładem jest *Potęga smaku*: „[...] estetyka może być pomocna w życiu / nie należy zaniedbywać nauki o pięknie"[83]. Nie należy także, w żadnym razie, zaniechać piękna w poezji w czasie marnym. Toteż przeciwnie do zaniechania, w wyrazistej opozycji do „czarnej piany gazet", Herbert zabiega o „urodę koniunktiwu"[84], by nie wyparły go „pojęcia jak cepy"[85], i o „dystynkcję w rozumowaniu"[86], które winno wyrażać się w równie wysublimowanej jak myśl metaforze, frazie. Oczywiście, gra będzie się każdorazowo toczyła o wartości ewokowane i demaskowane w owych stylistycznych porządkach, niemniej musi lekturze wierszy towarzyszyć świadomość, że to właśnie słowa, ich wybór i układ, szczególna nadorganizacja języka artystycznego stanowią o specyfice poezji pośród innych komunikatów. Jeśli ma zostać zachowana w poezji ciągłość humanistycznej kultury, winien przetrwać jej sensotwórczy i sensonośny kod, będący przekaźnikiem hierarchii wartości. W tym wyborze tkwi zarazem duch protestu przeciw władzy totalitarnej, której znakiem jest nowomowa. Jak w wierszu *Apollo i Marsjasz*[87], gdzie władczy, okrutny bóg po nierównym, podstępem „wygranym" pojedynku, żywcem obdziera ze skóry kruchego sylena, grożącego pozycji Apolla-artysty, Herbert obraca się przeciw bezwzględnej, apodyktycznej „sprawiedliwości" tego, kto mając władzę, przypisuje sobie prawo do decydowania o kształcie sztuki. W odniesieniu do stylu poezji warto może zilustrować jego kierunek myślenia słynnym aforyzmem Wittgensteina: „Granice mego języka wskazują granice mego świata"[88]. Przy różnych możliwych wykładniach tego aforyzmu, które zresztą wskazuje w uwagach tłumacza Bogusław Wolniewicz, chcę uwyraźnić logikę metody poetyckiej Herberta, a zarazem: wpisanego w nią poszukiwania łącznika z kulturowym spadkiem po poprzednich pokoleniach, z naciskiem na organizację kodu językowego w wierszach – „ażeby wiecznie trwał taneczny krąg na gęstej trawie / święcono narodziny dziecka i każdy

[83] T e n ż e, *Potęga smaku*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 524
[84] Tamże, s. 523.
[85] Tamże.
[86] Tamże.
[87] Zob. t e n ż e, *Apollo i Marsjasz*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 247-249.
[88] L. W i t t g e n s t e i n, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. i oprac. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1970, s. 67.

początek / dary powietrza ziemi i ognia i wody”[89] – oraz imperatywu interweniowania w brzydką, karłowaciejącą, choć zarazem pełną własnych wartości współczesność. Kiedy zatem Herbert zabiega w konfrontowaniu dziedzictwa i wydziedziczenia o to, by nie narastała „[...] przepaść / między nami / a światłem”[90], to w nieustannych zderzeniach i wzajemnych demaskacjach tych obszarów wolno zapewne dostrzec analogon formalnych poszukiwań poetyckich Miłosza. Tamten, jak była mowa, szukał „formy bardziej pojemnej” także dla nadania, w wysokiej poezji, odpowiednio wysokiej rangi problematyce związanej z doraźnie doświadczanymi krzywdą i przebaczeniem, które z niewysokich płynęły rejonów życia, determinowanych polityką, ideologią. Herbert nie szuka „dykcji nowej”. Raczej przeciwnie – stara się „dykcję starą”, wraz z jej imponderabiliami, przenosić w wiersze żywo zaangażowane w najbardziej aktualny swój czas.

SKRZYWDZENI I KRZYWDZICIELE

Dawno już o poezji Herberta pisał Jerzy Kwiatkowski: „Skrzywdzeni – to specjalnie uprzywilejowani podopieczni jego wierszy. […] Skrzywdzeni, ale nie poniżeni. Nie poniżeni, ale i nie wyolbrzymieni przez cierpienie”[91]. W tej celnej konstatacji uchwycił krytyk umiar, takt, z jakim Herbert buduje literackie wizerunki skrzywdzonych – nie epatując ich wyobrażonym bólem, nie grając na namiętnościach odbiorcy ewokacjami hiperbolizowanych cierpień, co ostatecznie czyniłoby ze skrzywdzonych jedynie ofiary; nawet jeśli monumentalne, to paradoksalnie ograniczone w swojej głębi, zredukowane do roli poszkodowanych. W istocie jest tak, że Herbert w konstrukcjach skrzywdzonych bohaterów literackich kładzie akcent na godność, wierność, wyposaża ich w rysy dalekie od poniżenia (choć bywają bezsilni), a raczej wiążące się z honorem, nawet szlachetną wyniosłością, gniewem czy wręcz pogardą wobec nikczemności krzywdzicieli („niech nie opuszcza ciebie twoja siostra Pogarda”[92]). Kiedy indziej skrzywdzeni ujmują kruchością i prostolinijną naturalnością:

staruszka niesie
zwłoki kanarka
(wszystkie zwierzęta umarły trochę wcześniej)
był taki miły – mówi z płaczem –
wszystko rozumiał
kiedy powiedziałam
głos jej ginie wśród ogólnego wrzasku[93].

[89] H e r b e r t, *Do Ryszarda Krynickiego – list*, s. 465.

[90] T e n ż e, *Struna*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 35.

[91] J. K w i a t k o w s k i, *Imiona prostoty*, w: tenże, *Klucze do wyobraźni. Szkice o poetach współczesnych*, PIW, Warszawa 1964, s. 272.

[92] H e r b e r t, *Przesłanie Pana Cogito*, s. 439.

[93] T e n ż e, *U wrót doliny*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 82.

Ten poetycki obraz skonstruowany jest wprost wzorcowo dla wywoływania empatii, przy zachowaniu szacunku dla słabości ofiar krzywdy. Wracając do etymologicznych korzeni słowa i kształtowania się jego konotacji w polskiej kulturze, wypadnie przypomnieć, że w staropolskich słownikach językowe ilustracje krzywdy wskazywały, jako szczególnie naganną miarę niegodziwości, przemoc wobec istot bezsilnych, bezbronnych: staruszki, staruszka, sieroty, wdowy, muchy (małych zwierzątek), małej grupy etnicznej, małego narodu[94]. Tych ostatnich – reprezentowanych przez małą grupę religijną, odmienną od rzymskiego katolicyzmu, uznaną za heretycką – niech pośród wielu poetyckich i eseistycznych portretów Herberta przypomną albigensi. Z jaką euforią i zapalczywością prześladowani przez Templariuszy! Zapalczywością – dosłownie, bo zamyka Herbert swój esej obrazem stosu – a raczej zagrody, do której zapędzono zakutych albigensów, rannych i chorych wrzucono do środka i podpalono – i puentą: „Ciężki, mdlący dym schodzi na doliny i rozwiewa się po historii”[95]. Tym, co poraża i frapuje Herberta przy subtelnym portretowaniu krzywdzonych, jest zarazem żarliwy fanatyzm krzywdzicieli: w tropieniu, w torturowaniu, w zadawaniu męczeńskiej śmierci („Trudno się dziwić, Templariuszom, Wysoki Trybunale, że poniosła ich pasja”[96]), przemieszany z chłodną arogancją, która pozwala zimno kalkulować „psychopatologię zaszczutego”[97]. Doskonalić metody prześladowania, pośród których najdoskonalszą, doskonalszą nawet od tortur, bo efektywną na większą skalę, jest „zdrada w powietrzu”[98]. Być może Herbert dostrzega w tej władczej euforii krzywdzenia jedyny mechanizm, jaki wobec aż tak zadawanych okrucieństw (a te trudno poecie pojąć racjonalnie) prowadzi silniejszych do odkrycia sposobu wywierania bezwzględnego wpływu na rzeczywistość[99]. Sposobu obrzydliwego. Doskonalonego i stosowanego w czasach współczesnych. Zresztą, jak wiadomo, przy każdym zanurzeniu się w historię, w mit, Herbert miał w istocie na myśli współczesność.

Wizerunki krzywdzicieli, choć często w jego poezji i eseistyce ironicznie uważne, nawet drobiazgowe, za sprawą ironii właśnie wybrzmiewają protekcjonalnie, a czasem wręcz pogardliwie. Jakby nie oni jako ludzie (bo okazują się nieludzcy, nie tylko dlatego, że czasem boscy) warci byli zainteresowania, ale sam mechanizm krzywdzenia, jego inklinacje, istota. W najgłośniejszym

---

[94] Por. P i s a r k o w a, dz. cyt., s. 144.

[95] Z. H e r b e r t, *O albigensach, inkwizytorach i Templariuszach*, w: tenże, *Barbarzyńca w ogrodzie*, Wydawnictwo Tekst, Lublin 1991, s. 146.

[96] T e n ż e, *Obrona Templariuszy*, w: tenże, *Barbarzyńca w ogrodzie*, s. 153.

[97] Tamże, s. 159.

[98] T e n ż e, *O albigensach, inkwizytorach i Templariuszach*, s. 135.

[99] Por. M. D z i e w u l s k a, *Przywracanie proporcji*, w: *Poznawanie Herberta*, wybór A. Franaszek, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1998, s. 349.

chyba swoim wierszu, kilkakrotnie tu przywoływanym *Przesłaniu Pana Cogito*, w którym Herbert staje oczywiście po stronie tych, co ginęli, a odrzuca tych, co wygrają, krzywdzicielom odmawia nawet imienia. Nieustannie sytuując podmiot wobec anonimowej, zwycięskiej władzy, neguje ją tak dalece, że nie zaszczyca nawet swoją uwagą, nie oskarża, nie wylicza win. Jak pisze Aleksander Nawarecki: „Jeżeli okazałaby się ona tyranią, dyktaturą czy okupacyjnym reżimem, to nawet tego imienia jest pozbawiona. Tak, jakby nie była godna istnienia, jakby nie istniała. A pomyśleć, że tak krańcowej ontologicznej pogardy doznała tu władza nieomal wszechwładna – totalitarna. Zdobywa się zaś na to jedna z bezsilnych ofiar! […] Niewolnik gardzący panem, ofiara – katem, więzień – dozorcą, tak zuchwałe (a zarazem dyskretne) odwrócenie hierarchii i zależności mogło upajać i leczyć dumę wielu obywateli PRL”[100].

Tropiąc poetyckie i stricte retoryczne zawiłości *Przesłania...*, zmierzając ku wyświetleniu charakteru oczekiwanego adresata, który ze względu na narzucaną monologiem Pana Cogito normę postępowania (aż nadto heroiczną) zdawać się może adresatem niemożliwym – a dodajmy, że ów adresat jest jednym z krzywdzonych – Dariusz Pawelec zestawia retoryczność Herberta z retorycznością Miłosza w *Dziecięciu Europy*[101]. Wskazując, że adresaci poddawani są w tych utworach „zupełnie odmiennej próbie”, wypreparowuje tekstowe dominanty komunikacyjne o odmiennym sfunkcjonalizowaniu: „I tak, komunikacji retorycznej Miłosza, z portretowaną w niej dialektyką przekonywania, przeciwstawia się w wierszu Herberta retoryczność romantyczna, która służy ekspresji etycznej. Konsekwencją takiego mówienia jest – w *Przesłaniu Pana Cogito* – absolutyzacja Etyki wspierająca absolutyzację Historii. Stawiane za ideał, kierowanie się powinnością zastąpiło zachętę do reakcji, tj. wybór między posłuszeństwem a buntem wobec władczego nakazu. Adresat *Dziecięcia Europy* jest nakierowany na osiągnięcie celu, w zgodzie z «imperatywem hipotetycznym». […] «Realizm praktyczny» i oferta wygranej jako pokusa dla Ty wiersza Miłosza zderzają się z «etyką obowiązku» i próbą uświadomienia drugiej osobie możliwości «wygranej w przegranej»”[102].

Jak widać, taktyka Herberta zmierza konsekwentnie do uwznioślenia krzywdzonych, nie szczędząc im nawet nazbyt heroicznych oczekiwań i powierzając powinności przekraczające niemal ludzką miarę. I zostawia w tym wybór. Miłosz zdaje się bardziej pragmatyczny, intelektualnie ostrożny, czasem nawet sceptyczny wobec hartu ofiar doświadczanych krzywd. Raczej na

[100] A. N a w a r e c k i, *Trzy ostatnie słowa Pana Cogito. O wierszu Zbigniewa Herberta „Przesłanie Pana Cogito”*, w: *Kanonada*, s. 149.

[101] Zob. C. M i ł o s z, *Dziecię Europy*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, s. 236-240.

[102] D. P a w e l e c, *Świat jako Ty. Poezja polska wobec adresata w drugiej połowie XX* wieku, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2003, s. 139n.

poetę stającego po ich stronie niż na samych krzywdzonych nakłada obowiązek rozliczenia niegodziwości, jak w wierszu *Który skrzywdziłeś*.

W wydaniu Herberta opresje wiążące się z krzywdą i cierpieniem jako jej skutkiem „sztuka stara się uszlachetnić / podnieść na wyższy poziom / wyśpiewać odtańczyć zagadać”[103]. W poezji Miłosza, obok wypowiedzi utrzymanych w poetyce medytacji bądź (skrajnie odmiennego stylistycznie od jej skupionej, stonowanej refleksyjności) sprawozdania ze stanu rzeczy, znajdą się konstatacje o ludzkiej skłonności do krzywdzenia podane wręcz sarkastycznie, w formułach o obniżonej randze stylistycznej, o rekwizytorni obrazów zdecydowanie mało szlachetnej, ironicznie zbrutalizowanej, nieestetycznej – jak w *Historiach ludzkich*:

> Zmięte prześcieradła, złamane przysięgi,
> Drobne kłamstewka, zużyte prezerwatywy.
> I słowa pomiędzy nią i nim, ale takie, żeby zabolało,
> Żeby ten drugi czuł się jak śmieć wdeptany w ziemię,
> Ugodzony w swojej najbardziej intymnej godności.
> Kompromitacja szlachetnych postanowień,
> Ośmieszenie podniosłych wyobrażeń o sobie[104].

Autor wewnętrzny Herbertowskiej poezji jest wobec problematyki krzywd i wybaczenia ukierunkowany na empatię, a w jej wyrażaniu – na subtelne „uszlachetnianie” afektów ofiar. Własne emocje tonuje, podaje w wyważonej, eleganckiej frazie, powściąga rozsądkiem. Zbigniew Herbert w „rozmowie z samym sobą” tak zresztą określał tę próbę równowagi: „Chciałbym powiedzieć, że odnoszę się do uczuć z pewną podejrzliwością czy rezerwą, zbyt wiele bowiem w życiu widziałem wybuchów entuzjazmu czy wybuchów nienawiści [...]. I wtedy nieocenioną kontrolą jest kontrola rozumu”[105]. W Miłosza artykulacji krzywd więcej jest porywczości, być może nawet gniewu, odbija się w tym po prostu temperament autora, większa bezpośredniość, ekspresywność w werbalizowaniu emocji. W pełni przecież uprawomocniona, co poeta tak między innymi motywuje: „Jak można tak żyć na powierzchni, udając, że nie czuje się grozy? W tej epoce, której doświadczyłem – a która nie została opowiedziana. W tym jednym moim losie nad którym myślę w nocy i nie umiem rozróżnić gdzie wyroki, a gdzie przypadek. Jak można tak miarkować się, odzywać się tak ostrożnymi słowami?”[106].

---

[103] Z. H e r b e r t, *Zwierciadło wędruje po gościńcu*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 615.

[104] M i ł o s z, *Historie ludzkie*, s. 1326.

[105] *Rozmowa o pisaniu wierszy. Rozmawia (ze sobą) Zbigniew Herbert*, http://www.fundacjaherberta.com/krotki-rys-biograficzny/herbert-o-sobie/rozmowa-o-pisaniu-wierszy (pierwodruk w: *Herbert nieznany. Rozmowy*, oprac. H. Citko, Fundacja Zeszytów Literackich, Warszawa 2008).

[106] M i ł o s z, *Nieobjęta ziemia*, s. 60.

PARADOKSY WYBACZANIA

Wielokrotną opresję krzywdzonych, którzy tym godniejszy uzyskują portret w poezji Herberta, wnikliwie problematyzuje autor w planie dalszym, kiedy skrzywdzenie już się dokonało. Dokonało się jako akt, niemniej jego konsekwencje okazują się niejednokrotnie niemal permanentne, przechodząc w trwały stan, zmieniający człowieka, którego poetycką figurą są liryczni bohaterowie – a nadto wymagający od niego dodatkowej siły wewnętrznej. Ta została już i tak nadwyrężona, kiedy trzeba było z jej pomocą udźwignąć zadane zło; teraz przed skrzywdzonym staje następne zadanie: wybaczenie.

To, że stanowi ono długotrwały proces, pełen zawirowań, które funduje pamięć niebędąca sprzymierzeńcem darowania win, gdy odsłania dotkliwe emocje, celnie ujmuje Herbert w *Małym sercu*[107]. Kreacja podmiotu wydaje się tu istotna także ze względu na uwypuklenie paradoksów i ambiwalencji krzywdy. Pokrzywdzony podlega jej presji wielokrotnie: jako ofiara cierpienia zawinionego przez kogoś i zadanego, a zarazem jako ofiara własnego sumienia wywołującego poczucie winy, kiedy nie potrafi się ono uporać z przebaczeniem, mimo starań. Niewybaczona krzywda ciąży, nie pozwala powrócić do „kraju niewinności”. Popycha w izolację, odmienia życie i – ostatecznie – krzywdzi raz kolejny:

tyle lat cierpliwie
tyle lat daremnie
zmywałem wodą litości
sadzę krew obrazy
żeby szlachetne piękno
uroda istnienia
a może nawet dobro
miały we mnie dom
[...]
pragnąłem powrócić
do zatoki dzieciństwa
do kraju niewinności

[...]

więc siedzę teraz samotny
na pniu ściętego drzewa
[...]

i snuję siwy pająk
gorzkie rozważania

[107] Zob. Z. H e r b e r t, *Małe serce*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 545n.

o zbyt wielkiej pamięci
o zbyt małym sercu[108].

Sytuacja wewnętrznego uwikłania w krzywdę okazuje się tutaj, w sensie metaforycznym, bliska wtórnej wiktymizacji: powtórnemu, może nawet wielokrotnemu krzywdzeniu skrzywdzonego. Trybunałem, który ponownie krzywdzi, bywa własne sumienie, świadome wartości i nakazów kultury humanistycznej, z chrześcijańskimi na czele, którym sprostać nie potrafi. Biblia dyktuje: „Jeśli bowiem przebaczycie ludziom ich przewinienia, i wam przebaczy Ojciec wasz niebieski. Lecz jeśli nie przebaczycie ludziom, Ojciec wasz nie przebaczy wam także waszych przewinień" (Mt 6,14-15); „odpuszczajcie, a będzie wam odpuszczone" (Łk 6,37). Imperatyw wybaczenia, nawet wola wybaczenia, której siła była zbyt wątła, dodatkowo obciąża – w jakimś sensie krzywdząc? – człowieka z wiersza. I nie chodzi nawet o perspektywę eschatologiczną (choć ta została w wierszu uruchomiona: „historia pocieszała / że walczyłem z przemocą / a Księga mówiła / – to on był Kainem"[109]), a o deprecjonowanie własnej wartości za życia. Podmiot określa je jako zredukowane, co wynika z fraz o zawiedzionych pragnieniach, daremnych usiłowaniach uwolnienia się z potrzasku rozpamiętywania krzywdy. Ostateczny bilans jest gorzki: serce okazało się zbyt małe, nie udźwignęło koniecznego warunku – wybaczenia. Jest w tym poczucie porażki, autodeprecjacja. Jeśli zatem przesłanie utworu wolno odczytywać moralistycznie, jako napiętnowanie krzywdzenia, które raz zadane, działa permanentnie, oraz pochwałę wybaczenia, które jest tyleż szlachetne, co wyzwalające – to wolno też dostrzec, że przesłanie to odsłania dotkliwy paradoks.

Wybaczenie stanowi w twórczości Herberta sprawę wielką – i wielce złożoną. Wpisane jest w nią bowiem przeświadczenie poety, że choć przynosi ono ukojenie duszy, to nie jest w stanie przywrócić ciągle naruszanej i niszczonej harmonii świata. Dokonując rozrachunku z ideą św. Franciszka z Asyżu, a nawet, jak powiada Ryszard Przybylski, wymierzając „śmiertelne pchnięcie w utopię franciszkańską"[110], Herbert odrzuca pogląd, że zło, które może być wybaczone, przestaje być złem. Mimo więc że dobrze rozumie, jak jemu samemu potrzebne jest przebaczenie, że sam stara się zadośćuczynić skrzywdzonym, od swoich literackich bohaterów nie żąda bezwzględnie osiągnięcia „paktu wymuszonego po walce / wielkiego pojednania"[111]. Natomiast w wierszach, w których podmiot liryczny jest wyraźnie porte parole autora, prosi tylko, nie zakładając wybaczenia krzywd przez siebie wyrządzonych,

[108] Tamże.
[109] Tamże, s. 545.
[110] R. P r z y b y l s k i, *To jest klasycyzm*, s. 125.
[111] Z. H e r b e r t, *Podróż*, w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 555.

o szansę zadośćuczynienia, bez którego możliwość uzyskania przebaczenia jest tym mniejsza. W czwartym *Brewiarzu* powiada: „nie zdążę już / zadośćuczynić skrzywdzonym / ani przeprosić tych wszystkich / którym wyrządziłem zło / dlatego smutna jest moja dusza”[112].

Także w wierszach Miłosza wielokrotnie mowa jest o potrzebie zadośćuczynienia skrzywdzonym przez siebie – zresztą owa „krzywda” wiele ma odcieni. Często autotematycznych, wiążących się z rolą poety, z „nie daniem świadectwa” wszystkim na nie zasługującym: jestem winien, bo jestem tym, „Który ich miałem opisać / I nie opisałem”[113]. I już to nie nastąpi: „Chciałbym ostrzec czytelników, prosić wybaczenia. / Cóż kiedy nie umiem nawet tej skargi ułożyć”[114].

Dodać wypadnie, że frazy o potrzebie zadośćuczynienia za własne winy, słabości, niedociągnięcia, nawet krzywdy nasilają się w poezji senilnej Herberta i Miłosza – i dziwić to nie musi. Może wówczas częściej „Pamięć otwiera się, a tam straszno”[115] – i „Jest prawdopodobne, że rozpamiętywali zło, to znaczy cierpienie zadawane ludziom przez ludzi”[116].

---

[112] T e n ż e, *Brewiarz* (Panie, wiem że dni moje są policzone...), w: tenże, *Wiersze zebrane*, s. 640.

[113] M i ł o s z, *Historie ludzkie*, s. 1326.

[114] T e n ż e, *Bez dajmoniona*, w: tenże, *Wiersze wszystkie*, s. 1313.

[115] Tamże.

[116] T e n ż e, *Lokator*, w: tenże, *Druga przestrzeń*, s. 23.

KU INTERPRETACJI HISTORYCZNEJ

„Ethos" 31(2018) nr 2(122) 229-250
DOI 10.12887/31-2018-2-122-13

Ireneusz ŁUĆ

ARCHEOLOGIA WOJNY NA WYNISZCZENIE
Wojna galilejska Wespazjana i Tytusa (maj-listopad 67 roku naszej ery)*

Neron zgodził się, aby rekomendowany przez Wespazjana Tytus, jego najstarszy syn, został legatem i objął dowództwo piętnastego legionu, choć jako dwudziestosiedmiolatek nie piastował jeszcze urzędu pretora. Wyznaczając Wespazjana na swojego legata, Neron nadawał mu prawo do sprawowania dowództwa w imieniu rzymskiego wodza naczelnego, którym był on sam. Brak sprzeciwu Nerona wobec promocji Tytusa musiał być konsekwencją przyznania jego ojcu pełnej swobody w podejmowaniu decyzji, aby jak najskuteczniej mógł on uśmierzyć bunt w Judei.

Działania wojenne w Galilei były pierwszym etapem operacji mającej na celu stłumienie buntu w Judei, do którego wybuchu w lipcu 66 roku naszej ery doprowadziła eskalacja antyrzymskich zamieszek w Jerozolimie. Usunięcie z żydowskiej stolicy rzymskich żołnierzy i kolaborujących z nimi Żydów doprowadziło do wybuchu gwałtownych walk, które toczyły się zarówno na terenie Palestyny, jak i Syrii. Niepowodzeniem zakończyła się wyprawa armii ekspedycyjnej Cestiusza Gallusa (łac. Caius Cestius Gallus), namiestnika prowincji syryjskiej, który atakując Jerozolimę, chciał jak najszybciej stłumić żydowską rebelię. Co gorsza, w następstwie niefortunnego z punktu widzenia Rzymian odwrotu do Syrii, podczas którego oddziały rzymskie, atakowane przez powstańców z Judei, poniosły poważne straty (w ludziach, broni i sprzęcie wojskowym), w Żydach podsycona została nadzieja, że będą w stanie sprostać rzymskim legionom. Dlatego, chcąc przygotować do obrony przed rzymskim atakiem poszczególne regiony Palestyny, wyznaczono w Jerozolimie samodzielnych dowódców, przeważnie kapłanów, którzy mieli być za tę obronę odpowiedzialni. Spodziewano się, iż Rzymianie ponowią atak od strony Galilei, stanowiącej północno-zachodnią część Palestyny, a misję ufortyfikowania tego terenu otrzymał Józef, syn Mattiasa, późniejszy Józef Flawiusz. Z rzymskiej perspektywy kwestią pierwszoplanową stało się jak najszybsze znalezienie nowego dowódcy, któremu można by powierzyć zorganizowanie nowej armii ekspedycyjnej, aby tym razem skutecznie przeprowadzić operację spacyfikowania żydowskiej rebelii. W tym właśnie kontekście należy rozpatrywać kwestię zagadkowych okoliczności, w jakich nominację na głównodowo-

* Publikacja powstała w wyniku realizacji projektu badawczego finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki, przyznanego na podstawie decyzji numer DEC-2017/25/B/HS3/02078.

dzącego tej wyprawy otrzymał Wespazjan. Nominacja ta oraz zdecydowanie Rzymian, widoczne w szybkości i precyzji ich działań militarnych, stanowiły o powadze sytuacji, z jaką po przybyciu na teren Galilei musieli się uporać Wespazjan i jego syn Tytus.

W grudniu 66 roku naszej ery Neron (łac. Nero Claudius Caesar Augustus Germanicus) wyznaczył Wespazjana (łac. Titus Flavius Vespasianus) na cesarskiego legata rangi propretorskiej (łac. legatus Augusti pro praetore exercitus Iudaici), nakazując mu, aby przejął on kontrolę nad prowincją judejską i dowodził armią rzymską, której zadaniem miało być stłumienie buntu mieszkańców tej prowincji. Ojciec Tytusa (łac. Titus Flavius Vespasianus), mimo że należał do świty cesarza (łac. comites Neronis) w czasie jego podróży po Grecji (od sierpnia 66 roku naszej ery), nie cieszył się zaufaniem władcy[1]. Jednakże owo nieprzychylne nastawienie Nerona i jego doradców w stosunku do Wespazjana uległo nagłej zmianie – i to w ciągu zaledwie kilku dni, a co najwyżej tygodni (na początku grudnia 66 roku naszej ery)[2]. Wpływ na to miały informacje o klęsce poniesionej przez legata Cestiusza Gallusa w wyprawie na Jerozolimę w okresie od października do listopada 66 roku naszej ery, jakie zaczęły docierać na dwór Nerona w Grecji[3]. Porażka operacji

[1] Por. T a c y t, *Dzieje*, ks. 1, rozdz. 10, w: tenże, *Dzieła*, tłum. S. Hammer, Czytelnik, Warszawa 2004, s. 396; G. S w e t o n i u s z T r a n k w i l l u s, *Wespazjan*, rozdz. 4, w: tenże, *Żywoty Cezarów*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1987, s. 301; *Prosopographia Imperii Romani, saec. 1.2.3.*, red. E. Klebs, H. Dessau, Reimer, Berlin 1897, cz. 1, s. 369; tamże, cz. 2, s. 77-79; *Prosopographia Imperii Romani, saec. 1.2.3.*, red. E. Groag, A. Stein, Walter De Gruyter & Co., Berlin-Leipzig 1943, cz. 3, s. 180-184n.; K.R. B r a d l e y, *Nero's Retinue in Greece, A.D. 66/67*, „Illinois Classical Studies" 4(1979), s. 152-154; B. L e v i c k, *Vespasian*, Routledge, London–New York 1999, s. 29

[2] Sprawcą oczernienia Wespazjana w oczach Nerona był cesarski wyzwoleniec Febus (łac. Phoebus) (por. T a c y t, *Roczniki*, ks. 16, rozdz. 5, w: tenże, *Dzieła*, s. 375; S w e t o n i u s z T r a n k w i l l u s, *Wespazjan*, rozdz. 4, s. 301; H. H a l f m a n n, *Itinera principum. Geschichte und Typologie der Kaiserreisen im Römischen Reich*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1986, s. 173-177).

[3] W trakcie odwrotu spod Jerozolimy do Antiochii trzydziestotysięczna armia Cestiusza Gallusa atakowana była, zwłaszcza na przełęczy Bet-Choron (ang. Beit-Horon), przez buntowników żydowskich. Rzymianie stracili wówczas blisko sześć tysięcy żołnierzy, całe tabory, artylerię i orła dwunastego legionu (łac. legio XII Fulminata) (por. J. F l a w i u s z, *Wojna żydowska*, ks. 2, par. 499-509, tłum. J. Radożycki, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 1992, s. 199n.; tamże, ks. 2, par. 513-516, s. 201; tamże, ks. 2, par. 527-555, s. 202-205; tamże, ks. 5, par. 41, s. 314; ks. 7, par. 18, s. 399; T a c y t, *Dzieje*, ks. 5, rozdz. 10, s. 585; S w e t o n i u s z T r a n k w i l l u s, *Wespazjan*, rozdz. 4, s. 301; *Prosopographia Imperii Romani, saec. 1.2.3.*, red. E. Groag, A. Stein, Walter De Gruyter & Co., Berlin-Leipzig 1936, cz. 2, s. 153; P. B r u n t, *Roman Imperial Themes*, Clarendon Press, Oxford 1990, s. 262; E. D ą b r o w a, *The Governors of Roman Syria from Augustus to Septimius Severus*, Rudolf Habelt, Bonn 1998, s. 56n.; L. K e p p i e, *Legions in the East from Augustus to Trajan*, w: tenże, *Legions and Veterans: Roman Army Papers 1971-2000*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2000, s. 188; T.E.J. W i e d e m a n n, *From Nero to Vespasian*, w: *The Cambridge Ancient History*, t. 10, red. A.K. Bowmann, E. Champlin, A. Lintott, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 256; S. M a s o n, *A History of the Jewish War, AD 66-74*, Cambridge University Press, Cambridge

wojskowej, którą osobiście dowodził rzymski namiestnik Syrii i której celem było zajęcie żydowskiej stolicy, dla buntowników z Judei stała się okazją, aby nie tylko wypowiedzieć posłuszeństwo Rzymowi, ale i ogłosić niepodległość na opanowanych przez nich ziemiach. Z rzymskiej perspektywy utrata kontroli nad tym regionem nie była sprawą błahą. Józef Flawiusz wyraźnie wskazywał, że gdyby powstanie w Judei zakończyło się sukcesem, mogło ono zachęcić inne ludy żyjące w granicach państwa rzymskiego do zbrojnej walki o odzyskanie pełnej niezależności. Co ważne, wybuch powstania niejako zbiegał się w czasie ze śmiercią Domicjusza Korbulona (łac. Cnaeus Domitius Corbulo)[4]. Ów wybitny rzymski wódz do października 66 roku naszej ery sprawował dowództwo nad legionami wchodzącymi w skład rzymskiej armii w Syrii. Na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych pierwszego wieku naszej ery to właśnie on dzięki swoim sukcesom militarnym i politycznym (szczególnie, jeśli chodzi o relacje z państwem partyjskim) okazywał się gwarantem silnej pozycji Rzymu na Wschodzie. Być może – na początku grudnia 66 roku naszej ery – na kilka dni przed otrzymaniem przez Nerona informacji o tym, co wydarzyło się w Judei, z woli princepsa Rzymu Domicjusz Korbulon po przybyciu do Koryntu został zmuszony do popełnienia samobójstwa.

W okresie przed swoim samobójstwem Korbulon był przez wiele tygodni celem oszczerczych ataków i oskarżeń o to, że jakoby wiedział o spisku przeciwko Neronowi przygotowywanym przez swojego zięcia Anniusza Winicjanusa (łac. Annius Vinicianus) w lecie 66 roku naszej ery (łac. „coniuratio Viniciana")[5].

Na dworze cesarskim musiano zdawać sobie sprawę z powagi sytuacji w Judei. Wybuch żydowskiej rebelii pokrzyżował plany Nerona dotyczące

---

2016, s. 281, 286-290; Ch.L. M u r i s o n, *The Emperor Titus*, w: *A Companion to the Flavian Age of Imperial Rome*, red. A. Zissos, Wiley–Blackwell, Chichester–Malden, Massachusetts, 2016, s. 79).

[4] Por. F l a w i u s z, dz. cyt., ks. 2, par. 562-565, s. 205; tamże, ks. 3, par. 3, s. 217; *Prosopographia Imperii Romani, saec. 1.2.3.*, red. E. Groag, A. Stein, Walter De Gruyter & Co., Berlin–Leipzig 1943, cz. 3, s. 45-47; M. G o o d m a n, *The Ruling Class of Judaea: The Origins of the Jewish Revolt against Rome A.D. 66-70*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, s. 151, 176n.; L e v i c k, dz. cyt., s. 28; M. G o o d m a n, *Rzym i Jerozolima. Zderzenie antycznych cywilizacji*, tłum. O. Zienkiewicz, Wydawnictwo Magnum, Warszawa 2007, s. 318n.; M a s o n, dz. cyt., s. 388.

[5] Por. S w e t o n i u s z T r a n k w i l l u s, *Neron*, rozdz. 36, w: tenże, *Żywoty Cezarów*, s. 256n.; t e n ż e, *Wespazjan*, rozdz. 4, s. 301; K.R. B r a d l e y, *Suetonius' Life of Nero: An Historical Commentary*, Collection Latomus, Bruxelles 1978, s. 220n.; J. N i c o l s, *Vespasian and the Partes Flavianae*, Franz Steiner, Wiesbaden 1978, s. 114; M.T. G r i f f in, *Nero: The End of a Dynasty*, Routledge, New Haven–London 1984, s. 178; D ą b r o w a, dz. cyt., s. 53-56; T. F r a n k e, *Die Legionslegaten der römischen Armee in der Zeit von Augustus bis Traian*, Universitätsverlag Dr. N. Brockmeyer, Bochum 1991, cz. 1, nr 54, s. 110; L e v i c k, dz. cyt., s. 24n. 28; S.H. R u t l e d g e, *Imperial Inquisitions: Prosecutors and Informants from Tiberius to Domitian*, Routledge, London 2001, s. 171n.; F.J. V e r v a e t, *The Remarkable Rise of the Flavians*, w: *A Companion to the Flavian Age of Imperial Rome*, s. 51.

jego wypraw na Wschód oraz do Egiptu[6]. Do cesarza, bawiącego wówczas w Grecji, miała zostać wysłana delegacja żydowska, za której pośrednictwem Cestiusz Gallus winą za wybuch wojny w Judei chciał obarczyć prokuratora Florusa (łac. Gessius Florus). Namiestnik Syrii liczył, że uda mu się w ten sposób uniknąć gniewu Nerona. Jeśli jednak rzeczywiście doszło do osobistego spotkania cesarza i jego doradców z członkami tej żydowskiej delegacji, to mogli się oni dowiedzieć nie tylko o sytuacji w Jerozolimie i na terenach objętych buntem, ale i o okolicznościach, w jakich Cestiusz Gallus poniósł klęskę, próbując nieudolnie zająć Jerozolimę. Co ważne, na terenie Galilei walkę z rebeliantami żydowskimi prowadził król Agryppa II (łac. Marcus Iulius Agrippa)[7]. Sam zresztą Cestiusz Gallus próbował ograniczyć aktywność powstańców, biorąc w obronę mieszkańców tych miast (na przykład Seforis), którzy zimą na przełomie roku 66 i 67 naszej ery, nie chcąc przyłączyć się do buntu, stali się celem ich ataku. Skala tych operacji i wielkość angażowanych sił sugerują jednak, że miały one przede wszystkim charakter defensywny. Zapewne to właśnie te informacje, przywiezione w takich okolicznościach do Grecji przez żydowskich wysłanników, skłoniły Nerona i jego doradców do wspomnianego już odebrania Cestiuszowi Gallusowi dowództwa wojskowego w operacji stłumienia buntu w Judei[8]. Misję wykonania tego zadania otrzy-

[6] Na temat podróży Nerona planowanych już od roku 64 naszej ery zob. T a c y t, *Roczniki*, ks. 15, rozdz. 36, s. 353; S w e t o n i u s z T r a n k w i l l u s, *Neron*, rozdz. 19, s. 243n., tamże, rozdz. 35; s. 256; H.G. P f l a u m, *Les Procurateurs équestres sous le Haut-Empire Romain*, Librairie d'Amérique et d'Orient A. Maisonneuve, Paris 1950, s. 44; B r a d l e y, *Suetonius' Life of Nero: An Historical Commentary*, s. 114-118, 128n.; K e p p i e, dz. cyt., s. 188; R. A l s t o n, *Soldiers and Society in Roman Egypt: A Social History*, Routledge, London–New York 1995, s. 71.

[7] Prokurator Florus ukradł pieniądze ze skarbca świątynnego w Jerozolimie, tłumacząc, że jest to zaległy podatek. Doprowadziło to do wybuchu rozruchów i wymordowania żołnierzy z rzymskiego garnizonu stacjonującego w mieście. W skład wspomnianej delegacji żydowskiej weszli bracia Saul i Kostobar i być może – choć nie jest to pewne – Filip, syn Jakimosa (prefekt obozu Agryppy II) (por. F l a w i u s z, dz. cyt., ks. 2, par. 420-421, s. 192; tamże, ks. 2, par. 531, s. 202; tamże, ks. 2. par. 556-558, s. 205; tamże, ks. 3, par. 1, s. 217; *Prosopographia Imperii Romani, saec. 1.2.3.*, red. E. Groag, A. Stein, L. Petersen, Walter De Gruyter & Co., Berlin-Leipzig 1952-1966, cz. 4.1-4.3, s. 32, 132-134; B r a d l e y, *Nero's Retinue in Greece*, s. 156; S. D e m o u g i n, *L'ordre équestre sous les Julio-Claudiens*, Publications de l'École française de Rome, Rome 1988, s. 741; t e n ż e, *Prosopographie des chevaliers romains julio-claudiens (43 av. J.-C.-70 ap. J.-C.)*, Publications de l'École française de Rome, Rome 1992, nr 590, s. 492; J.J. P r i c e, *Jerusalem under Siege: The Collapse of the Jewish State 66-70 C.E*, Brill, Leiden 1992, s. 39n.; S.J.D. C o h e n, *Panowanie rzymskie*, w: *Starożytny Izrael. Od czasów Abrahama do zburzenia Jerozolimy przez Rzymian*, tłum. ks. W. Chrostowski, Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1994, s. 299; D ą b r o w a, dz. cyt., s. 57.

[8] Por. m.in. J. F l a w i u s z, *Autobiografia*, par. 30, tłum. J. Radożycki, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1986, s. 99; tamże, par. 104, s. 107; tamże, par. 114-117, s. 109; tamże, par. 121, s. 109; tamże, par. 213-215, s. 120; tamże, par. 227, s. 122.; tamże, par. 346-347, s. 135; tamże, par. 373-374, s. 138; tamże, par. 394, s. 140-141; tamże, par. 411, s. 142-143; t e n ż e, *Wojna żydowska*, ks. 3, par. 9-21, s. 218n.; K e p p i e, dz. cyt., s. 188.

mał Wespazjan, gdyż – jak wskazuje Swetoniusz – był on wówczas najbliżej dworu cesarskiego w Grecji. Co więcej, choć miał już pięćdziesiąt siedem lat, cieszył się opinią doświadczonego i energicznego dowódcy. Nie bez znaczenia było również ekwickie pochodzenie Wespazjana, niebudzące obaw co do jego ewentualnych aspiracji do sprawowania najwyższej władzy w państwie rzymskim (w tym sensie jego pozycja była nieporównywalna do pozycji Domicjusza Korbulona, najprawdopodobniej uwikłanego we wspomniany już spisek przygotowywany przez jego zięcia)[9]. Aczkolwiek i sam Neron – o czym w swojej charakterystyce Wespazjana wspomina Józef Flawiusz, który znał go przecież osobiście, nie mówiąc już o znajomości „pamiętników" czy „raportów polowych" (łac. commentarii) przyszłego władcy Rzymu, z których historyk korzystał, pisząc nie tylko o tym wydarzeniu – miał wyrazić opinię, że był on jedyną osobą zdolną poradzić sobie z tak „wielką wojną"[10]. Z kolei z perspektywy samego Wespazjana otrzymana w Grecji nominacja na cesarskiego legata (łac. legatus Augusti pro praetore) stanowiła coś więcej niż tylko wyraz przywrócenia do łask Nerona i dowód odzyskania jego „przyjaźni" (łac. amicitia principis). Przejmując bowiem dowództwo operacji spacyfikowania Judei, ojciec Tytusa mógł poczuć autentyczną ulgę, że uwolnił się w ten sposób od podejrzeń o nielojalność wobec władcy. Dlatego też aż do chwili obalenia Nerona i jego śmierci 9 czerwca 68 roku naszej ery pozostał w sposób bezdyskusyjny mu oddany.

W celu skutecznego przeprowadzenia kampanii przeciwko rebelii żydowskiej Wespazjan otrzymał również dowództwo nad oddziałami, które stacjonowały w Syrii (łac. exercitus Syriacus). Co więcej, nagła śmierć Cestiusza Gallusa w styczniu bądź lutym 67 roku naszej ery spowodowała, że ojciec Tytusa uzyskał także na okres co najmniej kilku miesięcy cywilną kontrolę nad Syrią. Nowym namiestnikiem tej prowincji został Licyniusz Mucjanus (łac. Caius Licinius Mucianus), ale miało to miejsce dopiero w drugiej połowie 67 roku naszej ery. Już w chwili wyjazdu na wschód Wespazjan otrzymał kontrolę nad obszarem Judei i Syrii, nie mówiąc o możliwości korzystania z prerogatyw zarówno o charakterze wojskowym, jak i cywilnym w stosunku do ludności obu tych prowincji[11].

---

[9] Wespazjan urodził się 17 listopada 9 roku naszej ery w wiosce Falakryna (łac. Falacrina) w kraju Sabinów (por. T.P. W i s e m a n, *New Men in the Roman Senate 139 B.C.-A.D. 14*, Oxford University Press, Oxford 1971, s. 73n.); na temat „novi homines" wywodzących się z miast Italii por. tamże, s. 60, 88-89; na temat „nobilitas" okresu pryncypatu por. M. G e l z e r, *The Roman Nobility*, tłum. R. Seager, Basil Blackwell, Oxford 1969, s. 152-154; B.W. J o n e s, *The Emperor Titus*, Croom Helm, Sydney 1984, s. 5n.; G r i f f i n, dz. cyt., s. 116; F r a n k e, dz. cyt., cz. 1, nr 18, s. 35-37; L e v i c k, dz. cyt., s. 8-11.

[10] F l a w i u s z, *Wojna żydowska*, ks. 3, par. 4, s. 217.

[11] Por. F l a w i u s z, *Autobiografia*, par. 342, s. 135; tamże, par. 358, s. 137; t e n ż e, *Wojna żydowska*, ks. 3, par. 3-5, s. 217; tamże, ks. 4, par. 491-492, s. 296; tamże, ks. 4, par. 497-498, s. 296;

Neron zgodził się, aby rekomendowany przez Wespazjana Tytus, jego najstarszy syn, został legatem i objął dowództwo piętnastego legionu (łac. legio XV Apollinaris), choć jako dwudziestosiedmiolatek nie piastował jeszcze urzędu pretora[12]. Wcześniej był jedynie kwestorem, dzięki czemu jednak należał już do senatu rzymskiego. Wbrew wysuwanym przypuszczeniom[13] nominacja Tytusa na legata legionu – na co mogłyby wskazywać inne znane przykłady karier z tego okresu – nie była jednak czymś wyjątkowym[14]. Co więcej, nie mogła być wyjątkowa, gdyż wyznaczając Wespazjana na swojego legata (łac. legatus Augusti), Neron nadawał mu prawo do sprawowania dowództwa w imieniu i pod auspiciami rzymskiego wodza naczelnego, którym był on sam jako „princeps" Rzymu[15]. Dlatego brak sprzeciwu Nerona wobec promocji Tytusa musiał być konsekwencją przyznania jego ojcu pełnej swobody w podejmowaniu decyzji, aby jak najskuteczniej mógł on uśmierzyć bunt w Judei. Jako senator i legat cesarski (łac. legatus Augusti pro praetore) z przysługującą mu władzą prokonsularną Wespazjan miał reprezentować Nerona na terenie prowincji[16].

Wyprawę na Wschód Wespazjan i Tytus rozpoczęli prawdopodobnie w Koryncie pod koniec grudnia 66 roku naszej ery bądź na początku stycznia roku 67. Do Egiptu syn Wespazjana udał się drogą morską, aby zabrać z Aleksandrii żołnierzy piętnastego legionu. Najpóźniej pod koniec lutego lub na początku marca 67 roku naszej ery Tytus wraz z legionistami wyruszyli drogą lądową przez półwysep Synaj i Palestynę do nadbrzeżnego miasta Ptolemais (łac. Aca)[17].

Prosopographia Imperii Romani, saec. 1.2.3., red. L. Petersen, Walter De Gruyter & Co., Berlin 1970-1987, cz. 5, s. 49-51; J. C r o o k, *Consilium Principis: Imperial Councils and Counsellors from Augustus to Diocletian*, University Press, Cambridge 1955, s. 23n., 27; B r a d l e y, *Nero's Retinue in Greece, A.D. 66/67*, s. 154; N i c o l s, dz. cyt., s. 114n.; J o n e s, dz. cyt., s. 35; L e v i c k, dz. cyt., s. 29; M a s o n, dz. cyt., s. 132.

[12] Tytus urodził się 30 grudnia 39 roku naszej ery w Rzymie (por. T a c y t, *Dzieje*, ks. 1, rozdz. 48, s. 414; tamże, ks. 2, rozdz. 77, s. 473; S w e t o n i u s z T r a n k w i l l u s, *Tytus*, rozdz. 3-4 w: tenże, *Żywoty Cezarów*, s. 312; R. S y m e, *Pliny the Procurator*, w: *Roman Papers*, red. R. Syme, E. Badian, Clarendon Press, Oxford 1979, t. 2, s. 746n.; J o n e s, dz. cyt., s. 1n.; F r a n k e, dz. cyt., cz.1, nr 107, s. 252-254).

[13] Por. N i c o l s, dz. cyt., s. 25; J o n e s, dz. cyt., s. 35.

[14] Por. S w e t o n i u s z T r a n k w i l l u s, *Tytus*, rozdz. 3-4, s. 312; T a c y t, *Roczniki*, ks. 15, rozdz. 28, s. 350; J. M o r r i s, *The Consulate of the Elder Trajan*, „Journal of Roman Studies" 43(1953) nr 1-2, s. 79n.

[15] Por. K. R a a f l a u b, *The Political Significance of Augustus' Military Reforms*, w: *Roman Frontier Studies 1979*, red. W.S. Hanson, L.J.F. Keppie, BAR Publishing, Oxford 1980, t. 3, s. 1012.

[16] Por. W. E c k, *The Age of Augustus*, tłum. D.L. Schneider, R. Daniel, Blackwell Publishing, Malden, Massachusetts–Oxford 2007, s. 70, 97, 121.

[17] Legioniści brali udział w wojnie z Partami, a ich stałą bazą było Carnuntum w Panonii. Być może kilka kohort z tego legionu stacjonowało również w azjatyckiej Satali. W Aleksandrii żołnierze piętnastego legionu czekali na przyjazd Nerona w związku z jego planami przeprowadzenia nowych

Wespazjan postanowił dotrzeć do Azji, przeprawiając się przez Dardanele. Dlatego też zapewne wyruszył z Koryntu drogą lądową[18]. Kierując się na północ Grecji, dotarł w rejon cieśniny Dardanele, przez którą przepłynął, lądując w Lampsakos lub Abydos. Dalsza trasa jego podróży w Azji Mniejszej biegła zapewne w stronę Wrót Cylicyjskich (łac. Pylae Ciliciae). Po ich pokonaniu dotarł do Antiochii, stolicy prowincji syryjskiej, a miało to miejsce pod koniec lutego bądź na początku marca 67 roku naszej ery[19].

Podróż Wespazjana i Tytusa przebiegła szybko i sprawnie[20]. Zanim jednak obaj Flawiusze w kwietniu 67 roku naszej ery spotkali się w nadbrzeżnym Ptolemais, aby połączyć w jedną armię legionistów z trzech różnych legio-

---

wypraw, między innymi na południe Egiptu (por. F l a w i u s z, *Wojna żydowska*, ks. 3, par. 8, s. 217; tamże, par. 64, s. 222; A l s t o n, dz. cyt., s. 71; K e p p i e, dz. cyt., s. 188-190; E.L. W h e e l e r, *Legio XV Apollinaris: From Carnuntum to Satala – and Beyond*, w: *Les légions de Rome sous le Haut-Empire, Actes de congrès Lyon/sept 98*, red. Y. Le Bohec, C. Wolff, Universitè Jean-Moulin–De Boccard, Lyon–Paris 2000, t. 1, s. 276.

[18] Por. F l a w i u s z, *Wojna żydowska*, ks. 3, par. 8, s. 217. Nie wiemy, dlaczego w Koryncie Wespazjan nie zdecydował się wsiąść na statek do Efezu lub do Miletu. Można przypuszczać, że jego podróż wiodła z Przesmyku Korynckiego lądem w kierunku północnym przez Megarę, Ateny, a dalej do Salonik. Potem być może przez „via Egnatia" dotarł do Amfipolis i kierując się cały czas na wschód, osiągnął rejon Callipolis na Chersonezie Trackim.

[19] Niewykluczone, że trasa podróży Wespazjana, od wspomnianych Lampsakos lub Abydos, mogła wieść dalej w kierunku Pergamonu, a następnie do Thyatiry, Sardes (Sardis), Philadelphii, Laodicei (łac. Laodiceia) i Apamei Kibotos (łac. Apameia Cibotus). Potem, przez „via Sebaste" udał się zapewne do Apolloni, Antiochii Pizydyjskiej, Neapolis, Iconium (Konya), Sidamarii, Cybistry i doliny Podandus, aby wreszcie drogą (via Tauri) dotrzeć przez Wrota Cylicyjskie do Tarsus, Adany, Aleksandrii (łac. Alexandria ad Issum) i na końcu do syryjskiej Antiochii (por. *Itinerarium Antonini Augusti et Hierosolymitanum*, red. G. Parthey, M. Pinder, impensis F. Nicolai, Berlin 1848, s. 334--337, 581; W. R a m s a y, *Roads and Travel in the New Testament*, w: *Hasting's Dictionary of the Bible*, Extra Volume, C. Scribner's Sons, London 1904, s. 384, 388-391; L e v i c k, dz. cyt., s. 29; zob. też: D.H. F r e n c h, *Roman Roads and Milestones of Asia Minor*, British Institute at Ankara, Electronic Monograph, Ankara 2012-2016, t. 3-4.

[20] Podróż morska Tytusa odbyła się zimą 67 roku naszej ery, prawdopodobnie w grudniu, i zapewne trwała co najmniej tydzień. Trasę, która oddzielała egipską Aleksandrię od fenickiej Ptolemais, pokonał on wraz z piętnastym legionem szybkim marszem (przebywając dziennie odcinki długości około 25-30 kilometrów) i dotarł na miejsce wiosną 67 roku naszej ery, prawdopodobnie pod koniec marca albo na początku kwietnia.

Możliwe, że podróż Wespazjana z Grecji do Syrii trwała blisko dwa miesiące. Do Antiochii dotarł on przed 1 marca 67 roku naszej ery. Uśredniając, można powiedzieć, że dziennie przemierzał on od 30 do 40 kilometrów, podróżując na wozie, a gdy jechał wierzchem – konno lub na mule – odpowiednio od około 50 do 60 kilometrów (por. F l a w i u s z, *Wojna żydowska*, ks. 3, par. 64, s. 222; T a c y t, *Dzieje*, ks. 3, rozdz. 21, s. 496; *Cornelius Tacitus. „The Histories": Book III*, red. K. Wellesley, Sydney University Press, Sydney 1972, s. 104; W. R a m s a y, *Roads and Travel in the New Testament*, w: *Hasting's Dictionary of the Bible*, s. 386; L.W. H u n t e r, *Cicero's Journey to His Province of Cilicia in 51 B.C.*, „Journal of Roman Studies" 3(1913) nr 1, s. 94; A.M. R a m s a y, *The Speed of the Roman Imperial Post*, „Journal of Roman Studies" 15(1925), s. 62n., 70 (przyp. 1); N i c o ls, dz. cyt., s. 74; L. C a s s o n, *Speed under Sail of Ancient Ships*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association" 82(1951), s. 136n.; t e n ż e, *Podróże w starożytnym*

nów (legio XV Apollinaris, legio V Macedonica, legio X Fretensis) i żołnierzy z jednostek pomocniczych (łac. auxilia) oraz wojsk posiłkowych przysłanych przez rzymskich sprzymierzeńców, doszło do formalnego przekwalifikowania rangi działań wojennych, które były już prowadzone przeciwko żydowskim rebeliantom. Jak wspomina Józef Flawiusz, kiedy Wespazjan dotarł już do Antiochii, Rzymianie oficjalnie wypowiedzieli wojnę mieszkańcom Judei[21]. W ten sposób jako cesarki legat realizował on wytyczne otrzymane od samego Nerona[22]. Prawdopodobnie jeszcze w Grecji na dworze princepsa uznano, że konflikt z rebeliantami żydowskimi nie ma już wymiaru lokalnego i zagraża bezpieczeństwu władcy i całego państwa rzymskiego. Dlatego też rebelia żydowska, która wybuchała na przełomie maja i czerwca 66 roku naszej ery, z rzymskiej perspektywy nie była traktowana już tylko jako bunt (łac. seditio) przeciwko legalnej władzy ekwickiego prokuratora Judei, urzędującego w Cezarei i podległego zwierzchnictwu namiestnika Syrii[23]. Wcześniejsze militarne

---

świecie, tłum. A. Flasińska, M. Ratlińska-Kardaś, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1981, s. 15, 126n., 130, 134; H. H a l f m a n n, dz. cyt., s. 86; L e v i c k, dz. cyt., s. 29.

[21] „W czasie, kiedy wypowiedziano wojnę i Wespazjan dopiero co wylądował w Syrii [...]" (F l a w i u s z, *Wojna żydowska*, ks. 7, par. 46, s. 401). Trudno się zatem zgodzić ze stwierdzeniem Nicholasa R.M. de Langego, że tytuł pracy Józefa Flawiusza: *Wojna żydowska*, jest mylący, Rzymianie nigdy bowiem nie wypowiedzieli wojny narodowi żydowskiemu ani jego religii (por. N.R.M. d e L a n g e, *Jewish Attitudes to the Roman Empire*, w: *Imperialism in the Ancient World*, red. P.D.A. Garnsey, C.R. Whittaker, Cambridge University Press, Cambridge–London–New York–Melbourne 1978, s. 262).

[22] Na wieść o śmierci Nerona Wespazjan przerwał działania wojenne. Wznowił je dopiero po otrzymaniu „instrukcji dotyczących wojny" od Galby, nowego cesarza Rzymu (por. F l a w i u s z, *Wojna żydowska*, ks. 4, par. 497-498, s. 296; T a c y t, *Roczniki*, ks. 15, rozdz. 17, s. 345; *The Geography of Strabo*, ks. 17, rozdz. 3, par. 25, tłum. H.L. Jones, Harvard University Press, London 1967, t. 8, s. 212-215; *Dio's Roman History*, ks. 53, rozdz. 17, par. 5, tłum. E. Cary, Harvard University Press, London 1955, t. 6, s. 234-237; B. C a m p b e l l, *War and Society in Imperial Rome 31 BC-AD 284*, Routledge, London–New York 2002, s. 5).

[23] Por. F l a w i u s z, *Wojna żydowska*, ks. 6, par. 329-330, s. 386. Społeczność Judei znalazła się pod zwierzchnictwem rzymskim w wyniku podboju Gnejusza Pompejusza Wielkiego (łac. Cnaeus Pompeius Magnus). Dlatego powstanie żydowskie, z rzymskiej perspektywy, było „wznieceniem buntu po poddaniu się" (łac. rebellio facta post deditionem) (por. tamże, ks. 2, par. 117, s.161; tamże, ks. 2, par. 284-285, s. 178-179; tamże, ks. 2, par. 325-326, s. 182; tamże, ks. 2, par. 330, s. 183; tamże, ks. 2, par. 423-424, s. 192; tamże, ks. 2, par. 484, s. 198; tamże, ks. 2, par. 510-525, s. 200-202; tamże, ks. 2, par. 527-555, s. 202- 205; A.H.M. J o n e s, *Studies in Roman Government and Law*, Barnes & Noble, New York 1968, s. 119; M. S a r t r e, *Wschód rzymski. Prowincje i społeczeństwa prowincjonalne we wschodniej części basenu Morza Śródziemnego w okresie od Augusta do Sewerów (31 r. p.n.e-235 r. n.e.)*, tłum. S. Rościcki, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1997, s. 49; H.M. C o t t o n, *Some Aspects of the Roman Administration of Judaea/Syria-Palaestina*, w: *Lokale Autonomie und römische Ordnungsmacht in den kaiserzeitlichen Provinzen vom 1.-3. Jh.*, red. W. Eck, R. Oldenbourg Verlag, Munich 1999, s. 75-77; t a ż, *The Impact of the Roman Army in the Province of Judaea/Syria Palaestina*, w: *The Impact of the Roman Army (200 BC-AD 476): Economic, Social, Political, Religious and Cultural Aspects*, red. L. de Blois, E. Lo Cascio, Brill, Leiden 2007, s. 393n.; J. P a t r i c h, *Studies in the Archaeology and History of Caesarea Maritima: Caput Judaeae, Metropolis Palaestinae*, Brill, Leiden 2011, s. 24; C a i u s I u l i s C a e s a r, *Wojna*

niepowodzenia i straty (chociażby klęska wyprawy na Jerozolimę Cestiusza Gallusa jesienią 66 roku naszej ery) stanowiły dla Rzymian dostateczny powód, aby formalnie wypowiedzieć wojnę Żydom (łac. causa bellorum). W ten to sposób od wiosny 67 roku naszej ery oddziały dowodzone przez Wespazjana brały udział w „wojnie zewnętrznej" (łac. bellum externum) i, co więcej, po jej wypowiedzeniu (łac. bellum indicere) także w wojnie prawnie uzasadnionej (łac. bellum iustum). Z kolei ludność cywilna wraz z żydowskimi buntownikami jako „gens externa" została uznana za „wrogów" (łac. hostes) państwa rzymskiego. Przyznanie mieszkańcom Judei takiego statusu oznaczało, że żołnierze Wespazjana mogli stosować wobec nich prawo wojny (łac. ius belli). Mogli oni zatem w czasie trwania kampanii (łac. expeditio) bezkarnie zabijać, grabić mienie, a także palić domy. Konfiskacie na rzecz państwa rzymskiego podlegały nieruchomości i działki gruntu znajdujące się na terenie Judei. „Stan wojny", który Rzymianie – zgodnie z „ius gentium" – ustanowili wobec mieszkańców ziem żydowskich, mógł nieść z sobą nie tylko niewolę, ale i eksterminację całego narodu[24]. Jeńcy żydowscy, zarówno rozbrojeni rebelianci, jak i cywilni mieszkańcy prowincji, w chwili wzięcia do niewoli stawali się rzymskimi niewolnikami, którym nie przysługiwało żadne prawo, nie wspominając o ochronie życia czy o nietykalności cielesnej. Z jakiejkolwiek ochrony nie mogli korzystać Żydzi, którzy posiadali obywatelstwo rzymskie (łac. civitas Romana). Wespazjanowi zaś, jako głównodowodzącemu wojsk skierowanych do stłumienia żydowskiej rebelii, przysługiwało prawo życia i śmieci (łac. vitae necisque) względem wziętych do niewoli jeńców. Ostatecznie

gallicka, ks. 3, rozdz. 10, w: *Corpus Caesarianum*, tłum. E. Konik, W. Nowosielska, oprac. E. Konik, W. Nowosielska, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2003, s. 100; T.R.S. B r o u g h t o n, *The Magistrates of the Roman Republic (99 B.C.–31 B.C.)*, American Philological Association, New York 1952, t. 2, s. 169n.).

[24] Por. F l a w i u s z, *Wojna żydowska*, ks. 1, par. 20-21, s. 56n.; tamże, ks. 5, par. 332, s. 338; tamże, ks. 6, par. 329-346, s. 386-388; tamże, ks. 6, par. 353, s. 388; T a c y t, *Roczniki*, ks. 12, rozdz. 54, s. 269n.; t e n ż e, *Dzieje*, ks. 2, rozdz. 76, s. 472n.; tamże, ks. 4, rozdz. 51, s. 558; S w e t o n i u s z T r a n k w i l l u s, *Wespazjan*, rozdz. 4, s. 300n.; A u r e l i u s z W i k t o r, *Księga o cezarach*, rozdz. 9, w: *Brewiaria dziejów rzymskich*, red. P. Nehring, Wydawnictwo UW, Warszawa 2010, t. 1, s. 73; C a i u s I u l i s C a e s a r, dz. cyt., ks. 1, rozdz. 36, s. 69; F l o r u s, *Zarys dziejów rzymskich*, ks. 1, rozdz. 27, tłum. I. Lewandowski, oprac. I. Lewandowski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1973, s. 43; *Digesta*, ks. 1, tytuł 1, fragm. 1, par. 3-4, w: *Digesta Justyniańskie. Księgi 1-4*, red. T. Palmirski, Poligrafia Salezjańska, Kraków 2013, t. 1, s. 158n.; J. E d m o n d s o n, *Introduction: Flavius Josephus and Flavian Rome*, w: *Flavius Josephus and Flavian Rome*, red. J. Edmondson, S. Mason, J. Rives, University Press, Oxford 2005, s. 8; S. M a s o n, *Figured Speech and Irony in T. Flavius Josephus*, w: *Flavius Josephus and Flavian Rome*, s. 255; G o o d m a n, *Rzym i Jerozolima. Zderzenie antycznych cywilizacji*, s. 307-312, 318n.; M. M o r, *The Second Jewish Revolt: The Bar Kokhba War, 132–136 CE*, Brill, Leiden 2016, s. 29; M u r i s o n, dz. cyt., s. 78; M a s o n, *A History of the Jewish War, AD 66-74*, s. 3, 8, 13.

mieszkańcom Judei przyznany został przez Rzymian status cudzoziemców pokonanych na wojnie (łac. peregrini dediticii-dediticii)[25].

W Antiochii Wespazjan przejął dowództwo nad dwoma legionami (legio V Macedonica i legio X Fretensis) oraz nad żołnierzami rzymskich jednostek pomocniczych. Nie chciał zapewne korzystać z legionistów, którzy uczestniczyli w nieudanej wyprawie Cestiusza Gallusa na Jerozolimę jesienią 66 roku naszej ery. Wybrane przez Wespazjana legiony stacjonowały w obozach nad Eufratem, oddzielającym Kapadocję od Armenii[26].

Liczną grupę żołnierzy legionów X i XV, których Tytus miał przyprowadzić z Aleksandrii, stanowili obywatele rzymscy zapewne świeżej daty, o azjatyckim, a ściślej, syryjskim pochodzeniu[27].

Część oddziałów „auxilia", które weszły w skład organizowanej armii ekspedycyjnej (łac. exercitus Iudaici), pochodziła natomiast z terenu Azji Mniejszej. Zdecydowaną większość stanowili w nich jednak zapewne żołnierze wywodzący się spośród ludności syryjskiej (z Cezarei pochodziło pięć

[25] Por. F l a w i u s z, *Wojna żydowska*, ks. 3, par. 303-306, s. 239; tamże, ks. 5, par. 551-560, s. 356; tamże, ks. 6, par. 115, s. 369; tamże, ks. 6, par. 339, s. 387; tamże. ks. 7, par. 216-217, s. 413; *Digesta*, ks. 1, tytuł 5, fragm. 4, par. 1-3, w: *Digesta Justyniańskie. Księgi 1-4*, t. 1, s. 186n., tamże, ks. 1, tytuł 5, fragm. 5, par. 1, t. 1, s. 186n., tamże, ks. 49, tytuł 16, fragm. 12, w: *Digesta Justyniańskie. Księgi 48-50*, red. T. Palmirski, Poligrafia Salezjańska, Kraków 2017, t. 7.2, s. 248n.; tamże, ks. 50, tytuł 16, par. 118, w: *Digesta Justyniańskie. Księgi 48-50*, t. 7.2, s. 376n.; V. C h a p o t, *La province romaine proconsulaire d'Asie, depuis ses origines jusqu'à la fin du Haut-Empire*, E. Bouillon, Paris 1904, s. 186; A.H.M. J o n e s, dz. cyt., s. 148n.; M. S t a s z k ó w, *Uwagi o sytuacji prawnej jeńców wojennych w źródłach rzymskich i doktrynie prawnej średniowiecza*, „Acta Universitatis Wratislaviensis" 32(1970) nr 125, s. 158; E.M. S m a l l w o o d, *The Jews under Roman Rule: From Pompey to Diocletian, A Study in Political Relations*, E.J. Brill, Leiden 1976, s. 340-342; C. H e z s e r, *Jewish Slavery in Antiquity*, Oxford University Press, Oxford 2005, s. 223n., 228-230; F.E. U d o h, *To Caesar What Is Caesar's: Tribute, Taxes, and Imperial Administration in Early Roman Palestine (63 B.C.E.–70 C.E.)*, Brown Judaic Studies, Rhode Island 2005, s. 21, 237; M. G i l, *The Decline of the Agrarian Economy in Palestine under Roman Rule*, „Journal of the Economic and Social History of the Orient" 49(2006) nr 3, s. 286; W. H o r b u r y, *Jewish War under Trajan and Hadrian*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, s. 76, 84n.

[26] Por. F l a w i u s z, *Wojna żydowska*, ks. 7, par. 17, s. 399; S w e t o n i u s z T r a n k w i l l u s, *Wespazjan*, rozdz. 4, s. 300n.; S m a l l w o o d, dz. cyt., s. 306; L e v i c k, dz. cyt., s. 29; K e p p i e, dz. cyt., s. 186; M.A. S p e i d e l, *Legio IV Scythica*, w: *Les légions de Rome sous le Haut-Empire*, s. 331; F.J. V e r v a e t, *Domitius Corbulo and the Rise of the Flavian Dynasty*, „Historia" 52 (2003) nr 4, s. 442, przyp. 24; tamże, s. 448n.

[27] Por. F l a w i u s z, *Wojna żydowska*, ks. 1, par. 324, s. 97; tamże, ks. 4, par. 38, 261n.; J.C. M a n n, *Legionary Recruitment and Veteran Settlement during the Principate*, Institute of Archaeology, London 1983, s. 41; D. S y o n, *Gamla: City of Refuge*, w: *The First Jewish Revolt: Archaeology, History, and Ideology*, red. A.M. Berlin, J.A. Overman, Routledge, London–New York 2002, s. 141; I.A. Ł u ć, *Boni et mali milites Romani. Relacje między żołnierzami wojsk rzymskich w okresie Wczesnego Cesarstwa*, Wydawnictwo Avalon, Kraków 2010, s. 147n.; t e n ż e, *Rekruci jako towarzysze broni w rzymskich formacjach wojskowych*, w: *Świat starożytny. Państwo i społeczeństwo*, red. R. Kulesza, M. Stępień, E. Szabat, M. Daszuta, Wydawnictwo UW, Warszawa 2013, s. 304n.

pieszych kohort i jeden oddział jazdy, a z Syrii aż pięć oddziałów jazdy). Do rzymskich legionów dołączyli jeźdźcy i żołnierze z kohort pieszych oraz ci, którzy służyli w „cohortes equitatae", czyli kohortach mieszanych, obejmujących zarówno kawalerzystów, jak i piechurów. Łącznie w skład armii ekspedycyjnej Wespazjana weszło osiemnaście kohort i pięć oddziałów jazdy z oddziałów pomocniczych[28].

Wespazjan spotkał się z dowódcami i oficerami, którzy nie tak dawno pełnili służbę pod dowództwem Domicjusza Korbulona. Ważną rolę w przygotowywanej kampanii przeciwko żydowskim rebeliantom, oprócz trybunów i prefektów, mieli odegrać Sekstus Wettulenus Cerialis (łac. Sextus Vettulenus Cerialis), dowódca legionu V Macedońskiego (łac. legatus legionis V Macedonicae), i Marek Ulpiusz Trajan (łac. Marcus Ulpius Traianus), dowódca legionu X-tego (łac. legatus legionis X Fretensis). Sprawowali oni dowództwo w legionach i mogli – za wiedzą Wespazjana – samodzielnie kierować operacjami wojskowymi[29].

---

[28] Por. m.in. F l a w i u s z, *Wojna żydowska*, ks. 2, par. 52, s. 154n.; tamże, ks. 2, par. 58-59, s. 155; tamże, ks. 2, par. 63-64, s. 156; tamże, ks. 2, par. 67, s. 156; tamże, ks. 2, par. 74, s. 157; tamże, ks. 2, par. 224, s. 172; tamże, ks. 2, par. 236, s.174; tamże, ks. 2, par. 268, s. 177; tamże, ks. 3, par. 66-68, s. 222; t e n ż e, *Dawne dzieje Izraela*, ks. 19, par. 365-366, tłum. Z. Kubiak, J. Radożycki, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 1993, t. 2, s. 851; tamże, ks. 20, par. 122, s. 868; W.M. R a m s a y, A.M. R a m s a y, *Roman Garrisons and Soldiers in Asia Minor*, „The Journal of Roman Studies" 18(1928), s. 184; P. H o l d e r, *Studies in the Auxilia from Augustus to Trajan*, BAR Publishing, Oxford 1980, s. 5n., 82; D. S a d d i n g t o n, *The Development of the Roman Auxiliary Forces from Caesar to Vespasian (49 BC-AD 79)*, University of Zimbabwe, Harare 1982, s. 130n.; D.L. K e n n e d y, *Military Cohorts: The Evidence of Josephus, BJ, III.4.2(67) and of Epigraphy*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik", t. 50 (1983), s. 256-258; t e n ż e, *The Construction of a Vexillation from the Army of Syria and the Origin of Alae Milliariae*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik", t. 61 (1985), s. 182; J.E.H. S p a u l, *Ala²: The Auxiliary Cavalry Units of the Pre-Diocletianic Imperial Roman Army*, Nectoreca Press, Andover 1994, nr 40, s. 124n.; t e n ż e, *Cohors²: Evidence for and Short History of the Auxiliary Infantry Units of the Imperial Roman Army*, BAR Publishing, Oxford 2000, s. 26n.; J. B e n n e t t, *The Origins and Early History of the Pontic-Cappadocian Frontier*, „Anatolian Studies" 56(2006), s. 81-89; t e n ż e, *The Regular Roman Auxiliary Formed from the Provinces of Asia Minor*, „Anatolica" 37(2011), s. 257, 259, 271.

[29] Wśród oficerów mających takie kompetencje byli między innymi Gajusz Waleriusz Klemens (łac. C. Valerius Clemens), prefekt jazdy (łac. praepostius/praefectus alae Gaetulorum); Tyberiusz Klaudiusz Heras (łac. Tiberius Claudius Heras), trybun wojskowy w dwóch legionach (łac. tribunus militum bis legionum XII Fulminatae et III Cyrenaicae); (Gajusz Korneliusz) Gallikanus (łac. C. Cornelius Gallicanus), trybun wojskowy (łac. tribunus militum); Paulinus, trybun wojskowy (por. *Prosopographia Imperii Romani, saec. 1.2.3.*, red. W. Eck i in., Walter De Gruyter, Berlin 2015, cz. 8.2, s. 264-266, 443-445; B.H. I s a a c, I. R o l l, *A Milestone of A.D. 69 from Judaea: The Elder Trajan and Vespasian*, „Journal of Roman Studies" 66(1976), s. 18; H o l d e r, dz. cyt., s. 82, 252; S a d d i n g t o n, dz. cyt., s. 72; D e m o u g i n, *Prosopographie des chevaliers romains julio-claudiens*, nr 599-600, s. 497n.; F r a n k e, dz. cyt., cz. 1, nr 55, s. 111-113; tamże, nr 84, s. 191-196; tamże, nr 107, s. 252--254; L e v i c k, dz. cyt., s. 29; S p a u l, *Ala²*, s. 124n.; V e r v a e t, *Domitius Corbulo and the Rise of the Flavian Dynasty*, s. 436n.).

Właśnie w Antiochii doszło do spotkania ojca Tytusa z Agryppą II (łac. Marcus Iulius Agrippa), klienckim królem Rzymu (łac. rex datus)[30]. Przyprowadzony przez niego korpus trzech tysięcy żołnierzy, w którego skład wchodziło dwa tysiące pieszych łuczników i tysiąc jeźdźców, dołączył do pozostałych oddziałów ekspedycyjnych. Również inni królewscy sojusznicy Rzymu przysłali posiłki wojskowe[31]. Szczególnie cenne, ze względu na charakter planowanych działań wojennych, były jednostki arabskich łuczników i syryjskich procarzy. W trakcie walk o zdobycie Jotapaty, które trwały w czerwcu i lipcu 67 roku naszej ery, byli oni wielokrotnie wykorzystywani podczas szturmu na to miasto. Namacalnym świadectwem ich obecności jest siedemdziesiąt grotów strzał odnalezionych podczas współczesnych prac archeologicznych na terenie, gdzie znajdowała się zniszczona przez Rzymian Jotapata. Jeszcze więcej grotów – bo około tysiąca sześciuset – znaleźli archeolodzy na terenie Gamali (hebr. Gamla), którą żołnierze Wespazjana również zdobyli i zniszczyli (walki o nią trwały od drugiej połowy sierpnia do września 67 roku naszej ery).

Organizowanie armii, z którą Wespazjan miał wyruszyć na południe w celu stłumienia powstania w Judei, trwało prawdopodobnie aż do połowy marca 67 roku naszej ery. Wśród koniecznych przygotowań wojskowych priorytetowe znaczenie miało zebranie odpowiedniej liczby zwierząt (mułów, osłów) – około tysiąc czterysta sztuk na legion – potrzebnych do transportu namiotów, broni, żywności i innego ekwipunku wojskowego. Niezbędne było zgromadzenie prowiantu, a każdy z żołnierzy musiał indywidualnie zadbać o potrzebny ekwipunek[32] i zapas żywności, jaki miał mu wystarczyć na co najmniej trzy dni

[30] Por. F l a w i u s z, *Wojna żydowska*, ks. 3, par. 29, s. 219. W skład buforowego państwa Agryppy II w południowej Syrii – otrzymanego jako donacja rzymska – wchodziły miasta i wsie wraz z okoliczną ziemią: Tyberiadą (Tiberiada) i Tarycheą (Taricheas, Magdala, Migdal Nunaja) w Galilei, Abilą (Abela, Abilena) w górach Libanu, Juliadą (Bet Haram, Tel er-Rame) w Perei, terytorium w Hauranie (Betania, Trachonitis, Auranitis) oraz ziemiami wokół Innano (por. tamże, ks. 2, par. 94-96, s. 159; tamże, ks. 2, par. 215-216, s. 171; tamże, ks. 2, par. 247, s. 174n.; tamże, ks. 2, par. 252, s. 175; tamże, ks. 3, par. 56-58, s. 221; t e n ż e, *Dawne dzieje Izraela*, ks. 19, par. 275, s. 842n.; tamże, ks. 20, par. 104, s. 866n.; tamże, ks. 20, par. 138, s. 870; tamże, ks. 20, par. 158-159, s. 872; S a r t r e, dz. cyt., s. 36, 45, 67, 71.

[31] Por. F l a w i u s z, *Wojna żydowska*, ks. 3, par. 68-69, s. 222. Były to korpusy, w których skład wchodzili żołnierze piesi i konni, przysłani przez Antiocha IV, króla Kommageny (2000 pieszych łuczników i 1000 jeźdźców), Soajmosa (łac Caius Iulius Sohaemus), króla Emesy (dziś Homs) (2000 pieszych łuczników i 1000 jeźdźców) i Malika II (łac. Malchos, gr. Malchus), króla Arabii Nabatejskiej (1000 jeźdźców i 5000 pieszych łuczników) (por. E.N. L u t t w a k, *The Grand Strategy of the Roman Empire: From the First Century A.D. to the Third*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore–London 1976, s. 27; G.W. B o w e r s o c k, *Roman Arabia*, Harvard University Press, Cambridge 1983, s. 71n., F l a w i u s z, *Wojna żydowska*, ks. 2, par. 500-501, s. 200).

[32] Jako broń defensywną legioniści wykorzystali w tym czasie pancerze typu „lorica segmentata" oraz tarcze zaopatrzone w „umbo" (łac. scuta). Ich broń ofensywną, oprócz mieczy i sztyletów, stanowiły oszczepy (łac. pila) (por. F l a w i u s z, *Wojna żydowska*, ks. 3, par. 211, s. 233; L e v i c k,

marszu. Przygotowana została wówczas artyleria (skorpiony, katapulty i balisty). W czasie walk o Jotapatę – jak opisywał to Józef Flawiusz – legioniści rzymscy wykorzystywali sto sześćdziesiąt machin miotających pociski (około pięćdziesięciu-sześćdzesięciu machin na jeden legion), za pomocą których ostrzeliwano mury i stojących na nich obrońców. W trakcie prac archeologicznych na terenie Jotapaty odnaleziono groty pocisków wystrzeliwanych ze skorpionów oraz kamienie do balist, które Rzymianie sporządzili z miejscowego wapienia. Pociski te miały od ośmiu do dwudziestu trzech centymetrów średnicy, natomiast waga ich wahała się od pół kilograma do dwóch kilogramów. Pod Jotapatą udało się odnaleźć w sumie trzydzieści pięć takich kamieni wyrzucanych przez rzymskie balisty. Na blisko dwa tysiące bazaltowych kul do balist natrafiono zaś podczas prac archeologicznych w Gamali[33].

Do wymarszu oddziałów Wespazjana z Antiochii doszło zapewne w połowie marca 67 roku naszej ery. Żołnierze, ustawieni w rzędach po sześciu (według przynależności do contubernium), wyruszyli kolumną w stronę fenickiej Ptolemais (łac. Ace,), która od lat pięćdziesiątych pierwszego wieku naszej ery była rzymską kolonią (łac. Colonia Claudia Felix Ptolemais) zamieszkałą przez weteranów legionowych. Żołnierze maszerowali po nadbrzeżnej drodze (łac. via publica) o długości ponad czterystu kilometrów i szerokości około siedmiu metrów, która biegła na południe bezpośrednio od stolicy rzymskiej Syrii. Całą trasę, szybkim marszem (około dwudziestu siedmiu kilometrów dziennie), oddziały armii Wespazjana mogły pokonać w ciągu piętnastu dni. Docierając do Ptolemais, wojska były już u granic żydowskiej Galilei. Na miejscu (na początku kwietnia 67 roku naszej ery.) czekały już oddziały tworzące tak zwany rzymski garnizon Judei. Z Cezarei, leżącej około siedemdziesięciu pięciu kilometrów od Ptolemais, przybyli żołnierze, którzy wchodzili w skład pięciu pieszych kohort i jednego oddziału jazdy. Z Syrii zaś do wojsk Wespazjana miało dołączyć pięć dodatkowych jednostek konnych. Tutaj wreszcie z ojcem spotkał się Tytus, prowadząc ze sobą z Aleksandrii żołnierzy XV legionu. Musieli oni pokonać trasę biegnącą wzdłuż wybrzeża morskiego (łac. via Maris). Maszerując dalej przez Synaj w stronę Gazy, Aszkelonu (łac. Ascalon) przez Cezareę (łac. Caesarea Maritima), dotarli oni do Ptolemais. W skład całej armii ekspedycyjnej

---

dz. cyt., s. 31; M. A v i a m, *Yodefat/Jotapata: The Archaeology of the First Battle*, w: *The First Jewish Revolt: Archaeology, History, and Ideology*, s. 128; S y o n, dz. cyt., s. 140, 144n.

[33] Por. m.in. F l a w i u s z, *Wojna żydowska*, ks. 2, par. 546, s. 204; tamże, ks. 3, par. 79-82, s. 223; tamże, ks. 3, par. 89-90, s. 224; tamże, ks. 3, par. 93-97, s. 224; tamże, ks. 3, par. 121-122, s. 226; tamże, ks. 3, par. 166, s. 230; tamże, ks. 3, par. 219, s. 233; tamże, par. 240-248, s. 235. Na temat transportowania żywności przez żołnierzy rzymskich por. tamże, ks. 2, par. 63, s. 156. Por. też: J.N. W h i t e h o r n, *The Catapult and the Ballista*, „Greece & Rome" 15(1946) nr 44, s. 50n.; L u t t w a k, dz. cyt., s. 43; J. R o t h, *The Logistics of Roman Army at War (264 B.C.-A.D. 235)*, Brill, Leiden 1999, s. 114, 156n.; A v i a m, dz. cyt., s. 128n.; S y o n, dz. cyt., s. 140n. Zob. D. B a a t z, *Recent Finds of Ancient Artillery*, „Britannia" 9 (1978), s. 1-17.

(łac. exercitus Iudaici) Wespazjana – jak pisze Józef Flawiusz – wchodziło sześćdziesiąt tysięcy żołnierzy (łac. equites-pedites), którym towarzyszyła znaczna liczba sług obozowych (łac. calones) (około stu dwudziestu cywilów niemających statusu rzymskich żołnierzy przypadało na jedną kohortę, dwudziestu na jedną centurię i dwóch na jedno contubernium) oraz rzemieślników[34].

Niewykluczone, że Józef Flawiusz, być może celowo zawyżając liczbę żołnierzy wojsk rzymskich, chciał zrównać potencjał armii Wespazjana ze swoimi żydowskimi siłami, na czele których miał bronić Galilei. Populacja ówczesnej Judei liczyła prawdopodobnie około jednego miliona mężczyzn, kobiet i dzieci, z czego około sześciuset trzydziestu tysięcy stanowili mieszkańcy Galilei. Wydaje się, że bezpośrednio pod rozkazami Józefa Flawiusza mogło służyć o wiele mniej bojowników (około dziesięciu tysięcy (?) w Jotapcie), na co wyraźnie wskazuje sam przebieg walk rzymsko-żydowskich na tym terenie[35].

Zastrzeżeń nie można mieć natomiast do przedstawionych przez Flawiusza charakterystyki struktury rzymskich wojsk ekspedycyjnych[36] oraz ich podzia-

---

[34] Por. F l a w i u s z, *Wojna żydowska*, ks. 3, par. 29-30, s. 219; tamże, ks. 3, par. 64-69, s. 222; tamże, ks. 3, par. 78, s. 223; tamże, ks. 3, par. 124, s. 226n; M a n n, dz. cyt., s. 41; M. G i c h o n, *Aspects of a Roman Army in War According to the Bellum Judaicum of Josephus*, w: *The Defence of the Roman and Byzantine East*, red. P. Freeman, D. Kennedy, BAR Publishing, Oxford 1986, s. 289, 306; R o t h, dz. cyt., s. 17, 114; Ł u ć, *Boni et mali milites Romani. Relacje między żołnierzami wojsk rzymskich w okresie Wczesnego Cesarstwa*, s. 284-286; t e n ż e, *Craftsmen in the Structure of the Roman Legions: Their Status and Tasks*, „Anodos" 11(2011), s. 208; M a s o n, *A History of the Jewish War, AD 66-74*, s. 151, 305.

[35] Por. F l a w i u s z, *Wojna żydowska*, ks. 2, par. 576, s. 206; tamże, ks. 2, par. 583, s. 207; tamże, ks. 3, par. 129-131, s. 227. Mordechai Gichon podaje, że armia rzymska Wespazjana mogła liczyć 59 180 żołnierzy (por. G i c h o n, dz. cyt., s. 304n.). Według Jamesa J. Blooma siły rzymskie wynosiły 58 720 żołnierzy (por. J.J. B l o o m, *The Jewish Revolts against Rome, A.D. 66-135: A Military Analysis*, McFarland & Company, Inc., Publishers, Jefferson–North Carolina–London 2010, s. 117), a zdaniem Steve'a Masona liczebność wkraczających do Galilei oddziałów Wespazjana nie przekraczała 53 560 żołnierzy. Za to liczebność sił żydowskich Józefa (przyszłego Flawiusza) wynosiła odpowiednio 60 tysięcy (por. M a s o n, *A History of the Jewish War, AD 66-74*, s. 310). Problem stanowi prawdziwość podanej przez Flawiusza liczby samych żydowskich rebeliantów, którzy mieli bronić Galilei przed rzymską inwazją (jeśli się ją zestawi z całą populacją ówczesnej Judei) (por. J. F l a v i u s, *Judean War 2*, tłum. S. Mason, H. Chapman, t. 1B, Brill, Leiden 2008, s. 390, przyp. 3458; S.J.D. C o h e n, *Josephus in Galilee and Rome: His Vita and Development as a Historian*, Brill, Leiden 2002, s. 201, s. 202, przyp. 41; B l o o m, dz. cyt., s. 95).

[36] Por. F l a w i u s z, *Wojna żydowska*, ks. 2, par. 578, s. 207; tamże, ks. 3, par. 87-88, s. 224. W *Nocach attyckich* Aulusa Gelliusa czytamy, że w legionie jest sześćdziesiąt centurii, trzydzieści manipułów i dziesięć kohort (por. *Attic Nights of Aulus Gellius*, ks. 16, rozdz. 4, tłum. J.C. Rolfe, red. J.C. Rolfe, Harvard University Press, London 1993, t. 3, s. 142n.). „Jeden namiot zajmuje powierzchnię dziesięciu stóp [...] w namiocie mieści się ośmiu ludzi. Pełna centuria ma osiemdziesięciu żołnierzy: namiotów będzie dziesięć". P s e u d o - H y g i n u s, *O wytyczaniu obozów wojskowych*, tłum. I. Łuć, K. Królczyk, oprac. I. Łuć, K. Królczyk, rozdz. 1, s. 12n. Por. tamże. rozdz. 3, s. 14n.; tamże, rozdz. 15-16, s. 22-25; tamże, rozdz. 19, s. 26n.; tamże; rozdz. 23, s. 28n.; tamże, rozdz. 26--28, s. 30n.; V e g e t i u s, *Epitome of Military Science*, ks. 2, rozdz. 13-14, tłum. N.P. Milner, oprac. N.P. Milner, Liverpool University Press, Liverpool 1993, s. 44-46; M.P S p e i d e l, *The Cen-*

łu. Co więcej, kiedy Józef Flawiusz od jesieni 66 roku naszej ery organizował żydowskie oddziały powstańcze, aby jak najlepiej przygotować obronę Galilei przed rzymskim atakiem, starał się nie tylko naśladować sposób, w jaki Rzymianie formowali swoje oddziały, ale – co sam sugeruje – zaszczepić wśród Żydów zasady słynnej rzymskiej „disciplina militaris". Rzymscy legioniści, przyzwyczajeni do karności, byli wyćwiczeni, aby od razu reagować na rozkazy dowódców. Flawiuszowi nie udało się jednak narzucić takiej karności w oddziałach żydowskich. Miał on też zbyt mało czasu, aby przygotować swoich podkomendnych do walki z Rzymianami w zwartym szyku na otwartym polu. Dlatego zdecydował się na zmianę taktyki i w okresie poprzedzającym inwazję armii rzymskiej – od grudnia 66 do maja 67 roku naszej ery – starał się jak najlepiej ufortyfikować te miasta i wsie na terenie Galilei, których mieszkańcy poparli powstanie[37].

Już w chwili przybycia do Ptolemais Wespazjan miał zapewne przygotowany plan ataku na ziemie opanowane przez żydowskich rebeliantów. Wstępny zarys tego planu mógł nakreślić, korzystając nie tylko z własnych doświadczeń wojskowych, pomocą służyli mu bowiem zapewne – jak pisał Tacyt – „doskonali oficerowie"[38] (legaci legionowi Sekstusa Wettulenusa Cerialisa i Marka Ulpiusza Trajana), których miał u swego boku. Co więcej, musiał on znać przebieg dotychczasowych walk na terenie Judei (dzieje wyprawy Cestiusza Gallusa na Jerozolimę i walk o Aszkelon). Ważnym źródłem informacji mógł się stać dla Wespazjana król Agryppa II, który od roku 61 naszej ery zarządzał wschodnią częścią Galilei (łac. Tiberias-Tarichaea, hebr. Magdala) i podróżował wraz z cesarskim legatem z Antiochii do Ptolemais. Oddziały królewskie brały już udział w walkach z rebeliantami żydowskimi, a celem rzymskiej ofensywy miały być wszystkie ziemie – w tym także należące do Agryppy II – na których władzę przejęli żydowscy rebelianci.

Już w czasie kampanii w Galilei Wespazjan korzystał z porad wysokich rangą oficerów. To w czasie tego rodzaju narad wspólnie ustalano strategię przeprowadzenia na przykład oblężenia czy ataku na wybrany cel. Precyzyjnie ustalano wówczas także zadania dowódców i żołnierzy z poszczególnych od-

---

turion's Titles, w: tenże, *Roman Army Studies*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1992, t. 2, s. 21; Y. L e B o h e c, *The Imperial Roman Army*, B.T. Batsford Ltd., London 1994, s. 24-27; J. R o t h, dz. cyt., s. 21n.

[37] Por. F l a w i u s z, *Wojna żydowska*, ks. 2, par. 498, s. 199; tamże, ks. 2, par. 577-582, s. 207; tamże ks. 3, par. 64-69, s. 222; B l o o m, dz. cyt., s. 117; S. R o c c a, *The Forts of Judaea 168 BC-AD 73: From the Maccabees to the Fall of Masada*, Osprey Publishing Ltd., Oxford 2008, s. 48; M a s o n, *A History of the Jewish War, AD 66-74*, s. 310.

[38] T a c y t, *Dzieje*, ks. 5, rozdz. 10, s. 585.

działów, dotyczące między innymi różnych prac logistycznych, inżynieryjno-budowlanych oraz bezpośrednio samych manewrów taktycznych[39].

Jako miejsce mającej się rozpocząć ofensywy przeciwko żydowskim rebeliantom Wespazjan wybrał zachodnią Galileę[40]. Decyzję tę podjął po spotkaniu z delegacją mieszkańców Sefforis, którzy w kwietniu 67 roku naszej ery specjalnie przybyli do Ptolemais, aby prosić go o rzymską ochronę. Pozostawali bowiem wiernymi sprzymierzeńcami Rzymu, a ich miasto, jako największe w całej Galilei[41], od zimy przełomu roku 66 i 67 naszej ery strzeżone było – jeszcze z polecenia namiestnika Cestiusza Gallusa – przez garnizon rzymski. Aby wzmocnić te siły, Wespazjan wysłał do Sefforis dodatkowo tysiąc jeźdźców i sześć tysięcy żołnierzy pieszych. Dowódcą tego korpusu był trybun Placidus. Działania podjęte przez rzymskich żołnierzy stacjonujących w Sefforis poprzedziły rozpoczęcie ofensywy głównych sił armii ekspedycyjnej Wespazjana. Trybun Placidus nie ograniczył się do obrony miasta. W Sefforis pozostawił oddziały piechoty, całą zaś jazdę wysłał na południe, na równinę, gdzie został zbudowany obóz wojskowy. Kwaterujący tam rzymscy jeźdźcy szybko przejęli kontrolę nie tylko nad drogą między Sefforis a Tyberias (łac. Tiberias), ale i innymi szlakami łączącymi obie części Galilei (Galileę Górną – górzystą – z Galileą Dolną). Co więcej, patrolując okolicę, próbowali oni wytropić i osaczyć żydowskie oddziały Józefa.

---

[39] Por. F l a w i u s z, *Wojna żydowska*, ks. 3, par. 161-164, s. 229n.; T a c y t, *Dzieje*, ks. 2, rozdz. 5, ks. 5, rozdz. 10, s. 439, 585; G. C h i l v e r, *A Historical Commentary on Tacitus' Histories I and II*, Clarendon Press, Oxford 1979, s. 167. Ważne były na przykład: zgromadzenie zapasów wody i żywności oraz materiałów potrzebnych do przeprowadzenia ataku (między innymi drewna i kamieni), wybudowanie niezbędnych umocnień, fortyfikacji, a także grobli ułatwiających szturm obleganego miasta. Ustalano również zadania bojowe dla poszczególnych formacji. Bezpośrednią walkę poprzedzała realizacja zadań wywiadowczych i budowlano-inżynieryjnych (bardzo ważne było niwelowanie przeszkód terenowych oraz konstruowanie wież i machin oblężniczych, w tym taranów, czyli tak zwanych baran). Zadania związane z atakiem obejmowały: przygotowanie natarcia (przeprowadzenie ostrzału pozycji wroga przy użyciu artylerii, łuczników i procarzy), dywersję bezpośrednio poprzedzającą atak (kopanie chodników w stronę muru obleganego miasta oraz działania dywersyjne za linią wroga), ustalenie celów bojowych, które atakować mieli piechurzy z danego legionu (w ramach wyznaczonych odcinków frontu ustalano kolejność przystępowania do walki żołnierzy służących na szczeblu danego contubernium, centurii, manipułu i kohorty, dowodzonych przez konkretnych dowódców – trybunów i centurionów), a także wyznaczenie jednostek rezerwowych, „osłaniających" zaangażowane w walkę oddziały. Do zadań niezwiązanych bezpośrednio z atakiem na główny cel należały zaś utrzymanie obozu (na przykład aprowizacja czy naprawa uzbrojenia) oraz wykonywanie innych misji o charakterze zwiadowczym lub bojowym.

[40] Teoretycznie była to część prowincji judejskiej podległa władzy rzymskiego prokuratora.

[41] Sefforis było dawną stolicą Galilei, zdetronizowaną przez Tyberiadę. Mieściła się tam mennica, w której bito numizmaty, między innymi z hasłami na legendach: „Eirenopolis–Neronias–Sepphoris" (por. E.M. M e y e r s, *Sepphoris: City of Peace*, w: *The First Jewish Revolt: Archaeology, History, and Ideology*, s. 110, 113n., 115n.).

Obok walki z rebeliantami trybun Placidus rozkazał swoim żołnierzom atakowanie wiosek cywilnych mieszkańców Galilei. Bezbronną ludność Rzymianie mordowali, a ocalonych sprzedawali w niewolę. Żołnierze Placidusa niszczyli uprawy na polach, palili zabudowania, a ich mieszkańców zmuszali do opuszania swoich osad i szukania schronienia w miastach i wsiach, które kontrolowane były przez żydowskich bojowników. Według relacji Józefa Flawiusza na terenie Galilei znajdowały się wówczas aż dwieście cztery miasta i wsie, a najmniej ludne spośród nich liczyły po piętnaście tysięcy mieszkańców[42].

Atak żołnierzy z korpusu trybuna Placidusa na Jotapatę, leżącą na północ od Sefforis, zakończył się jednak niepowodzeniem. Jotopata była dobrze ufortyfikowanym miastem, którego liczna załoga, w starciu przed murami, pokonała żołnierzy rzymskich, zmuszając ich do ucieczki.

Rajd rzymskich oddziałów z Sefforis na Jotapatę poprzedził wkroczenie armii ekspedycyjnej Wespazjana do zachodniej Galilei w maju 67 roku naszej ery. Odtąd każdy dzień marszu jego wojsk kończył się budową obozu (łac. castra)[43]. Kolumnę wyruszających w drogę żołnierzy zawsze zaś asekurowali na szpicy (łac. primum agmen) i w straży tylnej kawalerzyści i piechurzy z wybranych oddziałów „auxilia" (łac. equites et pedites singulares), łucznicy i lekko zbrojni, którzy jako pierwsi przystępowali do walki w razie ataku wroga lub w przypadku wykrycia jakieś zasadzki[44].

W ciągu pierwszych tygodni kampanii (w maju 67 roku naszej ery) żołnierze Wespazjana zajęli bez walki Garis (wieś położoną około 3 kilometrów od Sefforis) i Gabarę. W tym drugim wypadku z jego rozkazu doszło do wymordowania całej ludności i spalenia praktycznie całego miasta, leżącego w pobliżu Jotapaty (w odległości około siedmiu-ośmiu kilometów). Ten sam los spotkał także okoliczne wsie i miasteczka. Pojmanych mieszkańców, którzy przeżyli, Rzymianie sprzedali w niewolę.

Na początku czerwca roku 67 roku naszej ery Rzymianie wiedzieli już, że Józef, syn Mattiasa (późniejszy Józef Flawiusz), dowódca wojsk rebeliantów

---

[42] Por. F l a w i u s z, *Autobiografia*, par. 235, s. 123; t e n ż e, *Wojna żydowska*, ks. 3, par. 30-34, s. 219n.; tamże, ks, 3, par. 43, s. 220; tamże, ks. 3, par. 59-63, s. 221n.; tamże, ks. 3, par. 110-111, s. 225n.; tamże, ks. 3, par. 126, s. 227. Liczby podawane przez Flawiusza wydają się jednak zawyżone (por. S. Z e i t l i n, *Who Were the Galileans? New Light on Josephus' Activities in Galilee*, „The Jewish Quarterly Review" 64(1974) nr 3, s. 192; F l a v i u s J o s e p h u s, *Life of Josephus*, tłum. S. Mason, Brill, Leiden 2001, s. 112, przyp. 1026.

[43] Por. F l a w i u s z, *Wojna żydowska*, ks. 3, par. 112-114, s. 226; tamże, ks. 3, par. 127, s. 227; tamże, ks. 3, par. 447, s. 293; tamże, ks. 3, par. 462-463, s. 294; tamże, ks. 4, par. 11, s. 260; A v i a m, dz. cyt., s. 128-131.

[44] Por. F l a w i u s z, *Wojna żydowska*, ks. 3, par. 76-78, s. 223; tamże, ks. 3, par. 116, s. 226; tamże, ks. 3, par. 127, s. 227; F.W. M a d d e n, *Coins of the Jews*, Trübner & Co., London 1881, s. 142; M.P. S p e i d e l, *Legionary Horsemen on Campaigns*, „Saalburg Jahrbuch" 47(1994), s. 36.

żydowskich w Galilei, przebywa w Jotapacie. Walki o to miasto trwały przez czterdzieści osiem dni (do początku lipca 67 roku naszej ery). Równolegle operację zdobycia Jafy – oddalonej mniej więcej o 17 kilometrów od Jotapaty – przeprowadził Marek Ulpiusz Trajan, legat X legionu (łac. legio X Fretensis), którego wspierał Tytus, legat XV legionu (łac. legio XV Apollinaris) przysłany przez Wespazjana. Miasto zostało zdobyte 25 czerwca 67 roku naszej ery, na tydzień przed upadkiem Jotapaty. W tym samym czasie, 27 czerwca 67 roku naszej ery, Sekstus Wettulenus Cerialis, legat V legionu (łac. legio V Macedonica), zaatakował na górze Garizim zgromadzonych tam (częściowo także uzbrojonych) mieszkańców Samarii. Liczby zabitych i wziętych do niewoli Żydów, które podaje Józef Flawiusz (choć oczywiście nie jest pewne, czy dane te były mu znane, zanim trafił do rzymskiej niewoli, czy też z rzymskich wojskowych raportów odnotowanych w „commentarii" Wespazjana i Tytusa), świadczą jednoznacznie o skali okrucieństwa toczonych wówczas walk[45]. Stosunkowo nieliczni Żydzi mieli wówczas trafić do rzymskiej niewoli. Wśród nich znalazł się również wspomniany już Józef Flawiusz, wówczas jeszcze Józef, syn Mattiasa, który pragnąc ocalić życie, zgodził się na współpracę z Rzymianami[46]. On to właśnie po odzyskaniu wolności, już jako Józef Flawiusz, stał się jednym z najbardziej zaufanych i lojalnych stronników Wespazjana i Tytusa.

W drugiej połowie lipca 67 roku naszej ery przerwano działania wojenne. Wespazjan powrócił ze swoją armią do Ptolemais, skąd pomaszerował dalej na południe do Cezarei Nadmorskiej, gdzie zostali rozlokowani żołnierze z legionów V i X. Legion XV, dowodzony przez Tytusa, został natomiast wysłany do Scytopolis, największego miasta Dekapolu, z widokiem na dolinę rzeki Jordan.

W czasie pobytu w Cezarei Wespazjan polecił wybić monety w miejscowej mennicy – tytułem żołdu mieli je zapewne otrzymać jego żołnierze. Z kolei pod koniec lipca 67 roku naszej ery. Rzymianie przejęli kontrolę nad nadbrzeżnym miastem Joppa, gdzie schroniła się ludność ze zniszczonych miejscowości galilejskich. I to owi Żydzi mieli, według relacji Józefa Flawiusza, wybudować statki, na których uprawiali nadbrzeżne piractwo. Rzymianie, po

[45] Por. F l a w i u s z, *Wojna żydowska*, ks. 3, par. 132-134, s. 227; tamże, ks. 3, par. 143-144, s. 228; tamże, ks. 3, par. 289-315, s. 238-240; tamże, ks. 3, par. 328-331, s. 241; M a d d e n a, dz. cyt., s. 142; B.W. J o n e s, dz. cyt., s. 42. Według Józefa Flawiusza w Jotapacie zginęło (bądź popełniło samobójstwo) aż czterdzieści tysięcy osób, a jedynie tysiąc dwieście kobiet i dzieci zostało wziętych do niewoli, w Jafie zaś zginęło piętnaście tysięcy osób, a dwa tysiące sto trzydzieści trafiło do niewoli. Z kolei na górze Garzim życie straciło jedenaście tysięcy sześćset osób (Por. F l a w i u s z, *Wojna żydowska*, ks. 3, par. 305-306, s. 239; tamże, ks. 3, par. 315-317, s. 240; tamże, ks. 3, par. 337-339, s. 241; L e v i c k, dz. cyt., s. 32).

[46] Por. F l a w i u s z, *Wojna żydowska*, ks. 3, par. 344, s. 242; tamże, ks. 3, par. 392-398, s. 246. Przepowiedzenie przez Józefa, w czasie przesłuchania, że Wespazjan przejmie władzę w Rzymie, miało ocalić mu życie i w konsekwencji przynieść wolność.

zajęciu Joppy[47], wybudowali tam obóz, w którym kwaterowały oddział jazdy oraz pododdział piechoty. Zadaniem tych żołnierzy było nie tylko utrzymanie zajętego miasta, ale również kontrolowanie okolicznych terenów. W praktyce oznaczało to, że niemal codziennie atakowali oni ludność miasteczek i wsi, które sąsiadowały z Joppą. Mordując i grabiąc, żołnierze rzymscy, obracali powoli całą okolicę w pustynię.

Już w sierpniu 67 roku naszej ery Wespazjan, wezwawszy pod broń żołnierzy trzech legionów, wyruszył na ich czele do królestwa Agryppy II. Rzymianom udało się szybko i niemalże bezkrwawo uśmierzyć zalążki buntu w Tyberias. Nie chcąc zrażać do siebie króla Agryppy II, Wespazjan zabronił swoim podkomendnym dokonywania grabieży i gwałtów[48].

Walki rozgorzały na nowo w drugiej połowie sierpnia 67 roku naszej ery i trwały aż do października. Celem operacji żołnierzy z armii Wespazjana stało się między innymi Tarichaeae (Magdala) w rejonie jeziora Genezaret – na miejscowość tę podjęto atak 8 września). W okresie od 24 sierpnia do 23 września Rzymianie prowadzili także atak na Gamalę w Dolnej Gaulanitydzie[49], w październiku zdobyli górę Tabor w Dolnej Galilei, Gischalę (hebr. Gush Halab, Gusz Chalaw, współcześnie Jish,) w Galilei północnej i nienależące już do Galilei, a na wiosnę 68 roku naszej ery ulokowane na południowy wschód od Joppy, miasta: Lyddę (hebr. Lidda, współcześnie Lod), Jamnię (hebr. Jamnia, Yavne, Jawne) i Azot (łac. Azotus). Także i ten etap działań wojennych, w których bezpośrednio uczestniczyli Wespazjan i Tytus, okazał się niezwykle brutalny i krwawy[50]. Zajęcie Gischali przez Tytusa, co podkreślał Józef Flawiusz, oznaczało, że cała Galilea została spacyfikowana i podbita przez Rzymian.

---

[47] Zgodnie z tym, co pisze Józef Flawiusz, miało tam zginąć cztery tysiące dwieście osób (por. F l a w i u s z, *Wojna żydowska*, ks. 3, par. 427, s. 248).

[48] Por. tamże, ks. 3, par. 414-417, s. 247; tamże, ks. 3, par. 428-431, s. 248; tamże, ks. 3, par. 443-448, s. 249; tamże, ks. 3, par. 461, s. 250; L e v i c k, dz. cyt., s. 32n.; *Roman Provincial Coinage: From the Death of Caesar to the Death of Vitellius (44BC–AD69)*, red. A. Burnett i in., British Museum Press, London 1992, t. 1, nr 4862-4865, s. 673; P a t r i c h, dz. cyt., s. 79.

[49] Albo od około 12 października do 10 listopada 67 roku naszej ery (por. F l a w i u s z, *Wojna żydowska*, ks. 4, par. 83, s. 265).

[50] Por. F l a w i u s z, *Wojna żydowska*, ks. 3, par. 130, s. 227; tamże, ks. 4, par. 444, s. 292; B.W. J o n e s, dz. cyt., s. 42. Według Józefa Flawiusza w czasie walk w rejonie jeziora Genezaret zginęło sześć tysięcy siedmiuset Żydów. W Tyberias na stadionie wymordowano tysiąc dwieście osób, które były starsze wiekiem bądź niezdolne do pracy. Sześć tysięcy najsilniejszych jeńców żydowskich wybrano, aby kopali kanał na Przesmyku Korynckim. Pozostałe trzydzieści tysięcy czterysta osób sprzedano w niewolę. W Gamali z rąk Rzymian zginęło cztery tysiące jeńców, a pięć tysięcy popełniło samobójstwo. Sześć tysięcy uciekinierów żydowskich z Gischali zabili jeźdźcy rzymscy. Trzy tysiące kobiet i dzieci zostało pojmanych w niewolę (por. F l a w i u s z, *Wojna żydowska*, ks. 3, par. 531, s. 256; tamże, ks. 3, par. 538-542, s. 256; tamże, ks. 4, par. 80-83, s. 264n.; tamże, ks. 4, par. 115-116, s. 267; L e v i c k, dz. cyt., s. 34; P a t r i c h, dz. cyt., s. 34, przyp. 115.

W listopadzie 67 roku naszej ery żołnierze legionu V i XV otrzymali rozkaz zajęcia kwater w Cezarei Nadmorskiej. Legion X został zaś wysłany do Scytopolis (Scythopolis, Beisan). Kampanię przewidzianą na kolejny rok, którą Wespazjan rozpocznie w marcu roku 68 naszej ery, miało zakończyć – jak planowano – zdobycie Jerozolimy[51].

*

Chcąc skutecznie spacyfikować ziemie Galilei, Rzymianie niezwykle starannie przygotowywali się do przeprowadzenia operacji wojskowych. Zaprezentowane formy rzymskiej aktywności wojskowej ukazują pewną schematyczność prowadzonych przez nich operacji militarnych. Wespazjan nie rozpoczynał działań, nie otrzymawszy wcześniej meldunków o miejscu przebywania i potencjale wojskowym żydowskich rebeliantów (dotyczyło to zresztą nie tylko galilejskich oddziałów Józefa). Tego typu informacji dostarczali mu rzymscy konni zwiadowcy, których sam wysyłał, oraz – szczególnie przed wkroczeniem do Galilei w maju 67 roku naszej ery – prawdopodobnie posłańcy trybuna Placidusa z Sefforis, a w tym przede wszystkim jego jeźdźcy stacjonujący w obozie na równinie na południe od miasta.

Wkroczywszy do Galilei, Rzymianie stosowali swoją zwyczajową taktykę tak zwanych obozów marszowych, a niektóre miejscowości w całości przejmowali na stałe bazy wojskowe. Po zdobyciu danego miasta żołnierze Wespazjana mieli zwyczaj – jeśli wcześniej miejscowości tej całkowicie nie zniszczyli – wyburzania części murów obronnych, aby buntownicy żydowscy nie mogli ponownie przejąć nad nimi kontroli[52]. Co więcej, prawdopodobnie już w czasie trwania głównych walk w Galilei – a na pewno od czasu przerwania działań toczonych zimą na przełomie 67 i 68 roku naszej ery – z rozkazu Wespazjana żołnierze z jego armii rozpoczęli akcję rozmieszczania wojskowych garnizonów w wyznaczonych miastach i wsiach żydowskich. Józef Flawiusz pisze, że do podbitych wsi trafiły niewielkie drużyny-poddziały (łac. contubernia) liczące po dziesięciu żołnierzy, którymi dowodził dekurion (dziesiętnik). Z kolei w miastach Rzymianie rozlokowywali oddziały liczące nawet po stu żołnierzy (centurie), którymi dowodzili centurionowie. Cywilnych mieszkańców ziem żydowskich, szczególnie po drugiej fazie operacji w Galilei (w okresie od

[51] Por. F l a w i u s z, *Wojna żydowska*, ks. 4., par. 87-91, s. 265; tamże, ks. 4, par. 120, s. 267n.; J o n e s, dz. cyt. s. 42.

[52] Por. F l a w i u s z, *Wojna żydowska*, ks. 3, par. 451, s. 250; tamże, ks. 3, par. 458, s. 250; tamże, ks. 3, par. 467, s. 251; tamże, ks. 4, par. 9-10, s. 259n.; tamże, ks. 4, par. 18, s. 260; tamże, ks. 4, par. 85-86, s. 265; tamże, ks. 4, par. 104-106, s. 266n.; tamże, ks. 4, par. 115-117, s. 267; L u t t w a k, dz. cyt., s. 55-57.

sierpnia do listopada 67 roku naszej ery), Rzymianie rozlokowywali w innych okupowanych miejscowościach.

W niektórych zniszczonych wcześniej miastach (na przykład w Joppie) Rzymianie przeprowadzali niezbędne prace budowlane, aby przekształcić te miejscowości w stałe obozy o charakterze baz wojskowych. Niewykluczone, że od chwili rozpoczęcia rzymskiej inwazji na Galileę do obowiązków żołnierzy armii ekspedycyjnej Wespazjana należało nie tylko rekwirowanie wszelkich dóbr ruchomych, ale również konfiskata budynków oraz przejmowanie należącej do Żydów ziemi.

Kampania galilejska stanowi przykład tak zwanej wojny na wyniszczenie. Rzymianie, okrutnie traktując mieszkańców Galilei, chcieli ich ukarać za udzielenie poparcia żydowskim rebeliantom. Walki prowadzone na tym obszarze, ze względu na górzyste ukształtowanie terenu oraz niezwykle zacięte – jeśli dosłownie potraktować relacje Józefa Flawiusza – starcia z bojownikami żydowskimi, z rzymskiej perspektywy wcale nie były łatwe. Lżejsze uzbrojenie rebeliantów, taktyka niespodziewanych, nagłych i bardzo gwałtownych ataków, połączona z doskonałą znajomością terenu (w tym różnego rodzaju grot skalnych), oraz ogromna determinacja w walce – nie mówiąc o licznych przypadkach wręcz masowych aktów odbierania sobie życia przez bezbronnych cywilów czy zabijania kobiet i dzieci, aby nie dostały się w ręce rzymskie – wszystko to musiało potęgować trudy walk toczących się w Galilei. Dlatego też Wespazjan, chcąc skutecznie złamać opór broniących się żydowskich rebeliantów, wysyłał przeciwko nim żołnierzy z kilku formacji, którzy posługiwali się różnymi rodzajami uzbrojenia. Podczas oblężenia atak rzymskiej piechoty bywał wspierany przez machiny miotające pociski i przez łuczników arabskich oraz procarzy syryjskich. Niekiedy jeźdźcy rzymscy musieli walczyć jako żołnierze piesi, aby wzmocnić siłę prowadzonego ataku. W rajdach przeciwko żydowskiej ludności cywilnej brały udział rzymskie mobilne związki operacyjne, w których skład wchodziły szwadrony jazdy i oddziały piechoty (liczące jednorazowo kilkuset, tysiąc lub od trzech do czterech tysięcy żołnierzy). W czasie walk na wodach jeziora Genezaret, Rzymianie korzystali z łodzi i tratw[53]. W trakcie kampanii galilejskiej podejmowali oni – z różnym skutkiem – próby skłonienia żydowskich buntowników na drodze mediacji do złożenia broni[54]. Trudy walk były odczuwalne dla samych Rzymian. Wespazjan i jego

[53] Por. m.in. F l a w i u s z, *Wojna żydowska*, ks. 3, par. 207-221, s. 233n.; tamże, ks. 3, par. 254-257, s. 236; tamże, ks. 3, par. 470-471, s. 251; tamże, ks. 3, par. 522-531, s. 255n.; tamże, ks. 4, par. 70-71, s. 264; tamże, ks. 4, par. 87-88, s. 265; tamże, ks. 4, par. 419-420, s. 291; tamże, ks. 4, par. 438-439, s. 292; tamże, ks. 4, par. 442-446, s. 292; L e v i c k, dz. cyt., s. 32n.; P a t r i c h, dz. cyt., s. 73.

[54] Por. F l a w i u s z, *Wojna żydowska*, ks. 3, par. 314-315, s. 240; tamże, ks. 4, par. 448-452, s. 293; tamże, ks. 4, par. 14, s. 260.

żołnierze musieli zapewne odreagować okrucieństwo, w którym uczestniczyli i którego byli świadkami[55]. Straty w ludziach po stronie rzymskiej – choć Józef Flawiusz wspomina o tym bardzo ogólnie – także mogły być znaczne. Dlatego też przed rozpoczęciem letnio-jesiennej operacji w Galilei (toczonej od sierpnia 67 roku naszej ery), przebywając w Cezarei Filipowej, ojciec Tytusa zarządził dwudziestodniowy odpoczynek dla swoich podkomendnych, a sam oddał się ucztowaniu i miał złożyć „Bogu" dziękczynne ofiary za osiągnięte sukcesy[56]. Opanowanie Galilei było bowiem pierwszym etapem otwierającym drogę do przeprowadzenia ataku na samą Jerozolimę.

[55] W swojej przemowie do żołnierzy w czasie walk o Gamalę Wespazjan wspomina o tysiącach zabitych Żydów (por. tamże, ks. 4, par. 41-41, s. 262).

[56] Por. tamże, ks. 3, par. 273-276, s. 237n.; tamże, ks. 3, par. 280-281, s. 238; tamże, ks. 3, par. 333-334, s. 241; tamże, ks. 3, par. 443-445, s. 249; tamże, ks. 4, par. 24-25, s. 261; tamże, ks. 4, par. 36, s. 261. Józef Flawiusz nie precyzuje, o jakiego „Boga" miało tu chodzić.

„Ethos" 31(2018) nr 2(122) 251-270
DOI 10.12887/31-2018-2-122-14

Dobromiła NOWICKA

KU KONCEPCJI ZADOŚĆUCZYNIENIA
Ewolucja postrzegania krzywdy w prawie rzymskim

W prawie rzymskim nie sposób odnaleźć ani koncepcji zadośćuczynienia za każdą doznaną krzywdę, ani nawet pojmowania szkód niemajątkowych, które odpowiadałoby dzisiejszemu ich rozumieniu. Prawo to jednak obejmuje delikt, który w najszerszy sposób dotyczy tej kwestii – jest nim iniuria, czyn polegający na wyrządzeniu krzywdy poprzez zamach na osobę lub cześć człowieka wolnego.

Problematyka krzywdy rozumianej jako szkoda niemajątkowa od lat cieszy się zainteresowaniem badaczy doktryny prawa rzymskiego. Należy przy tym podkreślić, że kontrowersje wzbudza już sam fakt dostrzeżenia przez prawo rzymskie szkód innych niż majątkowe, a także charakter sum pieniężnych przyznawanych w przypadkach naruszeń nietykalności, związany z rodzajem skarg, jakie można było wnieść w przypadkach zranienia czy zabicia osoby[1].

Wobec braku jakichkolwiek podstaw do przyjęcia założenia, że w prawie przedjustyniańskim wykształcona została koncepcja szkód niemajątkowych jako takich, ani że podejmowano w nim próby określenia zadośćuczynienia za takie szkody[2], badania koncentrują się na analizie poszczególnych regulacji, które można interpretować jako konstytuujące uprawnienia do żądania sumy

[1] Zob. A. M a r c h i, *Il risarcimento del danno morale secondo il diritto romano*, „Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano" 16(1904), s. 206-289; P. V o ci, *Risarcimento e pena privata nel diritto romano classico*, Giuffrè, Milano 1939; M.F. C u r s i, *La colpa e i profili risarcitori del danno*, w: *Carmina iuris. Mélanges en l'honneur de Michel Humbert*, red. E. Chevreau, De Boccard, Paris 2012, s. 227-242; C. S a n f i l i p p o, *Il risarcimento del danno per l'uccisione di un uomo libero nel diritto Romano*, „Annali del Seminario giuridico dell'Università di Catania" 5(1950-1951), s. 118-131; R. M a r t i n i, *Sul risarcimento del „danno morale" in diritto romano*, „Rivista di Diritto Romano" 6(2006), s. 1-5; U. R a t t i, *Il risarcimento del danno nel diritto giustinianeo*, „Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano" 41(1933), s. 184-199 (por. zwł. s. 185-189); F.M. d e R o b e r t i s, *Sulla risarcibilità del danno morale nel diritto giustinianeo*, „Annali della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Bari" 3(1965-1966) nr 1, s. 223-236; por. D.A. C e n t o l a, *Le sofferenze morali nella visione giuridica romana*, Satura, Napoli 2011, s. 167-184, 190-202; J. M a q c u e r o n, *L'intérêt moral ou d'affection dans les obligations délictuelles en droit romain*, w: *Études offertes a André Audinet*, Faculté de Droit et des Sciences Economiques d'Aix-en-Provence, Paris 1968, s. 173-188; P. V o c i, *L'estensione dell'obbligo di risarcire il danno nel diritto romano classico*, w: *Scritti in onore di Contardo Ferrini pubblicati in occasione della sua beatificazione*, Vita e Pensiero, Milano 1947, t. 2, s. 361-383; A. S i c a r i, *Danno non patrimoniale e legittimazione ad agire*, w: *Parti e giudici nel processo. Dai diritti antichi all'attualità*, red. C. Casione, Satura, Napoli 2006, s. 249-288.

[2] Zob. też C e n t o l a, dz. cyt., s. 159.

pieniężnej w przypadku wystąpienia okoliczności krzywdy niepociągających za sobą umniejszenia majątku. Zazwyczaj w takim przypadku chodzi o uwzględnienie cierpienia, uczuć lub troski jako podstawy przyznania określonej sumy pieniężnej (łac. pretium doloris)[3]. Wątpliwości budzi jednak zarówno kwestia całkowitego braku związku przyznanej sumy pieniężnej z wpływem krzywdy na majątek pokrzywdzonego, jak i jej charakterem. Wśród analizowanych w tym aspekcie norm największe znaczenie mają uregulowania dotyczące uprawnień wynikających ze śmierci człowieka wolnego lub uszkodzenia jego ciała[4] – przy obowiązywaniu rzymskiej zasady, zgodnie z którą ciało człowieka wolnego nie podlega oszacowaniu (łac. liberum corpus nullam recipit aestimationem)[5]. W przypadku krzywd tego rodzaju, powstałych wskutek obrażeń spowodowanych przez działanie zwierzęcia (łac. actio de pauperie)[6], wylanie lub wyrzucenie czegoś z budynku[7] czy też wywieszenie czegoś na zewnątrz budynku, skargi często nie wymagały od osoby je wnoszącej wskazania związku z ofiarą[8], a ponadto były ściśle związane z uszczerbkiem majątkowym wywołanym przez doznaną krzywdę[9]. Analogicznie traktowano skargi z tytułu zranienia czy zabicia syna pozostającego pod władzą zwierzchnika familijnego, jeśli zwierzchnik ów mógł zasadnie rościć sobie prawo do wkładu syna w budowanie majątku rodzinnego[10].

W prawie rzymskim nie sposób zatem odnaleźć ani koncepcji zadośćuczynienia za każdą doznaną krzywdę, ani nawet pojmowania szkód niemajątkowych, które odpowiadałoby dzisiejszemu ich rozumieniu. Prawo to jednak obejmuje delikt, który w najszerszy sposób dotyczy tej kwestii – jest nim

---

[3] Szerzej na ten temat por. np. R. M a r t i n i, *Sul risarcimento del „danno morale" in diritto romano II (Ripensamenti)*, „Rivista di Diritto Romano" 8(2008), s. 1n.; R. V i g n e r o n, *L'interêt d'affection en droit romain classique (suite)*, „Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano" 100(1997), s. 193-204; por. też: M a q c u e r o n, dz. cyt., s. 173-187; C e n t o l a, dz. cyt., s. 17-153.

[4] Por. S a n f i l i p p o, dz. cyt., s. 120.

[5] Por. *Digesta Iustiniani Augusti*, 9.1.3, 9.3.7, red. Th. Mommsen, P. Krueger, Berolini 1870, t. 1, s. 276, 296.

Szerzej na temat wspomnianej zasady por. S a n f i l i p p o, dz. cyt., s. 122; M a r t i n i, *Sul risarcimento del „danno morale" in diritto romano II (Ripensamenti)*, s. 2.

[6] Szerzej na ten temat zob. S a n f i l i p p o, dz. cyt., s. 122n.; M a q c u e r o n, dz. cyt., s. 182n.

[7] Por. *Digesta Iustiniani Augusti*, 9.3.7, t. 1, s. 296; por. V o c i, dz. cyt., s. 86; M a q c u e r o n, dz. cyt., s. 185n.) Por. też: *Digesta Iustiniani Augusti*, 9.3.5.5, t. 1, s. 295; por. S a n f i l i p p o, dz. cyt., s. 123-127); M a r t i n i, *Sul risarcimento del „danno morale" in diritto romano II (Ripensamenti)*, s. 3n.

[8] Por. np. *Digesta Iustiniani Augusti*, 9.3.5.5, t. 1, s. 295; por. też: S a n f i l i p p o, dz. cyt., s. 125.

[9] Por. S a n f i l i p p o, dz. cyt., s. 123.

[10] Chodzi o actio utilis ex lege Aquilia (por. S a n f i l i p p o, dz. cyt., s. 127-129; M a q c u e r o n, dz. cyt., s. 178-181). Por. *Digesta Iustiniani Augusti*, 48.8.4, 48.19.5.2, t. 2, s. 820, 846; por. też: M a r t i n i, *Sul risarcimento del „danno morale" in diritto romano*, s. 5; M a q c u e r o n, dz. cyt., s. 177n.; C e n t o l a, dz. cyt., s. 161-167, 184-190.

iniuria[11], czyn polegający na wyrządzeniu krzywdy poprzez zamach na osobę lub cześć człowieka wolnego. Mimo że prawo rzymskie najprawdopodobniej dopiero w okresie klasycznym wypracowało ogólną koncepcję krzywdy rozumianej jako naruszenie osobowości człowieka wolnego obejmującą zamachy tak na jego cześć, jak i na nietykalność cielesną, normy, które dały początek stworzeniu tej koncepcji, znajdują się już w ustawie dwunastu tablic.

ZNACZENIE REGULACJI DECEMWIRALNYCH DLA STWORZENIA KONCEPCJI KRZYWDY

Znajdujące się w ustawie decemwiralnej odrębne uregulowanie trzech rodzajów naruszenia nietykalności człowieka wolnego[12] prowadzi do wniosku, że na tym etapie rozwoju myśli prawnej nie istniała jeszcze jednolita koncepcja ochrony fizyczności osoby jako takiej[13]. Zestawienie wspomnianych regulacji – zgodnie z przeważającym dziś ich rozumieniem – pozwala jednak na sformułowanie tezy o funkcjonowaniu już w piątym wieku przed naszą erą szerokiej, jeśli nie pełnej ochrony przed naruszeniami nietykalności cielesnej człowieka wolnego. Wątpliwości co do zakresu ochrony spowodowane są dostępnością jedynie szczątkowych odniesień do uregulowań ustawy decemwiralnej dotyczących tego zagadnienia w późniejszych źródłach. Być może właśnie dlatego bardzo szerokie postrzeganie wspomnianych zachowań pozostaje współcześnie pod wpływem późniejszego rozwoju deliktu w prawie rzymskim. Pojawia się

[11] Por. M a r t i n i, *Sul risarcimento del „danno morale" in diritto romano*, s. 4.

[12] Chodzi o normy z tabliczek: 8.2 („si membrum rup(s)it, ni cum eo pacit, talio esto"), 8.3 („manu fustive si os fregit libero, CCC, si servo, CL poenam subito") oraz 8.4 („si iniuriam faxsit, vingti quinque poenae sunto") (zob. C.G. B r u n s, *Fontes iuris Romani antiqui*, t. 1, IBC Mohr, Tübingen 1909; por. M. K a s e r, *Das altrömische ius*, Vandenhoeck Ruprecht, Göttingen 1949, s. 208; B. A l b a n e s e, *Una congettura sul significato di iniuria in XII tab. 8.4*, „Iura" 31(1980), s. 24; V. d a N ó b r e g a, *L'„iniuria" dans la Loi des XII Tables*, „Romanitas" 8(1967), s. 269; S. d i P a o l a, *La genesi storica del delito de „iniuria"*, „Annali del Seminario giuridico dell'„Università di Catania" 1(1947), s. 270; G. P u g l i e s e, *Studi sull'iniuria*, Giuffrè, Milano 1941, s. 5-8).

Na temat kontrowersji dotyczącej brzmienia normy z tabliczki 8.4 por. P. H u v e l i n, *La notion de l' „iniuria" dans le tres ancien droit romain*, Bretschneider, Roma 1971, s. 92; A.K.W. H a l p i n, *The usage of „iniuria" in the Twelve Tables*, „The Irish Jurist" 11(1976), s. 345; A. V ö l k l, *Die Verfolgung der Körperverletzung im frühen römischen Recht. Studien zum Verhältnis von Totungsverbrechen und Injuriensdelikt*, Böhlau, Wien-Köln-Graz 1984, s. 171-175; P u g l i e s e, dz. cyt., s. 2, przyp. 1; P.E. H u s c h k e, *Gaius, Beiträge zur Kritik und zum Verständnis seiner Institutionen*, Hirzel, Leipzig 1855, s. 117; A l b a n e s e, dz. cyt., s. 32-34. Por. też: D. N o w i c k a, *Zniesławienie w prawie rzymskim*, Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa, Wrocław 2013, s. 26n., przyp. 68 (http://www.bibliotekacyfrowa.pl/Content/42812/Znieslawienie_w_prawie_rzymskim_28_10_2013.pdf).

[13] Por. C u r s i, dz. cyt., s. 222; d a N ó b r e g a, dz. cyt., s. 269.

tym samym tendencja do interpretowania tych zachowań w sposób szerszy lub wręcz całościowy, odpowiadający pojęciu, które wyewoluowało dopiero później – pojęciu krzywdy jako szkody doznanej na ciele[14]. Jeśli bowiem uznać, że „membrum ruptum" dotyczyło wszelkich poważnych uszkodzeń ciała polegających na trwałym pozbawieniu funkcji części ciała[15], „os fractum" odnosiło się do wszelkich wyraźnych złamań kości[16], „iniuria(m) (alteri) faxit" zaś do lekkich uszkodzeń ciała, niepozostawiających trwałych śladów[17], ochrona decemwiralna mogłaby aspirować do zupełności[18] – co stanowiłoby ogromne

[14] Por. A l b a n e s e, dz. cyt., s. 25n. Na temat szerokiego ujęcia iniurii już na etapie regulacji decemwiralnej por. D.V. S i m o n, *Begriff und Tatbestand der „iniuria" im altrömischen Recht*, „Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung" 82(1965), s. 162.

[15] Por. d i P a o l a, dz. cyt., s. 271-281; por. też: A. K o c h, *Ewolucja deliktu iniuria w prawie rzymskim epoki republikańskiej*, „Czasopismo Prawno-Historyczne" 19(1967) nr 2, s. 55; P u g l i e s e, dz. cyt., s. 29-30; W i t t m a n n, *Die Körperverletzung an Freien im klassischen römischen Recht*, Beck, München 1972, s. 8; E. P ó l a y, *Tatbestände der iniuria im römischen Recht*, „Acta Juridica Academiae Scientiarum Hungaricae" 28(1986), s. 7; por. Ch. A p p l e t o n, *Notre enseignement du droit romain, ses ennemis et ses défauts*, w:, *Mélanges de droit romain dédiés à Georges Cornil [à l'occasion de sa XXXe année de professorat]*, red. A. Collinet, F. de Visscher, Vanderporten, Gand 1926, t. 1, s. 56; P. B i r k s, *The Early History of Iniuria*, „Tijdschrift voor Rechtsgeschiedensis. Revue d'histoire du droit. The Legal History Review" 37(1969), s. 179-185; M. F e r n á n d e z P r i e t o, *La difamación en el Derecho Romano*, Tirant lo Blanch, Valencia 2002, s. 53; M.J. B r a v o B o s c h, *La injuria verbal colectiva*, Dykinson, Madrid 2007, s. 53. Jeszcze szerzej, jako kategorię obejmującą także os fractum, membrum ruptum postrzegają Alan Watson (por. A. W a t s o n, *Personal Injuries in the XII Tables*, „Tijdschrift voor Rechtsgeschiedensis. Revue d'histoire du droit. The Legal History Review" 43(1975), s. 218n.) oraz Artur Völkl (por. V ö l k l, dz. cyt., s. 195; por. też: A.D. M a n f r e d i n i, *L'iniuria nelle XII Tavole. Intestabilis ex lege (Cornelia de iniuriis?). Recente letture in materia di iniuria*, w: *Derecho romano de obligaciones. Homenaje al profesor J.L. Murga Gener*, red. A. Biscardi, Areces, Madrid 1994, s. 804. Sam czyn os fractum bywa z kolei uznawany za kwalifikowaną postać iniurii (por. K. B i n d i n g, *Rechtsvergleichende Vermutungen zu membrum ruptum, os fractum und injuria der lex XII Tabularum*, „Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung" 40 (1919), s. 109). Zob. A. B i g n a r d i, *Frangere e rumpere nel lessico normativo en ella interpretatio prudentium*, w: *Nozione, formazione e interpretazione del diritto dall'età romana alle esperienze moderne; ricerche dedicate al professor Filippo Gallo*, red. S. Romano i in., Jovene, Napoli 1997, t. 1, s. 11-60.

[16] Por. B i r k s, dz. cyt., s. 180; W a t s o n, dz. cyt., s. 219; W i t t m a n n, dz. cyt., s. 8n.; d i P a o l a, dz. cyt., s. 281.

[17] Por. P u g l i e s e, dz. cyt., s. 10; F e r n á n d e z P r i e t o, dz. cyt., s. 55; K o c h, dz. cyt., s. 57; W i t t m a n n, dz. cyt., s. 9, 13; K. B ö h m, *Membrum ruptum, os fractum und iniuria im alten römischen Recht*, Junge & Sohn, Erlangen 1931, s. 32; d i P a o l a, dz. cyt., s. 285; J. P l e s c i a, *The Development of iniuria*, „Labeo" 23(1977) nr 2, s. 278. Należy zaznaczyć, że w polskim przekładzie ustawy dwunastu tablic wyrażenie „iniuria(m) (alteri) facere" tłumaczone jest jako „zniewaga": „Jeśli zniewagę wyrządził drugiemu, niech dwadzieścia pięć [sesterców] «asów» będzie karą" (M. Z a b ł o c k a, J. Z a b ł o c k i, *Ustawa XII tablic. Tekst–tłumaczenie–objaśnienia*, tab. 8.4, Liber, Warszawa 2000, s. 51). Na temat różnych przekazów brzmienia normy, zob. np. N o w i c k a, dz. cyt., s. 22n., przyp. 67.

[18] Por. B ö h m, dz. cyt., s. 26-31; W i t t m a n n, dz. cyt., s. 16; E. P ó l a y, dz. cyt., s. 12-16; t e n ż e, *Iniuria Types in Roman Law*, Akademiai Kiadó, Budapest 1986, s. 48.

osiągnięcie na tym etapie rozwoju społecznego. Możliwe jednak, że początkowo określenia te dotyczyły tylko faktycznego całkowitego pozbawienia części ciała[19] oraz otwartego złamania dużych kości, i dopiero wskutek rozszerzania interpretacji kategorii membrum ruptum przez jurystów włączano do niej coraz więcej podobnych zachowań. Naruszenia określane jako „membrum ruptum" i „os fractum" jawią się jako bardzo konkretne i – niezależnie od współcześnie występujących trudności interpretacyjnych – ściśle określone. Odrębnie uregulowany był natomiast czyn określany jako „iniuria(m) (alteri) facere"[20]. O jego treści wnioskować można jedynie na podstawie nazwy tego zachowania, późniejszego rozwoju deliktu oraz jego domniemanego sąsiedztwa w rekonstrukcji ustawy z dwoma wcześniej wspomnianymi rodzajami czynów. Na tym tle uderzać może niedookreśloność trzeciego rodzaju zachowania – z tego względu uważa się, że zbiorczo obejmował on różne „inne" naruszenia cielesne. To jednak właśnie na gruncie dotyczącej go normy – jak wspomniano – powstała, a następnie ewoluowała koncepcja krzywdy[21]. Jeśli zatem w zrekonstruowanym tekście ustawy dwunastu tablic znajduje potwierdzenie teza, że (inne) normowane zachowania obejmowały bardzo konkretne działania lub ich skutki, dlaczego w przypadku „iniuria(m) (alteri) facere" miałoby być inaczej[22]? Tradycyjny pogląd – oparty jedynie na nazwie czynu będącej prostą negacją słowa „ius"[23] – zgodnie z którym odnosi się ona do każdego zachowania niezgodnego z prawem, nie znajduje też oparcia w źródłach. Z drugiej strony trzeba zauważyć, że samo określenie zachowania nie wskazuje na żaden konkretny efekt, który ma ono wywołać (jak ma to miejsce między innymi w przypadku wspomnianych już „membrum ruptum" i „os fractum"), i koncentruje się jedynie na – dziś niejasnym – odniesieniu do sposobu zachowania wobec innej osoby. Z takiego ukształtowania czynu można wywnioskować, że albo efekt zachowania nie miał znaczenia, gdyż chodziło jedynie o pewien rodzaj zachowania sprawcy, albo był trudno uchwytny i dlatego zrezygnowano z prób jego określenia bądź też nie sposób było określić wszystkich możliwych skutków zachowania sprawcy z uwagi na ich wielość i różnorodność. Należy jednak podkreślić, że niezależnie od wyboru jednej

[19] Por. H u v e l i n, dz. cyt., s. 10; U. v o n L ü b t o w, *Zum römischen Injurienrecht*, „Labeo" 15(1969) nr 2, s. 132.

[20] Por. B i r k s, dz. cyt., s. 165; A.D. M a n f r e d i n i, *Contributi allo studio dell',,iniuria" in età repubblicana*, Giuffrè, Milano 1977, s. 9, 55; B ö h m, dz. cyt., s. 31n.

[21] Por. K a s e r, dz. cyt., s. 207; K o c h, dz. cyt., s. 53. Zob. też: H u v e l i n, dz. cyt., s. 6n., 100; R. M a s c h k e, *Die Persönlichkeitsrechte des römischen Injuriensystems*, M. & H. Marcus, Breslau 1903, s. 4; V ö l k l, dz. cyt., s. 195n.

[22] Por. S i m o n, dz. cyt., s. 137n.; V ö l k l, dz. cyt., s. 177.

[23] Por. np. V ö l k l, dz. cyt., s. 183; B i r k s, dz. cyt., s. 166; A l b a n e s e, dz. cyt., s. 24-28; d i P a o l a, dz. cyt., s. 290; H a l p i n, dz. cyt., s. 344, 350-353; M a n f r e d i n i, *Contributi allo studio dell',,iniuria" in età repubblicana*, s. 3, 10.

z podanych możliwości lub – ewentualnie – ich syntezy, zachowanie, którego dotyczyła norma, musiało mieć jakiś rys charakterystyczny: nie stanowiło jedynie kategorii uzupełniającej w stosunku do „membrum ruptum" i „os fractum" ani tym bardziej kategorii mieszczącej w sobie wszelkie bezprawne zachowania niewymienione wprost w ustawie dwunastu tablic. Nie wskazuje na to – w pierwszym przypadku – ani zrekonstruowany tekst, ani kazuistyczny charakter źródła, przeciwko drugiej hipotezie może zaś dodatkowo świadczyć późniejszy rozwój deliktu „iniuria" wyrosłego na gruncie tego uregulowania. Według wszelkiego prawdopodobieństwa „iniuria(m) (alteri) facere" stanowiło samodzielną podstawę odpowiedzialności za pewne charakterystyczne zachowanie sprawcy wobec innej osoby. Jeśli uznamy, że „alteri" występuje w oryginalnym tekście ustawy dwunastu tablic, dodanie informacji o istnieniu „odbiorcy" zachowania pozwala wykluczyć interpretację, zgodnie z którą jego efekt nie ma znaczenia. Skoro bowiem zabronione zachowanie zostało przeciw komuś skierowane, po stronie pokrzywdzonego musiał wystąpić jakiś skutek w postaci poczucia krzywdy, niesprawiedliwości czy doznania jakiegoś uszczerbku. W innym przypadku nie byłoby podstaw do karania takiego zachowania. Nie można tu również przywołać względów bezpieczeństwa czy porządku publicznego, jako że ani treść zrekonstruowanej normy, ani niska kara[24] nie wskazują na istnienie dobra chronionego innego niż indywidualne. Nawet jeśli uznać określenie „alteri" za późniejsze, niewystępujące w oryginalnym tekście ustawy dwunastu tablic, zarówno kontekst umieszczenia tego określenia w rekonstrukcji, jak i późniejszy rozwój deliktu „iniuria", który zostanie on uznany za najbardziej osobisty, najściślej związany z osobą, świadczą o istnieniu już na tym etapie zindywidualizowanego dobra chronionego.

W konsekwencji pozostają do rozważenia dwie pozostałe możliwości: wielość bądź nieuchwytność skutków zachowania sprawcy. Wydaje się, że tę ostatnią propozycję – w czystej postaci – można uznać za mało prawdopodobną, ponieważ nie odpowiada ona charakterowi ustawy decemwiralnej. Pozostaje zatem do rozważenia kwestia mnogości skutków działania sprawcy czynu określonego jako „iniuria(m) (alteri) facere". Przyjęcie takiego rozwiązania wymaga jednak wskazania w zachowaniach należących do kategorii czynów objętych normą z tabliczki 8.4 jakiegoś elementu wspólnego – ponieważ nie określono efektu działania sprawcy, element taki staje się nieodzowny dla klasyfikacji zachowania z punktu widzenia zakresu regulacji. Wydaje się ponadto, że uznanie lekkich naruszeń nietykalności cielesnej za podlegające reżimowi „iniuria(m) (alteri) facere" – co stanowi dorobek znacznej części doktryny prawa rzymskiego – jest rozwiązaniem najbardziej prawdopodobnym. Przemawia

[24] Por. P u g l i e s e, dz. cyt., s. 9; W i t t m a n n, *Die Körperverletzung an Freien im klassischen römischen Recht*, s. 5-6; d i P a o l a, dz. cyt., s. 276-279; v o n L ü b t o w, dz. cyt., s. 131.

za tym wprost fragment *Noctes Atticae*[25], który odwołuje się do regulacji decemwiralnej w przypadku bezpardonowego, zuchwałego wymierzania policzków przypadkowo napotkanym[26] wolnym obywatelom rzymskim, co pewien zamożny młodzieniec uznał za formę rozrywki[27]. Czy jednak zasadne byłoby uznanie, że omawiana norma decemwiralna powstała właśnie dla zapewnienia ochrony przed „policzkami"? Wydaje się jasne, że wachlarz zachowań podlegających tej regulacji był szerszy – musiało zatem istnieć jakieś kryterium pozwalające starożytnym na łatwe i precyzyjne określenie, czy dane zachowanie należało zakwalifikować jako „iniuria(m) (alteri) facere". Z pewnością element naruszenia nietykalności fizycznej miał tu zasadnicze znaczenie[28], gdyż delikt „iniuria" wyrosły na gruncie omawianego uregulowania przez długi czas rozumiany był jedynie jako zamach na cielesność jednostki. Nie istnieją jednak – jak wspomniano – żadne przesłanki pozwalające założyć, że w okresie tworzenia ustawy dwunastu tablic normy dotyczące „membrum ruptum", „os fractum" i „iniuria(m) (alteri) facere" stanowiły całość. Trudno zatem wnioskować o treści ostatniego z omawianych czynów poprzez proste wyłączenie z zakresu naruszeń nietykalności fizycznej zachowań, do których odnoszą się uregulowania dotyczące „membrum ruptum" i „os fractum". Trudno również stwierdzić – w oparciu o fakt, że za czyny objęte tą kategorią przewidywano stosunkowo niską karę – iż miały one łagodniejszy charakter niż zachowania skutkujące złamaniem kości[29]. Uznając, że zakres „iniuria(m) (alteri) facere" ogranicza się do zamachów fizycznych, pozostaje poddać głębszej analizie jedyną – choć wątpliwą, jeśli chodzi o odzwierciedlenie w rzeczywistości[30] – wzmiankę odnoszącą się do regulacji decemwiralnej w tej kwestii: wzmianka ta dotyczy opisanego wyżej zachowania młodego Rzymianina. W przywoływanej anegdocie zwraca uwagę przede wszystkim zuchwała, otwarcie lekceważąca postawa młodzieńca, który nonszalancko manifestuje swój brak

[25] Por. A u l u s G e l l i u s, *Noctes Atticae*, 20.1.12-13, w: *The Attic Nights of Aulus Gellius*, Harvard University Press–William Heinemann, Cambridge–London 1927, s. 410. Szerzej na temat anegdoty zob. G. G a l e n o, *Verazio il cavaliere*, w: *Sodalitas. Scritti in onore di Antonio Guarino*, red. V. Giuffrè, t. 4, Jovene, Napoli 1984, s. 1883-1887; A.D. M a n f r e d i n i, *„Quod edictum autem praetorum de aestimandis iniuriis"*, w: *Illecito e pena privata in età repubblicana: Atti del Convegno Internazionale di Diritto Romano; Copanello, 4-7 giugno 1990*, red. F. Milazzo, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1992, s. 65-95; V. S c a r a n o U s s a n i, *Gli „scherzi" di Lucio Verazio*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik" 90(1992), s. 127-135; A. G u a r i n o, *Labeone e gli schiaffi*, „Labeo" 38(1992) nr 2, s. 125-130.

[26] Por. G u a r i n o, dz. cyt. s. 127.

[27] Por. tamże, s. 128n.

[28] Por. v o n L ü b t o w, dz. cyt., s. 133; H a l p i n, dz. cyt., s. 350n.; P u g l i e s e, dz. cyt., s. 29, 34.

[29] Por. B i r k s, dz. cyt., s. 180.

[30] Por. P u g l i e s e, dz. cyt., s. 26; B i r k s, dz. cyt., s. 175-178.

szacunku do przechodniów. Jednocześnie nie znamy głębszych motywacji tego zachowania, a jego skutek – naruszenie nietykalności człowieka wolnego – pozostaje symboliczny[31]. Uderzenie w twarz otwartą ręką jest jedynie jednym z możliwych gestów wyrażających pogardę – choć gestem wyjątkowo dobitnym. Sposób uderzenia sugeruje nadto, że nie chodziło w tym przypadku o rzeczywiste zadanie bólu, lecz właśnie o manifestację lekceważenia. Tym samym wnioskować należy, że norma decemwiralna dotyczyła działania nie tylko świadomego, lecz także celowego – działania, które poprzez „użycie rąk" naruszało nietykalność człowieka wolnego. Wydaje się zatem, że kwestia doznania bólu fizycznego przez ofiarę nie miała większego znaczenia wobec faktu zaistnienia czynu. Za elementy pierwszoplanowe należy natomiast uznać charakteryzujące się niewielką intensywnością naruszenie nietykalności[32] oraz celowo naganną postawę sprawcy[33]. Trudno natomiast określić wagę faktu, że naruszenie dokonane zostało publicznie[34]. Gdyby uznać, że aspekt ten nie jest istotny, oznaczałoby to, iż decydujące znaczenie ma odczucie pokrzywdzonego, jego – można powiedzieć, używając współczesnej siatki pojęciowej – naruszone poprzez bezpośredni zamach poczucie godności. Jeśli zaś o karalności zachowania decydowałby jego publiczny charakter, to należałoby sądzić, że czyn faktycznie godził w społeczne postrzeganie człowieka[35], przez to iż wskazywał, że nie zasługuje on na szacunek. Chociaż tradycyjne postrzeganie „iniuria(m) (alteri) facere" w kontekście „membrum ruptum" i „os fractum" – przy założeniu ich „wspólnego mianownika" w postaci naruszenia nietykalności cielesnej – sugeruje poprawność pierwszej interpretacji, to późniejszy rozwój deliktu „iniuria" może wskazywać również na zasadność interpretacji drugiej[36].

Niedostatek źródeł odnoszących się do czasu wprowadzenia ustawy decemwiralnej skutkuje jednak brakiem możliwości stanowczego rozstrzygnięcia tej kwestii, co z kolei pociąga za sobą trudność w określeniu ówczesnego postrzegania krzywdy.

---

[31] Por. S i m o n, dz. cyt., s. 174.

[32] Por. P ó l a y, dz. cyt., s. 8.

[33] Por. B i n d i n g, dz. cyt., s. 107n.; C. G i o f f r e d i, *I principi del diritto penale romano*, Giappichelli, Torino 1970, s. 66; W a t s o n, dz. cyt., s. 222; V ö l k l, dz. cyt., s. 188; P u g l i e s e, dz. cyt., s. 13 przyp. 2; C u r s i, dz. cyt., s. 273-278; zob. M.J. B r a v o B o s c h, *Sobre el dolo y la culpa en la iniuria*, „Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña" 11(2007), s. 81-94; G. V a l d i t a r r a, *Dalla iniuria alla culpa. Su una dibattuta questione*, „Studia et documenta historiae et iuris" 75(2009), s. 131-146. Przeciwny pogląd reprezentują Paul Huvelin (por. H u v e l i n, dz. cyt., s. 17n.), Elemér Pólay (por. P ó l a y, *Iniuria Types in Roman Law*, s. 67n.) i Roland Wittmann (por. W i t t m a n n, dz. cyt., s. 23).

[34] Por. P u g l i e s e, dz. cyt., s. 10.

[35] Por. V ö l k l, dz. cyt., s. 188-190.

[36] Krytycznie na ten temat por. P ó l a y, *Iniuria Types in Roman Law*, s. 7.

Chociaż bowiem nie budzi wątpliwości fakt objęcia pojęciem i zakresem deliktu „iniuria" w pierwszej kolejności wszelkich zamachów na nietykalność jednostki, szereg edyktów pretorskich uznawanych za kolejne etapy w ewolucji tego deliktu w ogóle nie dotyczy naruszeń tego typu.

INIURIA W UJĘCIU EDYKTÓW PRETORSKICH

Pierwsza z regulacji pretorskich w tym zakresie[37] – o ile możemy to stwierdzić w oparciu o wzmianki, jakimi na jej temat dysponujemy – prawdopodobnie w ogóle nie odnosiła się do zakresu pojęcia „iniuria", wprowadzając do systemu prawa jedynie możliwość wniesienia skargi z tytułu doznania takiego czynu i zobowiązując pokrzywdzonego do konkretnego określenia doznanej krzywdy oraz jej oszacowania[38]. Tym samym przyjmuje się dość powszechnie[39], że decemwiralny zakres deliktu „iniuria" nie uległ zmianie – z wyjątkiem objęcia regulacją wszelkich naruszeń nietykalności fizycznej, w tym znanych z ustawy ustawy tablic „membrum ruptum" i „os fractum". Zastanawia jednak mechanizm „wchłonięcia" przez nowoutworzony zakres deliktu „iniuria" tych dwóch zachowań. Wydaje się prawdopodobne, że w związku z koniecznością zmiany sposobu karania za czyn należący dotychczas do kategorii „iniuria(m) (alteri) facere", przy jednoczesnym utrwaleniu całkowitej rezygnacji z talionu (odwetu, odpłaty – od łac. „talio") w przypadku „membrum ruptum", rewizji postanowiono poddać także sztywne stawki obowiązujące wcześniej w przy-

[37] Mam na myśli tak zwane edictum generale de iniuriis aestimandis. Na temat datacji tego edyktu, zob. v o n L ü b t o w, dz. cyt., s. 155; M.J. B r a v o B o s c h, *Sobre el origen histórico de la cláusula edictal qui adversus bonos mores convicium,* „Revue Internationale des Droits de l'Antiquité" 53(2006), s. 146; D. d e L a p u e r t a M o n t o y a, *Estudio sobre el „edictum de adtemptata pudicitia"*, Tirant lo Blanch, Valencia 1999, s. 42; F. S c h u l z, *Classical Roman Law*, Clarendon Press, Oxford 1954, s. 593; A. W a t s o n, *The Development of the Preator's Edict*, „Journal of Roman Studies" 60(1970), s. 113; M. G u e r r e r o L e b r ó n, *La injuria indirecta en derecho romano*, Dykinson, Madrid 2005, s. 35; A. D ' O r s, J. S a n t a C r u z T e i j e i r o, *A proposito de los edictos especiales „de iniuriis"*, „Archives d'historie du droit oriental. Revue international des droits de l'antiquité" 49(1979), s. 654n.

Na temat istnienia edyktu por. M a n f r e d i n i, *„Quod edictum autem praetorum de aestimandis iniuriis"*, s. 75; B r a v o B o s c h, *Sobre el origen histórico de la cláusula edictal qui adversus bonos mores convicium,* s. 143; t a ż, *La injuria verbal colectiva*, s. 67.

[38] Por. M a n f r e d i n i, *„Quod edictum autem praetorum de aestimandis iniuriis"*, s. 83-86; zob. M. M i g l i e t t a, *Intorno a „certum dicere" nell',,edictum «generale» de iniuriis"*, „Labeo" 48(2002) nr 2, s. 208-258.

[39] Por. np. W a t s o n, *The Development of the Preator's Edict*, s. 113; B r a v o B o s c h, *Sobre el origen histórico de la cláusula edictal qui adversus bonos mores convicium,* s. 146; t a ż, *La injuria verbal colectiva*, s. 64; A. G u a r i n o, *Le matrone e i pappagalli*, w: tenże, *Inezie di Giureconsulti*, Jovene, Napoli 1978, s. 170.

padku „os fractum" jako również nieprzystające do warunków. Możliwe, że inspiracją do wprowadzenia kary estymatoryjnej, nie zaś jedynie podwyższenia stawek[40], była – przewidziana w ustawie dwunastu tablic – możliwość porozumienia co do satysfakcjonującej powoda kwoty „odkupienia" za „membrum ruptum". Być może wówczas dostrzeżono wspomniany element wspólny trzech zachowań, które obejmowała ustawa decemwiralna, i moment ten należy uznać za początek istnienia jednolitej kategorii czynu odpowiadającego znaczeniowo współczesnemu naruszeniu nietykalności cielesnej, a tym samym za potwierdzenie funkcjonowania rozumienia krzywdy jako każdego fizycznego zamachu na osobę wolną, a idąc jeszcze dalej – na osobowość człowieka wolnego. Równie prawdopodobny jest jednak wniosek, że pierwotnie chodziło jedynie o zmianę dotyczącą deliktu „iniuria(m) (alteri) facere", którego bezpośrednim następcą był stworzony wówczas delikt iniuria. Trudno bowiem wskazać źródło, które miałoby poświadczać przyjmowane powszechnie rozszerzenie tego deliktu w edictum generale, brak też wzmianek o takiej modyfikacji w czasie poprzedzającym jego wydanie. Co więcej, nawet znacznie późniejsze stwierdzenie Marcusa Antistiusa Labeona dotyczące właściwego sposobu interpretacji ciężkiej postaci iniurii ze względu na wagę samego czynu (łac. iniuria atrox ex re), za postać taką uznaje zranienie lub – sic! – uderzenie w twarz. Właśnie takie przypadki jurysta ten uznaje za najcięższe, najbardziej brutalne – i czyni to w czasie z pewnością późniejszym niż domniemana data wydania pierwszego edyktu.

Nie sposób również wykazać, że zaliczane do kolejnych etapów rozwoju omawianego deliktu edykty: „de convicio"[41] i „de adtemptata pudicitia"[42], miały w czasie ich tworzenia jakiś punkt styczny z kategorią iniurii ograniczającej się do (lekkich) naruszeń nietykalności fizycznej. Pierwszy z wymienionych edyktów dotyczył bowiem publicznego głośnego, słownego ataku na jednostkę[43], drugi zaś niestosownego zachowania wobec matresfamilias, cieszących

[40] Por. M a n f r e d i n i, *„Quod edictum autem praetorum de aestimandis iniuriis"*, s. 77.

[41] Szerzej o datacji edyktu zob. B r a v o B o s c h, *Sobre el origen histórico de la cláusula edictal qui adversus bonos mores convicium*, s. 148; M. M a r r o n e, *Considerazioni in tema di „iniuria"*, w: *Synteleia V. Arangio-Ruiz*, red. A. Guarino, Jovene, Napoli 1964, t. 1, s. 480; v o n L ü b t o w, dz. cyt., s. 156n.; M. H a g e m a n n, *Iniuria Von den XII-Tafeln bis zur Justinianischen Kodifikation*, Böhlau, Köln 1998, s. 59-61; P l e s c i a, dz. cyt., s. 283.

[42] Na temat datacji edyktu por. d e L a p u e r t a M o n t o y a, dz. cyt., s. 52. Na temat jego nazwy por. t a ż, dz. cyt., s. 78; G u a r i n o, *Le matrone e i pappagalli*, s. 171.

[43] Por. *Digesta Iustiniani Augusti*, 47.10.15.2-12, t. 2, s. 776n. Na temat znaczenia „adversus bonos mores convicium facere" zob. zwł. G.L. H e n d r i c k s o n, *Convicium*, „Classical Philology" 21(1926) nr 2, s. 114-119; R. W i t t m a n n, *Die Entwicklungslinien der klassischen Injurienklage*, „Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung" 91(1974), s. 307-314; F. R a b e r, *Grundlagen Klassischer Injurienansprüche*, Böhlau,Wien–Köln–Graz 1969, s. 23-39; H. U s e n e r, *Italische Volkjustiz*, w: tenże, *Kleine Schriften*, t. 4, Teubner, Leipzig 1913, s. 356-382; B r a v o B o s c h, *La injuria verbal collectiva*, s. 81-158; D. N o w i c k a, *Przyczynek do określenia*

się „odgórnie" nadanym przymiotem skromności[44], oraz wolno urodzonej młodzieży[45]. Domniemanie, że oryginalne skargi dotyczące tych zachowań formułowane były na wzór actio iniuriarum[46], nie znajduje bezpośredniego oparcia w źródłach. Odniesienia do przypadków traktowania owych zachowań jako uzasadniających wniesienie takiej skargi (jako convicium) pojawiają się najwcześniej w kontekście wypowiedzi Labeona[47] i odnoszą do powstałego w wyniku ewolucji pojmowania iniurii deliktu „contumelia"[48], obejmującego wszelkie naruszenia osobowości człowieka wolnego. Co szczególnie istotne, nawet przełomowy dla rozwoju deliktu „iniuria" kolejny „edykt specjalny": „edictum ne quid infamandi causa fiat"[49], obejmujący wszelkie zachowania mające na celu zdyskredytowanie osoby w opinii społecznej[50], w bezpośredni sposób nie odwołuje się do reżimu prawnego odnoszącego się do iniurii. Także w tym przypadku refleksja dotycząca zastosowania skargi z tytułu iniurii ma charakter znacznie późniejszy[51]. Równocześnie jednak Labeon sformułował tezę, że zawarte w tym edykcie uregulowanie[52] jest zbędne, ponieważ w sytuacjach nim objętych możliwe jest wniesienie zwykłej skargi z tytułu iniurii[53]. W stosunku do poprzednich regulacji pretorskich takiego zastrzeżenia nie wysuwał (a przynajmniej nie ma wzmianek na ten temat). Może to oznaczać, że gdy wprowadzano edykt „ne quid infamandi causa fiat", delikt „iniuria"

---

istoty convicium facere w prawie przedklasycznym, „Studia Historycznoprawne" 161(2010), s. 91--103; t a ż, *Zniesławienie w prawie rzymskim*, s. 105-126.

[44] Por. R a b e r, dz. cyt., s. 45; d e L a p u e r t a M o n t o y a, dz. cyt., s. 89.

[45] Por. G u a r i n o, *Le matrone e i pappagalli*, s. 165-188; R a b e r, dz. cyt., s. 39-55; zob. t e n ż e, *Frauentracht und „iniuria" durch „appellare": D 47.10.15.15*, w: *Studi in onore di Edoardo Volterra*, Giuffrè, Milano 1971, t. 3, s. 633-646; d e L a p u e r t a M o n t o y a, dz. cyt., s. 77-130; W i t t m a n n, *Die Entwicklungslinien der klassischen Injurienklage*, s. 314-320; zob. D. N o w i c k a, *Ochrona skromności materfamilias w Edictum de adtemptata pudicitia*, w: *Pozycja prawna kobiet w dziejach*, red. S. Rogowski, Kolonia Limited, Wrocław 2010, s. 41-56; por. t a ż, *Zniesławienie w prawie rzymskim*, s. 70, 126-137.

[46] Por. P l e s c i a, dz. cyt., s. 283.

[47] Por. *Digesta Iustiniani Augusti*, 47.10.15.3, t. 2, s. 777.

[48] Por. M.F. C u r s i, *Iniuria cum damno. Antigiuridicità e colpevolezza nella storia del danno aquiliano*, Giuffrè, Milano 2002, s. 263-268.

[49] Na temat datacji edyktu por. D. D a u b e, „*Ne quid infamandi causa fiat": The Roman Law of Defamation*, w: *Atti del Congresso Internazionale di Diritto Romano e di Storia del Diritto*, red. G. Moschetti, t. 3, Giuffré, Milano 1951, s. 415; P l e s c i a, dz. cyt., s. 283; M a n f r e d i n i, *La diffamazione verbale nel diritto romano*, s. 54; t e n ż e, *„Quod edictum autem praetorum de aestimandis iniuriis"*, s. 91, przyp. 108.

[50] Por. *Digesta Iustiniani Augusti*, 47.10.15.27, t. 2, s. 778; por. też: M a n f r e d i n i, *„Quod edictum autem praetorum de aestimandis iniuriis"*, s. 94.

[51] Por. *Digesta Iustiniani Augusti*, 47.10.15.27-28, t. 2, s. 778.

[52] Por. tamże, 47.10.15.26, t. 2, s. 778.

[53] Por. E. L e v y, E. R a b e l, *Index interpolationum quae in Iustiniani Digestis inesse dicuntur*, Böhlau, Weimar 1935, s. 516.

obejmował wszelkie formy zamachu na dobre imię jednostki. Kwestię tę, choć bez odniesień do wspomnianego edyktu, poruszył też Seneka w *Controversiae*, podczas analizy – jedynie z punktu widzenia możliwości wytoczenia zwykłej actio iniuriarum – przypadku młodzieńca, który podążał w milczeniu za poważanym obywatelem. Zachowanie to miało wskazywać na udział owego obywatela w śmierci ojca młodego człowieka, który, zdesperowany, nie mając szans na wygranie procesu, zdecydował się na taki sposób społecznego napiętnowania domniemanego zabójcy[54]. W kontekście wypowiedzi Labeona rozważania te nabierają szczególnego znaczenia – mogą bowiem świadczyć o ważkiej wówczas kwestii zakresu odpowiedzialności z tytułu iniurii. Na uwagę zasługuje tu nie tylko dość oczywisty fakt niewystąpienia zamachu na nietykalność fizyczną oskarżanego mężczyzny, lecz także niewypowiedzenie jakichkolwiek słów sugerujących winę domniemanego sprawcy. Wskazywać to może na powszechnie już wówczas panujące przekonanie, że delikt „iniuria" obejmuje także ataki słowne, co znajduje potwierdzenie w poglądzie Labeona, który wymienia dwa sposoby popełnienia iniurii – za pomocą rąk bądź słów[55]. Kontrowersje dotyczyły zatem jedynie niezwerbalizowanych, aluzyjnych ataków na dobre imię jednostki, skutkujących – jak w przypadku zachowania młodzieńca – utratą zaufania opinii społecznej, co prawdopodobnie stanowiło przyczynę przegranych przez domniemanego zabójcę wyborów na urząd. Sytuacja ta idealnie wpisuje się w zakres zastosowania edyktu „ne quid infamandi", co, wobec poglądu Labeona o zbyteczności jego wydania, dodatkowo potwierdza możliwość wytoczenia w tym przypadku zwykłej actio iniuriarum. Jednocześnie jednak przywołana na podstawie *Controversiae* dyskusja (zapewne celowo pomijająca wprawdzie kwestię skargi, do której odnosił się edykt specjalny) wyraźnie wskazuje na istniejące w tej sprawie wątpliwości. Wyrażonego przez Labeona stanowiska – jeśli odnosić je do momentu wprowadzenia edyktu „ne quid infamandi causa fiat" – nie można zatem poczytywać za pogląd powszechnie obowiązujący, a tym samym świadczący o dokonanej już na drodze interpretacji jurysprudencjalnej zmianie w pojmowaniu deliktu „iniuria". W świetle kontrowersji przedstawionych przez Senekę uprawnione byłoby także uznanie, że wypowiedź Labeona dotyczyła już współczesnego mu rozumienia iniurii[56]. Ocena regulacji pretorskiej odnosiłaby się zatem nie do rzeczywistej potrzeby jej wprowadzenia, lecz do potrzeby jej

[54] Por. S e n e c a, *Controversiae*, 10.1.1-10.1.15, w: *Annaei Senecae oratorum et rhetorum sentetiae divisiones colores*, red. A.G. Kiessling, Teubner, Leipzig 1872. Szerzej na ten temat por. D a u b e, dz. cyt., s. 434-449; M a n f r e d i n i, *Contributi allo studio dell' „iniuria" in età repubblicana*, s. 189-191.

[55] Por. *Digesta Iustiniani Augusti*, 47.10.1.1, t. 2, s. 771.

[56] Por. M. B r e t o n e, *Tecniche e ideologie dei giuristi romani*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1984, s. 176.

utrzymywania czy funkcjonowania w czasie, gdy dokonywano ostatecznego poszerzenia zakresu deliktu iniuria. Biorąc jednak pod uwagę brak wzmianek o zbędności edyktu „de convicio", którego zakres także został wchłonięty przez iniurię w rozumieniu przyjmowanym w czasach Labeońskich, za bardziej przekonującą uznać należy pierwszą z przedstawionych interpretacji, odnoszącą pogląd jurysty do okresu wprowadzenia edyktu „ne quid infamandi fiat". Prowadzi to do wniosku, iż według Labeona wprowadzenie tego edyktu nie było konieczne prawdopodobnie dlatego, że istniała możliwość działania w postaci zwykłej actio iniuriarum. Oznaczałoby to, że zgodnie z opinią Labeona już wówczas – na drodze interpretacji – pojawiło się pojmowanie iniurii jako czynu przyjmującego wszelkie znane juryście formy naruszenia dobrego imienia (łac. infamatio). Wypowiedź Labeona – najprawdopodobniej odnosząca się do czasów mu współczesnych – na temat możliwych form popełnienia iniurii, ograniczających się do zamachów fizycznych i słownych, nie stoi więc w sprzeczności z przedstawionymi przez Senekę kontrowersjami dotyczącymi zachowania niespełniającego kryteriów tego deliktu. Wypowiedź ta nie rzutuje bowiem na istotę kategorii „infamatio" i „iniuria", lecz dotyczy jedynie określonego kręgu zachowań, które – jak uważano – mogły spowodować naruszenie.

Jednocześnie nadal odrębnie – na etapie rozwoju deliktu – należałoby traktować dokonanie convicium przeciwko dobrym obyczajom (łac. „adversus bonos mores convicium facere") czyny regulowane edyktem „de adtemptata pudicitia". To z kolei wskazywałoby na istnienie jakiegoś elementu wspólnego iniurii i infamatio, dzięki któremu nastąpiło (prawdopodobnie wcześniej niż w przypadku innych zachowań regulowanych przez tak zwane edykty specjalne) zbliżenie, a może nawet wchłonięcie drugiej kategorii czynów przez pierwszą. Jednocześnie związek ów mógłby stanowić dodatkową wskazówkę dotyczącą sposobu postrzegania iniurii w prawie przedklasycznym i pozwoliłby na wyciagnięcie wniosków co do decemwiralnego zachowania „iniuria(m) (alteri) facere". Niewątpliwie wspólny obu instytucjom jest brak wyraźnego, czasownikowego określenia, na czym konkretnie polega w ich przypadku działanie sprawcy, należy zatem uznać, że objęte nimi czyny mogły być popełniane na różne sposoby. Dodatkowo w przypadku edyktu „ne quid infamandi" w jego postaci przytoczonej przez Ulpiana[57] nie został nawet określony skutek, a jedynie cel działania sprawcy: jego ukierunkowanie na umniejszenie opinii o pokrzywdzonym. W tym przypadku zabronione jest zatem nie tylko spowodowanie zmiany postrzegania osoby przez społeczeństwo, lecz także świadome, celowe dążenie do wywołania sytuacji, w której zmiana taka może – a według sprawcy powinna – nastąpić. Cel uregulowania w postaci ochrony

[57] Por. *Digesta Iustiniani Augusti*, 47.10.15.25, t. 2, s. 778.

tak zwanej czci zewnętrznej przed wymierzonymi w nią zamachami jest tu więc wyraźny – i jest to cel jedyny. Skoro zaś ten sam zakres zachowań, który był przedmiotem edyktu „ne quid infamandi", miał uprawniać także do wytoczenia actio iniuriarum, uznać należy, iż delikt „iniuria" musiał również w pewnej mierze dotyczyć tego samego lub zbliżonego aspektu. Koresponduje to też z sytuacją przedstawioną w *Controversiae*, jako że analizowane tam zachowanie wpłynęło najprawdopodobniej na przegraną domniemanego zabójcy w wyborach na skutek utraty zaufania publicznego.

INTERPRETACJA CZYNU DECEMWIRALNEGO W ŚWIETLE PÓŹNIEJSZEGO ROZWOJU DELIKTU „INIURIA"

Trudno byłoby uznać, że element ochrony dobrego imienia postrzegany był jako ściśle związany z każdym nawet lekkim naruszeniem nietykalności cielesnej, w czym często upatruje się istoty decemwiralnego „iniuria(m) (alteri) facere". Nawet jednak, gdy nie podważamy ograniczenia rozumienia tego zachowania do zamachów o charakterze fizycznym, powraca pytanie o znaczenie publicznego – jak we wspomnianej anegdocie – charakteru dokonanego naruszenia. Zasadne wydaje się bowiem uznanie, że aspekt publicznego okazania drugiej osobie lekceważenia czy nawet pogardy może mieć tu kluczowe znaczenie i że w tym właśnie elemencie dostrzegać należy istotę zachowania, decydującą o jego karalności. Przyjęcie takiej interpretacji pozwalałoby też zobaczyć w innym świetle decemwiralny czyn „iniuria(m) (alteri) facere" i tłumaczyłoby brak określenia skutków zachowania karalnego zarówno wielością form naruszenia, jak i jego trudno uchwytnym charakterem. Jednocześnie jednak wyrażenie to, współcześnie niejasne, nabrałoby znaczenia, które w czasach ustawy dwunastu tablic było całkowicie konkretne, wystarczająco określone, powszechnie zrozumiałe i wpisywało się w charakter norm decemwiralnych. Wyrządzeniem iniurii innej osobie byłby na gruncie tej regulacji każdy dokonany publicznie zamach fizyczny na jednostkę, otwarcie wyrażający lekceważenie bądź pogardę wobec obywatela rzymskiego. Celem takiego zamachu nie było spowodowanie realnego uszczerbku na zdrowiu ofiary, co sugeruje, że kategoria ta obejmowała jedynie naruszenia o małej bądź umiarkowanej intensywności. Wskazane rozumienie „iniuria(m) (alteri) facere" wyjaśniałoby także odrębne uregulowanie poważnych, widocznych naruszeń w postaci membrum ruptum i os fractum, gdyż w ich przypadku znaczenie miał jedynie spowodowany uszczerbek na ciele ofiary – chodziło więc o czyny innej natury. Jednocześnie trudno uznać, że zachowanie decemwiralne było prostym odpowiednikiem późniejszej infamatio. Wydaje się bowiem, że w celem tego zachowania było wywarcie wpływu na sposób postrzegania

jednostki przez opinię publicznej, lecz publiczna manifestacja braku szacunku do określonej osoby. Zachowanie takie mogło, lecz nie musiało wpłynąć na postrzeganie tej osoby przez innych – była to okoliczność nierelewantna. Mało prawdopodobne[58] – jak można sądzić – było na tym etapie rozwoju myśli prawnej rozstrzyganie kwestii następstw takiego zachowania, a tym bardziej uzależnianie jego karalności od rzeczywistego wystąpienia rezultatu w postaci umniejszenia opinii o jego ofierze. Wobec szczątkowej liczby źródeł na rzecz tej tezy przemawia nieobecność w zrekonstruowanej normie jakiejkolwiek wzmianki o efekcie zachowania – gdyby bowiem wywołanie uszczerbku na reputacji było warunkiem koniecznym zaliczenia czynu do tej kategorii, element ten powinien był znaleźć się w decemwiralnym opisie czynu, podobnie jak miało to miejsce w przypadku innych norm.

Zachowanie, o którym mowa, miało jednak charakter publiczny i stanowiło świadomy zamach na dignitas[59] jednostki. W związku ze zobiektywizowanym znaczeniem tego terminu zaznaczyć należy, że określenie to nie dotyczyło jednak subiektywnego poczucia godności – a tym samym jej naruszenia przez zachowanie sprawcy – lecz całokształtu atrybutów i cech przypisywanych określonej osobie. Stąd bardzo już blisko do pojęcia „fama"[60] i odpowiadającej mu kategorii „infamatio" – czynów regulowanych na gruncie edyktu „ne quid infamandi causa fiat".

Uznając zatem, że w ramach decemwiralnego „iniuria(m) (alteri) facere" naruszenie nietykalności fizycznej ma drugorzędne znaczenie[61], a publiczne okazanie otwartego lekceważenia wobec jednostki, naruszające jej dignitas – znaczenie pierwszorzędne[62], podkreślić należy, że przyjęcie tej interpretacji nie tylko wyjaśnia ścisłe odniesienie późniejszego rozumienia deliktu „iniuria" do zachowania ukierunkowanego na naruszenie dobrego imienia, lecz pozwala również na dostrzeżenie jego korelacji z czynami przeciwnymi dobrym obyczajom, jak: publiczna głośna mowa zawierająca negatywną ocenę osoby (łac. convicium facere), zagadnięcie (łac. appellare), podążanie za kimś (łac. adsectari) czy pozbawienie towarzysza, którego obecność wymagana była przy wyjściach z domu – co mogło zostać uznane za zamach na skromność lub dobre

[58] Inny pogląd wyraża Vandick L. da Nóbrega (por. d a N ó b r e g a, dz. cyt., s. 269n.; t e n ż e, *Le carmen famosum et l'occentatio*, „Romanitas" 12-13(1974), s. 325).

[59] Szerzej na temat dignitas por. J.Ph. L é v y, *Dignitas, gravitas, auctoritas testium*, w: *Studi in onore di Biondo Biondi*, Giuffrè, Milano 1965, t. 2, s. 33-48.

[60] Podobny pogląd wyraża Jean-Philippe Lévy (por. tamże s. 36).

[61] Por. d a N ó b r e g a, *L'„iniuria" dans la Loi des XII Tables*, s. 269.

[62] Podobnie ujmuje tę kwestię na przykład Jean Gaudemet w dyskusji nad tezami da Nóbregi (dyskusja ta została przytoczona w jego artykule *L'„iniuria" dans la Loi des XII Tables* – por. s. 271--273). Por. G. C r i f ò, hasło „Diffamazione e ingiuria, diritto romano", w: *Enciclopedia del Diritto*, red. F. Calasso,, Giuffrè, Milano 1964, t. 12, s. 470; por. też: P ó l a y, *Tatbestände der iniuria im römischen Recht*, s. 5; t e n ż e, *Iniuria Types in Roman Law*, s. 7.

imię jednostki (łac. comitem abducere), które w prawie klasycznym zostały uznane za formy popełnienia deliktu „iniuria". W każdym z nich ponownie zwraca uwagę publiczny charakter zachowania, a także jego możliwy wpływ na umniejszenie poważania określonej osoby w społeczeństwie. W każdym bowiem przypadku chodzi o zachowanie, które może godzić w społeczny odbiór pokrzywdzonych. Wpływ na dignitas i famę zwierzchnika familijnego mogły mieć również zachowania bezpośrednio skierowane przeciwko jednostkom podległym jego władzy czy uprawnionym do jego troski[63].

Zastanawiające jest jednak, że Labeon nie wspomina o wpisywaniu się uregulowań „edictum de adtemptata pudicitia" w zakres deliktu „iniuria", podczas gdy convicium uznaje wprost za iniurię. Stanowisko to, a także rozumienie iniurii jako czynu popełnionego z użyciem rąk bądź też za pomocą słów (jak w przypadku convicium) prowadzą do wniosku o wynikającym ze źródeł dwuaspektowym ujęciu deliktu „iniuria" przez Labeona. Nie tylko nie nawiązuje on do edyktu „de adtemptata pudicitia", lecz także nie uwzględnia zachowań innych niż werbalne i fizyczne. Prawdopodobnie więc aż dwa z trzech czynów karanych na gruncie tego edyktu (a z pewnością jeden z nich) nie mogą zostać objęte deliktem „iniuria" w ujęciu Labeona. Ponadto analogiczne postrzeganie tego deliktu jako zawężonego do uderzeń i convicium znajduje swoje odbicie w pochodzącym ze zbliżonego okresu tekście *Controversiae*[64]. Może to oznaczać, że włączenie convicium – obok naruszeń nietykalności fizycznej – do zakresu deliktu iniuria nastąpiło w wyniku dostrzeżenia cech tego deliktu w edykcie „de adtemptata pudicitia". Bezpośrednie potwierdzenia owego włączenia można bowiem dostrzec dopiero w pismach jurystów z drugiego i trzeciego wieku naszej ery[65].

Kontynuacją rozwoju tego aspektu deliktu „iniuria" było stworzenie zaostrzonej regulacji dotyczącej anonimowych pism zniesławiających[66], godzą-

---

[63] Szerzej na ten temat zob. np. L. D e s a n t i, *Più iniuriae da un'ingiuria. L'oltraggio ai potestate vel affectui subiecti*, „Annali Ferrara" 21(2007), s. 15-51.

[64] Por. S e n e c a, *Controversiae*, 10.1.9, s. 472n.

[65] Por. *Digesta Iustiniani Augusti*, 47.10.1.2, t. 2, s. 771.

[66] Chodzi o regulacje, do których odnoszą się fragmenty *Digesta Iustiniani Augusti* 47.10.5.9-10, t. 2, s. 773. Szerzej na temat datacji uregulowania por. N o w i c k a, *Zniesławienie w prawie rzymskim*, s. 81-94 (z przywoływaną tam literaturą). Na temat treści regulacji por. M a n f r e d i n i, *La diffamazione verbale nel diritto Romano*, s. 206-234; t e n ż e, *Contributi allo studio dell',,iniuria" in età repubblicana*, s. 232-234; G. M u c c i a c i a, *In tema di repressione delle opere infamanti*, w: *Studi in onore di Arnaldo Biscardi*, Istituto Editoriale Cisalpino–La Goliardica, t. 5, Milano 1984, s. 61-78; zob. t e n ż e, *Libri ad infamiam e Lex Cornelia de iniuriis*, „Index" 26(1998), s. 149-168; R.E. S m i t h, *The Law of Libel at Rome*, „The Classical Quarterly" 1(1951) nr 3-4, s. 169-179; por. R.A. B a u m a n, *The Crimen Maiestatis in the Roman Republic and Augustan Principate*, Witwatersrand University Press, Johannesburg 1967, s. 256-265; M. B a l z a r i n i, *Ancora sul Lex Cornelia de iniuriis e sulla repressione di talune modalità di diffamazione*, w: *Estudios en Homenaje al Profesor Juan Iglesias,* red. J.R. Esteve, Artes Gráficas Benzal, Madrid 1988, t. 2, s. 579-603.

cych w to samo dobro. Gdyby uznać, że oryginalnym znaczeniem karanego na gruncie ustawy dwunastu tablic zachowania – znaczeniem, które wywarło bezpośredni wpływ na ukształtowanie deliktu „iniuria" – było proste, lekkie naruszenie nietykalności cielesnej, ścieżka rozwoju deliktu „iniuria", jaką można by wyinterpretować na podstawie edyktów specjalnych, byłaby niemożliwa.

Należy jednak podkreślić, że w toku rozwoju deliktu „iniuria" niewątpliwie doszło do zbliżenia postrzegania obu rodzajów zachowań decemwiralnych: z jednej strony „membrum ruptum" i „os fractum", z drugiej „iniuria(m) (alteri) facere", co skutkowało postrzeganiem iniurii jako obejmującej wszelkie naruszenia nietykalności cielesnej. Wydaje się jednak, że etapem poprzedzającym to ujednolicenie musiało być wykształcenie postrzegania poważnych naruszeń nietykalności cielesnej jako należących do jednej kategorii zachowań karalnych. Zważywszy na ściśle określony zakres normy dotyczącej os fractum, niepozwalający na rozwinięcie się interpretacji rozszerzającej, za zachowanie stanowiące trzon wskazanej kategorii uznać należy – znacznie podatniejsze na elastyczną wykładnię – „membrum ruptum". Ponadto odejście od stosowania talionu, dozwolonego w takim przypadku na gruncie ustawy dwunastu tablic, spowodowało, że jedynym sposobem dochodzenia roszczeń z tytułu „membrum ruptum" było porozumienie między stronami. Porozumienie takie, również z uwagi na elastyczność kary, mogło zaś stanowić punkt wyjścia do oszacowania doznanej krzywdy – po stworzeniu jednej kategorii czynów – także w odniesieniu do „os fractum". Gdyby zatem właśnie w sposobie zadośćuczynienia[67], przy jego jednoczesnym związku z naruszeniem ściśle dotyczącym osoby, upatrywać podobieństwa do iniurii pretorską, uprawniony byłby wniosek o uznaniu wszelkich naruszeń nietykalności cielesnej za wpisujące się w zakres deliktu „iniuria". Podkreślenia wymaga jednak brak źródeł poświadczających takie postrzeganie iniurii na etapie wprowadzania estymatoryjnej actio iniuriarum. Dość powszechnie przyjmuje się natomiast regulowanie w prawie rzymskim tak zwanym edictum generale de iniuriis aestimandis wszelkich naruszeń nietykalności fizycznej. Wydaje się, że jest to wynikiem potwierdzonego w późniejszych źródłach ujmowania iniurii jako czynu, który popełniany był – obok convicium adversus bonos mores – z użyciem rąk bądź też polegał na uderzeniu (łac. pulsare)[68]. Dopiero teksty pochodzące z drugiego wieku naszej ery przedstawiają decemwiralne „membrum ruptum", a także „os fractum" jako postacie iniurii[69]. Nie sposób jednak wska-

[67] Por. M a r t i n i, *Sul risarcimento del „danno morale" in diritto romano II (Ripensamenti)*, s. 5; R a t t i, dz. cyt., s. 186-189.

[68] Por. np. S e n e c a, *Contorversiae*, 10.1.9.

[69] Por. *Gai Institutiones*, 3, 223, w: *Collectio librorum iuris anteiustiniani. 1. Gaius: Institutiones: ad codicis Veronensis apographum Studemundianum in usum scholarum*, red. P. Krüger, G. Studemund, Weidmann, Berolinum 1912, t. 1, s. 155. Por. też: O. D i l i b e r t o, *Considerazioni*

zać źródła, które pozwalałoby na datowanie takiego postrzegania tego deliktu na czas wprowadzania estymatoryjnej actio iniuriarum. Możliwe zatem, że rozumienie wszelkich zamachów na nietykalność jednostki jako postaci iniurii pojawiło się dopiero w okresie późniejszym. W sposób wyraźny odnosi się do tego zagadnienia dopiero korneliańska ustawa „de iniuriis", przewidująca karę zarówno za wywołujące ból zamachy na nietykalność cielesną człowieka wolnego, jak i za zamachy, które bólem nie skutkowały[70]. Chociaż przyjęte tu kryterium w znaczący sposób różni się od kryterium dystynkcji wprowadzonej ustawą decemwiralną, uznać należy, że regulacja korneliańska miała zastosowanie także do najcięższych postaci zamachów tego rodzaju.

W związku z kwestią czasu wchłonięcia przez delikt „iniuria" najpoważniejszych naruszeń nietykalności fizycznej jednostki, znamienne wydają się jednak wyjaśnienia Labeona dotyczące tego, co stanowi o uznaniu iniurii za ciężką (łac. atrox) z uwagi na wagę czynu[71]. Jurysta ten wskazuje bowiem, że iniurią ciężką jest na przykład zranienie lub uderzenie w twarz. Nawet tej zaostrzonej formie naruszenia daleko jednak do decemwiralnego membrum ruptum. Stąd też zaryzykować można twierdzenie, że wspomnianego wyżej ujednolicenia naruszeń nietykalności fizycznej dokonano później, niż się to tradycyjnie przyjmuje. Ponadto w jedynym tekście odnoszącym się wprost do uwarunkowań wprowadzenia estymatoryjnej actio iniuriarum nie występują żadne wzmianki na temat ujęcia także innych zachowań, z wyjątkiem tak zwanej iniurii decemwiralnej. Również wymóg określenia iniurii, jakiej doznała osoba ubiegająca się o udzielenie jej actio iniuriarum, który stawiano w celu uniknięcia oskarżeń niejasnych czy niedoprecyzowanych, sugerować może, że chodziło (przynajmniej w przeważającej mierze) o działania, których efekt nie był na tyle widoczny, by jasne było, jakiego rodzaju naruszenia doznał pokrzywdzony. Wymóg taki może też budzić wątpliwości w odniesieniu oczywistych naruszeń, takich jak „membrum ruptum" czy „os fractum".

Wspomniana „lex Cornelia de iniuriis" przewidywała jednocześnie jeszcze jeden typ zachowania stanowiący iniurię: nieuprawnione wtargnięcie do cudzego domu (łac. domum vi introire)[72]. Pomijając tu społeczno-polityczne uwarunkowania tej regulacji, stwierdzić należy, że chodziło o starożytny odpowiednik współczesnego naruszenia miru domowego. Na tym etapie rozwoju pojmowania krzywdy aspekt braku poszanowania spokoju domowego, bezpieczeństwa i nienaruszalności mieszkania stanowił więc integralną część deliktu „iniuria". Ochrona ucieleśnianej przez miejsce zamieszkania sfery prywatnej

---

intorno al commento di Gaio alle XII Tavole, „Index" 18(1990), s. 410-414; W i t t m a n n, *Die Körperverletzung an Freien im klassischen römischen Recht*, s. 9-11.

[70] Por. *Digesta Iustiniani Augusti*, 47.10.5.1, t. 2, s. 772.

[71] Por. tamże, 47.10.7.8, s. 774.

[72] Por. tamże, 47.10.5 pr., s. 772.

niewątpliwie nie tylko wpisywała się w zakres tego deliktu wypracowany na gruncie interpretacji iniurii pretorskiej i już wówczas powszechnie przyjęty, ale także ściśle nawiązywała do postulowanego oryginalnego znaczenia decemwiralnego zachowania „iniuria(m) (alteri) facere". Tym samym należy uznać za prawdopodobne, że już w czasie poprzedzającym wydanie ustawy zachowanie polegające na wtargnięciu do cudzego miejsca zamieszkania mogło być interpretowane jako postać iniurii pretorskiej.

Rozwój deliktu „iniuria" wieńczy – poświadczone wprost dopiero w przekazie Ulpiana – wieloaspektowe postrzeganie iniurii jako odpowiednika deliktu „contumelia": delikt „iniuria" rozumiany był wówczas jako każdy zamach na osobę (łac. corpus), jej godność (łac. dignitas) lub dobre imię (łąc. fama)[73]. Istota tego deliktu mieściła się zatem – jak podaje Ulpian – w pojęciu pogardy (łac. contemptio), co bezpośrednio wskazuje na charakter zabronionego zachowania. Na tym etapie rozwoju deliktu „iniuria" nie występują już ograniczenia co do formy dokonania czynu, przykłady podawane przez Ulpiana ukazują zaś bardzo szerokie rozumienie iniurii jako każdego co do zasady celowego działania zmierzającego do naruszenia osobowości człowieka wolnego.

Wykształcone wówczas rozumienie deliktu „iniuria" przetrwało do czasów justyniańskich, choć w prawie poklasycznym pewne formy obejmowanych nim zachowań poddane zostały odrębnej, publicznej regulacji[74], a do dużej części innych zastosowano tryb ekstraordynaryjny[75]. Nie wpłynęło to jednak na samo postrzeganie istoty iniurii. W okresie poklasycznym można też zaobserwować znaczne uproszczenie, a nawet zaostrzenie języka, jakim przedstawiano delikt „iniuria"[76], lecz ma to związek ze znacznie mniej wyrafinowanym postrzeganiem naruszenia dobrych obyczajów, stanowiącym pryzmat, przez który oceniano zachowania objęte edyktami specjalnymi. Nie chodzi zatem o zmianę w postrzeganiu samej iniurii, lecz w doborze przykładów zastosowań actio iniuriarum, które mogą sugerować ograniczenie tego deliktu do

[73] Por. tamże, 47.10.1.2, s. 771.

[74] Por. *Imperatoris Theodosii codex*, 9.34 (de famosis libellis), w: *Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, red. Th. Mommsen, P.M. Meyer, Weidmann, Berolinum 1905, t. 1, cz. 2, s. 486-489. Por. też: A.D. M a n f r e d i n i, *Osservazioni sulla compilazione teodosiana (CTh. 1, 1, 5, 6 e Nov. Theod. 1) in margine a CTh. 9, 34 (de famosis libellis)*, „Atti dell'Accademia Romanistica Constantiniana" 4(1981), s. 387-428; N o w i c k a, *Zniesławienie w prawie rzymskim*, s. 166-184.

[75] Por. *Digesta Iustiniani Augusti*, 47.10.45, t. 2, s. 779. Por. też np. M. B a l z a r i n i, *„De iniuria extra ordinem statui". Contributo allo studio del diritto penale romano dell'età classica*, Cedam, Padova 1983, s. 2-10, 52-70; H a g e m a n n, dz. cyt., s. 125n.; d e L a p u e r t a M o n t o y a, dz. cyt., s. 70.

[76] Por. *Pauli Sententiae*, 5.4.4; 5.4.13; 5.4.14; 5.4.21, w: *Collectio librorum iuris anteiustiniani. 2. Ulpiani liber singularis regularum*, red. P. Krüger, G. Studemund, Weidmann, Berolinum 1878, s. 111-113.

najpoważniejszych zachowań. Powrót do ujęcia klasycznego nastąpił w pełni w prawie justyniańskim[77].

*

Powyższa analiza prowadzi od wniosku, że jedyną instytucją w prawie rzymskim, która w bezpośredni sposób odnosiła się do koncepcji krzywdy i idei jej zadośćuczynienia, była iniuria. Delikt ten jednak nawet w ostatecznej, najszerszej postaci nie odzwierciedlał współczesnego rozumienia szkody niemajątkowej – moralnej – i był ograniczony jedynie do zamachów na nietykalność fizyczną i cześć człowieka wolnego poprzez naruszenie doznane przez niego samego oraz osoby podległe jego zwierzchnictwu lub uprawnione do jego troski. Zakres tego deliktu nie obejmował jednak krzywdy doznanej wskutek utraty najbliższej osoby[78]. Ponadto zadośćuczynieniu podlegały – co do zasady – jedynie krzywdy wyrządzone świadomie, a nawet celowo, podczas gdy krzywdy powstałe wskutek przypadku, omyłki czy po prostu wskutek działania bez złego zamiaru pozostawały całkowicie poza zakresem ochrony.

Mimo tych ograniczeń w porównaniu z dzisiejszą koncepcją zadośćuczynienia za doznaną krzywdę uznać należy, że delikt „iniuria", obejmując – w odniesieniu do szkód dotyczących osoby i jej czci – każdą formę działania, stał się instytucją zapewniającą szeroką ochronę pokrzywdzonym. Ponadto naszkicowany wyżej możliwy proces rozwoju tego deliktu uznać można za odzwierciedlenie ewolucji koncepcji krzywdy w prawie rzymskim. W związku ze ściśle osobistym, a jednocześnie silnie uwarunkowanym społecznie charakterem naruszenia, liczne przeobrażenia, jakim podlegała iniuria, stanowią odbicie refleksji starożytnych nad elementami osobowości człowieka w kontekście obyczajowości rzymskiej. Mimo tych modyfikacji ostateczny kształt deliktu „iniuria": „contumelia", chociaż stanowił niewątpliwie uwieńczenie wielowiekowej pracy jurysprudencji, nie mógł co do istoty różnić się od oryginalnej koncepcji zachowania decemwiralnego, która dała początek rozwijanej później ochronie jednostki – ochronie, jaką przewidywała norma z tabliczki 8.4. Za rdzeń konstrukcji prawnej mającej zapewnić ochronę przed krzywdą wyrządzaną jednostce uznać należy – niezależnie od etapu rozwoju instytucji – uzewnętrznienie pogardy wobec osoby, które wywołuje w niej poczucie niesprawiedliwości, krzywdy, cierpienia.

[77] Por. *Corpus iuris civilis. 1. Institutiones*, 4.4. pr. 12 (tit. De iniuriis), red. P. Krüger, Weidmann, Berolinum 1872, s. 48n.

[78] Por. S a n f i l i p p o, dz. cyt., s. 131, 217.

KRZYWDA I KARA

„Ethos" 31(2018) nr 2(122) 273-289
DOI 10.12887/31-2018-2-122-15

Magdalena WILEJCZYK

KRZYWDA, PRZEBACZENIE I ZADOŚĆUCZYNIENIE
Perspektywa prawna i etyczna

Z moralnego punktu widzenia przebaczenie stanowi jedyną poprawną odpowiedź na doznaną krzywdę. Stanowi ono jednak złożony proces. Do przebaczenia trzeba dojrzeć poprzez uświadomienie sobie, że wszystkie alternatywne sposoby radzenia sobie z krzywdą są złudne. Zmierzają jedynie do zagłuszenia nieprzyjemnych odczuć poczuciem przyjemności, której źródłem jest świadomość, że teraz to sprawca krzywdy z jakiegoś powodu cierpi.

Pojęcia wymienione w tytule niniejszych rozważań należą do kategorii moralnych o charakterze fundamentalnym. Stanowią one jednocześnie istotne kategorie prawne, pojawiające się w tekstach aktów prawnych, orzeczeniach sądów i rozważaniach doktryny. Wydaje się, że główną przyczyną doniosłości tych pojęć, tak na terenie nauk prawnych, jak i w obrębie dyskursu etycznego, jest fakt, iż są one dość wyraźnie związane z kategorią w stosunku do nich jeszcze bardziej pierwotną, którą stanowi pojęcie sprawiedliwości. Celem niniejszego artykułu jest zestawienie z jednej strony prawnego, a z drugiej etycznego sposobu rozumienia tych pojęć oraz przedstawienie zachodzących między nimi wzajemnych relacji.

KRZYWDA

Jeśli za istotną część moralności uznajemy normy i powinności odnoszące się do wzajemnych relacji między podmiotami moralnymi, to kwalifikacja tych relacji jako sprawiedliwych lub niesprawiedliwych ma charakter podstawowy. Wydaje się, że kategorialnie krzywdę należy uznać za pewien rodzaj niesprawiedliwości.

Według jednego z najstarszych, a zarazem najbardziej ogólnych i neutralnych określeń sprawiedliwości istota tej wartości polega na oddawaniu każdemu tego, co mu się należy. Rzeczywista merytoryczna zawartość tej formuły zależy jednak od tego, jakie kryteria, wartości lub ideały uznaje się za decydujące dla określenia owej cząstki dóbr, która ma – wedle przywołanej formuły – przypadać w danej sytuacji określonej osobie. Spostrzeżenie to uzasadnia tezę, w myśl której sprawiedliwość jest wartością silnie związaną z innymi kryteriami, wartościami i ideałami i dlatego nie może być analizowana w oderwaniu od nich.

Istotną cechę krzywdy jako naruszenia tego, co w danej sytuacji sprawiedliwe, stanowi zatem brak oddania drugiemu tego, co mu się według przyjętych kryteriów należy. Od razu widać, że mamy tu do czynienia z pojęciem o konturach wysoce nieostrych, którego rzeczywiste znaczenie uwikłane jest w cały szereg zależności od pojęć bardziej pierwotnych, takich zwłaszcza, jak kryteria określające, co i komu powinno przypadać w danej sytuacji. Jednocześnie pojęcie krzywdy nosi niezwykle silną komponentę emocjonalną, zwłaszcza dla osoby, która twierdzi, że krzywdy doznała. Poczucie doznanej krzywdy jest jedną z najsilniej przeżywanych ludzkich emocji, uruchamiającą cały szereg emocji i postanowień wtórnych, mogących prowadzić do konkretnych czynów.

Krzywda jest więc pewnym rodzajem niesprawiedliwości. Można wszakże próbować dookreślać ją bliżej, co czyni się w literaturze, wskazując, że do jej cech istotnych należy trwałe naruszenie godności osoby, która krzywdy doznała, połączone najczęściej z zastosowaną wobec niej przemocą[1]. Wydaje się jednak, że tego rodzaju doprecyzowanie tej kategorii powoduje utratę uniwersalności, która przysługuje pojęciu krzywdy ujętemu w sposób bardziej ogólny. Dlatego też, o ile na dookreślenie takie można wskazać w trakcie prowadzenia bardziej szczegółowych analiz etycznych, o tyle z punktu widzenia niniejszych rozważań jest ono zbędne. Zbędne także z tego powodu, że dla pojęcia krzywdy analizowanego na gruncie systemu prawnego nie stanowi okoliczności kwalifikującej ani to, czy związana jest ona z naruszeniem godności (to cecha możliwa, ale niekonieczna), ani też to, czy jej wyrządzenie nastąpiło przy wykorzystaniu przemocy (bez względu na to, czy przemoc rozumielibyśmy w sposób fizyczny, czy psychiczny).

Można sformułować wstępną tezę, w myśl której prawna kategoria krzywdy ma znaczenie nieco węższe niż to, jakie nadaje pojęciu krzywdy dyskurs etyczny. Główną przyczynę tego faktu stanowi okoliczność, że na gruncie systemu prawnego zasadniczą przesłanką umożliwiającą kwalifikowanie jakiegoś stanu rzeczy jako krzywdy jest to, iż ów stan rzeczy stanowi naruszenie któregoś z dóbr osobistych. Krzywda, nazywana też przez prawników „szkodą niemajątkową", a w dawniejszej literaturze także „szkodą moralną", jest więc rozumiana jako naruszenie dóbr niemajątkowych człowieka, nie dowolnych jednak, lecz tylko takich, które należą do uznanych przez system prawny dóbr osobistych. Katalog tych dóbr zawarty został w artykule 23 kodeksu cywilnego i obejmuje: zdrowie, wolność, cześć, swobodę sumienia, nazwisko lub pseudonim, wizerunek, tajemnicę korespondencji, nietykalność mieszkania, twórczość naukową, artystyczną, wynalazczą i racjonalizatorską. Należy jed-

[1] Por. np. R. P i ł a t, *Krzywda i zadośćuczynienie*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2003, s. 27n.

nak podkreślić, że nie jest to lista zamknięta, co oznacza, że za dobra osobiste uznaje się także takie dobra niemajątkowe, które nie są jej elementem, lecz zostały za takie uznane w myśl zgodnego orzecznictwa sądów i poglądów doktryny. Do najważniejszych dóbr osobistych nieobjętych katalogiem zawartym w artykule 23 kodeksu cywilnego należą prywatność oraz kult pamięci zmarłej osoby bliskiej, obejmujący prawo do decydowania o sposobie jej pochówku oraz prawo do ochrony jej dobrego imienia.

Dobra osobiste są więc wartościami niemajątkowymi integralnie związanymi z każdą osobą, uznawanymi za godne ochrony na gruncie systemu prawnego. Nie są to jednak uczucia i nie jest to też – jak przyjmowano w literaturze dawniejszej – stan „niezmącenia uczuć". Są to natomiast pewne wysoko cenione stany rzeczy, z którymi uczucia ludzkie mogą, ale nie zawsze muszą być związane[2].

Na gruncie sytemu prawnego przyjmuje się, że dobra osobiste przysługują każdemu człowiekowi bez względu na jego wiek, stan psychiczny, poziom rozwoju intelektualnego czy stopień wrażliwości. W stosunku do każdego mogą być też naruszone, gdyż miernikiem tego naruszenia nie jest zakres indywidualnie doświadczanych, wiążących się z tym naruszeniem negatywnych uczuć, lecz dający się obiektywnie stwierdzić fakt pogwałcenia pewnych wartości. Ujęcie takie związane jest z tym, że w polskiej doktrynie prawa cywilnego akceptuje się powszechnie obiektywny sposób rozumienia zarówno samej kategorii dóbr osobistych, jak i kryteriów umożliwiających stwierdzenie ich naruszenia. W literaturze słusznie wskazuje się, że przyjęcie w tym zakresie mierników subiektywnych, odwołujących się do rzeczywistych odczuć danej osoby, byłoby z licznych powodów niewłaściwe i zawodne. Z jednej strony bowiem uniemożliwiłoby przyznanie ochrony tym osobom, które ze względu na wiek, stan psychiczny lub poziom intelektualny nie są zdatne odczuć i zrozumieć wyrządzonej im krzywdy, z drugiej zaś w przypadku osób przewrażliwionych mogłoby doprowadzić do nadmiernego rozszerzenia zakresu ich ochrony[3].

W starszej literaturze bywała wprawdzie formułowana teza, w myśl której rzeczywistym przedmiotem ochrony przepisów regulujących dobra osobiste jest sam człowiek, a zatem w ochronie tej chodzi o „uznanie nietykalności człowieka jako takiego"[4]. Na gruncie współczesnej doktryny prawa cywilnego stwierdzenia tego nie da się jednak uznać za poprawne, nie jest więc prawdzi-

---

[2] Szerzej na temat etycznego wymiaru ochrony dóbr osobistych por. M. W i l e j c z y k, *Zagadnienia etyczne części ogólnej prawa cywilnego*, Wydawnictwo C.H. Beck, Warszawa 2014, s. 162n.

[3] Por. A. S z p u n a r, *Ochrona dóbr osobistych*, PWN, Warszawa 1979, s. 106n.; J. P i ą t o w s k i, *Ewolucja ochrony dóbr osobistych*, w: *Tendencje rozwoju prawa cywilnego*, red. E. Łętowska, PAN –Instytut Państwa i Prawa, Wrocław 1983, s. 21n.; M. P a z d a n, *Dobra osobiste i ich ochrona*, w: *System prawa prywatnego*, t. 1, red. M. Safjan, C.H. Beck, Warszawa 2012, s. 1233n.

[4] F. Z o l l, *Prawo cywilne w zarysie*, t. 1, *Część ogólna*, Księgarnia Powszechna, Kraków 1948, s. 128.

wa teza, że dzięki zawartym w kodeksie cywilnym przepisom o dobrach osobistych przed wszelkiego rodzaju naruszeniami chroniona jest cała osobowość człowieka; wprost przeciwnie, jest ona chroniona tylko w zakresie ograniczonym, w takim mianowicie, w jakim dane zachowanie stanowi naruszenie któregoś z dóbr osobistych uznanych powszechnie na gruncie prawa cywilnego. W konsekwencji oznacza to, że można wskazać takie wartości niemajątkowe związane z osobowością człowieka – na przykład na pewne więzi rodzinne lub przywiązanie do zwierząt – które mogą uchodzić za cenniejsze od części tych znajdujących się na liście zawartej w artykule 23 kodeksu cywilnego, a które nie podlegają jednak ochronie, ponieważ nie zostały w sposób dostatecznie powszechny uznane w polskim orzecznictwie i w polskiej doktrynie prawnej za dobra osobiste[5]. Podobnie, jak pisze Stefan M. Grzybowski, „samo naruszenie cudzych uczuć, zamącenie cudzego spokoju psychicznego nie stanowi bezprawnego naruszenia dobra osobistego, jeżeli zarazem nie naruszono jakiegoś oddzielnego, konkretnego dobra osobistego, np. zdrowia, czci itd.”[6].

Z tych samych powodów również kategoria zadośćuczynienia, o której będzie jeszcze szerzej mowa, stanowi na gruncie systemu prawnego kategorię normatywną, co oznacza, że ten sposób naprawienia krzywdy dopuszczalny jest tylko wtedy, gdy przewiduje to ustawodawca w związku z naruszeniem jakiegoś konkretnego dobra osobistego. Jako ilustrację tej tezy można podać fakt, że na gruncie prawa małżeńskiego i prawa rodzinnego z lat 1945-1946 możliwe było żądanie zadośćuczynienia za krzywdę moralną spowodowaną rozwodem, której doznał małżonek niewinny rozkładu pożycia małżeńskiego, a także dopuszczalne było żądanie zadośćuczynienia przez matkę dziecka pozamałżeńskiego w razie naruszenia przez ojca dziecka przyrzeczenia zawarcia małżeństwa[7]. Możliwości tych nie stwarzało już jednak prawo rodzinne z roku 1950[8]; nie przewiduje ich także obowiązujący obecnie w Polsce kodeks rodzinny i opiekuńczy[9]. Okoliczność ta świadczy o tym, że w odróżnieniu od systemów etycznych, które dysponują w miarę trwałym pojęciem krzywdy, na gruncie systemu prawnego kategoria krzywdy i możliwość jej naprawienia w drodze zadośćuczynienia uzależnione są od decyzji ustawodawcy. Decyzje

[5] Por. P. K s i ę ż a k, Komentarz do art. 23 k.c., w: *Kodeks cywilny. Część ogólna. Komentarz*, red. M. Pyziak-Szafnicka, P. Książek, Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2009, s. 241n.

[6] S.M. G r z y b o w s k i, *Ochrona dóbr osobistych według przepisów ogólnych prawa cywilnego*, Wydawnictwo Prawnicze, Warszawa 1957, s. 105.

[7] Zob. *Dekret z dn. 25 września 1945 r. Prawo małżeńskie*, Dz.U. 1945, nr 48, poz. 270, art. 29; *Dekret z dnia 22 stycznia 1946 r. – Prawo rodzinne*, Dz.U. 1946, nr 6, poz. 52, art. 54, § 3. W późniejszym ustawodawstwie regulacje te zostały uchylone (zob. *Ustawa z dnia 27 czerwca 1950 r. Przepisy wprowadzające*, Dz.U. 1950, nr 34, poz. 309, art. 1).

[8] Zob. *Ustawa z dnia 27 czerwca 1950 r. Kodeks rodzinny*, Dz.U. 1950, nr 34, poz. 308.

[9] Zob. *Ustawa z dnia 25 lutego 1964 r. – Kodeks rodzinny i opiekuńczy*, tekst jednolity, Dz.U. 2017, poz. 682 ze zm.

te nie mają co prawda charakteru absolutnie dowolnego, podejmowane są bowiem z poszanowaniem elementarnych przekonań moralnych społeczeństwa i podstawowych wskazań etyki, ale jednocześnie pozostaje co do nich pewien zakres swobody, wynikający choćby z niepełnej wyrazistości niektórych norm i ocen. Ponadto ustawodawca ograniczony jest względami pragmatycznymi, nie wszystkie bowiem kategorie krzywd dają się w miarę łatwo udowodnić za pomocą prawnie uregulowanego postępowania dowodowego, nie wszystkie też dają się naprawić za pomocą tych instrumentów kompensacji, jakimi dysponuje system prawny.

Za jedną z najbardziej charakterystycznych właściwości dóbr osobistych uznaje się to, że dobra te stanowią wyraz interesów niemajątkowych. Byłoby bowiem sprzeczne z ich istotą, a dla wielu osób nawet obraźliwe, przeliczanie ich na pieniądze lub stosowanie w odniesieniu do nich kategorii ekonomicznych. Sfera dóbr osobistych stanowi tę sferę związaną z osobowością każdego człowieka, która ma charakter wybitnie niekomercyjny i dlatego nie może być przedmiotem umów czy innych rozporządzeń. Mimo to jednak czasy nam współczesne dostarczają przykładów komercjalizacji dóbr osobistych, a najbardziej znanym jej przejawem jest komercjalizacja wizerunku osób powszechnie znanych. Dla doktryny prawniczej stanowi to źródło pewnych trudności kwalifikacyjnych, które pewnych autorów prowadzą nawet do formułowania tezy, w myśl której charakter niemajątkowy wcale nie stanowi cechy konstytutywnej dóbr osobistych, lecz jest ich właściwością drugoplanową i uboczną[10]. Nie uważam tego stanowiska za właściwe. W moim przekonaniu dobra osobiste są ze swej istoty dobrami niemajątkowymi i jest to jedna z ich cech konstytutywnych, tak zwana komercjalizacja dóbr osobistych nie stanowi zaś zanegowania ich tradycyjnego, niemajątkowego charakteru, który pozostaje tu dominujący, lecz raczej – ze względu na uprzedmiotowienie tych dóbr umożliwiające ich eksploatację – dodanie do tej tradycyjnej cechy komponenty drugiej, o charakterze majątkowym, która mogłaby zostać na gruncie systemu prawnego wyodrębniona i stać się przedmiotem samodzielnego prawa o charakterze majątkowym.

Jeśli dobra osobiste uznawane są powszechnie za wartości niemajątkowe ściśle związane z każdym podmiotem prawa cywilnego, a nawet wewnętrznie weń wpisane, to konsekwencją śmierci osoby fizycznej powinno być ich wygaśnięcie. Mimo to w literaturze – i to zarówno dawniejszej, jak współczesnej – wyrażane bywa stanowisko zakładające pośmiertną egzystencję

[10] Por. J. B a l c a r c z y k, *Prawo do wizerunku i jego komercjalizacja. Studium cywilnoprawne*, Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2009, s. 271n.

przynajmniej niektórych dóbr i praw osobistych zmarłej osoby fizycznej[11]. Istotną przeszkodą w przyjęciu takiego stanowiska jest jednak fakt, że w myśl elementarnych pojęć prawa cywilnego nie mogą istnieć dobra i prawa, które nie są przyporządkowane żadnemu podmiotowi. O ile zatem prawa majątkowe jako zbywalne i niezwiązane ściśle z konkretną osobą przechodzą w razie jej śmierci na spadkobierców w drodze dziedziczenia, o tyle dobra i prawa niemajątkowe, integralnie związane z osobą każdego człowieka, jako niezbywalne, nie mogą przejść na spadkobierców, lecz z chwilą śmierci osoby fizycznej muszą wygasnąć.

Przyjęcie, że prawa osobiste osoby fizycznej wygasają definitywnie wraz z jej śmiercią, nie oznacza jednak, że wartości niemajątkowe związane z osobowością zmarłego nie są w ogóle przez system prawa cywilnego dostrzegane ani respektowane. Podzielam jednak pogląd, w myśl którego odbywa się to tylko poprzez ochronę własnych dóbr osobistych żyjących osób bliskich zmarłego, i to tylko pod warunkiem, że osobom tym zależy na takiej ochronie, a więc że chcą one realizować te uprawnienia, które przysługują im w ramach ich własnego odrębnego prawa osobistego, za jakie uznaje się powszechnie kult pamięci osób zmarłych. Jest to dobro osobiste niewymienione wprawdzie w artykule 23 kodeksu cywilnego, ale współcześnie powszechnie uznawane w polskiej doktrynie oraz w polskim orzecznictwie[12]. Składają się na nie z jednej strony różnego rodzaju uprawnienia związane z pochówkiem i pielęgnacją grobu, z drugiej zaś – prawo do ochrony czci osoby zmarłej i innych związanych z nią wartości niemajątkowych, takich jak: prywatność, tajemnica korespondencji, wizerunek czy nazwisko.

Uważam zatem, że konstrukcja kultu pamięci osoby zmarłej jako własnego dobra osobistego bliskich zmarłemu osób żyjących w sposób zadawalający chroni na terenie prawa cywilnego wartości niemajątkowe związane z osobowością zmarłego. Można wprawdzie twierdzić, że ze ściśle moralnego punktu widzenia są to dobra zmarłego, gdyż to o jego cześć, prywatność lub wizerunek w danym wypadku chodzi, z punktu widzenia prawnego dobra te muszą jednak stać się elementami dóbr osobistych bliskich osób żyjących, a to przede wszystkim dlatego, że ktoś musi móc realizować tę ochronę. W moim przekonaniu koncepcja ochrony wartości związanych z osobowością zmarłego poprzez ochronę przywiązania i szacunku do zmarłych, jakie żywią osoby

[11] W dawniejszej literaturze pogląd ten prezentuje Fryderyk Zoll (por. F. Z o l l, *Znamienny objaw umoralnienia prawa w polskiej ustawie o prawie autorskim*, w: *Księga pamiątkowa ku czci Leona Pinińskiego*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Lwów 1936, t. 2, s. 421), a współcześnie Jacek Mazurkiewicz (por. J. M a z u r k i e w i c z, *Non omnis moriar. Ochrona dóbr osobistych zmarłego w prawie polskim*, Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa, Wrocław 2010, s. 19n.).

[12] Por. np. A. S z p u n a r, *O ochronie pamięci osoby zmarłej*, „Palestra" 1984, nr 7-8, s. 1n.; P i ą t o w s k i, dz. cyt., s. 31-33; P a z d a n, dz. cyt. s. 1260; K s i ę ż a k, dz. cyt., s. 269-271.

żyjące, jest w pełni naturalna, gdyż są to osoby najbardziej zainteresowane, ale też i wyczulone na dobro zmarłego. Z punktu widzenia poziomu ochrony jest to również koncepcja zupełnie wystarczająca. Sądzę, że konstrukcja ta zarazem czyni w pełni zadość wymaganiom etycznym, gdyż należycie respektuje ona moralny obowiązek szacunku dla zmarłych, jaki winne są im żyjące osoby bliskie.

PRZEBACZENIE

Wydaje się, że z moralnego punktu widzenia przebaczenie stanowi jedyną poprawną odpowiedź na doznaną krzywdę. Jednocześnie stanowi ono jednak złożony proces, którego nie można od pokrzywdzonego wymagać w taki sposób, w jaki wymaga się spełnienia zwykłej powinności moralnej. Do przebaczenia trzeba dojrzeć poprzez uświadomienie sobie, że wszystkie alternatywne sposoby radzenia sobie z krzywdą, w tym zwłaszcza poszukiwanie zaspokojenia poczucia sprawiedliwości w akcie zemsty czy odwetu, są złudne, nie usuwają bowiem rzeczywistego poczucia krzywdy, lecz zmierzają jedynie do zagłuszenia nieprzyjemnych odczuć poczuciem przyjemności, której źródłem jest świadomość, że teraz to sprawca krzywdy z jakiegoś powodu cierpi. Opowiadając się za przebaczeniem i miłosierdziem, Martha Nussbaum przestrzega nie tylko przed uciekaniem się do zemsty, traktowanej jako indywidualny akt odwetu, ale nawet przed dążeniem do wymierzenia krzywdzicielowi zbyt surowej kary przez osoby, które są do tego uprawnione. Zdaniem tej autorki nie powinniśmy kierować się ścisłym retrybutywizmem, a więc dążeniem do wymierzenia kary za wszelką cenę, nie bacząc na okoliczności łagodzące, gdyż postawa taka tworzy w nas samych skłonność do ślepego okrucieństwa[13].

Złożony i trudny proces przebaczenia próbuje ująć za pomocą pewnych warunków składowych Robert Piłat, podkreślając, że przebaczenie nie jest po prostu jednym aktem performatywnym, lecz stanowi skomplikowaną przemianę, jakiej ulec musi nastawienie osoby pokrzywdzonej w odniesieniu zarówno do samej krzywdy, jak i do osoby, która ją wyrządziła. Zdaniem tego autora punktem wyjścia procesu przebaczenia musi być wola człowieka skrzywdzonego nastawiona na usunięcie patologicznej relacji z krzywdzicielem. Istotnymi czynnikami są następnie: zaniechanie poszukiwania odpłaty za doznaną krzywdę, wyzbycie się złych myśli o krzywdzicielu, umiejętność zrozumienia

[13] Por. M.C. N u s s b a u m, *Słuszność i miłosierdzie*, tłum. A. Lipszyc, w: *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie*, tłum. D. Gałecki i in., wybór J. Hołówka, oprac. J. Hołówka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 494n.

motywów, jakimi się kierował, bez konieczności jednak ich akceptacji czy usprawiedliwienia. Dopiero w rezultacie działania tych czynników przyjść może „nagroda" w postaci pozbycia się cierpienia wywołanego poczuciem krzywdy[14]. Wydaje się, że przebycie tego procesu jest znacznie łatwiejsze dla osób wierzących, które do wszystkich przemawiających za przebaczeniem argumentów mogą dodać także ten kluczowy, wynikający z ich przekonania, że ostateczny osąd moralny ludzkich czynów należy do Boga.

Przechodząc do analizy prawnego znaczenia przebaczenia[15], można postawić wstępną tezę, że w myśl której na gruncie prawa polskiego przebaczeniu – jako zjawisku w pierwszym rzędzie moralnemu – przypisana została dość duża doniosłość prawna. Po pierwsze, stosownie do paragrafu pierwszego artykułu 899 kodeksu cywilnego darowizna nie może być z powodu rażącej niewdzięczności odwołana, jeżeli darczyńca przebaczył obdarowanemu. Po drugie, w myśl paragrafu pierwszego artykułu 930 kodeksu cywilnego spadkobierca nie może zostać uznany za niegodnego, jeżeli spadkodawca mu przebaczył. Po trzecie, zgodnie z paragrafem pierwszym artykułu 1010 kodeksu cywilnego spadkodawca nie może wydziedziczyć uprawnionego do zachowku, jeżeli mu przebaczył. Biorąc pod uwagę wymienione regulacje, z łatwością można zauważyć, że podstawowe prawne znaczenie przebaczenia sprowadza się do usunięcia możliwości zastosowania przez podmiot uprawniony szczególnego rodzaju sankcji w stosunku do osoby, która postąpiła względem niego nieetycznie: po dokonanym przebaczeniu darczyńca – mimo rażącej niewdzięczności obdarowanego – nie może już odwołać darowizny, spadkodawca – mimo jawnie nagannego postępowania spadkobiercy – nie może pozbawić go prawa do zachowku, a zgłoszone przez osoby uprawnione żądanie uznania spadkobiercy za niegodnego nie zostanie przez sąd uwzględnione.

Prawny charakter przebaczenia jest w literaturze polskiej sporny. Nie budzi co prawda wątpliwości stwierdzenie, że dokonanie skutecznego przebaczenia nie wymaga tego, by przebaczający działał w zamiarze, a nawet ze świadomością wywołania skutków prawnych, gdyż te powstają z mocy ustawy. Kluczowa kontrowersja sprowadza się natomiast do dylematu, czy przebaczenie jest zachowaniem podobnym do oświadczenia woli, czy też stanowi jedynie przejaw uczuć. Wobec niemożliwości uznania przebaczenia za oświadczenie woli licznych zwolenników zdobył pogląd, że przebaczenie jest działaniem prawnym podobnym do oświadczenia woli[16]. W ich przekonaniu kwalifikacja

[14] Por. P i ł a t, dz. cyt., s. 179n.

[15] Rozważania zawarte w tym fragmencie oparte są na moim artykule dotyczącym omawianej problematyki (por. M. W i l e j c z y k, *Cywilnoprawne znaczenie przebaczenia*, „Studia Prawnicze" 2013, nr 1, s. 101n.).

[16] Por. M. S a f j a n, Komentarz do art. 899 k.c., w: *Kodeks cywilny. Komentarz*, t. 2, red. K. Pietrzykowski, Wydawnictwo C.H. Beck, Warszawa 2004, s. 626; E. S k o w r o ń s k a -

taka usprawiedliwia stanowisko, według którego prawidłowość dokonanego przebaczenia można oceniać w świetle przepisów o wadach oświadczenia woli. W myśl poglądu alternatywnego przebaczenie jest natomiast aktem czysto uczuciowym, polegającym na puszczeniu w niepamięć doznanej krzywdy i odczutej urazy[17]. Autorzy przyjmujący takie stanowisko zakładają, że akt przebaczenia dokonuje się głównie w sferze emocjonalnej, nie zaś w sferze woli, choć zarazem przyznają, że niekiedy o przebaczeniu można wnioskować ze złożonego oświadczenia woli, na przykład wtedy, gdy spadkodawca, który zna przewinienia danej osoby mogące uzasadniać jej niegodność, powołuje ją do spadku.

Sądzę, że na aprobatę zasługuje pierwsze z wymienionych stanowisk[18]. Akt, a właściwie proces przebaczenia angażuje bowiem całą osobowość człowieka, który doznał krzywdy, nie tylko zatem jego sferę emocjonalną, lecz nade wszystko sferę woli, przez którą proces ten zostaje uruchomiony i przez którą jest kontrolowany. Na gruncie analiz przeprowadzonych przez Roberta Piłata można ponadto dostrzec, że proces ten wymaga pewnej pracy intelektualnej polegającej na zrozumieniu, choć niekoniecznie akceptacji, motywów, jakimi kierowała się osoba, która wyrządziła krzywdę. Z wymienionych powodów sprowadzenie całego złożonego procesu przebaczenia do aktu emocjonalnego byłoby nieuprawnionym uproszczeniem.

Wydaje się, że najpoważniejszy zarzut, jaki postawić można obowiązującej obecnie prawnej regulacji przebaczenia, dotyczy tego, że ustawodawca polski przypisał – zasługującemu skądinąd na pochwałę – aktowi przebaczenia automatyczny skutek prawny polegający na niemożności zastosowania przez osobę zainteresowaną sankcji w postaci odwołania darowizny, dokonania wydziedziczenia czy dopuszczalności uznania przez sąd spadkobiercy za niegodnego. W moim przekonaniu przebaczenie jako akt o charakterze w przeważającym stopniu moralnym nie powinien mieć bezpośredniego wpływu na decyzję

-B o c i a n, Komentarz do art. 930 k.c., w: taż, *Komentarz do Kodeksu cywilnego. Księga czwarta. Spadki*, LexisNexis, Warszawa 2008, s. 202; M. P a z d a n, Komentarz do art. 930 k.c., w: *Kodeks cywilny. Komentarz*, t. 2, red. K. Pietrzykowski, Wydawnictwo C.H. Beck, Warszawa 2005, s. 918; A. K o z a c z k a, *Charakter prawny przebaczenia w prawie cywilnym*, „Nowe Prawo" 1972, nr 10, s. 1549.

[17] Jako pierwszy pogląd ten wyraził Jan Gwiazdomorski (por. J. G w i a z d o m o r s k i, *Prawo spadkowe*, Instytut Nauk Prawnych PAN, Warszawa 1959, s. 71). Por. też: A. S z p u n a r, *Z problematyki niegodności dziedziczenia*, „Nowe Prawo" 1981, nr 2, s. 30; B. K o r d a s i e w i c z, *Zachowek*, w: *System prawa prywatnego*, t. 10, *Prawo spadkowe*, red. B. Kordasiewicz, C.H. Beck, Warszawa 2009, s. 858; M. K r a j e w s k i, *Przebaczenie i inne okoliczności wyłączające możliwość uznania spadkobiercy za niegodnego*, „Państwo i Prawo" 1997, nr 5, s. 68; J. Z r a ł e k, *Niegodność dziedziczenia – uwagi de lege ferenda*, „Rejent" 2006, nr 2, s. 214.

[18] W tym zakresie odstępuję od poglądu, który wyrażałam w artykule *Cywilnoprawne znaczenie przebaczenia* (por. W i l e j c z y k, dz. cyt., s.103).

o odwołaniu darowizny lub wydziedziczeniu, niekiedy bowiem, mimo że nie doszło do wybaczenia, darczyńca nie odwołuje darowizny, a spadkodawca nie wydziedzicza, na przykład dlatego, że nie chce być w swoim pojęciu mściwy. Czasem, niejako odwrotnie, mimo że nastąpiło przebaczenie, darczyńca chciałby odwołać darowiznę, a spadkodawca wydziedziczyć, na przykład dlatego, że sądzi, iż przemawia za tym sprawiedliwość. Sądzę, że uprawnionemu, mimo że dokonał on aktu przebaczenia, powyższe możliwości powinny nadal przysługiwać, bo to od jego racjonalnej oceny powinno zależeć, czy przebaczenie jest na tyle szczere i głębokie, że eliminuje potrzebę stosowania jakichkolwiek sankcji, czy też, mimo że dokonał on aktu przebaczenia, zasadne będzie „ukaranie" obdarowanego albo spadkobiercy.

Uważam bowiem, że ktoś może wybaczyć, to znaczy zaprzestać żywienia moralnego gniewu względem osoby, która go skrzywdziła[19], a mimo to chcieć nadal – na podstawie przemyślanej decyzji – odwołać uczynioną jej darowiznę albo osobę tę wydziedziczyć. Wybaczenie nie oznacza przecież przezwyciężenia wszystkich negatywnych stanów emocjonalnych wywołanych krzywdzącym zachowaniem winowajcy ani też nie wymaga, „byśmy całkowicie wymazali nasz zapis emocjonalny, byśmy się czuli, jak gdyby nigdy nie wyrządzono nam krzywdy"[20] – to bowiem byłoby po prostu niemożliwe. „Zwrot o puszczeniu w niepamięć – słusznie zauważa Adam Kozaczka – jest wyraźną przenośnią, nieścisłą już choćby dlatego, że przeciętny człowiek z reguły nie ma aż tak dużego wpływu na własną pamięć, by tylko od jego woli zależało, czy będzie, czy nie będzie o czymś pamiętał"[21]. Skoro więc mimo dokonanego wybaczenia zwykle pozostaje negatywna ocena moralna czynu, a zatem świadomość, że krzywda została wyrządzona, przebaczenie wcale nie musi oznaczać darowania kary – wprost przeciwnie, rodzice na przykład mogą przestać gniewać się na dziecko, a mimo to chcieć nadal je ukarać dla jego własnego dobra albo też dlatego, że ich zdaniem wymaga tego sprawiedliwość[22]. Istoty przebaczenia nie stanowi bowiem darowanie zasłużonej kary, lecz wyzbycie się moralnego gniewu, pretensji, wrogości i urazy.

Zawarta tu argumentacja opiera się na założeniu, że przebaczenie nie jest tożsame z decyzją o anulowaniu „kary", dlatego też można przebaczyć i mimo to chcieć nadal zastosować możliwą w danej sytuacji sankcję. Gdyby bowiem

---

[19] Takie określenie przebaczenia sformułował Paul M. Hughes (por. P.M. H u g h e s, *Na czym polega wybaczanie?*, tłum. A. Lipszyc, w: *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie*, s. 457).

[20] Tamże, s. 463.

[21] K o z a c z k a, dz. cyt., s. 1549.

[22] Zgodni są co to tego Paul M. Hughes (por. H u g h e s, dz. cyt., s. 465), Andrew Brien (por. A. B r i e n, *Czy Bóg może odpuścić nam nasze winy? Odpowiedź*, tłum. A. Lipszyc, w: *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie*, s. 551n.) i P. Twambley (por. P. T w a m b l e y, *Łaska i przebaczenie*, tłum. D. Gałecki, w: *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie*), s. 449.

przebaczenie – jak przyjął ustawodawca polski – miało zawsze oznaczać rezygnację z sankcji, to w przebaczeniu takim nie byłoby nic chwalebnego z moralnego punktu widzenia. Potwierdzają to następujące słowa Seneki, odróżniającego tak rozumianą łaskę (łac. venia) od łagodności nieodstępującej od wymierzenia zasłużonej kary (łac. clementia): „Przebaczyć to znaczy nie karać tego, kogo według ciebie należy ukarać; łaska to zwolnienie z zasłużonej kary. Łagodność natomiast przez to jest wyższa, iż wyrokuje, że ten, kogo zaniechano karać, na nic innego nie zasługuje; jest ona czymś pełniejszym niż łaska, jest szlachetniejsza”[23]. Według Seneki nie licuje z naturą stoickiego mędrca ani w ogóle człowieka etycznie wysoko stojącego całkowite darowanie komuś zasłużonej kary – tak rozumiane przebaczenie byłoby wprost sprzeczne ze sprawiedliwością; od mędrca należy natomiast oczekiwać tego, że wyzbędzie się on emocjonalnego gniewu i że w karaniu nie będzie zacietrzewiony, lecz przeciwnie – sprawiedliwy i łagodny. Seneka nie chwali przebaczenia rozumianego jako darowanie zasłużonej kary (łac. venia), lecz łagodność, pojmowaną jako wyrozumiałość, zaniechanie gniewu i łagodne potraktowanie sprawcy (łac. clementia).

Podsumowując ten wątek, twierdzę, że nie da się w sposób jednolity określić ani moralnych, ani prawnych konsekwencji przebaczenia. Wiele zależy bowiem od tego, na ile głęboki był to proces, a na ile na przykład wymuszony opinią otoczenia. Nie sądzę także, by dało się w sposób jednoznaczny rozstrzygnąć dylemat, czy przebaczenie powinno jako swą składową obejmować akt pojednania osoby pokrzywdzonej ze sprawcą krzywdy. Wydaje się, że sytuacje życiowe są tak złożone, a zarazem od siebie odmienne, że nie da się wykluczyć istnienia szczerego przebaczenia, zarówno połączonego z pojednaniem, jak i takiego, które owego elementu w sobie nie zawiera. Ten sam wniosek nasuwa się moim zdaniem przy odpowiedzi na pytanie, czy po dokonanym przebaczeniu wolno odwołać darowiznę uczynioną wcześniej sprawcy krzywdy albo go wydziedziczyć; w pewnych przypadkach, jeśli czyny te będą podyktowane dążeniem do odwetu, uniemożliwią uznanie, że miał miejsce rzeczywisty proces przebaczenia, w innych sytuacjach decyzje takie mogą jednak wydawać się uprawnione i nie będą przeczyć szczerości dokonanego wybaczenia.

[23] L.A. S e n e k a, *De clementia. O łagodności* II, 7, 3, w: tenże, *Myśli*, tłum. S. Stabryła, oprac. S. Stabryła, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 365; por. t e n ż e, *Pisma filozoficzne*, tłum. L. Joachimowicz, t. 2, Warszawa 1965, s. 67n. Na temat senecjańskiego rozumienia łagodności i jej odróżnienia od wybaczenia por. też: D. L o n d e y, *Czy Bóg może odpuścić nam nasze winy?*, tłum. A. Lipszyc, w: *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie*, s. 539n.

ZADOŚĆUCZYNIENIE

Z prawnego punktu widzenia znacznie lepiej została ujęta relacja między przebaczeniem a zadośćuczynieniem, ponieważ to pierwsze nie wyklucza drugiego. Ujmując tę prawidłowość w sposób generalny, można powiedzieć, że przebaczenie doznanej krzywdy nie pozbawia osoby, która jej doznała, żadnego z przysługujących osobie tej prawnych środków ochrony dóbr osobistych. Mimo dokonanego przebaczenia może więc ona zarówno realizować roszczenia niemajątkowe przewidziane w artykule 24 kodeksu cywilnego, jak i dochodzić roszczeń majątkowych, w tym zwłaszcza ściśle rozumianego zadośćuczynienia pieniężnego przewidzianego w artykule 445 i 448 kodeksu cywilnego. Wydaje się, że ustawodawca trafnie nie pozbawia pokrzywdzonego tych możliwości działania nawet w sytuacjach dokonanego wybaczenia, ponieważ przebaczenie może poprzedzać zadośćuczynienie, co wydaje się kolejnością naturalną, ale może też następować po nim, gdyż – jak trafnie zauważa Justyna Matys – „zapłata oznaczonej sumy pieniężnej może ułatwić poszkodowanemu wybaczenie i zapomnienie urazy, może przywrócić naruszony spokój wewnętrzny”[24].

Do klasycznych tematów dyskusji doktrynalnych toczonych w nauce prawa cywilnego, a związanych z ochroną dóbr osobistych, należy zagadnienie dopuszczalności zadośćuczynienia pieniężnego jako środka mającego służyć naprawieniu (złagodzeniu) doznanej krzywdy. Jest bowiem rzeczą oczywistą, że dopuszczając majątkowy sposób kompensacji naruszeń dóbr osobistych, wkraczamy na teren heterogeniczny w stosunku do samych tych dóbr, które należą do dóbr niemajątkowych. W związku z tą niewspółmiernością naruszonego dobra i proponowanego środka naprawczego w dawniejszej literaturze formułowano moralne zastrzeżenia podające w wątpliwość sens jakiegokolwiek „taksowania ludzkich cierpień i przeliczania ich na brzęczącą monetę”[25], jak pisali ironicznie przeciwnicy tego rozwiązania. Jednocześnie jednak od dawna formułowany jest najważniejszy kontrargument w tym zakresie, wskazujący na to, że świadczenie pieniężne nie jest co prawda w tej dziedzinie najbardziej doskonałym środkiem kompensacji, ale też nie należy go całkowicie lekceważyć, ponieważ umożliwia ono zaspokojenie bardzo wielu ludzkich potrzeb, a w ten sposób może się przyczynić do złagodzenia u pokrzywdzonego negatywnych przeżyć związanych z krzywdą. Sądzę, że

[24] J. M a t y s, *Model zadośćuczynienia pieniężnego z tytułu szkody niemajątkowej w kodeksie cywilnym*, Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2010, s. 134.

[25] Pisała tak na przykład M. Wawiłowa, przywołując przy tym dodatkowy, dziś już oczywiście nieaktualny argument, że taka forma kompensacji właściwa jest ustrojom kapitalistycznym (por. M. W a w i ł o w a, *Zadośćuczynienie za krzywdę moralną w prawie polskim*, „Państwo i Prawo” 1954, nr 6, s. 1021).

istotę moralnej obrony zadośćuczynienia pieniężnego najlepiej oddają słowa pewnego francuskiego uczonego, cytowane przez Stefana Grzybowskiego: „To, iż nie możemy uczynić lepiej, nie jest jeszcze przyczyną, aby w ogóle nic nie czynić”[26]. Zadośćuczynienie jest więc jedynie, jak pisał sam Grzybowski, paliatywem, ale jednocześnie trzeba pamiętać o tym, że także naprawienie szkody majątkowej nie zawsze oznacza rekompensatę w pełni doskonałą, całkowicie usuwającą wszystkie skutki wyrządzonej szkody[27].

Analizując istotę zadośćuczynienia pieniężnego za doznaną krzywdę, podkreśla się w literaturze, że celem tej instytucji jest naprawienie doznanej krzywdy, nie zaś karanie krzywdziciela czy zaspokajanie uczucia zemsty. Chodzi więc o przyznanie pokrzywdzonemu pewnej sumy pieniężnej, która posłuży mu do złagodzenia negatywnych odczuć związanych z krzywdą. Ewentualne ukaranie sprawcy jest możliwe, ale nie w ramach cywilnoprawnej instytucji zadośćuczynienia, lecz za pomocą narzędzi, jakimi dysponuje prawo karne, pod warunkiem jednak, że wyrządzenie krzywdy stanowiło przestępstwo albo wykroczenie.

Dodatkowym argumentem oddalającym ewentualne zastrzeżenia etyczne związane z instytucją zadośćuczynienia pieniężnego może być to, że na gruncie obowiązującego kodeksu cywilnego zastosowanie tej instytucji nie ma charakteru obligatoryjnego. Przeciwnie, jest ono fakultatywne – po pierwsze w tym znaczeniu, że pokrzywdzony może, ale nie musi żądać zadośćuczynienia (jeśli więc uważa, iż przeliczanie doznanej przez niego krzywdy na pieniądze byłoby sprzeczne z jego poczuciem godności i przyzwoitości, może po prostu nie zgłaszać takiego roszczenia), po drugie zaś instytucja ta jest fakultatywna w tym sensie, że nawet jeśli pokrzywdzony wniesie stosowne żądanie, sąd ma prawo odmówić jego uwzględnienia. Znaczenie ma również okoliczność, że pokrzywdzony zamiast żądać zadośćuczynienia na swoją rzecz może wnieść roszczenie o zapłatę przez naruszyciela odpowiedniej sumy pieniężnej na wskazany cel społeczny (stanowi tak artykuł 448 kodeksu cywilnego). Sądzę, że taki kształt regulacji prawnej powoduje, iż zarzuty usiłujące wykazać niemoralny charakter zadośćuczynienia trudno uznać za zasadne. Jest to bowiem kompensacja o charakterze fakultatywnym, która zwłaszcza w przypadku naruszenia takich dóbr osobistych, jak życie i zdrowie, wydaje się wprost niezbędna, tak że należałoby wręcz sformułować negatywną ocenę moralną, gdyby system prawny nie przewidywał możliwości żądania majątkowej rekompensaty za doznaną krzywdę w takich przypadkach.

---

[26] Por. S. G r z y b o w s k i, hasło „Osobistości prawa”, w: *Encyklopedia podręczna prawa prywatnego*, t. 3, *Osobistości prawa*, red. F. Zoll, J. Wasilkowski, nakładem Instytutu Wydawniczego „Bibljoteka Polska” Warszawa [1937], s. 1251.

[27] Por. tamże.

O tym, z jaką trudnością instytucja zadośćuczynienia torowała sobie drogę w polskiej cywilistyce, może świadczyć fakt, że jeden z najwybitniejszych przedstawicieli prawa cywilnego – Zbigniew Radwański, broniąc w swojej pracy z roku 1956 samej instytucji zadośćuczynienia przeciwko tym, którzy chcieliby ją wyeliminować z polskiego ustawodawstwa ze względu na rzekomo niemoralny charakter naprawienia krzywd niemajątkowych za pomocą pieniądza, dopuszczał tę instytucję, ale tylko w kilku przypadkach, w tym zwłaszcza w sytuacji, gdy miało miejsce naruszenie życia lub zdrowia, natomiast w pozostałych wypadkach, jak choćby wówczas, gdy mamy do czynienia z obrazą czci lub naruszeniem więzi rodzinnych, reprezentował pogląd, w myśl którego „moralność każdego człowieka, nieprzesiąkniętego jeszcze do głębi moralnością kapitalistyczną, potępia przyjmowanie pieniędzy w związku z obrazą godności osobistej człowieka”[28]. Ostatecznie polski kodeks cywilny z roku 1964 dopuszczał możliwość żądania zadośćuczynienia pieniężnego za doznaną krzywdę jedynie w kilku przypadkach: w razie uszkodzenia ciała lub wywołania rozstroju zdrowia, pozbawienia wolności oraz w wypadku skłonienia kobiety za pomocą podstępu, gwałtu lub nadużycia stosunku zależności do poddania się czynowi nierządnemu. Dopiero w wyniku dokonanej w roku 1996 nowelizacji kodeksu cywilnego[29] dodano artykuł 448, który przewiduje możliwość żądania zadośćuczynienia pieniężnego za doznaną krzywdę w razie naruszenia każdego dobra osobistego. Dodatkowo w roku 2008[30], przesądzając pewne rozbieżności istniejące w orzecznictwie i doktrynie, dopuszczono expressis verbis możliwość żądania zadośćuczynienia pieniężnego przez najbliższych członków rodziny w razie śmierci bezpośrednio poszkodowanego (stanowi o tym paragraf czwarty artykułu 446 kodeksu cywilnego).

Najważniejszym z niemajątkowych środków ochrony naruszonego dobra osobistego jest obowiązek złożenia przez naruszyciela oświadczenia odpowiedniej treści i w odpowiedniej formie (stanowi o tym paragraf pierwszy artykułu 24 kodeksu cywilnego). Na gruncie systemu prawnego nie nazywa się tego środka zadośćuczynieniem, z moralnego punktu widzenia instrument ten jednak funkcję taką pełni, stanowiąc dla poszkodowanego źródło satysfakcji płynącej z sądowego potwierdzenia jego racji. Dlatego też wydaje się uzasadnione poruszenie tutaj kilku związanych z nim kwestii.

---

[28] Z. R a d w a ń s k i, *Zadośćuczynienie pieniężne za szkodę niemajątkową. Rozwój i funkcja społeczna*, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk. Wydział Historii Nauk Społecznych, Warszawa 1956, s. 157.

[29] Zob. *Ustawa z dnia 23 sierpnia 1996 r. o zmianie ustawy – Kodeks cywilny*, Dz.U. 1996, nr 114, poz. 542.

[30] Zob. *Ustawa z dnia 30 maja 2008 r. o zmianie ustawy – Kodeks cywilny oraz niektórych innych ustaw*, Dz.U. 2008, nr 116, poz. 731.

Treść i forma oświadczenia żądanego przez osobę, której dobra osobiste zostały naruszone, powinny zostać dostosowane do rodzaju naruszonego dobra i sposobu, w jaki zostało ono pogwałcone. Najczęściej żądanie takie formułowane jest w procesach o ochronę czci, ale nie jest wykluczone także w wypadku naruszeń innych dóbr osobistych, zwłaszcza prywatności, wizerunku, nazwiska czy rezultatów działalności twórczej. Treścią żądanego oświadczenia może być wyjaśnienie pewnych faktów, sprostowanie podanych informacji, odwołanie postawionych zarzutów, wyrażenie ubolewania czy przeproszenie. Jest rzeczą oczywistą, że treść ta nie może być sprzeczna z prawem ani z zasadami współżycia społecznego, a w szczególności nie może zawierać elementów mogących zniesławić samego pozwanego. Nad prawidłowością oświadczenia w tym zakresie czuwa sąd, który może modyfikować treść zaproponowaną przez powoda, a nawet ją sformułować, jeśli ten tego nie zrobił[31]. W odniesieniu zaś do formy oświadczenia trafnie podkreśla się zazwyczaj, że powinna ona zależeć od sposobu, w jaki dobro osobiste zostało naruszone, oraz kręgu osób, które o tym fakcie wiedzą. Jeśli więc naruszenie czci (procesy o ochronę tego dobra w praktyce są najczęstsze) nastąpiło publicznie za pomocą środków masowego przekazu, oświadczenie, do którego złożenia zobowiązany zostaje pozwany, również powinno przybrać taką właśnie formę, a więc powinno być dokonane za pomocą środków masowej informacji; jeśli natomiast zarzut zniesławiający znany jest węższemu kręgowi osób, na przykład tylko pracownikom, wystarczy, jeśli oświadczenie pozwanego dotrze tylko do tych właśnie osób, gdyż zapoznawanie się z jego treścią przez szersze grono mogłoby jeszcze powiększyć skalę dokonanego naruszenia[32].

Przeciwko omawianej tutaj sankcji, w szczególności wówczas, gdy przybiera ona postać złożenia wyrazów ubolewania albo przeproszenia, wypowiedział się Bogudar Kordasiewicz. Według tego autora jest to sankcja odpowiadająca raczej mentalności średniowiecza niż czasom nam współczesnym, sankcja toporna, ponieważ usiłuje ona wkroczyć w najintymniejszą sferę ludzkich przeżyć, a zarazem nie jest w stanie dać prawdziwej satysfakcji pokrzywdzonemu, skoro chodzi o przeproszenie wymuszone, nawet w swej warstwie słownej ostatecznie formułowane przez sąd, a nie przez sprawcę naruszenia. Dodatkowo autor ten wskazuje na niemoralny charakter tego środka, płynący w jego przekonaniu tego, że owa satysfakcja czerpana z przeprosin dokonanych przez pokrzywdzonego miałaby być faktycznie satysfakcją z upokorzenia przeciwnika. Wszystko to prowadzi Kordasiewicza do konstatacji, że mamy tu

[31] Por. Z. R a d w a ń s k i, *Prawo cywilne – część ogólna*, Wydawnictwo C.H. Beck, Warszawa 2009, s. 173; P a z d a n, dz. cyt., t. 1, s. 1284.

[32] Por. S z p u n a r, *Ochrona dóbr osobistych*, s. 244n.; K s i ę ż a k, dz. cyt., s. 305.

do czynienia z „przeproszeniem «na niby», dziecinną zabawą dorosłych, która z rzeczywistym przeproszeniem nie ma nic wspólnego”[33].

Uważam, że zastrzeżenia podniesione przez Kordasiewicza są niezasadne i nie da się ich zaakceptować. Można bowiem podzielać jego opinię, że przeproszenie jest „zachowaniem należącym do najintymniejszej sfery ludzkich przeżyć”[34], ale trzeba pamiętać, że w tę właśnie sferę – i to jako pierwszy – wkroczył podmiot, który dopuścił się w danym przypadku naruszenia. Gdzież więc można poszukiwać kompensacji, jeśli nie w tej właśnie sferze? Skoro szkoda jest tu „moralna”, jak dawniej określano krzywdę, mając na myśli jej niematerialny wymiar, to także sankcja jest „moralna”, to znaczy przebiegać musi w tej samej, niematerialnej sferze.

Ponadto, jeśli ktoś nie potrafi przeprosić dobrowolnie, to trzeba zmusić go do tego za pośrednictwem sankcji prawnych, i nie ma w takim przymusie nic moralnie nagannego. Podobnie obchodzi się system prawny z każdym innym podmiotem, który nie wykonuje swoich obowiązków: jeśli dłużnik nie chce dobrowolnie spełnić obciążającego go świadczenia – egzekwujemy to od niego. Sądzę, że ustawodawca ma prawo nałożyć taką właśnie sankcję za dokonane naruszenie; uważam ją przy tym za w pełni odpowiednią także z moralnego punktu widzenia. Cóż bowiem mogę zrobić wówczas, gdy dopuściłam się przez niestaranność jakiegoś wkroczenia w sferę cudzego dobra osobistego, na przykład przez pomyłkę otworzyłam niezaadresowaną do mnie korespondencję, przez nieuwagę nastąpiłam komuś na nogę albo, rzecz gorsza, nie znając rzeczywistego stanu rzeczy, rozgłosiłam o kimś informacje niemające pokrycia w faktach? Oczywiście pierwsze (i najczęściej jedyne), co mogę i powinnam w tej sytuacji zrobić, mimo że zazwyczaj chciałabym zrobić więcej – to przeprosić. Tym bardziej zrobić to powinnam wówczas, gdy naruszenie jest większe. Zdarzają się oczywiście ludzie, którzy przepraszać nie mają w zwyczaju, nie przepraszają, bo nie chcą lub nie potrafią przepraszać. Im właśnie system prawny „przychodzi z pomocą” za pośrednictwem omawianej tutaj sankcji, tak jak dłużnikom, którzy „nie mają w zwyczaju” spłacać swoich należności.

Nie można też zgodzić się z argumentem, stosownie do którego zmuszanie kogoś do odwoływania swoich poglądów jest sprzeczne z ludzką godnością, gdyż odwołujący nieuchronnie popaść musi wówczas w konflikt z własnym sumieniem. Argument taki, wyrwany z kontekstu, brzmi może i zasadnie, lecz nie jest on adekwatny, jeśli odnosimy go do rozpatrywanej tutaj sankcji prawnej. Jeśli bowiem zgodzilibyśmy się z tezą, że środek prawny w postaci obo-

[33] B. K o r d a s i e w i c z, *Jednostka wobec środków masowego przekazu*, Polska Akademia Nauk. Instytut Nauk Prawnych, Wrocław 1991, s. 125n.

[34] Tamże, s. 125.

wiązku przeproszenia albo odwołania zarzutów stanowi ingerencję we własną godność podmiotu, który dopuścił się danego naruszenia, oznaczałoby to, że system prawny nie powinien stosować również takich „wątpliwych" środków, jak publikowanie listów gończych czy podawanie wyroków do publicznej wiadomości, a tym bardziej stosować kar ograniczenia i pozbawienia wolności, bo przecież także one „godzą" w czyjeś dobra osobiste. W moim przekonaniu nie można mówić o „łamaniu sumienia" w odniesieniu do osoby, którą sąd zobowiązał do odwołania twierdzeń odnoszących się do innej osoby i naruszających jej dobre imię (nie zaś swoich prywatnych poglądów na jakikolwiek temat), w sytuacji, gdy osoba formułująca takie twierdzenia nie przedstawiła dostatecznych dowodów prawdziwości stawianych przez siebie tez.

*

Krzywda, przebaczenie i zadośćuczynienie należą do fundamentalnych kategorii prawnych i moralnych. Znaczenie tych pojęć na gruncie etyki jest z reguły szersze aniżeli to, którym posługują się nauki prawne. Ustawodawca, starając się respektować fundamentalne zalecenia etyki i podstawowe przekonania moralne społeczeństwa, nie jest w stanie dokonać pełnej implementacji tych pojęć na gruncie prawnym – po części ze względu na trudności dowodowe w wykazaniu pewnych kategorii krzywd, po części z uwagi na brak adekwatnych instrumentów prawnych umożliwiających kompensację, a po części także i dlatego, że wiele zdarzeń i sytuacji życiowych może mieć kwalifikację moralną jedynie nieostrą, wynikającą z braku w pełni jednoznacznej oceny moralnej niektórych zjawisk. W rezultacie prawne ograniczenia kategorii krzywdy, przebaczenia i zadośćuczynienia polegają głównie na tym, że pojęcia te na gruncie systemu prawnego mają charakter normatywny, co oznacza, że za krzywdę uważa się tylko taką szkodę niemajątkową, która jest rezultatem naruszenia jakiegoś z uznanych przez prawo dóbr osobistych, a przebaczenie ma znaczenie prawne tylko w tych sytuacjach, w których przewidział to ustawodawca (w wypadku darowizny, wydziedziczenia czy niegodności dziedziczenia), roszczenie o ściśle rozumiane zadośćuczynienie pieniężne za doznaną krzywdę jest zaś dostępne tylko w razie naruszenia któregoś z dóbr osobistych.

„Ethos" 31(2018) nr 2(122) 290-312
DOI 10.12887/31-2018-2-122-16

Mariusz ZEMŁO

WOBEC „OBCEGO"
Opinie uczniów szkół ponadpodstawowych Białegostoku o zachowaniach krzywdzących

Poprzez kontakt ze współczesnymi środkami informacji młodzież uzyskuje wiedzę, że płaszczyzna religijna może stać się zarzewiem antagonizmów i silnych konfliktów społecznych. Informują o nich drastyczne doniesienia z Azji i Afryki, ukazujące wojny wyznaniowe i religijne, a także prowadzone na tym tle czystki i represje. Treść tych informacji oraz ich częstotliwość wskazują na fakt, że w wielu regionach świata nadają one ton życiu społecznemu. Interesujące wydaje się więc, jak na tym tle kształtuje się stosunek polskich uczniów do zjawiska dyskryminacji religijnej.

Współczesny socjolog Thomas Luckmann pisze: „Ujmuję moralność jako relatywnie spójny zbiór wyobrażeń o tym, co jest słuszne, a co nie, wyobrażeń o przyzwoitym życiu, które wyprowadzają ludzkie działanie poza doraźne zaspokajanie pragnień i wymogów chwili. Choć takie wyobrażenia, jak wszelkie wyobrażenia, żywią oczywiście jednostki, to nie pochodzą one od nich. Są intersubiektywnie konstruowane w interakcjach komunikacyjnych i selekcjonowane, podtrzymywane i przekazywane w złożonych procesach społecznych. Przez pokolenia nabierają formy odrębnych historycznych tradycji, w których artykułowane jest szczególne widzenie przyzwoitego życia"[1]. Jak głosi socjologia wiedzy, samo wyobrażenie jest jedynie elementem świadomości, ale gdy w toku każdej eksternalizacji dajemy wyraz naszym wyobrażeniom, wówczas obiektywizują się one w formie mniej lub bardziej złożonych ekspresji. Część tych ekspresji badacze społeczni nazywają zachowaniami. Zachowania będące egzemplifikacją wyobrażeń odnoszących się do tego, co moralne, nazywane są moralnymi.

Uwzględniając normatywny punkt widzenia, zachowania zgodne ze społecznie aprobowanym systemem aksjologiczno-normatywnym można określić jako moralnie poprawne, godziwe czy słuszne, natomiast zachowania odbiegające od tych aprobowanych standardów – jako niemoralne, niegodziwe

[1] T. L u c k m a n n, *Komunikacja moralna w nowoczesnych społeczeństwach*, tłum. S. Stecko, w: *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 2, tłum. zbiorowe, wybór A. Jasińska-Kania i in., oprac. A. Jasińska-Kania i in., Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006, s. 938.

bądź krzywdzące[2]. Do zachowań drugiego typu można zaliczyć chociażby (a) działania odnoszące się do przyrody (na przykład nieuzasadnione wycinanie lasu, znęcanie się nad zwierzętami, zatruwanie rzek), (b) działania odnoszące się do kultury (na przykład niszczenie archiwów, palenie książek, burzenie miast, wandalizm) czy (c) działania aktualizowane w środowisku społecznym (na przykład dyskryminację narodowo-etniczną, dyskryminację wyznaniowo-religijną, rasizm czy homoseksualizm). Niniejsze rozważania zawierają analizę działań niemoralnych, niegodziwych bądź krzywdzących aktualizowanych w środowisku społecznym, przy czym interesować nas będzie odpowiedź na pytanie: Jak zjawiska sytuujące się w tym kontekście ocenia młodzież szkolna? Podstawowym celem przyświecającym autorowi jest określenie, czy badani odnoszą się do wskazanych kwestii raczej pozytywnie, czy też raczej negatywnie, oraz w jakim stopniu ich ocena zależna jest od zmiennych demograficzno-społecznych.

Podstawą prezentacji będą dane uzyskane w badaniach przeprowadzonych wśród uczniów szkół ponadpodstawowych na terenie Białegostoku. Badania objęły uczniów klasy drugiej i trzeciej gimnazjum oraz uczniów szkół ponadgimnazjalnych na wszystkich etapach edukacji, w tym maturzystów. Do badań zakwalifikowano – drogą losową – uczniów z czterech liceów (udział zadeklarowało 865 uczniów, ankietę zaś wypełniło 369 uczniów – 43% grupy), sześciu szkół zawodowych (udział zadeklarowało 825 uczniów, ankietę wypełniło 785 uczniów – 95% grupy) i dziewiętnastu gimnazjów (udział zadeklarowało 1576 uczniów, ankietę wypełniło 878 uczniów – 55% grupy). Wskaźnik realizacji całej próby wyniósł zatem 64%, a badania trwały od października do grudnia 2015 roku. Przeprowadzone zostały za pomocą kwestionariusza ankiety w formie elektronicznej. W skład przygotowanego narzędzia weszło siedem bloków tematycznych. Dotyczyły one: sposobów spędzania czasu wolnego, kondycji środowiska szkolnego, wartości i norm uznawanych przez uczniów, zachowań ryzykownych, kondycji psychicznej uczniów i poziomu ich zadowolenia z życia, a także ich środowiska rodzinnego i kwestii niepełnosprawności. Kwestionariusz ankiety składał się z siedemdziesięciu jeden pytań wieloczłonowych i osiemnastu pytań metryczkowych. Autor artykułu odpowiedzialny był za opracowanie pytań i omówienie uzyskanych wyników dotyczących między innymi trzeciego z wymienionych bloków tematycznych, obejmującego zagadnienia stanowiące oś niniejszych rozważań. Po odrzuceniu ankiet niekompletnych do analizy statystycznej zakwalifikowano 2028 ankiet[3].

---

[2] Por. J. M a r i a ń s k i, *Socjologia moralności*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 291n.; T. A d a m c z y k, hasło „Zachowania moralne”, w: *Leksykon socjologii moralności*, red. J. Mariański, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2015, s. 949.

[3] Badania zlecone zostały przez Departament Spraw Społecznych Urzędu Miejskiego w Białymstoku. Wykonanie ich powierzono Centrum Kształcenia Ustawicznego, które do wykonania zadania powołało zespół badaczy.

W obecnej prezentacji uwzględnione zostaną nie tylko wielkości graniczne, ale również zmienne niezależne. Odwołamy się zatem do płci ucznia, typu szkoły, do której uczeń uczęszcza, jego średniej ocen, grupy społeczno-zawodowej, do której należy jego matka, oraz autodeklaracji wiary ucznia. Wszystkie te czynniki pozwalają bowiem wskazać, w jakim stopniu przynależność do określonych grup społecznych różnicuje opinie dotyczące badanej sfery faktów.

DYSKRYMINACJA NA TLE NARODOWOŚCIOWYM I ETNICZNYM

Powody dyskryminacji społecznej mają charakter zróżnicowany. Można wśród nich wyróżnić przynależność narodowo-etniczną. Z powodu przynależności do określonego narodu bądź grupy etnicznej jednostki stają się przedmiotem społecznego napiętnowania, szykanowania, odrzucenia, marginalizacji, ignorowania oraz krzywdzenia. Przyjęcie wobec nich takich postaw wynika z przekonania, że są reprezentantami gorszej społeczności[4]. Dyskryminacja osób na tle ich przynależności narodowo-etnicznej może przejawiać się poprzez ich etykietowanie, dokuczanie im, zamykanie ścieżek rozwoju, niedopuszczanie ich do eksponowanych stanowisk lub profesji czy też poprzez odbieranie im możliwości korzystania ze świadczeń społecznych. Warunki sprzyjające takim zachowaniom w szczególny sposób obecne są w społecznościach mających stosunkowo jednolitą strukturę narodowo-etniczną, a do takich właśnie należy społeczeństwo polskie. Po drugiej wojnie światowej, głównie wskutek przesunięcia granic oraz migracji ludności (zarówno tych dobrowolnych, jak i przymusowych), w granicach Rzeczypospolitej znalazło się społeczeństwo o niemal jednolitej tkance, a nieco bogatszą strukturę społeczną zauważa się jedynie na nielicznych obszarach kraju. Gdy mniejszość funkcjonuje wśród zdecydowanej większości, ta druga dąży do zdominowania przestrzeni społecznej i różnymi sposobami pokazuje mniejszości jej „miejsce w szeregu". Inaczej wygląda sytuacja w społecznościach wielonarodowych i wieloetnicznych (ich przykładem mogą być Stany Zjednoczone) – w przestrzeni, którą wypełnia mozaika wszelkich nacji i etnosów, rzadziej można mówić o dyskryminacji ze względu na przynależność narodową czy etniczną.

W tym kontekście warto podkreślić, że Podlasie – w tym także Białystok – opisywane jest w literaturze jako obszar pod tym względem niejednolity (oczywiście w porównaniu do sytuacji na pozostałych terenach Polski). Bywa on

[4] Na temat przykładów występowania dyskryminacji na tle narodowo-etnicznym w kontekście polskim zob. [bez nazwiska autora] *Dyskryminacja cudzoziemców i cudzoziemek – definicje, obszary, przejawy, ochrona przed dyskryminacją*, http://www.hfhr.org.pl/wielokulturowosc/documents/doc_186.pdf. W artykule tym zwrócono uwagę na obecność zjawiska dyskryminacji w kontekstach: edukacyjnym, służby zdrowia, rynku pracy oraz administracji publicznej.

nawet nazywany „najbardziej zróżnicowanym narodowo i etnicznie regionem Polski”[5]. Chociaż sami badani nie zawsze są tego zdania (z twierdzeniem tym zgadza się 50% ankietowanych, a 40% twierdzi, że opis ten nie jest dobry[6]), można jednak mówić o różnorodności narodowościowej regionu, która wiąże się z faktem obecności na tym terenie – obok mieszkańców narodowości polskiej – ludności: białoruskiej (w liczbie 40 041 osób, z czego w samym Białymstoku mieszka ich 7,5 tysiąca, co stanowi 2,53% mieszkańców miasta), litewskiej (w liczbie 5 097 osób), ukraińskiej (w liczbie 1366 osób, z czego w samym Białymstoku zamieszkuje ich 417), rosyjskiej (w liczbie 511 osób), tatarskiej (w liczbie 319 osób) i romskiej (w liczbie 365 osób)[7].

Dane te warto analizować w szerszym kontekście sytuacji narodowo-etnicznej, która utrzymuje się w Europie w ostatnich latach i na którą oddziałuje napływ emigrantów z Afryki Północnej, zjawisko często postrzegane jako swego rodzaju inwazja „obcego elementu” na przestrzeń względnie ustabilizowaną w sensie społecznym.

Badania przeprowadzone przez zespół Aleksandry Jasińskiej-Kani w roku 2008, w których uczestniczyła młodzież w wieku od dziewiętnastu do dwudziestu czterech lat, wykazały, że relacje między większością polską a największymi mniejszościami na Podlasiu – białoruską i litewską – można określić jako względnie poprawne. Na ich pozytywny charakter wskazało odpowiednio – 59,6% i 56,6% ankietowanych, na zły zaś – 5,8% i 6,9% uczestników, a na kategorię „nie ma różnicy” wskazało w pierwszym przypadku około 35% respondentów, w drugim zaś 37%[8]. Można zatem mówić, że w sferze deklaratywnej relacje między ludnością o różnym pochodzeniu etnicznym na tym terenie przedstawiają się dobrze.

Uczestnicy badań pozytywnie wypowiadali się także o fakcie zamieszkiwania Podlasia przez mniejszości narodowo-etniczne. Zdania tego było 60%

---

[5] P. S a d u r a, *Wielokulturowa przeszłość Polski i Podlasia a polityka historyczna III RP*, w: *Diagnoza postaw młodzieży województwa podlaskiego wobec odmienności kulturowej*, red. A. Jasińska-Kania, K.M. Staszyńska, Urząd Marszałkowski Województwa Podlaskiego, Białystok 2009, s. 31.

O największym zróżnicowaniu tego regionu w skali kraju mówi się także w kontekście bogactwa konfesji. Na początku dwudziestego pierwszego wieku swoje struktury miało na Podlasiu siedemnaście związków wyznaniowych (por. K. G r o s s, *Wzajemne powiązania struktury wyznaniowej i narodowej*, w: *Pogranicza i multikulturalizm w warunkach Unii Europejskiej. Implikacje dla wschodniego pogranicza Polski*, red. K. Krzysztofek, A. Sadowski, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2004, s. 102).

[6] Por. T. K a s p r z a k, B. W a l c z a k, *Diagnoza postaw młodzieży województwa podlaskiego wobec odmienności kulturowej. Raport z badania*, w: *Diagnoza postaw młodzieży województwa podlaskiego wobec odmienności kulturowej*, s. 66.

[7] Por. S a d u r a, dz. cyt., s. 31-40.

[8] K a s p r z a k, W a l c z a k, dz. cyt., s. 67.

respondentów, 30% zadeklarowało obojętność wobec tego faktu, a jedynie 4,4% oceniało zjawisko to jako złe[9]. Należy jednak zauważyć, że co piąty badany dostrzegał fakt istnienia napięć między odmiennymi nacjami. Zachowania świadczące o występowaniu napięć dostrzegali przede wszystkim mieszkańcy Białegostoku i Suwałk, a zatem miejscowości o największym stopniu nasycenia mniejszościami, w pierwszym przypadku – białoruską, a w drugim – litewską[10].

Zasadniczą kwestią wydaje się zatem określenie, jak na zarysowanym tu tle kształtują się opinie na temat dyskryminacji narodowo-etnicznej wyrażone przez uczniów szkół ponadpodstawowych, którzy uczestniczyli w przeprowadzonych w roku 2015 badaniach, będących głównym przedmiotem niniejszych rozważań. Nieco ponad połowa młodzieży (54,5%) ocenia zjawisko dyskryminacji ze względu na przynależność narodowo-etniczną zdecydowanie negatywnie, „raczej negatywnie" zaś 17,2%, co wskazuje, że ponad 70% badanej grupy tego zjawiska nie akceptuje. Obojętnych wobec niego było 16,1% ankietowanych, pozytywnie nastawionych – 7,0% (w tym: „całkowicie pozytywnie" – 4,0%, a „raczej pozytywnie" – 3,0%), a 5,2% w ogóle nie umiało się do niego odnieść. Uzyskany wynik świadczyć więc może o dużej akceptacji przez młodzież osób o odmiennym pochodzeniu narodowo-etnicznym.

Przekonania dotyczące tej kwestii uzależnione są jednak od płci respondentów. Większe natężenie niechęci do reprezentantów grup narodowościowo-etnicznych innych niż własna występuje w grupie chłopców. Zjawisko dyskryminacji osób ze względu na ich przynależność etniczną „całkowicie negatywnie" i „raczej negatywnie" oceniło 79,6% dziewcząt i 64,8% chłopców. W przypadku zaś pytania o akceptację tego zjawiska jako „raczej pozytywne" i „całkowicie pozytywne" oceniło je 3,4% dziewcząt i 10,2% chłopców.

Jeszcze większe różnice procentowe między opiniami poszczególnych grup uczniów pojawiły się w zależności od rodzaju szkoły, do której uczęszczali respondenci. Negatywne nastawienie wobec dyskryminacji na tle narodowościowym i etnicznym deklarowało 78,4% ankietowanych uczniów gimnazjów, 82,9% uczniów liceów ogólnokształcących, 59,2% uczniów techników i 48,2% uczniów zasadniczych szkół zawodowych. Pozytywne nastawienie wobec tego zjawiska wykazało natomiast 5,3% ankietowanych uczniów gimnazjów, 4,0% uczniów liceów ogólnokształcących, 10,4% uczniów techników i 13,8% uczniów zasadniczych szkół zawodowych. Zdecydowanie większą dezaprobatę dla zjawiska wyrazili reprezentanci szkół niesprofilowanych (z dominacją liceum), co dowodzi większej wrażliwości tej młodzieży na akty negatywnego odnoszenia się do „innych", niż wrażliwość, jaką wykazują w tej kwestii środowiska szkół

[9] Por. tamże, s. 70.
[10] Por. tamże, s. 73.

sprofilowanych. Zdecydowanie większą akceptację negatywnych nastawień wobec grup narodowo-etnicznych innych niż własna wyrażali uczniowie szkół technicznych (przede wszystkim zasadniczych szkół zawodowych). Różnica między skrajnymi stanowiskami sięgnęła kilkudziesięciu procent.

Opinie uczniów rozkładały się w różny sposób także w zależności od ich średnich ocen. Dyskryminację narodowo-etniczną negatywnie oceniało 42,5% uczniów „jedynkowych”, 55,1% uczniów „dwójkowych”, 65,9% uczniów „trójkowych”, 79,3% uczniów „czwórkowych” i 82,7% uczniów „piątkowych”. Różnica między skrajnymi stanowiskami wyniosła więc czterdzieści punktów procentowych – okazała się zatem bardzo duża. Pełnię obrazu badanego zjawiska dopełnia rozkład akceptacji dyskryminacji „innych” na tle narodowościowo-etnicznym. Pozytywnie określiło ją 25,0% uczniów „jedynkowych”, 14,7% uczniów „dwójkowych”, 8,0% uczniów „trójkowych”, 3,5% uczniów „czwórkowych” i 4,2% uczniów „piątkowych”. W tym przypadku różnice dają się określić wielokrotnościami. Wśród najlepszych uczniów było sześciokrotnie mniej akceptujących niechęć do „innych” niż wśród uczniów najsłabszych. Analizując oba zestawienia, można dostrzec pewną prawidłowość: im wyższa średnia ocen uzyskanych przez respondentów, tym bardziej negatywny jest ich stosunek do dyskryminacji na tle narodowo-etnicznym. Istnieją więc podstawy, by stwierdzić, że większe zaangażowanie w obowiązki szkolne, a zatem większe otwarcie na wiedzę, sprzyja większemu otwarciu na różnorodność świata społecznego.

Istotny wpływ na poglądy młodych mają matki. Na pytanie: „Kto lub co ma w tej chwili największy wpływ na ciebie – na to, co robisz i myślisz?”, białostocka młodzież udzieliła następujących odpowiedzi (wyniki zostały ułożone w trybie malejącym): matka / opiekunka – 71,3%, ojciec / opiekun – 64,4%, przyjaciel / przyjaciółka – 55,9%, sympatia – 47,7%, siostra / brat – 34,3%, wychowawca / nauczyciele – 30,8%, Kościół / grupa religijna – 30,2%, koledzy / koleżanki – 28,1%, Internet – 20,1%, telewizja, radio, prasa – 10,4%[11]. W omówieniu badań odwołamy się zatem i do tej zmiennej niezależnej, biorąc pod uwagę, do jakich grup społeczno-zawodowych należały matki (opiekunki) badanych uczniów. Układ negatywnych ocen dyskryminacji na tle narodowo-

[11] Por. B. G o w o r k o - S k ł a d a n e k, *Środowisko rodzinne*, w: *Styl życia młodzieży Białegostoku. Raport*, red. J. Mantur, Centrum Kształcenia Ustawicznego w Białymstoku, Białystok 2016, s. 214.

Nie był to pogląd chwilowy. W badaniach białostockiej młodzieży przeprowadzonych w roku 2011 ranking głównych podmiotów wywierających wpływ na młodzież (w ocenie samej młodzieży), był identyczny i przedstawiał się następująco: matka (opiekunka) – 77,0%; ojciec (opiekun) – 64,0%; przyjaciel (przyjaciółka) – 59,8%: sympatia – 56,3%: siostra (brat) – 35,6%; koledzy (koleżanki) – 30,1%; Kościół (grupa religijna) – 25,5%; wychowawca (nauczyciele) – 20,9%; Internet – 18,0%; tv, radio, prasa – 12,2% (por. G o w o r k o - S k ł a d a n e k, dz. cyt., s. 214).

-etnicznym (ocen dezaprobujących i aprobujących to zjawisko) w zależności od tego, do jakiej grupy społecznej należała matka ankietowanej osoby, był następujący (wyniki ułożono w trybie malejącym): „pracownicy umysłowi i urzędnicy średniego szczebla" – 79,5%, 5,7%; „pracownicy handlu i usług" – 75,2%, 5,1%; „niższe kadry kierownicze i specjaliści średniego szczebla" – 69,1%, 9,3%; „rolnicy indywidualni" – 69,7%, 7,0%; „właściciele średnich i małych firm" – 69,1%, 7,2%; „bezrobotni powyżej dwóch lat" – 72,5%, 11,8%; „robotnicy wykwalifikowani i farmerzy" – 68,4%, 10,5%; „wyżsi urzędnicy, dyrektorzy, biznesmeni, specjaliści wyższego szczebla" – 67,6%, 12,6%; „robotnicy niewykwalifikowani" – 61,7%, 8,8%.

Ocena dyskryminacji na tle narodowościowo-etnicznym wyraźnie różnicowała się w zależności od autodeklaracji wiary respondentów. Negatywne nastawienie wobec tej formy dyskryminacji wyraziło 74,7% osób określających się jako „głęboko wierzące", 76,7% osób deklarujących się jako „wierzące", 68,9% „niezdecydowanych, ale przywiązanych do tradycji", 62,9% „obojętnych w sprawach religijnych" i 58,4% osób określających się jako „niewierzące". Z małym wyjątkiem dotyczącym pierwszej kategorii („głęboko wierzących") obowiązuje zależność – im silniejsza autoidentyfikacja respondentów z wiarą, tym większy odsetek dezaprobujących zjawisko. Pozytywne nastawienie wobec dyskryminacji na tle narodowościowo-etnicznym wykazało natomiast 10,3% osób deklarujących się jako „głęboko wierzące", 5,0% osób określających się jako „wierzące", 6,4% osób „niezdecydowanych, ale przywiązanych do tradycji", 7,6%, osób „obojętnych w sprawach religijnych" i 13,5% osób „niewierzących". Podobnie i tym razem, gdy pominie się wskazania dokonane przez „głęboko wierzących" (które zaburzają jednoznaczną prawidłowość), wyniki wskazywały, że im silniej deklarowany jest pozytywny stosunek do wiary, tym mniejsza okazuje się akceptacja negatywnych postaw wobec dyskryminacji reprezentantów grup narodowościowych i etnicznych innych niż ta, do której należy respondent. Zdecydowanie największą akceptację dyskryminacji na tym tle wyrażają osoby, które deklarują się jako niewierzące.

Omówione wyniki warto porównać z odpowiedziami młodzieży w tym samym przedziale wiekowym udzielonymi na identyczne pytania w badaniach przeprowadzonych w roku 2011[12]. Negatywnie do dyskryminacji narodowo-etnicznej odniosło się wówczas 74,3% ankietowanych. W roku 2015 wskaźnik ten wynosił 71,7%, dostrzec więc można niewielki spadek liczby nieaprobują-

[12] Badanie przeprowadzane w roku 2011, podobnie jak inne badania, które zostaną przywołane w dalszych fragmentach tekstu, prowadzono za pomocą tego samego narzędzia, przy zastosowaniu tej samej metody doboru próby i na tym samym obszarze. Czynniki te stanowią uzasadnienie dokonywanych porównań.

cych tego rodzaju postaw. Nie jest on jednak na tyle duży, by można było mówić o istotnej zmianie postaw w tej kwestii, tym bardziej że odsetek osób pozytywnie oceniających zjawisko dyskryminacji na tle narodowo-etnicznym pozostał na niezmiennym poziomie: w roku 2011 wynosił on 7,1%, a w 2015 – 7,0%.

DYSKRYMINACJA NA TLE WYZNANIOWYM I RELIGIJNYM

Dyskryminacja religijna w świecie współczesnym przyjmuje różne postacie, od zakazu identyfikowania się z wiarą i wyrazu przywiązania do niej (poprzez ubiór, gesty, zachowanie czy wypowiedzi ustne), poprzez represje wobec osób manifestujących swoje preferencje religijne (na przykład odmawianie tym osobom zatrudnienia), aż do skierowanych przeciwko nim aktów agresji, a niekiedy do odbierania im życia. Zachowania tego typu w Polsce nie są częste, a można je nawet określić jako sporadyczne. Po okresie PRL-u, w którym akcentowano laickość państwa (społeczeństwa), społeczeństwo zaczęło otwarcie i powszechnie wyrażać swoje uczucia religijne. Silna identyfikacja ruchu społecznego Solidarność z katolicyzmem wyprowadziła religijność jego zwolenników z ukrycia na forum życia publicznego. Ośmieliło to także wyznawców innych konfesji do publicznego identyfikowania się ze swoją tradycją wyznaniową. Dotyczyło to również mieszkańców Podlasia, gdzie ożywieniu uległo życie religijne katolików i wyznawców prawosławia, a także Tatarów polskich. Ci ostatni już od lat publicznie obchodzą swoje święta w obecności tłumów innowierców zaciekawionych ich zwyczajami[13]. Wyjście religijności społeczeństwa polskiego z ukrycia widoczne jest w szczególny sposób w rytuałach związanych z oficjalnymi uroczystościami. We wszelkich wydarzeniach państwowych, szkolnych, miejskich, instytucjonalnych, a także w tych związanych z podejmowaniem nowych inicjatyw inwestycyjnych, społecznych czy regionalnych, uczestniczą przedstawiciele różnych Kościołów. Stało się to już praktyką wpisaną w scenariusze tych wydarzeń. Na obszarze województwa podlaskiego biorą w nich udział duchowni zarówno katoliccy, jak i prawosławni oraz protestanccy, a ich obecność nie budzi żadnych kontrowersji[14].

---

[13] W tym kontekście trzeba zgodzić się z tezą Janusza Muchy, który twierdzi, że w przypadku polskiej rzeczywistości społecznej problem nie leży w antagonizmach między reprezentantami odmiennych konfesji, ale między wierzącymi a niewierzącymi. To niewierzący bowiem stają się „obcy”, nie pasując do dominującej w sensie kulturowym większości, co sprawia, że znajdują się na poboczu głównego nurtu żywotnych spraw społecznych (por. J. M u c h a, *Oblicza etniczności. Studia teoretyczne i empiryczne*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2005, s. 309n., 313n.).

[14] Por. A. S a d o w s k i, *Społeczeństwo polskie – od zróżnicowanego kulturowego do wielokulturowego. Szanse i zagrożenia*, w: *Wielokulturowość: konflikt czy koegzystencja?*, red. A. Śliz, M.S. Szczepański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2011, s. 64n.

Należy jednak pamiętać, że poprzez kontakt ze współczesnymi środkami informacji młodzież uzyskuje wiedzę, że płaszczyzna religijna może stać się zarzewiem antagonizmów i silnych konfliktów społecznych. Informują o nich drastyczne doniesienia z Azji i Afryki, ukazujące wojny wyznaniowe i religijne, a także prowadzone na tym tle czystki i represje. Treść tych informacji oraz ich częstotliwość nie wskazują na akcydentalny charakter tych zjawisk, ale raczej na fakt, że w wielu regionach świata nadają one ton życiu społecznemu. Interesujące wydaje się więc, jak na tym tle kształtuje się stosunek polskich uczniów do zjawiska dyskryminacji religijnej.

Na poziomie wyników brzegowych rezultaty badań przypominają te dotyczące stosunku młodzieży do dyskryminacji narodowo-etnicznej. Negatywnie nastawionych do dyskryminacji na tle religijnym jest 70,8% badanych (53,8% wyraziło wobec niej stosunek „całkowicie negatywny", a stosunek „raczej negatywny" – 17,0%). Pozostałe 30% to: osoby obojętne wobec tego zjawiska (16,9%), pozytywnie do niego nastawione (7,0%) (w tym „raczej pozytywnie" – 3,2%, a „całkowicie pozytywnie" – 3,8%) oraz niezdecydowane (5,4%).

Podobnie jak w przypadku stosunku do reprezentantów innych narodowości, znacznie większą akceptację reprezentantów odmiennych wyznań deklarują dziewczęta niż chłopcy. Do dyskryminacji tych osób negatywny stosunek wyraziło 79,0% dziewcząt i 63,8% chłopców. Jednocześnie pozytywny stosunek do niej zadeklarowało 4,1% dziewcząt i dwukrotnie więcej, bo 9,4% chłopców.

Opinie respondentów w wyraźny sposób różnicowały się w zależności od rodzaju reprezentowanych przez nich ośrodków edukacyjnych. Dyskryminacji wyznaniowo-religijnej nie akceptowało 76,9% uczniów gimnazjów; 81,6% uczniów liceów; 59,6% uczniów techników i 41,3% uczniów zasadniczych szkół zawodowych. Ponownie można więc dostrzec znaczną dysproporcję między postawami uczniów szkół niesprofilowanych i profilowanych. Różnica między stanowiskami skrajnymi (reprezentowanymi przez uczniów liceów i zasadniczych szkół zawodowych) sięgnęła pięćdziesięciu procent. Jeszcze większą polaryzację stanowisk w relacji do rodzajów szkół reprezentowanych przez respondentów można było zaobserwować w przypadku odpowiedzi na pytanie o aprobatę dyskryminacji wyznaniowo-religijnej. I tak uczniowie gimnazjów poparli ją w 5,9%; uczniowie liceów w 4,0%; uczniowie techników w 9,2%, a uczniowie zasadniczych szkół zawodowych w 27,2%. Najmniej przychylny stosunek do tego zjawiska deklarowali ewidentnie licealiści, nieco odbiegali od nich gimnazjaliści, a na kolejnej pozycji znaleźli się przyszli technicy. Zdecydowanie najwięcej aprobujących dyskryminację wyznaniowo-religijną było wśród uczniów zasadniczych szkół zawodowych – ich odsetek niemal siedmiokrotnie przewyższył procent uczniów liceów popierających to zjawisko. Otrzymane dane jednoznacznie dowodzą, że ogólnohumanistyczny

profil kształcenia bardziej uwrażliwia młodzież na negatywny stosunek do grup wyznaniowo-religijnych odmiennych niż własna, niż czyni to wykształcenie o profilu zawodowym (szczególnie najniższego stopnia).

Różnicowanie się opinii uczniów na temat dyskryminacji wyznaniowo-religijnej można analizować także w kontekście uzyskiwanych przez nich średnich ocen. Przeciwko dyskryminacji na tym tle opowiedziało się 42,5% uczniów „jedynkowych”; 55,5% uczniów „dwójkowych”; 64,6% uczniów „trójkowych”; 78,5% uczniów „czwórkowych” i 81,7% uczniów „piątkowych”. Wraz ze wzrostem średniej ocen zwiększał się procent osób nieakceptujących zjawiska dyskryminacji wyznaniowo-religijnej. Wśród uczniów najlepszych było dwukrotnie więcej jej przeciwników niż wśród uczniów najsłabszych. Prawidłowość tę potwierdziły odpowiedzi uczniów na pytanie o akceptację dyskryminacji tego typu. Wśród uczniów „jedynkowych” akceptowało ją 27,5%; wśród uczniów „dwójkowych” – 13,4%; wśród „trójkowych” – 7,2%; wśród „czwórkowych” – 4,3%; wśród piątkowych zaś – 4,4%. Do zjawiska tego pozytywnie nastawionych było więc ponad sześciokrotnie więcej uczniów najsłabszych niż najlepszych. Raz jeszcze badanie wykazało bezsprzecznie, że zaangażowanie w zadania szkolne (które przekłada się na oceny) wpływa na stan świadomości uczniów i na ich stosunek do reprezentantów odmiennych konfesji.

Ponownie zauważa się, że status społeczno-zawodowy matki respondenta (respondentki) ma związek z deklarowanymi przez niego (nią) poglądami. Układ negatywnych ocen dyskryminacji na tle wyznaniowym i religijnym (dezaprobujących i aprobujących to zjawisko) w zależności od tego, do jakiej grupy społecznej należała matka ankietowanej osoby, był następujący (wyniki ułożono w trybie malejącym): „pracownicy umysłowi i urzędnicy średniego szczebla” – 79,5%, 4,2%; „pracownicy handlu i usług” – 74,9%, 4,3%; „niższe kadry kierownicze i specjaliści średniego szczebla” – 70,7%, 8,3%; „robotnicy wykwalifikowani i farmerzy” – 71,0%, 9,2%; „właściciele średnich i małych firm” – 66,1%, 7,2%; „wyżsi urzędnicy, dyrektorzy, biznesmeni, specjaliści wyższego szczebla” – 67,6%, 13,0%; „rolnicy indywidualni” – 57,4%, 4,7%; „bezrobotni przez więcej niż dwa lata” – 62,5%, 11,8%; „robotnicy niewykwalifikowani” – 55,9%, 5,9%.

Interesujące jest, jak kształtują się opinie uczniów na temat dyskryminacji religijno-wyznaniowej w zależności od ich autodeklaracji wiary. Dezaprobatę wobec tego zjawiska wyraziło 76,4% uczniów deklarujących się jako „głęboko wierzący”; 75,6% uczniów deklarujących się jako „wierzący”; 68,6% uczniów „niezdecydowanych, ale przywiązanych do tradycji”; 59,9% uczniów „obojętnych w sprawach religijnych” i 56,8% uczniów deklarujących się jako „niewierzący”. Wraz ze słabnięciem identyfikacji z wiarą zmniejszał się odsetek nieaprobujących zjawiska dyskryminacji na tle wyznaniowym i religijnym. Różnica między skrajnymi wielkościami wyniosła dwadzieścia punktów pro-

centowych. Prezentowany obraz znajduje dopełnienie w zestawieniu procentowym wskazującym na stopień aprobaty tego samego zjawiska. Aprobatę wobec dyskryminacji na tle religijno-wyznaniowym wyraziło 10,3% deklarujących się jako osoby „głęboko wierzące"; 4,6% określających się jako „wierzący"; 7,6% „niezdecydowanych, ale przywiązanych do tradycji"; 8,1% „obojętnych w sprawach religijnych" i 11,8% deklarujących się jako „niewierzący". Gdyby nie uwzględnić w tym zestawieniu odpowiedzi osób najsilniej identyfikujących się z wiarą, to ponownie potwierdziłaby się zależność wskazująca, że wraz z mocniejszym przywiązaniem do religii wzmacnia się pozytywne nastawienie do odmienności (w tym przypadku wyznaniowej). Regułę tę „zakłóca" bowiem kategoria uczniów określających się jako „głęboko wierzący". Deklarowany przez nich poziom akceptacji zjawiska podobny był do poziomu deklarowanego przez osoby określające się jako „niewierzące". Postawę tę można postrzegać jako bojaźń i „okopywanie się" uczniów „głęboko wierzących" przed „innowiercami". Osoby, które deklarują się jako „najbardziej zagorzali wyznawcy swojej religii", mogą postrzegać się jako szczególnie predysponowane do obrony jedynie prawdziwej wiary – którą w swoim przekonaniu reprezentują.

Podczas gdy w badaniach przeprowadzonych w roku 2015 negatywnie nastawionych wobec dyskryminacji wyznaniowo-religijnej było 70,8% uczestników, w badaniach z roku 2011 wskaźnik ten wynosił 75,2%. Przez cztery lata dzielące oba badania nastąpił zatem jego spadek o ponad cztery punkty procentowe. Podobnie osób pozytywnie nastawionych do dyskryminacji wyznaniowo-religijnej w roku 2011 było 4,8%, a w 2015 – 7,0%, ich liczba zwiększyła się zatem o ponad dwa punkty procentowe. Wśród młodzieży dostrzega się zatem nieznaczny wzrost niechęci do reprezentantów odmiennych wyznań. Trudno powiedzieć, czy jest to trwalsza tendencja, czy też reakcja na zjawisko napływu emigrantów z Afryki do Europy i prowadzone wokół niego dyskusje polityczne, a także działania podejmowane w celu zażegnania związanych z nim problemów.

RASIZM

Rasizm wyrasta z przekonania, że nie wszyscy ludzie są sobie równi, a jednym z czynników decydujących o tej nierówności jest rasa. Poglądowi temu towarzyszy przekonanie, że przynależność do określonej rasy ma decydujący wpływ nie tylko na wygląd fizyczny osoby, ale również na jej osobowość, uposażenie intelektualne, wrażliwość czy emocjonalność. W konsekwencji mówi o rasach „lepszych" i „gorszych"[15]. Rasizm w drastyczny sposób ukazał

[15] Por. E. N o w i c k a, *Badanie rasizmu: problemy metodologiczne*, „Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny" 2011, nr 4, s. 122.

swoje skutki okresie drugiej wojny światowej poprzez masowe eksterminacje Żydów, Romów i Polaków. Mimo że społeczne katharsis, które nastąpiło w okresie powojennym, doprowadziło do bezwzględnego potępienia postaw rasistowskich i wszelkich przejawów łączącej się z nimi ideologii, w czasach nam współczesnych wydaje się ona odradzać, o czym świadczą działalność organizacji promujących nierówność ludzi, istnienie stron internetowych głoszących negatywne nastawienie do przedstawicieli określonych ras, a także fakt, że coraz częściej dochodzi na świecie do demonstracji, podczas których skandowane są hasła wyrażające niechęć wobec „innych”.

Negatywne stanowisko przywódców politycznych i społecznych wobec rasizmu jest w państwach europejskich jednoznaczne i wyraźnie akcentowane. Z drugiej strony jednak trzeba pamiętać, że młodzież na ogół z dystansem odnosi się do poglądów dominujących w przestrzeni społecznej i chętnie je kontestuje, skłaniając się ku temu, co niezależne, niszowe i zakazane. Czy prawidłowość ta jednak ujawniła się również w przypadku postaw, jakie wobec rasizmu żywią białostoccy uczniowie?

Przed podjęciem analizy wyników przeprowadzonych badań warto podkreślić, że współczesne społeczeństwo polskie jest pod względem rasowym jednolite i nie mamy w jego przypadku do czynienia z sytuacją – typową dla Francji, Szwecji czy Niemiec – gdy całe dzielnice wielkich miast zamieszkiwane są przez reprezentantów ras innych niż ta, której przedstawicielami są rdzenni mieszkańcy kraju. Nie ma też w Polsce prowizorycznych obozów zamieszkiwanych przez imigrantów i nie korzystają oni masowo z biur pomocy społecznej. Nie notuje się napięć między nimi a Polakami. Niemniej obrazy sytuacji odwrotnej docierają do uczniów za pośrednictwem czy to środków przekazu, czy to własnego doświadczenia zyskanego podczas podróży do krajów Europy Zachodniej.

W przeprowadzonych w roku 2015 badaniach „całkowicie negatywny” stosunek do rasizmu zadeklarowało 54,4% ankietowanych, a zatem ponad połowa uczniów biorących w nich udział. Jeśli do wyniku tego dodać procent osób określających się jako nastawione do rasizmu „raczej negatywnie”, wskaźnik nieakceptowania rasizmu sięga 70,6%. Obojętnych wobec zjawiska rasizmu jest 16,9% respondentów, a pozytywnie nastawionych – 7,9% (w tym „raczej pozytywnie” – 2,9%, a „całkowicie pozytywnie” – 5%). Nie umiało się do tej kwestii odnieść 4,6% badanych uczniów. Akceptujących negatywne zachowania względem reprezentantów innych ras nie jest dużo, gdy jednak do grupy tej dodać osoby obojętne i niezdecydowane, to można powiedzieć, że niemal co trzeci uczeń w mniejszym lub większym stopniu „dopuszcza” występowanie uprzedzeń rasowych. To zaś może budzić niepokój, gdyż grupa ta stanowi znaczną część badanej próby. Brać trzeba pod uwagę, że zarówno osoby obojętne wobec zachowań rasistowskich, jak i niemające zdania na

ich temat mogą – w sytuacji pojawienia się sprzyjających bodźców – z dużą łatwością przyjąć postawy niechętne „obcym".

O takim a nie innym wyniku tej części badań przesądziło stanowisko reprezentowane przez chłopców, którzy znacznie częściej niż dziewczęta wyrażają aprobatę dla rasizmu. I tak, negatywne wobec niego nastawienie wyraziło 79,5% dziewcząt i 63,1% chłopców. Akceptację rasizmu zadeklarowało zaś 4,6% dziewcząt i 10,7% chłopców. W przypadku kategorii rasizmu pojawiła się w omawianych badaniach największa dysproporcja między stanowiskami deklarowanymi przez reprezentantów różnych płci.

Negatywną ocenę zjawiska rasizmu wyraziło 78,1% uczniów gimnazjów; 79,4% uczniów liceów ogólnokształcących; 58,7% uczniów techników i 44,8% uczniów zasadniczych szkół zawodowych. Aprobatę tego zjawiska deklarowało zaś 5,7% uczniów gimnazjów; 5,4% uczniów liceów ogólnokształcących; 11,1% uczniów techników i 20,7% uczniów zasadniczych szkół zawodowych. Rasizm znajduje więc najmniej zwolenników wśród gimnazjalistów i licealistów, a zdecydowanie najwięcej wśród uczniów szkół zawodowych, szczególnie zaś zasadniczych szkół zawodowych. Różnica między skrajnymi stanowiskami dotyczącymi tej kwestii wyniosła kilkadziesiąt punktów procentowych. Uzyskane dane pozwalają stwierdzić, że w przypadku odniesień do rasizmu mamy do czynienia niejako z dwoma światami mentalnymi, i można pokusić się o stwierdzenie, że podwalin tych światów dostarcza dostępna uczniom wiedza, w szczególności zaś jej profil. Wyraźnie lepszy grunt dla akceptacji odmienności zapewnia przygotowanie humanistyczne, a świadczy o tym chociażby to, że różnica w ocenie zjawiska rasizmu przez (będących w jednakowym wieku) uczniów liceów ogólnokształcących i techników sięga dwudziestu pięciu punktów procentowych (przy łącznym potraktowaniu głosów akceptujących to zjawisko i go nieakceptujących).

Również w tym wypadku stwierdzono różnice w opinii uczniów w zależności od uzyskanej przez nich średniej ocen. Negatywnie oceniło postawy rasistowskie 42,5% uczniów „jedynkowych"; 52,6% uczniów „dwójkowych"; 65,2% uczniów „trójkowych"; 77,9% uczniów „czwórkowych" i 82,9% uczniów „piątkowych". Przychylność wobec osób odmiennych ras deklarowana była przez uczniów zdobywających najwyższe oceny dwukrotnie częściej niż w grupie najsłabiej uczącej się młodzieży. Aprobatę wobec rasizmu wyraziło natomiast 37,5% uczniów „jedynkowych"; 15,9% uczniów „dwójkowych"; 10,5% uczniów „trójkowych"; 6,0% uczniów „czwórkowych" i 6,9% uczniów „piątkowych". W tym przypadku zatem wśród uczniów najsłabszych znalazło się pięciokrotnie więcej zwolenników rasizmu niż w grupie uczniów najlepszych. Połączenie uzyskanych wyników pozwala wskazać na pewną prawidłowość: im wyższe oceny ucznia, tym mniejsza jest jego akceptacja postaw rasistowskich. Można zatem ponownie postawić tezę, że szersze horyzonty

intelektualne, które stanowią efekt solidnego angażowania się w wykonywanie obowiązków szkolnych, sprzyjają zwiększaniu i umacnianiu się akceptacji przedstawicieli odmiennych ras.

Widoczne były także różnice w opiniach uczniów na temat rasizmu w zależności od statusu społeczno-zawodowego matki. Układ negatywnych ocen postaw rasistowskich (dezaprobujących i aprobujących to zjawisko) w zależności od tego, do jakiej grupy społecznej należała matka ankietowanej osoby, był następujący (wyniki ułożono w trybie malejącym): „wyżsi urzędnicy, dyrektorzy, biznesmeni, specjaliści wyższego szczebla” – 66,4%, 13,0%; „rolnicy indywidualni” – 62,8%, 7,8%; „bezrobotni powyżej dwóch lat” – 64,5%, 9,8%; „robotnicy wykwalifikowani i farmerzy” – 65,1%, 9,2%; „robotnicy niewykwalifikowani” – 67,6%, 8,8%; „właściciele średnich i małych firm” – 68,4%, 9,0%; „niższe kadry kierownicze i specjaliści średniego szczebla” – 69,1%, 9,3%; „pracownicy handlu i usług” – 73,9%, 5,5%; „pracownicy umysłowi i urzędnicy średniego szczebla” – 78,3%, 5,7%. Różnica między skrajnymi wynikami nie jest zbyt duża i wynosi kilkanaście procent. Otrzymany rozkład wyników można tłumaczyć na wiele sposobów, do czego nawiążemy w części rozważań podsumowujących całość badań.

Można sądzić, że postawa wobec kwestii rasizmu powinna w jakimś sensie odzwierciedlać stosunek danej osoby do wiary i religii. W tym sensie można też przypuszczać, że w polskim kontekście kulturowym żywa pozostaje w świadomości społecznej chrześcijańska zasada miłości bliźniego, odnoszona również do „obcych”. W referowanych badaniach za wskaźnik stosunku do religii ponownie przyjęto stopień identyfikacji z wiarą. Przeciwko postawom rasistowskim opowiedziało się 72,1% osób deklarujących się jako „głęboko wierzący”; 75,1% osób określających się jako „wierzący”; 69,7% „niezdecydowanych, ale przywiązanych do tradycji”; 61,8% „obojętnych w sprawach religijnych” i 59,4% osób deklarujących się jako „niewierzący”. Z drugiej strony aprobatę wobec tych postaw wykazało 12,5% osób deklarujących się jako „głęboko wierzący”; 5,5% określających się jako „wierzący”; 7,3% „niezdecydowanych, ale przywiązanych do tradycji”; 9,9% „obojętnych w sprawach religijnych” i 11,9% osób deklarujących się jako „niewierzący”. W tym przypadku największa akceptacja zjawiska rasizmu wystąpiła wśród młodzieży deklarującej najwyższy stopień przywiązania do wiary, dostrzegamy tu zatem najwyraźniejsze odejście od ewangelicznej zasady miłości bliźniego. Trudno stwierdzić, czy postawą tej części badanej młodzieży kieruje przekonanie „dobro jest tylko we mnie i tylko ja przestrzegam właściwego prawa”, czy też nadgorliwość motywowana pragnieniem ochrony własnej prawdy religijnej przed wpływem obcego elementu. Jeśli jednak w analizie uzyskanych danych pominiemy odpowiedzi osób „głęboko wierzących”, pojawi się następująca prawidłowość: im głębsze jest przywiązanie do wiary deklarowane przez

respondentów, tym mniejsza okazuje się ich akceptacja zachowań rasistowskich.

Warto również w tym kontekście zestawić otrzymane rezultaty z wynikami badań przeprowadzonych cztery lata wcześniej. W roku 2011 negatywny stosunek wobec rasizmu deklarowało 74,3% respondentów, a w 2015 – 70,6%. O ponad trzy punkty procentowe zmniejszyła się zatem liczba osób negatywnie oceniających to zjawisko. Pozytywnie nastawionych wobec postaw rasistowskich było w roku 2011 7,1% badanych, w 2015 zaś – 7,9%. Również w tym aspekcie nieznacznie wzrosły nastroje nieprzychylne wobec reprezentantów odmiennych ras (można też jednak uznać, że różnica ta mieści się w granicach błędu statystycznego). Starając się zinterpretować tę zmianę, można wskazywać, że łączy się ona z faktem nasilonej w obecnym okresie migracji ludności afrykańskiej do Europy. Ze względu na to, że podobną prawidłowość odnotowano w wynikach części badań dotyczących dyskryminacji na tle wyznaniowym i religijnym, można też sądzić, że lekka „radykalizacja" nastrojów młodzieży powodowana jest w większym stopniu czynnikiem religijnym niż uprzedzeniami rasowymi.

HOMOSEKSUALIZM

Homoseksualizm jest zjawiskiem, które w ostatnich kilkudziesięciu latach w kulturze zachodniej wyszło ze społecznego ukrycia i przestało łączyć się ze stygmatyzującym piętnem. W tym sensie można mówić o procesie oswajania się z tym zjawiskiem: orientacja homoseksualna uznawana bywa za równorzędną heteroseksualnej, a w niektórych kręgach społecznych identyfikacja homoseksualna uznawana jest za modną bądź pożądaną. Homoseksualizm traktowany jest jako jedna z wielu możliwości wpisanych w naturę ludzką. Parom homoseksualnym przyznaje się dziś prawo do tworzenia formalnych związków partnerskich, a nawet związków małżeńskich; niekiedy też otrzymują one zgodę na wychowywanie dzieci.

Pierwsze regulacje dotyczące legalności związków partnerskich, wiążące się z przyznaniem im określonych praw, pojawiły się w 1989 roku w Danii i pociągnęły za sobą szybki proces wprowadzania podobnych uregulowań prawnych w innych państwach, między innymi w: Norwegii, Francji, Islandii, Holandii, Kanadzie, Luksemburgu, Niemczech, Szwajcarii, Szwecji, Wielkiej Brytanii i Nowej Zelandii[16]. Obecnie regulacje takie obowiązują w dwudziestu

[16] Por. W. M o d z e l e w s k i, *Jak się różnimy, jak się zmieniamy? Współczesny świat w sondażach międzynarodowych*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2009, s. 29n.

ośmiu państwach europejskich[17], a w czternastu zalegalizowano małżeństwa jednopłciowe[18].

Kwestia akceptacji homoseksualizmu uzależniona jest od kontekstu kulturowego i budzi skrajne postawy. Największą akceptację zjawisko to uzyskuje w Europie (w kilku krajach ponad 80% respondentów deklaruje wobec niego pozytywne nastawienie), a w wielu krajach Afryki i Azji jest ono napiętnowane (ponad 90% respondentów wyraża wobec niego swój negatywny stosunek). Postaw Europejczyków nie cechuje jednak jednolitość. Największą przychylność okazują homoseksualistom mieszkańcy Szwecji, Francji, Hiszpanii, Niemiec i Czech (w krajach tych odsetek akceptacji homoseksualizmu wynosi od 80% do 86%), postawę przeciwną przyjmują zaś mieszkańcy Ukrainy i Rosji (odsetek nieakceptowania homoseksualizmu w tych krajach wynosi odpowiednio 69% i 64%). Na tym tle Polska sytuuje się pomiędzy skrajnymi stanowiskami: odsetek osób akceptujących związki homoseksualne wynosi 45%, a osób ich nieakceptujących – 41%. Przywołane wyniki uzyskano w badaniach przeprowadzonych przez renomowane na rynku światowym ośrodki badawcze[19].

Dane statystyczne nie zawsze jednak znajdują odzwierciedlenie na poziomie działań ludzkich, gdzie pojawiają się problemy nie zawsze brane pod uwagę w założeniach badawczych. Dobrze ukazują ten fakt wypowiedzi młodzieży podlaskiej na temat grupy o mniejszościowej orientacji seksualnej, które uzyskał zespół Aleksandry Jasińskiej-Kani. (1) „Jakby ci to powiedzieć, jeżeli pytasz o mniejszości seksualne. Ja uważam, że to nie jest problem, bo ich praktycznie nie ma, albo to bardzo jednostkowe przykłady. U nas na przykład w miejscowości jest jeden ale wszyscy nazywają go pedał a nie gej. Ale tak między nami, co z niego za gej, jak nie dość że stary, trochę przygłuchy i ogląda się za dziewczynami. […] U nas są tylko Polacy i Białorusini albo inaczej katolicy i prawosławni, nie hetero i homo”[20]. (2) „Nie wiem. czy istnieje kategoria mniejszości seksualnych na Podlasiu. Nie wiem. Chociaż... Nie, nie istnieje. Sama kategoria mniejszości seksualnych nie istnieje. Istnieje jakaś tam narodowo przypisana tożsamość i to jest istotne. Zdarzają się ludzie, którzy należą do mniejszości seksualnych, ale to chyba jest zupełnie inna opowieść. To są ci odmieńcy, których się jakoś tam toleruje”[21].

W omawianych badaniach sprawdzono zatem, jaki wpływ na opinie młodzieży na temat homoseksualizmu ma środowisko bodźców stanowiące kontekst szeroki (podejmowane działania i dyskusje międzynarodowe, a także

[17] Zob. *Sytuacja prawna i społeczna osób LGBT w Europie*, https://pl.wikipedia.org/wiki/Sytuacja_prawna_i_spo%C5%82eczna_os%C3%B3b_LGBT_w_Europie.

[18] Zob. tamże.

[19] Por. M o d z e l e w s k i, dz. cyt., s. 31-34.

[20] Cyt za: K a s p r z a k, W a l c z a k, dz. cyt., s. 105.

[21] Cyt za: K a s p r z a k, W a l c z a k, dz. cyt., s. 105 (zachowano pisownię oryginalną).

przedstawienia medialne) oraz kontekst najbliższy (bezpośrednie doświadczenia jednostek).

„Całkowicie negatywny" stosunek do homoseksualizmu wyraziła blisko połowa uczniów (47,8%), a 9,8% badanych określiło swoje nastawienie do tego zjawiska jako „raczej negatywne". Grupa osób nieakceptujących homoseksualizmu zbliżyła się zatem do granicy sześćdziesięciu punktów procentowych. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na znaczny odsetek osób deklarujących „obojętne" nastawienie wobec homoseksualizmu – było ich 28,0%, i na fakt, że co dziesiąty uczeń deklarował wobec niego stosunek pozytywny (większa część tej grupy to osoby bezwarunkowo aprobujące homoseksualizm – było ich 7,0%; pozostała jej część, 2,7%, deklarowała się jako mająca „raczej pozytywny" stosunek do homoseksualizmu. Można zatem powiedzieć, że uczniowie szkół białostockich z większym krytycyzmem podchodzą do zjawiska homoseksualizmu, niż wskazywałyby na to wyniki sondaży odnoszących się do poglądów przeciętnych Polaków, publikowane przez zagraniczne ośrodki badawcze. Uzyskane rezultaty znajdują też pewne potwierdzenie w danych dotyczących tak zwanego wskaźnika „odrzucenia" uzyskanych w przytaczanych już badaniach młodzieży Podlasia przeprowadzonych przez zespół Jasińskiej-Kani w roku 2008. Wówczas 64% ankietowanych zadeklarowało pogląd „wykluczający" możliwość akceptacji w wymiarze mikrospołecznym (na przykład w środowisku zawodowym czy we władzach lokalnych) osób utrzymujących relacje homoseksualne. Na postawę „obojętną" w tej kwestii wskazało 16% respondentów, „aprobowało" zaś taką możliwość 20% uczestników badań. W wymiarze biologicznym, na przykład jeśli chodzi o korzystanie w sytuacji zagrożenia z transfuzji krwi pochodzącej od reprezentanta mniejszości seksualnej, możliwość taką „wykluczyło" 60% badanych, postawę „obojętną wobec niej zadeklarowało" 20%, „aprobowało ją zaś" 19%. W wymiarze życia prywatnego, na przykład w kwestii ewentualnego sąsiedztwa osób homoseksualnych czy goszczenia ich własnym domu, możliwość taką „wykluczyło" 57% badanych, 26% było wobec niej „obojętnych", „aprobowało" ją zaś 17%. Wyniki omawianych badań uczącej się młodzieży wskazują więc na podobny stopień odrzucenia zjawiska homoseksualizmu[22].

Warto też jednak przytoczyć wyniki omawianych badań w kontekście ważniejszych zmiennych niezależnych. Badania potwierdzają, że homoseksualizm jest w większym stopniu akceptowany przez kobiety niż przez mężczyzn. Negatywnie oceniło go 46,4% badanych dziewcząt i 57,2% chłopców. Aprobatę dla tego zjawiska wyraziło zaś 14,6%, dziewcząt i 5,6% chłopców. Wśród dziewcząt wystąpił również większy odsetek wybierających kategorię świadczącą o obojętności względem homoseksualizmu. Obojętność w tej kwe-

[22] Por. tamże, s. 104n.

stii zadeklarowało 35,0% dziewcząt i 21,9% chłopców. Uczniowie deklarują zatem bardziej zachowawcze (konserwatywne) nastawienie do homoseksualizmu niż uczennice, i to nie tylko w tym konkretnym kontekście, ale w każdej z poruszonych dotychczas kwestii.

Opinie respondentów różnicowały się także w zależności od „rodzaju szkoły”, do której uczęszczali. Negatywnie oceniło zjawisko homoseksualizmu 55,0% uczniów gimnazjów; 44,2% uczniów liceów ogólnokształcących; 67,5% uczniów techników i 48,2% uczniów zasadniczych szkół zawodowych. Tym razem młodzież z techników okazała się najbardziej „zachowawcza”, największym natomiast „liberalizmem” wykazali się licealiści. Różnica między tymi skrajnymi stanowiskami wyniosła ponad dwadzieścia punktów procentowych. Wyniki te znajdują potwierdzenie w odpowiedziach uczniów na pytanie o „całkowicie pozytywny” stosunek do zachowań homoseksualnych. Zadeklarowało go 6,9% uczniów gimnazjów; 11,9% uczniów liceów ogólnokształcących; 4,5% uczniów techników i 10,3% uczniów zasadniczych szkół zawodowych. Warto podkreślić ten ostatni wynik, w przypadku odpowiedzi wcześniejszych uczniowie ci bowiem wykazywali się najmniejszą akceptacją osób wykazujących odmienność. Tym razem deklarowali poglądy podobne do poglądów licealistów, podczas gdy w innych przypadkach najbardziej spośród wyszczególnionych grup uczniów różnili się od nich w opiniach.

Zgodnie z przyjętą metodologią przeanalizujmy relacje między opiniami uczniów na temat homoseksualizmu a uzyskiwaną przez nich średnią ocen. Negatywnie oceniło to zjawisko 65,0% uczniów „jedynkowych”; 60,3% uczniów „dwójkowych”; 64,1% uczniów „trójkowych”, 53,4% uczniów „czwórkowych” i 51,1% uczniów „piątkowych”. Pozytywnie odniosło się do homoseksualizmu 15,0% uczniów „jedynkowych”; 7,0% uczniów „dwójkowych”; 7,3% uczniów „trójkowych”; 10,2% uczniów „czwórkowych” i 14,4% uczniów „piątkowych”. Uzyskane odpowiedzi pozwalają stwierdzić, że największą akceptację homoseksualizmu deklarują uczniowie piątkowi i czwórkowi, najmniejszą zaś trójkowi i dwójkowi. W tym przypadku wyniki nie ułożyły się ani w malejące, ani w rosnące kontinuum.

Status społeczno-zawodowy matki respondentów także różnicował rozkład procentowy odpowiedzi. Układ negatywnych ocen homoseksualizmu (dezaprobujących i aprobujących to zjawisko) w zależności od tego, do jakiej grupy społecznej należała matka ankietowanej osoby, był następujący (wyniki ułożono w trybie malejącym): „bezrobotni powyżej 2 lat” – 62,1%, 5,9%; „rolnicy indywidualni” – 65,1%, 9,3%; „pracownicy handlu i usług” – 60,0%, 8,8%; „pracownicy umysłowi i urzędnicy średniego szczebla” – 59,6%, 10,5%; „robotnicy wykwalifikowani i farmerzy” – 57,9%, 9,2%; „właściciele średnich i małych firm” – 57,1%, 10,7%; „niższe kadry kierownicze i specjaliści średniego szczebla” – 56,6%, 10,2%; „wyżsi urzędnicy, dyrektorzy, biznesmeni,

specjaliści wyższego szczebla" – 56,7%, 11,8%; „robotnicy niewykwalifikowani" – 50,0%, 11,7%;

Kolejną z uwzględnionych w wynikach badań zmiennych niezależnych była autodeklaracja wiary. Negatywnie oceniło homoseksualizm 73,9% respondentów deklarujących się jako „głęboko wierzący"; 61,2% respondentów określających się jako „wierzący"; 48,9% „niezdecydowanych, ale przywiązanych do tradycji"; 47,8% „obojętnych w sprawach religijnych" i 45,4% respondentów określających się jako „niewierzący". Stosunek pozytywny do homoseksualizmu deklarowało 6,2% respondentów określających się jako „głęboko wierzący"; 6,1% respondentów uznających się za „wierzących"; 13,6% „niezdecydowanych, ale przywiązanych do tradycji"; 13,0% „obojętnych w sprawach religijnych" i 21,6% określających się jako „niewierzący". Najmniejszą aprobatę zjawisko homoseksualizmu uzyskuje zatem wśród uczniów najbardziej przywiązanych do wiary („głęboko wierzących" i „wierzących"), największą jego akceptację zaś wyrażają ci, którzy deklarują się jako „niewierzący". Tego typu rozkład wyników można wyjaśnić, odwołując do moralności chrześcijańskiej, która nie akceptuje zachowań homoseksualnych i którą głoszą Kościoły dominujące na Podlasiu.

I te wyniki również porównajmy z rezultatami badań wcześniejszych. W roku 1998 negatywne nastawienie do homoseksualizmu deklarowało 53,9% badanych; w roku 2005 – 61,8%; w 2011 – 57,9%; w 2015 zaś – 57,6%, w danych tych nie widać więc większych wahań. Największą dezaprobatę wobec zjawiska homoseksualizmu uczniowie wykazywali w roku 2005, a w następnej edycji badań wynik spadł o cztery punkty procentowe i uległ stabilizacji. W roku 1998 pozytywnie odnosiło się do zjawiska homoseksualizmu 6,5% badanych; w roku 2005 – 4,3%; w 2011 – 10,3%; w 2015 zaś – 9,7%. Zgodnie z tymi wynikami rok 2005 okazał się „najbardziej nieprzychylny" dla osób o tej orientacji, a w następnych dwóch edycjach badań wynik ustabilizował się na poziomie dziesięciu punktów procentowych. Nie dostrzegamy zatem gwałtownych przeobrażeń w nastawieniu młodzieży wobec homoseksualistów. Uzyskane dane dają podstawy do stwierdzenia, że dokonujące się zmiany postrzegania homoseksualizmu w krajach Europy Zachodniej, lansowane przez „postępowe" media zarówno w Polsce, jak i za granicą, a także zmiany prawa dotyczące tej grupy społecznej nie wpłynęły na nastawienie wobec niej uczniów szkół ponadpodstawowych uczęszczających do placówek białostockich.

*

Przegląd opinii młodzieży na temat na temat jej stosunku do czterech zjawisk społecznych postrzeganych jako kontrowersyjne wykazał, że stanowiska respondentów w kwestiach dyskryminacji narodowo-etnicznej, wyznaniowo-religijnej i rasizmu były zbieżne. Brak akceptacji dla każdego z tych zjawisk

lokował się na poziomie siedemdziesięciu punktów procentowych, aprobaty zaś na poziomie siedmiu punktów procentowych. Można więc generalnie powiedzieć, że aprobata dla osób reprezentujących odmienną narodowość i przynależność rasową, a także odmienne wyznanie czy odmienną religię lokuje się na poziomie 70%. Ze zdecydowanie bardziej negatywnym nastawieniem spotykają się mniejszości seksualne. Jedynie co dziesiąty uczeń akceptował zjawisko homoseksualizmu, a co szósta osoba w ogóle go nie akceptowała. W tym wypadku również największa liczba osób – było ich blisko 30% – deklarowała swoją obojętność.

W przypadku wszystkich badanych kwestii ich ocenę różnicowała płeć respondentów. Nastawienie bardziej krytyczne wobec dyskryminacji na tle narodowościowym i etnicznym oraz wyznaniowo-religijnym, a także wobec rasizmu wykazywały dziewczynki. Średnio było wśród nich około 5% więcej (niż wśród chłopców) osób krytykujących te zjawiska i około 5% mniej (niż wśród chłopców) osób je aprobujących. Dziewczęta wykazały się także większą akceptacją mniejszości seksualnych niż chłopcy. Było wśród nich około 10% mniej (niż wśród chłopców) osób nieakceptujących homoseksualizmu i około 10% więcej (niż wśród chłopców) osób pozytywnie do niego nastawionych. Wyniki te można tłumaczyć z jednej strony większą wrażliwością dziewcząt na wszelkie przejawy ucisku (który łączy się przecież z każdym rodzajem dyskryminacji), a także ich większą akceptacją odmienności (w tym przypadku odmiennej orientacji seksualnej).

Polaryzacja wyników w każdym z omawianych przypadków wyraźnie zaznaczała się w kontekście rodzaju szkoły, do której uczęszczali respondenci. Większą dezaprobatę wobec dyskryminacji na tle narodowościowym i etnicznym oraz dyskryminacji wyznaniowo-religijnej, a także rasizmu deklarowali uczniowie szkół nieprofilowanych. W przypadku wszystkich podjętych kwestii największą wrażliwość wykazywali licealiści, najmniejszą zaś uczniowie zasadniczych szkół zawodowych, którzy demonstrowali brak empatii wobec osób dyskryminowanych. Nieco inaczej rozłożyły się wyniki w przypadku opinii dotyczących akceptowalności homoseksualizmu. Również tym razem największą akceptację zjawiska wykazali uczniowie liceów ogólnokształcących, ale bezpośrednio za nimi uplasowali się reprezentanci zasadniczych szkół zawodowych. Najbardziej negatywną postawę wobec homoseksualizmu przyjęli zaś uczniowie techników. Różnica między skrajnymi stanowiskami wyniosła około dwudziestu pięciu punktów procentowych.

Uzyskiwane przez uczniów oceny wyników w nauce jednoznacznie korelowały z wyrażonymi przez nich poglądami dotyczącymi dyskryminacji w pierwszych trzech obszarach. Im wyższa jest średnia ocen ucznia, tym mniejszą tolerancję okazuje on przejawom dyskryminacji. Jeśli oceny przekładają się na wiedzę, można twierdzić, że większa wiedza staje się źródłem

większej wrażliwości na akty agresji i czyni człowieka bardziej otwartym na innych. Wyżej wskazana prawidłowość nie potwierdziła się jednak w przypadku deklarowanego stosunku młodzieży do seksualnej mniejszości homoseksualistów. Cieszyła się ona największą akceptacją wśród uczniów „piątkowych" i „czwórkowych", a najmniejszą wśród „trójkowych" i „dwójkowych". Pozycję środka w uzyskanym zestawieniu zajęli uczniowie „jedynkowi", którzy najczęściej spośród wszystkich grup wybierali pozytywne nastawienie wobec homoseksualizmu.

Biorąc pod uwagę sytuację społeczno-zawodową matki respondenta, można stwierdzić, że największą dezaprobatę wobec przejawów dyskryminacji w przypadku pierwszych trzech kategorii okazywały dzieci „pracowników umysłowych i urzędników średniego szczebla" oraz „pracowników handlu i usług". Z kolei najmniejszą akceptację tych zachowań w odniesieniu do pierwszych dwóch kategorii wyrażały dzieci „robotników niewykwalifikowanych", a w przypadku obszaru trzeciego dzieci „wyższych urzędników, dyrektorów, biznesmenów, specjalistów wyższego szczebla", „rolników indywidualnych" oraz „bezrobotnych przez więcej niż dwa lata". Zjawisko homoseksualizmu zaś zostało najbardziej pozytywnie ocenione przez dzieci „robotników niewykwalifikowanych", a najbardziej negatywnie przez dzieci „bezrobotnych przez więcej niż dwa lata" oraz „rolników indywidualnych".

Autodeklaracja wiary respondentów wyraźnie koreluje z poglądami uczniów na podjęte tematy. Im silniejsza jest tożsamość religijna, tym większy okazuje się brak akceptacji dla dyskryminacji na tle narodowym i etnicznym, dla dyskryminacji wyznaniowo-religijnej, a także dla rasizmu. Regule tej nie podlegają jedynie opinie formułowane przez „najbardziej wierzących", którzy skłonni są przyzwalać na tego rodzaju akty nietolerancji. Bez wyjątku jednak autodeklaracja wiary łączyła się z poglądami wyrażonymi przez młodzież w kwestii homoseksualizmu. Akceptacja mniejszości seksualnej przez respondentów zdecydowanie maleje wraz ze wzrostem ich przywiązania do religii. Zauważyć należy, że w ostatniej sprawie dysproporcja między skrajnymi opiniami uczniów była zdecydowanie większa niż w trzech pierwszych casusach.

Jeśli uznać, że nieakceptację dyskryminacji można łączyć z aprobatą dla reprezentantów grup dyskryminowanych (co nie zawsze jest faktem), to uzyskane wyniki świadczą o tym, że uczniowie szkół ponadpodstawowych wykazują się zróżnicowaną akceptacją „innych". W najwyższym stopniu jest ona widoczna w wymiarze religijno-wyznaniowym i narodowościowo-etnicznym oraz rasowym, w najmniejszym zaś w przypadku stosunku do mniejszości seksualnych.

Negatywna ocena dyskryminacji na tle narodowościowym i etnicznym stanowi zapewne konsekwencję historycznie ukształtowanej akceptacji na ziemiach polskich reprezentantów odmiennych narodowości i religii. Już od

czasów średniowiecza Polska na tle państw ówczesnej Europy jawiła się jako kraj nadzwyczaj tolerancyjny. W kolejnych wiekach ów duch tolerancji uległ wzmocnieniu i znalazł oparcie w ustawodawstwie. Polska znana była jako „azyl dla heretyków i raj dla Żydów”, jako kraj, w którym każdy przybysz mógł znaleźć schronienie i zostać przyjaźnie przyjęty przez rdzenną ludność. Postawa ta była bezpośrednim skutkiem realizmu politycznego wielowyznaniowej, wieloetnicznej i wielokulturowej Rzeczypospolitej. Realizm ten podpowiadał akceptację innych i prowadził do zawiązywania z nimi relacji przyjacielskich. W dawnej Polsce tolerancja wpisana była także w atmosferę życia publicznego, któremu nie były znane fanatyzm ani izolacjonizm. Duch ten pozostał żywy także po utracie państwowości przez Rzeczpospolitą. Społeczność różnych wyznań i narodowości zamieszkująca polskie ziemie jednoczyła się wówczas wokół kwestii suwerenności i wolności, z którymi łączyły się również inne utracone wraz z niepodległością wartości, w tym tolerancja religijna (wolność dla wszystkich wyznań). W zrywach narodowych zmierzających do odzyskania niepodległości, tak w powstaniu kościuszkowskim, jak i w tych, które miały miejsce w dziewiętnastym stuleciu, w walkę zbrojną włączali się wszyscy niezależnie od korzeni etnicznych czy wyznania: zacierały się podziały na katolików rzymskich, unitów, protestantów czy Żydów. W umacnianie idei tolerancji włączali się także ludzie pióra: Aleksander Świętochowski, Piotr Chmielowski, Bolesław Prus, Eliza Orzeszkowa i wielu innych[23]. Tradycje te kontynuowała później II Rzeczpospolita. Głęboko zakorzenione w mentalności Polaków, są one po dziś dzień cenionymi dobrami. Można wręcz powiedzieć, że stanowią rdzeń kultury polskiej i że żadne zawirowania polityczne nie są w stanie ich podkopać. Zawsze pozostają punktem odniesienia[24]. Zapewne jest tak również w przypadku ankietowanej młodzieży[25].

Kolejnym elementem wpływającym na wysoką akceptację przez polską młodzież reprezentantów innych narodowości, religii (wyznań) i ras jest bez wątpienia bezpośrednie doświadczenie „innego”. Niejednolitość Podlasia jako regionu sprawia, że dla urodzonej i mieszkającej w nim młodzieży obecność przedstawicieli innych narodowości i wyznawców różnych religii jest faktem naturalnym. Ludzie ci stanowią dla niej trwały element rzeczywistości społecznej. Jeśli nawet w relacjach z nimi pojawiają się antagonizmy, kończą się one znalezieniem konsensu. Można powiedzieć, że panuje przekonanie: skoro

[23] Por. P.P. G a c h, *Obrona wartości naczelnych*, w: *Wartości w kulturze polskiej*, red. L. Dyczewski, Fundacja Pomocy Szkołom Polskim na Wschodzie im. T. Goniewicza, Lublin 1993, s. 146-151.

[24] Por. L. D y c z e w s k i, *Trwałość kultury polskiej*, w: *Wartości w kulturze polskiej*, s. 35.

[25] Por. [bez nazwiska autora] *Dyskryminacja cudzoziemców i cudzoziemek – definicje, obszary, przejawy, ochrona przed dyskryminacją*, s. 14.

i tak jesteśmy na siebie „skazani", to musimy nauczyć się żyć razem. Zapewne tego typu życiowy pragmatyzm oddziałuje również na poglądy młodzieży.

Kwestia akceptacji mniejszości seksualnej (homoseksualistów) ma nieco inny charakter. W tradycji polskiej nie było miejsca dla grup o takim charakterze ani dla zachowań przez te grupy lansowanych. Silna obecność Kościoła rzymskokatolickiego w przestrzeni społecznej niejako stanowiła dla nich bufor. Tolerancja dla tych zachowań nie miała zatem szans osadzić się w świadomości zbiorowej. Nawet w czasach współczesnych – o czym świadczą przytoczone wypowiedzi rozmówców uczestniczących w wywiadach pogłębionych – problematyka homoseksualizmu jest praktycznie nieobecna w bezpośrednim doświadczeniu wielu osób. Dla dużej części uczestników referowanych badań istniała ona tylko w sferze hipotetycznej i rozważana była jedynie w kategoriach ewentualności, a ich jedyny kontakt ze zjawiskiem homoseksualizmu miał miejsce za pośrednictwem mediów czy lektur. Jeśli zaś zjawisko nie stanowi trwałego elementu świata osoby ankietowanej, może ona okazywać mu niechęć bądź przybierać wobec niego jeszcze bardziej radykalną postawę. „Obcy" element pojawiający się w „mojej" przestrzeni powodować może stan emocjonalnego dyskomfortu: burzy harmonię, stwarza zagrożenie, budzi niepokój i podejrzenie, że domagać się będzie ustępstw i postrzegany jest jako źródło nieprzewidywalnych reakcji[26].

Nie należy też zapominać, że na „innego" patrzymy przez pryzmat stereotypów. W przypadku homoseksualistów nie budują one pozytywnego obrazu. Ów szczególny rodzaj „obcego" jest już zatem niejako naznaczony pejoratywnie, co utwierdza jego negatywny obraz w świadomości tych, którzy nie mieli z nim bezpośredniego kontaktu. Jak pisze Kamila Dolińska, otwartość na „innych" jest efektem doświadczania ich w najróżniejszych sytuacjach życiowych. Pozwala to na oswojenie się z tym, co odmienne, i dostrzeżenie wartości, które ludzie ci ze sobą niosą[27]. Innymi słowy, poznanie „innego" i wiedza na jego temat otwierają na relacje z nim, a brak rozeznania dystansuje i zamyka możliwość komunikacji.

---

[26] Por. A. H e r t z, *Socjologia nieprzedawniona. Wybór publicystyki*, PIW, Warszawa 1992, s. 130n.

[27] Por. K. D o l i ń s k a, *Dwie odsłony wielokulturowości a problem społecznego doświadczenia różnicy*, w: *Wielokulturowość: konflikt czy koegzystencja?*, s. 109n.

„Ethos" 31(2018) nr 2(122) 313-329
DOI 10.12887/31-2018-2-122-17

Monika BADOWSKA-HODYR

KU REINTEGRACJI
Rodzina w perspektywie procesu indywidualizacji oddziaływań penitencjarnych wobec osób odbywających kary długoterminowe

Procedury formalno-prawne dotyczące funkcjonowania instytucji penitencjarnych muszą pozostawać w ścisłym związku z założeniami procesu pedagogiczno-psychologicznego opartego na określonych zasadach, regułach i technikach postępowania sprzyjających zintegrowanym działaniom na rzecz inkluzji społecznej osób odbywających kary długoterminowe. Realizacja uspołeczniającej funkcji zakładu karnego powinna opierać się na trzech zasadach: normalności, otwartości i odpowiedzialności.

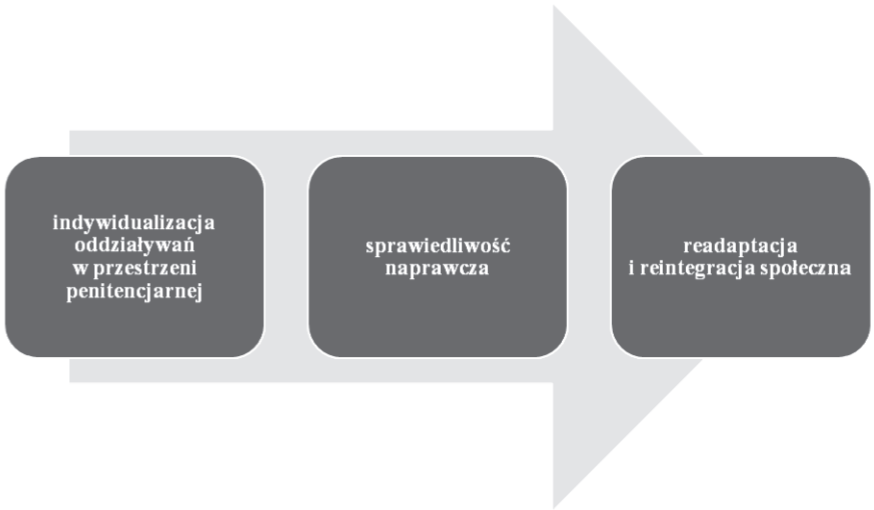
Jesteście skazani, to prawda, ale nie potępieni[1].
Jan Paweł II

Społeczny wymiar systemu penitencjarnego stanowi obszar, w którym doniosłe znaczenie ma wypracowanie optymalnego modelu postępowania z określonymi kategoriami osób odbywających karę pozbawienia wolności. Aby tego dokonać, należy uwzględnić trzy płaszczyzny: indywidualizację środków i metod oddziaływań na etapie wykonywania kary pozbawienia wolności, sprawiedliwość naprawczą oraz uwarunkowania społecznej readaptacji i reintegracji, a także zdefiniować znaczące czynniki funkcjonowania jednostki w strukturach społeczno-kulturowo-prawnych.

Warto nawiązać do słów Jana Pawła II skierowanych do więźniów odbywających karę pozbawienia wolności w Zakładzie Karnym w Płocku: „Sprawa więziennictwa, cała dziedzina wymiaru sprawiedliwości wymaga uzdrowienia, uczłowieczenia. Powiedziałem kiedyś, że warunki jakie panują w więzieniach, są jednym z podstawowych sprawdzianów stanu moralnego władzy i społeczeństwa oraz kultury danego kraju. […] Kara pozbawienia wolności już sama w sobie jest wystarczająco uciążliwa i powinno się oszczędzić więźniom takich warunków, które godzą bezpośrednio w ich zdrowie, w ich więzi rodzinne czy poczucie osobistej godności. Więzień, każdy więzień, który odbywa karę za popełnione przestępstwo, nie przestał być przecież człowiekiem, obciążonym co prawda słabością, zagrożeniem i grzechem, może zbrodnią, a nawet upartymi nawrotami do niego, ale nie pozbawionym również tej wspaniałej możliwo-

[1] Jan Paweł II, *Ewangelia więzień* (Przemówienie podczas spotkania z więźniami, Zakład Karny, Płock, 7 VI 1991), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 12(1991) nr 6, s. 14.

ści, jaką jest poprawa […]. 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"[2]. Jak zatem podkreślał Jan Paweł II, w systemie wymierzania kary nie może zabraknąć podstawowego szacunku dla ludzkiej godności, stanowiącego znaczący moduł sprawiedliwości naprawczej[3].



Rys. 1. Ogniwa gwarantujące korektę (zmianę) w aspekcie konstruktu teoretyczneg systemu readaptacji społecznej skazanych w Polsce

Źródło: Opracowanie własne.

Sprawiedliwość naprawcza, zyskująca na znaczeniu z perspektywy procesu rewaloryzacji wartości i postaw, ma charakter wyraźnie pragmatyczny. Celem oddziaływań penitencjarmych jest bowiem zmotywowanie sprawcy do uznania swego postępowania, dokonywanych wyborów i podejmowanych decyzji za naruszające ład ponadjednostkowy, priorytetem zaś – zadośćuczynienie w wymiarze indywidualnym i społecznym, prowadzące do redukcji szkód i sprzyjające zminimalizowaniu powrotności do przestępstwa. Warto podkreślić, że readaptacja społeczna osób okresowo wyizolowanych z naturalnego środowiska oznacza ich powrót do życia społecznego dzięki wewnętrznej przemianie umożliwiającej przystosowanie się do wymogów i oczekiwań społecznych. Z kolei reintegracja społeczna osób zwolnionych z zakładu karnego to powrót do życia społecznego wskutek przyjęcia ich i zaakceptowania przez

[2] Tamże, s. 13n.

[3] Por. W. K n a p, *Struktura i zadania więziennictwa*, w: *Polskie więzienia*, red. W. Knap, Centralny Zarząd Służby Więziennej, Warszawa 2005, s. 9n.

lokalną społeczność i szerszą zbiorowość[4]. Wsparcie społeczne – jak podkreśla Robert Opora – oraz unikanie stygmatyzacji, wykluczenia społecznego, marginalizacji, sprzyja pełnieniu przez takie osoby ról społecznych zgodnych z normami moralnymi, etycznymi i prawnymi[5]. Fundamentem optymalnego sytemu readaptacji i reintegracji społecznej będzie więc stworzenie modelu, w którym sprawca, ofiara i społeczeństwo oraz kultura i cywilizacja są nierozłączne[6].

Zagadnieniem wielowymiarowym i istotnym dla praktyki penitencjarnej, wymagającym aktualnie eksploracji, jest wykonywanie kary pozbawienia wolności wobec osadzonych odbywających kary długoterminowe. Literatura penitencjarna nie podaje definicji kary długoterminowej. Na przykład Irena Kriznik za długoterminową uznaje karę przekraczającą trzy lata pozbawienia wolności[7]. Przedstawione niżej zestawienie ukazuje liczebność osób odbywających kary długoterminowe w Polsce w pierwszym kwartale bieżącego roku (zob. tab. 1). Ze względu na zasięg terytorialny badań, których wyniki zaprezentowane zostaną w dalszej części artykułu, przytoczone zostało analogiczne zestawienie dotyczące osadzonych w Republice Czeskiej (zob. tab. 2).

Tab. 1. Zasadnicza kara pozbawienia wolności według wymiaru kary – orzeczenia prawomocne (Polska, I kwartał 2018 r.)

Długość wyroku	Mężczyźni	Kobiety	Σ
3-5 lat	9528	252	9780
5-10 lat	6052	271	6323
10-15 lat	2299	143	2442
15-20 lat	41	0	41
25 lat	1666	63	1729
dożywotnie pozbawienie wolności	393	15	408
Σ	19979	744	20723

Źródło: Ministerstwo Sprawiedliwości, Centralny Zarząd Służby Więziennej, *Kwartalna informacja statystyczna za I kwartał 2018 r.*, https://www.sw.gov.pl/strona/Statystyka-kwartalna.

[4] Zob. R. P o k l e k, *Pomoc postpenitencjarna a readaptacja społeczna osób opuszczających jednostki penitencjarne*, w: *Psychologia penitencjarna*, red. M. Ciosek, B. Pastwa-Wojciechowska, PWN, Warszawa 2016, s. 522-556.

[5] Por. R. O p o r a, *Efektywność oddziaływań resocjalizacyjnych*, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 2015, s. 38-41, 71-74.

[6] Por. A. B a ł a n d y n o w i c z, *Probacyjna sprawiedliwość karząca*, Wolters Kluwer, Warszawa 2015, s. 332.

[7] Zob. I. K r i z n i k, *European Standards for the Treatment and Custody of Long-Term Prisoners*, Regional Conference „The Treatment of Long-Term Prisoners", Popowo, 5-7 IX 1999 (maszynopis referatu).

Tab. 2. Liczba skazanych według długości wyroku (Republika Czeska, 30 IV 2018)

Długość wyroku	Mężczyźni	Kobiety	Σ
3-5 lat	2651	162	2813
5-7 lat	1278	88	1366
7-10 lat	1192	66	1258
10-15 lat	713	50	763
15-20 lat	281	23	304
powyżej 20 lat	100	6	106
dożywotnie pozbawienie wolności	45	3	48
Σ	6260	398	6658

Źródło: Vězeňská služba České republiky, Generální ředitelství, *Informace o stavu a složení vězněných osob ve vazebních věznicích, věznicích a ústavech pro výkon zabezpečovací detence Vězeňské služby České republiky za měsíc Duben 2018*, https://www.vscr.cz/wp-content/uploads/2018/05/MSH04-2018.pdf.

W ciągu ostatnich kilku lat podejmowano wysiłki na rzecz wdrożenia do praktyki penitencjarnej konkretnych procedur mających na celu przygotowanie podopiecznych do zgodnego z oczekiwaniem społecznym i normami prawnymi funkcjonowania po odbyciu kary pozbawienia wolności. Osadzeni długoterminowi wymagają bowiem szczególnej uwagi i zaangażowania ze strony praktyków penitencjarnych. Zauważa się dużą potrzebę realizacji projektów badawczych, które mają walory poznawcze i proponują rozwiązania praktyczne stwarzające realną możliwość powrotu do społeczeństwa osób doświadczających długotrwałej izolacji więziennej. Istotne znaczenie ma uwzględnienie w owych projektach odniesienia do rodziny jako czynnika determinującego poczucie sensu życia oraz kondycję psychiczną osadzonych. Podejmowanie badań w zakresie tej problematyki jest bardzo ważne, ponieważ ich wyniki pozwolą opracować procedury postępowania penitencjarnego wartościowe z punktu widzenia reintegracji społecznej i niepowrotności do przestępstwa po odbyciu kary.

Uzasadnieniem projektu badawczego zrealizowanego przez autorkę niniejszego artykułu była potrzeba stworzenia kanonu standardów humanitarnego i odpowiedzialnego postępowania z osadzonymi długoterminowymi zgodnych z zasadą indywidualizacji oddziaływań penitencjarnych, uwzględniającego odbudowę i wzmocnienie więzi z rodziną. Więź ta, szczególnie w przypadku osób odbywających karę pozbawienia wolności, stanowi znaczący faktor poczucia sensu życia oraz fundament nadziei i szansy na wybór życia zgodnego z prawem zamiast destrukcji.

Prowadzona kwerenda zmierzała do: (1) uzupełnienia dotychczasowych badań w obszarze zagadnień penitencjarnych dotyczących kar długotermi-

nowych oraz propozycji rozwiązań praktycznych w odniesieniu do funkcjonowania osób odbywających kary długoterminowe, (2) uwrażliwienia na dotkliwe skutki długoterminowego pozbawienia wolności, (3) uchwycenia tendencji zmian jakości doświadczanego sensu życia przez osoby odbywające kary długoterminowe, (4) określenia z jednej strony czynników sprzyjających społecznej reintegracji osób odbywających kary długoterminowe, z drugiej zaś strony – czynników ją ograniczających, (5) uwrażliwienia na potrzebę prowadzenia badań naukowych zmierzających do wypracowania optymalnego modelu wykonywania kar długoterminowych.

INDYWIDUALIZACJA PENITENCJARNA W UJĘCIU NORMATYWNYM

Istotne znaczenie w rozwoju teorii i praktyki penitencjarnej ma indywidualizacja wykonywania kary pobawienia wolności. Stefan Lelental zauważa, że zasada indywidualizacji kary stała się nieodłączną towarzyszką rozwoju teorii racjonalizujących stosowanie kary, której celem jest poprawa sprawcy czynu naruszającego ład społeczny[8]. Formułując tego rodzaju teorie, należy mieć na uwadze środki, dzięki którym cel ten mógłby zostać osiągnięty w sposób jak najbardziej efektywny[9]. Problem indywidualizacji wykonywania kary pozbawienia wolności należy rozpatrywać na trzech płaszczyznach: prawnej, pedagogiczno-psychologicznej oraz społecznej. Dokonując weryfikacji konkretnych propozycji oddziaływań z perspektywy systemu readaptacji społecznej skazanych, trzeba uwzględnić podmiotowość, samostanowienie, wyjątkowość, niepowtarzalność i indywidualność jednostki funkcjonującej w konkretnych realiach kulturowo-społeczno-prawnych. Jednostka nie może być postrzegana tylko przez pryzmat jej czynów. Zróżnicowane podejście do procesu zmiany, korekty i rewaloryzacji wartości i postaw polega na dostosowaniu zarówno strategii, jak i metodyki postępowania do indywidualnej przestrzeni podmiotowej człowieka, z poszanowaniem jego autonomii i godności jako wartości bezwzględnej[10].

Wskazując na kluczowe obszary indywidualizacji, należy przywołać takie regulacje prawne, jak: europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z roku 1950 (z dokonanymi później zmianami)[11],

---

[8] Por. S. L e l e n t a l, *Indywidualizacja wykonania kary pozbawienia wolności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 1970, s. 5.

[9] Por. M. K u ć, *Indywidualizacja wykonywania kary pozbawienia wolności*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2007, s. 13.

[10] Por. B a ł a n d y n o w i c z, dz. cyt., s. 18n, 29.

[11] *Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności sporządzona w Rzymie dnia 4 listopada 1950 r., zmieniona następnie Protokołami nr 3, 5 i 8 oraz uzupełniona Protokołem nr 2*, Dz.U. 1993, nr 61, poz. 284.

Rekomendacja Rec (2006)2 Komitetu Ministrów do państw członkowskich Rady Europy w sprawie Europejskich Reguł Więziennych (przyjęta przez Komitet Ministrów w dniu 11 stycznia 2006 roku na posiedzeniu delegatów)[12], Zarządzenie Dyrektora Generalnego Służby Więziennej z dnia 14 kwietnia 2016 roku w sprawie szczegółowych zasad prowadzenia i organizacji pracy penitencjarnej oraz zakresów czynności funkcjonariuszy i pracowników działów penitencjarnych i terapeutycznych oraz oddziałów penitencjarnych[13], Kodeks karny wykonawczy[14] oraz ustawa o służbie więziennej[15].

Polski system penitencjarny szczególną uwagę skupia na indywidualizacji oddziaływań jako znaczącym ogniwie procesu reintegracji społecznej. Wyszczególnione powyżej przepisy prawa nie tylko precyzują teoretyczny format oddziaływań penitencjarnych z uwzględnieniem zasady indywidualizacji, ale także definiują i precyzują obszary, w których konkretne zabiegi są uprawnione. Warto podkreślić, że oddziaływanie na osoby doświadczające izolacji więziennej ma na celu podtrzymanie ich zdrowia i szacunku do samego siebie w takim zakresie, w jakim pozwala długość wyroku. Dąży się do rozwijania poczucia odpowiedzialności oraz wspierania takich postaw i umiejętności, które pomogą tym osobom w powrocie do społeczeństwa, stwarzając im jak najlepsze szanse na samodzielne utrzymanie się oraz prowadzenie życia zgodnego z prawem po zwolnieniu[16].

Sposób postępowania z osobami odbywającymi karę pozbawienia wolności zwykle określają akty prawne rangi państwowej i międzynarodowej, przy czym nie mogą one pozostawać w niezgodzie z zasadami (regułami) generalnymi. Zasada indywidualizacji polega na dostosowaniu oczekiwań, wymagań i środków wychowawczych do właściwości osoby odbywającej karę pozbawienia wolności, takich jak poziom umysłowy, poziom demoralizacji, zainteresowania, wykształcenie czy umiejętności. Podstawą stosowania tej zasady

[12] Zob. Rada Europy, Komitet Ministrów, *Rekomendacja Rec (2006)2*, http://www.bip.sw.gov.pl/SiteCollectionDocuments/CZSW/prawaczl/document.pdf.

[13] Zob. *Zarządzenie Nr 19/16 Dyrektora Generalnego Służby Więziennej z dnia 14 kwietnia 2016 roku w sprawie szczegółowych zasad prowadzenia i organizacji pracy penitencjarnej oraz zakresów czynności funkcjonariuszy i pracowników działów penitencjarnych i terapeutycznych oraz oddziałów penitencjarnych*, http://www.bip.sw.gov.pl/SiteCollectionDocuments/CZSW/aktyprawne/zarz%C4%85dzenie%20nr%2019%20w%20sprawie%20szczeg%C3%B3%C5%82owych%20zasad%20prowadzenia%20i%20organizacji%20pracy%20penitencjarnej.pdf.

[14] Zob. *Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny wykonawczy*, Dz.U. 1997, nr 90, poz. 558; *Obwieszczenie Marszałka Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 10 marca 2017 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu ustawy – Kodeks karny wykonawczy*, Dz.U. 2017, poz. 665.

[15] Zob. *Ustawa z dnia 9 kwietnia 2010 r. o Służbie Więziennej*, Dz.U. 2010, nr 79, poz. 523; *Obwieszczenie Marszałka Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 24 lutego 2017 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu ustawy o Służbie Więziennej*, Dz.U. 2017, poz. 631.

[16] Zob. Rada Europy, Komitet Ministrów, *Rekomendacja Rec (2006)2*.

jest klasyfikacja więźniów, czyli podział na grupy i podgrupy, oraz umieszczanie ich w zakładzie karnym odpowiedniego rodzaju i typu[17]. Zgodnie z paragrafem 1. artykułu 67. Kodeksu karnego wykonawczego „wykonywanie kary pozbawienia wolności ma na celu wzbudzanie w skazanym woli współdziałania w kształtowaniu jego społecznie pożądanych postaw, w szczególności poczucia odpowiedzialności oraz potrzeby przestrzegania porządku prawnego i tym samym powstrzymania się od powrotu do przestępstwa”[18]. Z kolei paragraf 3. przywołanego artykułu stanowi: „W oddziaływaniu na skazanych, przy poszanowaniu ich praw i wymaganiu wypełniania przez nich obowiązków, uwzględnia się przede wszystkim pracę, zwłaszcza sprzyjającą zdobywaniu odpowiednich kwalifikacji zawodowych, nauczanie, zajęcia kulturalno-oświatowe i sportowe, podtrzymywanie kontaktów z rodziną i światem zewnętrznym oraz środki terapeutyczne”[19]. Aktem prawnym szczególnie konkretyzującym zakres pracy penitencjarnej z uwzględnieniem zasady indywidualizacji jest Zarządzenie Nr 19/16 Dyrektora Generalnego Służby Więziennej z dnia 14 kwietnia 2016 roku w sprawie szczegółowych zasad prowadzenia i organizacji pracy penitencjarnej oraz zakresów czynności funkcjonariuszy i pracowników działów penitencjarnych i terapeutycznych oraz oddziałów penitencjarnych, którego przepisy w sposób przejrzysty doprecyzowują zasady oddziaływania penitencjarnego w następujących obszarach:

(a) prowadzenia i organizacji programów resocjalizacji skazanych: przeciwdziałania agresji i przemocy, przeciwdziałania uzależnieniom oraz nadużywaniu alkoholu lub używaniu narkotyków, przeciwdziałania postawom prokryminalnym, aktywizacji zawodowej i promocji zatrudnienia, kształtowania umiejętności społecznych i poznawczych, integracji rodzin, zapobiegania negatywnym skutkom izolacji, zwłaszcza wobec skazanych odbywających długoterminowe kary pozbawienia wolności;

(b) prowadzenia i organizacji zajęć kulturalno-oświatowych, w tym kształtujących postawy obywatelskie i patriotyczne, oraz z zakresu wychowania fizycznego i sportu, także obsługi bibliotecznej, obsługi radiowęzła i studia telewizyjnego;

(c) prowadzenia rozmów wychowawczych z osobami odbywającymi karę;

(d) nagradzania i karania dyscyplinarnego osadzonych;

(e) postępowania z osadzonymi osobami niepełnosprawnymi oraz cudzoziemcami;

(f) przeciwdziałania wzajemnej demoralizacji osadzonych, negatywnym przejawom subkultury przestępczej oraz zachowaniom agresywnym i autoagresji;

---

[17] Por. H. M a c h e l, *Więzienie jako instytucja karna i resocjalizacyjna*, Wydawnictwo Arche, Gdańsk 2003, s. 276.

[18] *Obwieszczenie Marszałka Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 10 marca 2017 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu ustawy – Kodeks karny wykonawczy*, art. 67, § 1.

[19] Tamże, art. 67, § 3.

(g) oddziaływań na osadzonych poprzez wykonywaną przez nich pracę;

(h) udzielania osadzonym pomocy w przygotowaniu do readaptacji społecznej oraz świadczenia pomocy doraźnej osobom zwalnianym z zakładów karnych;

(i) prowadzenia badań psychologicznych i udzielania pomocy psychologicznej, a także oddziaływań psychokorekcyjnych;

(j) prowadzenia oddziaływań terapeutycznych;

(k) dokumentacji prowadzonych oddziaływań penitencjarnych i terapeutycznych[20].

Jak przewidują paragrafy pierwszy i drugi artykułu 38. Kodeksu karnego wykonawczego, osoby zaproszone, reprezentujące stowarzyszenia, fundacje, organizacje, kościoły i związki wyznaniowe oraz osoby godne zaufania współpracujące z daną jednostką penitencjarną mogą aktywnie uczestniczyć w „prowadzeniu działalności resocjalizacyjnej, społecznej, kulturalnej, oświatowej, sportowej i religijnej”[21] w tych jednostkach, współdziałając w realizacji celu kary pozbawienia wolności.

INDYWIDUALIZACJA PENITENCJARNA W UJĘCIU PEDAGOGICZNO-PSYCHOLOGICZNYM

Procedury formalno-prawne dotyczące funkcjonowania instytucji penitencjarnych muszą pozostawać w ścisłym związku z założeniami procesu pedagogiczno-psychologicznego opartego na określonych zasadach, regułach i technikach postępowania sprzyjających zintegrowanym działaniom na rzecz inkluzji społecznej osób odbywających kary długoterminowe[22].

Realizacja uspołeczniającej funkcji zakładu karnego powinna opierać się na trzech zasadach: normalności, otwartości i odpowiedzialności. Zasada normalności wymaga upodobnienia funkcjonowania w izolacji więziennej do funkcjonowania w społeczeństwie; dotyczy to organizacji życia, usług lekarskich, stosunków międzyludzkich, obcowania młodocianych z dorosłymi, zamieszkiwania w jednym oddziale (ale nie we wspólnych celach) kobiet i mężczyzn, dbałości o wyżywienie, ubiór oraz prawa religijne i obywatelskie (z możliwo-

[20] Por. *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. 1, § 2, ust. 1.

[21] *Obwieszczenie Marszałka Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 10 marca 2017 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu ustawy – Kodeks karny wykonawczy*, art. 38, § 2.

[22] Zob. M. K o n o p c z y ń s k i, *Dwubiegunowość procesu resocjalizacji instytucjonalnej*, „Resocjalizacja Polska” 2015, nr 10, s. 9-13.

ścią uczestniczenia w życiu organizacji społecznych, a także komunikowania się z najbliższymi) oraz izolowania osób bardzo zdemoralizowanych, aby nie deprawowały pozostałych. Zasada otwartości ma z kolei zneutralizować szereg negatywnych reperkusji takich zjawisk, jak deprywacja, wzajemna demoralizacja i prizonizacja (zwięzienniczenie), a także innych konsekwencji funkcjonowania w instytucji o charakterze totalnym, które mogą wypaczać charakter, utrudniać resocjalizację, generować agresję bądź autoagresję. Otwartość polega na łatwym (często bezpośrednim) kontakcie ze światem zewnętrznym, wiąże się z możliwością odwiedzania najbliższych (jeśli istnieje uzasadniona potrzeba – nawet codziennie), a także z dopuszczalnością „widzeń intymnych" w odpowiednio przystosowanych pokojach na terenie zakładu karnego. Znacząca w perspektywie uspołecznienia jest trzecia zasada – zasada odpowiedzialności[23]. Osoba odbywająca karę pozbawienia wolności, ponosząc konsekwencje swojego zachowania, uczy się odpowiedzialności za siebie, za dokonywane wybory i podejmowane decyzje. Człowiek odpowiedzialny za własne czyny jest gotowy poddać się osądowi i zdolny do przyjęcia słusznej kary. W świetle historii prawa karnego odpowiedzialność może być rozpatrywana w dwóch perspektywach: pierwotnej – jako obiektywna i przekazywalna, i aktualnej, jako czynnik subiektywny i indywidualny[24].

Eksperci i praktycy penitencjarni, opracowując – w oparciu o długoletnie doświadczenie – zindywidualizowane schematy, procedury i modele pracy penitencjarnej, starają się odpowiedzieć na potrzeby konkretnych kategorii osób odbywających karę pozbawienia wolności i stworzyć im odpowiednie warunki do optymalnej, zrównoważonej zmiany, z uwzględnieniem czynników ochronnych i czynników ryzyka procesu inkluzji społecznej. Współcześnie wyróżnia się trzy modele oddziaływań penitencjarnych zmierzających do reintegracji społecznej osadzonych: resocjalizacyjny (klasyczny), pomocowy (oparty na pracy socjalnej) i urzędowy (instytucjonalno-urzędowy)[25]. Na potrzeby niniejszego opracowania skupimy się na tradycyjnym modelu pracy z osadzonymi w strukturach penitencjarnych: modelu resocjalizacyjnym. Oparty jest on na konfiguracji trzech czynników: wychowania, terapii oraz opieki, i przewiduje dokonywanie zmian w osobowości podopiecznego. Prowadzone w ramach tego modelu oddziaływania zmierzają do zinternalizowania wartości oraz norm pożądanych i konstruktywnych nie tylko dla samej jednostki, ale też dla jej otoczenia. W trosce o zdrowie fizyczne i psychiczne osadzonych poszukuje

[23] Por. M a c h e l, dz. cyt., s. 275n.

[24] Por. K. P i e r z c h a ł a, *Skazani, ale nie potępieni. Poczucie powinności i odpowiedzialności. Studium psychologiczno-pedagogiczno-pastoralne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2015, s. 65-76.

[25] Por. S. G r z e s i a k, *Praca penitencjarna z więźniami seniorami*, Oficyna Wydawnicza Atut, Wrocław 2013, s. 45-58.

się optymalnych rozwiązań w pracy z podopiecznymi uzależnionymi oraz wykazującymi niepsychotyczne zaburzenia psychiczne czy też zaburzenia preferencji seksualnych. W tym zakresie ważne są: leczenie, kompensowanie stanów chorobowych, rehabilitacja oraz opieka[26]. Na gruncie rozważań teoretycznoprawnych model klasyczny przewiduje stworzenie dla praktyki penitencjarnej katalogu nowoczesnych, optymalnych rozwiązań uwzględniających indywidualizację środków i metod oddziaływania penitencjarnego. By skutecznie wspierać proces społecznej reintegracji, należy odwołać się do rozwiązań wypracowanych w państwach europejskich i pozaeuropejskich.

RODZINA A INDYWIDUALIZACJA ODDZIAŁYWAŃ PENITENCJARNYCH Z PERSPEKTYWY POCZUCIA SENSU ŻYCIA OSADZONYCH
BADANIA WŁASNE

W tej części artykułu zaprezentowany zostanie jeden z obszarów projektu badawczego „Więzienne rodzicielstwo. Rodzice i ich dzieci w przestrzeni penitencjarnej", realizowanego w latach 2014-2017 na terenie jednostek penitencjarnych Republiki Czeskiej oraz Polski – badania prowadzono w ramach dotacji podmiotowej służącej rozwojowi potencjału badawczego Wydziału Pedagogicznego Uniwersytetu Rzeszowskiego. Na potrzeby niniejszego opracowania z 311 kwestionariuszy wybrano 177 – były to kwestionariusze wypełnione przez osadzonych długoterminowych, posiadających na wolności dzieci w wieku nieprzekraczającym piętnastego roku życia. Wyróżniono takie zmienne, jak: płeć, wykształcenie, stan cywilny, deklarowany poziom religijności, wysokość orzeczonej kary pozbawienia wolności, relacje łączące badanych z osobami bliskimi oraz sposób reagowania na sytuację uwięzienia.

Realizując projekt badawczy, poddano analizie następujące obszary: funkcjonowanie osób odbywających kary długoterminowe w warunkach izolacji więziennej, relacje z bliskimi i dziećmi w aspekcie indywidualizacji oddziaływań penitencjarnych oraz poziom poczucia sensu życia osób odbywających kary długoterminowe.

Ponadto poszukiwano odpowiedzi na następujące pytania: (1) Jaki jest poziom poczucia sensu życia wśród osadzonych? (2) Jakie dolegliwości izolacji więziennej odczuwają osadzeni? (3) Czy wsparcie ze strony osób bliskich, doświadczane w trakcie odbywania kary pozbawienia wolności, determinuje poziom poczucia sensu życia osadzonych? (4) Jakie są oczekiwania osadzonych w odniesieniu do ich funkcjonowania w strukturach kulturowo-społecz-

[26] Por. tamże, s. 46n.

no-prawnych po odbyciu kary pozbawienia wolności, uwzględniając czynniki chroniące i czynniki ryzyka powrotności do przestępstwa?

W połowie roku 2014 przeprowadzono badania wśród kobiet odbywających karę pozbawienia wolności w Zakładzie Karnym Světlá nad Sázavou, a w połowie 2015 roku wśród mężczyzn odbywających karę pozbawienia wolności w Zakładzie Karnym Stráž pod Ralskem w Republice Czeskiej. Drugą część materiału badawczego zebrano w latach 2015-2017 na terenie jednostek penitencjarnych okręgowych inspektoratów służby więziennej w Rzeszowie, Krakowie, Lublinie, Wrocławiu i Warszawie. Badania przeprowadzone zostały metodą sondażu diagnostycznego, za zgodą dyrektorów zakładów karnych oraz osadzonych, którzy uczestniczyli w badaniach, w warunkach dla nich bezpiecznych i gwarantujących pełną anonimowość.

Poniżej (zob. tab. 3) zaprezentowano kategoryzację respondentów – osadzonych odbywających kary długoterminowe, uwzględniając jednostkę penitencjarną, w której aktualnie odbywają oni karę pozbawienia wolności, ze zwróceniem uwagi na rodzaj i typ zakładu karnego oraz system odbywania kary. Większość respondentów odbywało karę pozbawienia wolności po raz pierwszy (58,8%). Osadzeni długoterminowi odbywali karę pozbawienia wolności w zakładzie karnym typu półotwartego (59,3%) i zamkniętego (39,5%), a zdecydowana większość – w systemie programowanego oddziaływania (73,4%).

Tab. 3. Struktura badanej populacji osadzonych odbywających kary długoterminowe w jednostkach penitencjarnych Polski i Republiki Czeskiej (n=177) pod względem klasyfikacji oraz terenu eksploracji

Wyszczególnienie		Liczebność	%
Rodzaj zakładu karnego	dla karanych po raz pierwszy	104	58,8%
	dla młodocianych	0	0,0%
	dla recydywistów	73	41,2%
Typ zakładu karnego	zamknięty	70	39,5%
	półotwarty	105	59,3%
	otwarty	2	1,1%
System odbywania kary pozbawienia wolności	zwykły	41	23,2%
	programowego oddziaływania	130	73,4%
	terapeutyczny	6	3,4%
Jednostka penitencjarna (teren eksploracji)	AŚ Nisko (OISW Rzeszów)	13	7,3%
	ZK Jasło (OISW Rzeszów)	18	10,2%
	ZK Rzeszów (OISW Rzeszów)	22	12,4%
	AŚ Warszawa-Grochów (OISW Warszawa)	6	3,4%
	AŚ Kielce (OISW Kraków)	5	2,8%
	ZK Kraków Nowa Huta (OISW Kraków)	8	4,5%
	AŚ Lublin (OISW Lublin)	6	3,4%
	ZK Nr 1 Wrocław (OISW Wrocław)	1	0,6%
	ZK Světlá nad Sázavou (Czechy)	57	32,2%
	ZK Stráž pod Ralskem (Czechy)	41	23,2%

Opis: ZK – Zakład Karny; AŚ – Areszt Śledczy. M (średnia) – 5,7; SD (odchylenie standardowe) – 3,5; Me (mediana) – 4,5.
Źródło: Badania własne.

Z zebranego materiału wynika, że w badanej populacji stu siedemdziesięciu siedmiu osadzonych odbywających kary długoterminowe 54,2% stanowiły kobiety. Średni wiek respondentów wynosił 34 lata, a średnia długość odbywanej kary pozbawienia wolności – 5,7 lat, przy odchyleniu standardowym wynoszącym 3,5 roku. Prawie połowa respondentów (49,2%) odbywała karę 4,5 roku pozbawienia wolności. Rozkład zmiennej kształtował się od 3 do 25 lat pozbawienia wolności. Większość ankietowanych stanowiły osoby z wykształceniem podstawowym (33,9%), zawodowym (23,7%) i gimnazjalnym (22,6%), stanu wolnego (33,3%), wierzące (72,9%) – praktykujące lub niepraktykujące. Ponad połowa badanych pochodziła z rodziny pełnej (59,3%).

Znaczące z perspektywy zmiany, korekty, rewaloryzacji wartości i postaw, a także minionych i aktualnych doświadczeń respondentów było ustalenie tendencji zmian jakości doświadczanego przez nich sensu życia w kontekście ich relacji z rodziną. Dlatego też dodatkowo zastosowano kwestionariusz do badania poczucia sensu życia PIL (Purpose in Life Test) Jamesa C. Crumbaugha i Leonarda T. Maholicka (zob. tab. 4).

Tab. 4. Struktura badanej populacji osadzonych odbywających kary długoterminowe w jednostkach penitencjarnych Polski i Republiki Czeskiej (n=177) pod względem typów struktury sensu życia

Typy struktury sensu życia	Liczebność	%*	Poczucie sensu życia PIL		Potrzeba sensu życia SONG	
			M	SD	M	SD
Typ A	56	31,6%	82,5	12,6	80,2	11,9
Typ B	36	20,3%	120,1	7,3	80,1	13,3
Typ C	18	10,2%	84,9	12,7	120,4	8,6
Typ D	9	5,1%	118,3	7,5	119,9	5,9
Nieokreślony	58	32,8%				

Opis: * % odnosi się do całej grupy badanej (n=177). M – średnia; SD – odchylenie standardowe.

Źródło: Badania własne przeprowadzone w oparciu o Skalę Poczucia Sensu Życia (PIL) J.C. Crumbaugha i L.T. Maholicka oraz Skalę Potrzeby Sensu Życia (SONG) J.C. Crumbaugha.

Przeprowadzone badania pozwoliły na wyodrębnienie w badanej populacji odbywających długoterminowe kary pozbawienia wolności prezentowanych przez nich typów struktury sensu życia. Dość znaczna część respondentów prezentuje typ A (31,6%) charakteryzujący się niskim poczuciem sensu życia i niskim poziomem potrzeby sensu życia. Taka struktura sensu życia kreuje określony wzorzec funkcjonowania: jednostka w minimalnym stopniu korzysta z doświadczeń przeszłości, ma świadomość pozostawania na marginesie życia społecznego, odczuwa brak opieki w wymiarze egzystencjalnym, doświadcza naznaczenia, stygmatu przestępcy, piętna uwięzienia. Długotrwałe pozostawanie w izolacji więziennej skutkuje bowiem brakiem umiejętności strukturalizacji przyszłości oraz minimalnym zaangażowaniem skierowa-

nym ku przyszłości. Kolejny typ, typ B (20,3%), charakteryzuje osadzonych o wysokim poziomie poczucia sensu życia, ale niewielkim natężeniu potrzeby sensu życia. Osoby te konstruktywnie zaspokajają potrzebę sensu życia, a na oczekiwania ze strony najbliższego otoczenia reagują wartościową społecznie aktywnością i dobrze się w niej odnajdują. Typ C (10,2%) z kolei opisuje osoby prezentujące poczucie sensu życia na niskim poziomie, wykazujące wysoki poziom motywacji do podejmowania działań nastawionych na doświadczanie sensu przy braku umiejętności właściwego ukierunkowania napięcia motywacyjnego. Jest to typ właściwy osobom przeżywających kryzys egzystencjalny, mających jednak nadzieję na zmianę będącą wzmocnieniem znaczących doświadczeń w ich społecznym funkcjonowaniu. Typ D (5,1%) charakteryzuje osoby mające wysoki (wyższy niż w przypadku pozostałych typów) poziom poczucia sensu i wysokie nasilenie nierealizowanej potrzeby sensu. Wysoki poziom doświadczania osobowego sensu rozumiany jest tu jako przekonanie o posiadaniu dobrze zdefiniowanych celów życiowych. Osoby prezentujące ten typ struktury sensu własne życie i swoje doświadczenia postrzegają w kategoriach uporządkowania i spójności. Odczuwają satysfakcję życiową, są przekonane o pełnej kontroli nad życiem, własnymi wyborami i podejmowanymi decyzjami, nastawione są na łamanie rutyny, poszukiwanie nowych wyzwań i czerpanie z życia w większym stopniu niż dotychczas[27].

Znaczącą dolegliwością izolacji więziennej jest utrata więzi z rodziną oraz ograniczony kontakt ze światem zewnętrznym. Wyniki przeprowadzonych badań wskazują na istnienie zależności między dolegliwością osłabienia lub utraty więzi z rodziną w trakcie odbywania kary pozbawienia wolności a poziomem poczucia sensu życia (współczynnik korelacji r Pearsona wynosi 0,174).

Objęte badaniem osoby odbywające kary długoterminowe utrzymują kontakt z bliskimi i dziećmi poprzez korespondencję, rozmowy telefoniczne oraz widzenia w zakładzie karnym. Przeżycia, emocje, jakie im wówczas towarzyszą, to: poczucie wsparcia, siły i bliskości ze strony osób bliskich, radość z bezpośredniego kontaktu, szczęście, tęsknota, wstyd w związku z pobytem w zakładzie karnym, wyrzuty sumienia w związku z popełnionym czynem karalnym oraz przygnębienie w konsekwencji braku możliwości bycia rodzicem na co dzień. Zamieszczone niżej zestawienie (zob. tab. 5) odzwierciedla wyniki badań w tym zakresie. Warto podkreślić, że dla zdecydowanej większości badanych (77,4%) priorytetem jest, by widzenia z dziećmi odbywały się w przyjaznych pokojach widzeń rodzinnych.

---

[27] Zob. R. K l a m u t, *Typy struktury sensu życia a treści celów wybieranych do realizacji*, „Roczniki Psychologiczne" 15(2012) nr 4, s. 139-158.

Tab. 5. Kontakty z bliskimi i dziećmi z perspektywy badanej populacji osadzonych odbywających kary długoterminowe w jednostkach penitencjarnych Polski i Republiki Czeskiej (n=177)

Wyszczególnienie		Liczebność	%
Prawa rodzicielskie	pełne	105	59,3%
	ograniczone	61	34,5%
	odebrane	11	6,2%
Liczba posiadanych dzieci w wieku do 15 roku życia	1-2 dzieci	139	78,5%
	3-4 dzieci	21	11,9%
	powyżej 4 dzieci	17	9,6%
Relacje, kontakty, uczucia w odniesieniu do bliskich i dzieci*	Formy kontaktu z bliskimi*		
	korespondencja	146	82,5%
	rozmowy telefoniczne	129	72,9%
	widzenia w zakładzie karnym	102	57,6%
	przepustki	17	9,6%
	Skype	1	0,6%
	Uczucia, emocje towarzyszące bezpośrednim kontaktom z bliskimi*		
	radość z bezpośredniego kontaktu	105	59,3%
	szczęście	83	46,9%
	poczucie, że dodają siły i dają wsparcie	110	62,1%
	tęsknota	53	29,9%
	wstyd	69	39,0%
	niepokój, uczucie pustki	11	6,2%
	wyrzuty sumienia	58	32,8%
	bezradność	24	13,6%
	Formy kontaktu z dziećmi*		
	korespondencja	128	72,3%
	rozmowy telefoniczne	116	65,5%
	widzenia w zakładzie karnym	84	47,5%
	przepustki	18	10,2%
	Skype	4	2,3%
	Uczucia, emocje towarzyszące bezpośrednim kontaktom z dziećmi*		
	radość z bezpośredniego kontaktu	99	55,9%
	szczęście	86	48,6%
	poczucie, że dodają siły i dają wsparcie	100	56,5%
	tęsknota	71	40,1%
	wstyd	57	32,2%
	niepokój, uczucie pustki	9	5,1%
	wyrzuty sumienia	68	38,4%
	bezradność	31	17,5%
	przygnębienie z powodu niemożności bycia rodzicem na co dzień	68	38,4%
	poczucie straconych chwil/szczera chęć powrotu do domu	42	23,7%

Opis: *Pytania wielokrotnego wyboru.
Źródło: Badania własne.

Sytuacja długoletniego uwięzienia generuje konkretne dolegliwości: w aspekcie funkcjonalnym jest to, jak wspomniano, przede wszystkim utrata więzi z rodziną, w aspekcie przestrzenno-czasowym – nuda i bezsenność, w aspekcie zdrowotnym – dolegliwości wegetatywne, w aspekcie społecznym – poczucie osamotnienia oraz poczucie winy i wstydu w związku z popełnionym czynem karalnym (zob. tab. nr 6).

Tab. 6. Dotkliwość kary pozbawienia wolności na postawie badań populacji osadzonych odbywających kary długoterminowe w jednostkach penitencjarnych Polski i Republiki Czeskiej (n=177)

Wyszczególnienie		Liczebność	%
Subiektywnie odczuwane dolegliwości uwięzienia*	Aspekt funkcjonalny*		
	utrata więzi z rodziną	146	82,5%
	wymóg podporządkowania regulaminowi	12	6,8%
	ubóstwo barw	20	11,3%
	pełna kontrola zachowania, ingerowanie we wszystkie obszary życia	27	15,3%
	ograniczony kontakt ze światem zewnętrznym	83	46,9%
	ograniczenie swobody decyzji i działania	51	28,8%
	brak poczucia bezpieczeństwa	14	7,9%
	lęk przed wyjściem na wolność	18	10,2%
	Aspekt przestrzenno-czasowy*		
	funkcjonowanie na niewielkiej, ograniczonej przestrzeni	25	14,1%
	bezsenność	39	22,0%
	podejrzliwość	22	12,4%
	nuda	40	22,6%
	bezsilność	17	9,6%
	Aspekt zdrowotny*		
	częste bóle głowy	26	14,7%
	częste bóle brzucha	7	4,0%
	częste bóle żołądka	4	2,3%
	wzmożony popęd seksualny	9	5,1%
	Aspekt społeczny*		
	poczucie winy i wstydu w związku z popełnionym czynem karalnym	111	62,7%
	poczucie napiętnowania społecznego	24	13,6%
	poczucie osamotnienia	130	73,4%
Minimalizacja dolegliwości uwięzienia*	widzenia z bliskimi	129	72,9%
	widzenia z dzieckiem/dziećmi	101	57,1%
	możliwość odbywania kary pozbawienia wolności z dzieckiem/dziećmi	9	5,1%
	rozmowa z wychowawcą	17	9,6%
	opieka psychologa	14	7,9%
	opieka terapeuty	10	5,6%
	opieka kapelana	6	3,4%
	zajęcia k-o	23	13,0%
	zajęcia sportowe	18	10,2%
	nauka	18	10,2%
	praca	73	41,2%
	przepustki	54	30,5%

Opis: *Pytania wielokrotnego wyboru.
Źródło: Badania własne.

Karol Wojtyła podkreślał, że rodzina jest szczególną wspólnotą osób, „jest tym miejscem, w którym każdy człowiek pojawia się w swej jedyności i niepowtarzalności [...] jest ważny i potrzebny ze względu na to, że jest, i ze względu

na to, kim jest”[28], czyli ze względu na jego wartość jako osoby. Z perspektywy sprawiedliwości naprawczej rodzina determinuje rozwój i kształt poczucia powinności i odpowiedzialności. W odczuciu osadzonych odbywających kary długoterminowe rodzina stanowi wartość niepodlegającą dyskusji, niezastępowalną. Ponadto ma ona istotny wpływ na poczucie sensu życia osadzonego oraz kreuje potrzebę zmiany oraz zaangażowania w konstruktywną społecznie aktywność, która będzie sprzyjała procesowi inkluzji społecznej.

*

Uzyskany w trakcie kwerendy materiał empiryczny wskazuje na ważne aspekty funkcjonowania osób doświadczających długoletniej izolacji więziennej: wsparcie ze strony rodziny, poczucie sensu życia oraz osobiste przeżycia związane z odbywaniem kary pozbawienia wolności. W oparciu o te zmienne i zasadę indywidualizacji oddziaływań penitencjarnych można zaprojektować konkretny model postępowania penitencjarnego wobec osadzonych odbywających kary długoterminowe oraz dobrać stosowne środki oddziaływania w perspektywie niepowrotności do przestępstwa po odbyciu kary pozbawienia wolności.

Obecna rzeczywistość kulturowo-społeczno-prawna charakteryzuje się wyraźnym zinstytucjonalizowaniem niemal wszystkich głównych dziedzin życia, także bytów ponadindywidualnych: grup, organizacji, kultury. Piotr Sztompka podkreśla, że zinstytucjonalizowane oczekiwania społeczne oddziałują zwrotnie na ludzkie działania jako ograniczające je ramy. Stanowią także znaczące zasoby społeczne, dzięki którym jednostka funkcjonująca w przestrzeni społecznej, doświadczając konkretnych relacji, zyskuje wartościowe źródła celów, do jakich warto dążyć (wartości), oraz poznaje strategie ich osiągania (normy)[29]. W świetle opinii respondentów uczestniczących w przeprowadzonych badaniach potrzeba bycia traktowanym indywidualnie oraz potrzeba bycia akceptowanym to sfery, w których osoby odbywające karę pozbawienia wolności wymagają szczególnej troski jako warunku powodzenia zmiany, korekty, procesu rewaloryzacji. Osadzeni długoterminowi w większości uzasadniają świadczenie pomocy więźniom i ich rodzinom kierowaniem się interesem społecznym. Wskazują także na takie czynniki znaczącego ryzyka powrotności do przestępstwa, jak: brak wsparcia osób bliskich i rodziny, problem bezrobocia i bezdomności, brak odpowiedniej sieci wsparcia po odbyciu kary pozbawienia wolności (czyli tak zwanych śluz wolności, które pozwoliłyby

[28] Kard. K. W o j t y ł a, *Rodzina jako „communio personarum”. Próba interpretacji teologicznej*, „Ateneum Kapłańskie” 66(1974) t. 83, nr 3(395), s. 348.

[29] Por. P. S z t o m p k a, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003, s. 417.

stosunkowo łagodnie doświadczyć rzeczywistości wolnościowej), uzależnienia, poczucie napiętnowania i odrzucenia społecznego, niskie poczucie własnej wartości, brak poczucia sensu życia oraz osamotnienie. Ważne z perspektywy procesu readaptacji i reintegracji społecznej są ich zdaniem: poczucie własnej wartości, adekwatna samoocena, kompetencje społeczne, poczucie sensu życia i wolności emocjonalnej oraz silna więź z rodziną i dziećmi. Więź ta ma priorytetowe znaczenie dla wartościowej zmiany, motywuje bowiem do pracy nad sobą, nad własnymi słabościami, buduje poczucie bliskości, bezpieczeństwa, wzmacnia świadomość, że jest się wartościowym i akceptowanym uczestnikiem relacji w ramach struktur społeczno-prawnych. Narracje osadzonych w dużym stopniu zależą od ich doświadczeń biograficznych, od własnej, podmiotowej aktywności oraz od kontekstu kulturowego, w którym funkcjonują jako części systemu. Nie należy zapominać także o doświadczeniach instytucjonalnych związanych z sytuacją uwięzienia. Kara pozbawienia wolności jest bowiem drastycznym środkiem powodującym dotkliwe i długotrwałe skutki dla skazanego i jego rodziny – nierzadko poczucie odrzucenia i napiętnowania społecznego. Właśnie płaszczyzny: biograficzna, podmiotowa i kontekstu kulturowego oraz instytucjonalna, kształtują z kolei narrację szerszego kontekstu – społeczeństwa. W ten sposób konstytuuje się niepowtarzalna, oparta na priorytecie indywidualności misterna sieć powiązań, relacji, wyborów, decyzji, sytuacji – sieć wyjątkowego, niepowtarzalnego świata narracji, w którym jednostka doświadczająca izolacji więziennej i rzeczywistości wolnościowej poprzez swoją osobistą historię bierze udział w tworzeniu świata, który ją otacza i który jednocześnie w sposób wyjątkowy ją kształtuje.

Znaczącym aspektem kompleksowego, optymalnego, transparentnego i spójnego systemu readaptacji i reintegracji społecznej powinno być nie tylko zdefiniowanie czynników chroniących i czynników ryzyka z perspektywy beneficjentów systemu, ale przede wszystkim optymizm w ocenie celów, modeli i zamierzeń przy projektowaniu konkretnych strategii – dostrzeganie szans osiągnięcia pozytywnych efektów oraz poszukiwanie sensu życia człowieka w przestrzeni pozainstytucjonalnej z perspektywy jego indywidualnych potrzeb, kształtowania tożsamości oraz zasady indywidualizacji, która permanentnie wpisuje się w obszar działań readaptacyjnych. Niezwykle ważne jest zatem zdiagnozowanie sytuacji podopiecznego z uwzględnieniem trzech poziomów: biografii, doświadczeń rzeczywistości penitencjarnej i struktur kulturowo-społeczno-prawnych. W całości tworzą one konkretną narrację, która nadaje sens codzienności, wzmacnia w jednostce fundament wartościowego, autentycznego i odpowiedzialnego życia po odbyciu kary pozbawienia wolności[30].

[30] Zob. M. B a d o w s k a - H o d y r, A. K o w a l e w s k a, M. R a k s z a w s k a, *Minimalizowanie skutków izolacji więziennej w pracy penitencjarnej*, w: *Funkcjonowanie kadry penitencjarnej w procesie wykonywania kary pozbawienia wolności*, red. D. Kowalczyk, I. Mudrecka, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2013, s. 221-236.

U ŹRÓDEŁ ETYKI
Wokół antropologii normatywnej Tadeusza Stycznia SDS

„Ethos" 31(2018) nr 2(122) 333-345
DOI 10.12887/31-2018-2-122-18

Kazimierz KRAJEWSKI

INTEGRALNY CHARAKTER DOŚWIADCZENIA MORALNEGO WEDŁUG TADEUSZA STYCZNIA A IDEA ETYKI JAKO FILOZOFII PIERWSZEJ*

Nie da się zrozumieć powinności moralnej bez odniesienia jej do osoby, ponieważ powinność zawsze jest powinnością afirmacji osoby dla niej samej. Antropologia moralności nie stanowi jednak „ostatniego słowa" etyki. W doświadczeniu odsłania się z pewną naocznością bytowy fundament fenomenu moralnego, zachodzi zatem konieczność wyjaśnienia go przez racje ontyczne. Dlatego etyka staje się także metafizyką moralności. Integralny charakter doświadczenia moralnego domaga się więc konstytuowania etyki jako antropologii i metafizyki moralności.

Ksiądz Tadeusz Styczeń w całej swojej twórczości naukowej stał na stanowisku, że doświadczenie moralne ma charakter integralny. W myśli Stycznia pojawiają się dwie koncepcje takiego doświadczenia: pierwsza, związana z wczesnym okresem twórczości, zgodnie z którą doświadczenie ujmuje kategoryczną powinność afirmacji osoby z racji przysługującej jej godności, oraz druga, której istotę stanowi wskazanie na przeżycie normatywnej mocy prawdy, odsłaniające godność podmiotu jako odpowiedzialnego za siebie świadka i powiernika prawdy. W niniejszym artykule chciałbym pokazać, że logika Styczniowej idei integralnego doświadczenia moralnego w ogóle, a doświadczenia normatywnej mocy prawdy w szczególności prowadzi do idei etyki jako filozofii pierwszej.

Idea doświadczenia integralnego pojawia się już w rozprawie habilitacyjnej Stycznia *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne*[1]. Przedmiotem doświadczenia moralnego są fakty moralne czy macierzyste sytuacje moralne, które autor nazywa „datum morale"[2]. Doświadczenie styka nas z jednostkowymi, zastanymi, empirycznie danymi, realnymi faktami czy sytuacjami. Styczeń zauważa, że doświadczenie moralne to – z jednej strony – doświadczenie przedmiotu, czyli zawartości faktu moralnego oraz jego ontycznego

* Artykuł stanowi zmienioną wersję referatu przedstawionego podczas sesji naukowej „Antropologia normatywna prof. Tadeusza Stycznia SDS" zorganizowanej przez Instytut Jana Pawła II na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II 14 grudnia 2017 roku.

[1] Zob. T. S t y c z e ń SDS, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne. Rozprawa habilitacyjna*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, red. ks. A.M. Wierzbicki, t. 2, *Etyka niezależna*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2012, s. 17-246.

[2] Tamże, s. 159.

charakteru (tego, jak ów fakt istnieje), z drugiej zaś – sposób bezpośredniego poznania tego faktu. W zawartości moralnego datum filozof wyróżnia cztery integralnie ze sobą związane elementy czy momenty: (1) to, c o bezwzględnie powinienem, czyli treść powinności, która nie jest znikąd wyprowadzana i ma charakter pierwotny, swoisty; (2) to, ż e bezwzględnie powinienem, czyli fakt powinności; (3) to, że b e z w z l ę d n i e powinienem, to co powinienem, czyli sposób, w jaki powinienem to, co powinienem; „bezwzględnie powinne" znaczy tu: „przedmiotowo powinnne" – powinne ze względu na przedmiot, nie zaś ze względu na podmiot; (4) to, że to, co bezwzględnie powinienem, jest powinnością określonego c z y n u[3]. Czyn wartościowy występuje w doświadczeniu jako powinny, dlatego można powiedzieć, że powinność to sposób, w jaki wartościowy czyn występuje w doświadczeniu.

Na fakt moralny składają się zatem: jego przedmiotowa zawartość (treść), jego ontyczny charakter i jego charakterystyka epistemologiczna. W doświadczeniu moralnym zachodzi ścisły związek między samą powinnością a treścią, stanowiącą jej zawartość[4]. Gdy Styczeń krytykuje Immanuela Kanta i Maxa Schelera, to zarzuca im właśnie nierespektowanie integralnego charakteru moralnego datum. Kant sprowadził bowiem fakt moralny do bezwzględnej powinności, Scheler natomiast zredukował go do wartościowej treści. Zdaniem Stycznia te dwa elementy doświadczenia są „realnie współdane i egzystencjalnie współzależne"[5]. Macierzysta sytuacja moralna odznacza się zawsze realnością oraz kształtowanym przez powinność, egzystencjalno-dynamicznym charakterem.

W twórczości Stycznia wyróżniam dwa okresy, dla których cezurę stanowi tekst *Wolność w prawdzie*[6], a odpowiadające dwom wspomnianym wcześniej koncepcjom doświadczenia moralnego. W pierwszym okresie swoich etycznych poszukiwań filozof przez doświadczenie moralne rozumiał – jak już wskazałem – doświadczenie kategorycznej powinności afirmacji osoby dla niej samej. Jest ono macierzystym faktem moralnym. Powinność odsłania sytuację ontyczną, którą stanowi obiektywne zobowiązywanie kogoś względem kogoś, polegające na ontycznym normowaniu podmiotu przez wartość osoby. Powinność bezwzględnie zobowiązuje podmiot do określonego działania względem

[3] Por. tamże, s. 159.

[4] Treść ta „okazuje się sposobem […] uznawania wsobnej wartości, jaką reprezentuje sam człowiek, jego osobowa godność" (t e n ż e, dz. cyt., s. 166).

[5] Tamże, s. 161.

[6] Zob. t e n że, *Wolność w prawdzie*, Fundacja Jana Pawła II, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym 1988; zob. też: t e n ż e, *Wolność w prawdzie*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 4, *Wolność w prawdzie*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jan Pawła II KUL, Lublin 2013, s. 19-32.

drugiego podmiotu i w tym wyraża się jej moralna normatywność[7]. Domaga się ona od podmiotu spełnienia czynu będącego odpowiedzią na dostrzeżoną wartość osoby. Tak rozumiane doświadczenie moralne pozwala na sformułowanie podstawowej zasady personalizmu etycznego: persona est affirmanda propter se ipsam (osobie należna jest afirmacja dla niej samej). Osoba stanowi źródło moralnej powinności i kryterium wartości moralnej czynu. Integralny charakter doświadczenia moralnego oznacza zatem nierozerwalny związek bezwzględnej powinności i jej treści z godnością ludzkiej osoby.

Etyka jest więc nauką opartą na doświadczeniu. W nauce realnej doświadczenie – jak wiadomo – pełni rolę podstawowego źródła informacji, zwłaszcza o jej przedmiocie materialnym, a także stanowi metodologiczną podstawę poznawczej prawomocności jej twierdzeń. Etyka, dysponując własnym, swoistym doświadczeniem, jest nauką autonomiczną, czyli epistemologicznie i metodologicznie niezależną od jakiejkolwiek nauki czy dziedziny wiedzy. Sam charakter autonomiczności etyki, czyli jej „pierwszeństwa", stanowi zatem pochodną koncepcji doświadczenia moralnego jako bezpośredniego poznania powinności moralnej. Ujęcie jej ściśle związane jest z bezpośrednim doświadczeniem wartości osoby. Mimo że doświadczenie moralne zachowuje autonomię względem doświadczenia siebie jako człowieka-osoby – gdyż doświadczenia tego nie zakłada – sam przedmiot doświadczenia moralnego jest jednak „wbudowany"[8] – jak twierdzi Styczeń – w przedmiot doświadczenia antropologicznego. Powinność moralną ujmujemy bowiem zawsze jako współdaną z poznaniem osoby. Dlatego fenomenologia powinności, rozumiana jako jej ogląd i opis, prowadzi z konieczności do antropologii moralności. Nie da się zrozumieć powinności moralnej bez odniesienia jej do osoby, ponieważ powinność zawsze jest powinnością afirmacji osoby dla niej samej. Antropologia moralności nie stanowi jednak „ostatniego słowa" etyki. W doświadczeniu odsłania się z pewną naocznością bytowy fundament fenomenu moralnego, zachodzi zatem konieczność wyjaśnienia go przez racje ontyczne. Powinność jest bowiem pewną realnością[9]. Dlatego etyka staje się także metafizyką moralności. Integralny charakter doświadczenia moralnego domaga się więc konstytuowania etyki jako antropologii i metafizyki moralności. Zarówno antropologia, jaki i metafizyka moralności rodzą się – jak podkreśla Styczeń – z wnętrza owego doświadczenia. Pisze on: „Jeśli więc

[7] Tym drugim mogę być również ja sam dla siebie.

[8] S t y c z e ń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności*, s. 219. „Wbudowanie" owo oznacza, że doświadczenie moralne „zakłada istnienie człowieka-osoby" (tamże).

[9] „Można i trzeba w przypadku treści określającej fakt moralny stwierdzić specyficzną jej realność lub – co na jedno wychodzi – fakt tożsamości bezwzględnie powinnego z bytem albo jeszcze inaczej – identyczność «powinien» z «jest», oczywiście na rzecz tego pierwszego". Tamże, s. 178.

etyka staje się antropologią filozoficzną moralności, to nie dlatego, że ją powiązano z istniejącą obok niej i niezależnie od niej filozofią człowieka. Człowiek bowiem jest dla etyki od samego początku jej własnym tematem jako ktoś, kto samym faktem swego bycia «rodzi» powinność afirmowania go dla niego samego i zarazem jako ktoś, kto jest do tej afirmacji zobowiązany. Etyka nie musi więc dopiero «wyjść poza siebie», by stać się filozoficzną antropologią. Przeciwnie, nie może się nią nie stać, jeśli tylko chce «do końca» zbadać swój własny przedmiot i «do końca» zidentyfikować samą siebie. Podobnie też etyka staje się metafizyką nie dlatego, że znaleziono logicznie poprawny sposób przejścia od zdań etyki do zdań metafizyki lub od zdań metafizyki do zdań etyki. Takiego sposobu nie ma i nie jest potrzebny. Etyka staje się metafizyką moralnej powinności nie poprzez powiązanie z ukonstytuowaną niezależnie od jej przedmiotu teorią bytu, ale przez to, że nie może nie chcieć wyjaśnić «do końca» faktu istnienia powinności moralnej. Na to nie pozwalają jej własne pytania, własna problematyka.[…] Nie przez redukcję przedmiotu etyki do metafizyki staje się więc etyka metafizyką moralności, lecz przez to, że jej własny przedmiot pod naciskiem egzystencjalnych pytań człowieka jako istoty moralnej musi być wyjaśniony ostatecznie. Przez sposób wyjaśnienia swego przedmiotu staje się przeto etyka filozoficzną antropologią moralności i metafizyką moralności”[10]. Cytat ten ukazuje, jak Styczeń rozumie związek etyki, antropologii i metafizyki moralności. Antropologia i metafizyka moralności rodzą się z potrzeby wyjaśnienia „do końca” faktu moralnego. Potrzeba ta wyraża się w samorzutnych pytaniach, generowanych przez doświadczenie moralne. Pytania te niejako należą do zasobu danych tego doświadczenia. Dopiero fenomenologia, antropologia i metafizyka powinności traktowane łącznie tworzą adekwatny metodologicznie obraz etyki. Etyka pozostaje w nierozerwalnym związku z filozoficzną antropologią i metafizyką.

W drugim okresie swojej naukowej twórczości Styczeń upatrywał doświadczenie moralne nie w bezpośrednim ujęciu godności drugiej osoby, lecz w doświadczeniu normatywnej mocy prawdy[11]. Doświadczenie normatywnej mocy prawdy przez podmiot jest bardziej pierwotne – zdaje się sądzić Styczeń – niż bezpośrednie doświadczenie godności drugiego. Pierwotność owa wyraża się w tym, że osobową godność źródłowo poznajemy we własnej osobie i do jej ujęcia prowadzi właśnie poznanie normatywnej mocy prawdy. Filozof zauważa, że moment normatywny (powinnościowy), pojawia się już w elementarnym akcie poznania, w którym podmiot coś stwierdza albo cze-

[10] T e n ż e, *W sprawie etyki niezależnej*, „Roczniki Filozoficzne” 24(1976) nr 2, s. 94.

[11] Zob. t e n ż e, *Normatywna moc prawdy, czyli być sobą to przekraczać siebie. W nawiązaniu do Karola Wojtyły etyki jako antropologii normatywnej*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 4, s. 351-367; por. K. K r a j e w s k i, *Prawda podstawą etyki Tadeusza Stycznia*, w: „Ethos” 24(2011) nr 3(95), s. 135-140.

muś zaprzecza, a stwierdzoną i przeżytą przez podmiot prawdę o przedmiocie nazywa Styczeń autoinformacją. W momencie zaprzeczenia prawdzie podmiot uświadamia sobie, że czyni coś, czego uczynić mu nie wolno, uświadamia więc sobie normatywną moc prawdy, która była obecna prerefleksyjnie, czyli przeżywaniowo w asercji jego własnego aktu poznania. Odkrycie „tego mi uczynić nie wolno" jest równoznaczne z odkryciem moralnej powinności. Oznacza to – według stwierdzenia Stycznia – że „autoinformacja okazuje się […] autoimperatywem"[12]. Oto zatem istota „nowego" doświadczenia moralnego: nie wolno nie respektować prawdy przez siebie poznanej. Doświadczenie to wyraża filozof formułą: „Com sam stwierdził (moment autoinformacji), temu nie wolno mi zaprzeczyć (moment samonakazu)"[13]. Podmiot uświadamia sobie, że moment normatywny (powinienem) ufundowany jest na momencie autoinformatywnym (poznaniu i przeżyciu prawdy). Okazuje się, że to samo źródło i ta sama racja, które decydują o uznaniu autoinformacji, decydują również o prawomocności autoimperatywu. Autoimperatyw jako poznawczy wyraz ujęcia normatywnej mocy prawdy jest powinnością jej afirmowania dla niej samej. Stąd podstawowa norma w etyce Stycznia brzmi teraz: „Prawdzie należna jest afirmacja dla niej samej"[14].

Doświadczenie prawdy ma również charakter integralny – tak jak doświadczenie powinności afirmacji osoby. W etyce godności (określam tak etykę Stycznia z pierwszego okresu jego twórczości) ów integralny charakter doświadczenia wyraża się w nierozerwalnym związku bezwzględnej powinności z wartością ludzkiej osoby, w etyce normatywnej mocy prawdy natomiast w tym, że doświadczenie prawdy jest zarazem samodoświadczeniem siebie jako podmiotu poznania. Stwierdzona prawda stanowi zawsze prawdę czyjąś, czyli prawdę jakiegoś podmiotu. W akcie stwierdzenia prawdy człowiek konstytuuje się więc jako świadek i powiernik prawdy. Przez poznanie i przeżycie prawdy podmiot staje się jej świadkiem, przez odkrycie zaś jej normatywnego charakteru – jej powiernikiem. Być powiernikiem prawdy to znaczy być za nią odpowiedzialnym. Samoodkrycie siebie jako kogoś odpowiedzialnego za prawdę stanowi akt autokonstytucji osoby[15]. Poznanie prawdy ma więc podstawowe znaczenie dla odkrycia siebie jako osoby i jej godności. Przeżycie prawdy rozpoczyna bowiem – jak twierdzi Styczeń – autogenezę osoby, czyli jej „początek" rozumiany jako przejście od stanu prerefleksyjnego istnienia osobowego bytu (łac. suppositum personale) do statusu osobowej podmioto-

[12] T. S t y c z e ń SDS, *Etyka jako antropologia normatywna. W sprawie epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki, czyli od stwierdzenia: „jest tak" – „nie jest tak" do naczelnej zasady etycznej*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 4, s. 331.

[13] Tamże, s. 347.

[14] Tamże, s. 337.

[15] Por. tamże, s. 341.

wości (łac. subiectum personale)[16]. Człowiek niejako „rodzi się" do osobowej podmiotowości przez akt poznania i przeżycia prawdy. Wraz z konstytucją swej osobowej podmiotowości odkrywamy swoją godność, która wyraża się w byciu świadkiem i powiernikiem prawdy, czyli w naszym zobligowaniu do odpowiedzialności za prawdę. Człowiek odpowiedzialny jest jednak nie tylko za prawdę, ale i za samego siebie jako jej świadka i powiernika. Dlatego podmiot moralny to nie tylko świadek i powiernik prawdy, ale taż – zdaniem Stycznia – powiernik powiernika prawdy[17]. Odkrycie siebie jako powiernika powiernika prawdy równoznaczne jest z odkryciem swojej godności. Poznanie prawdy i przeżycie jej normatywnej mocy stanowi źródło konstytucji nie tylko podmiotu epistemologicznego, ale także podmiotu moralnego. Konstytucja obu podmiotów dokonuje się w jednym i tym samym akcie poznania prawdy[18].

Ścisły związek antropologii i etyki (autoinformacji i autoimperatywu) każe Styczniowi określić etykę jako antropologię normatywną. Metodologiczny status etyki jest pochodnym doświadczenia rozumianego jako jedność momentu informatywnego i normatywnego: „Ujawnienie swoistego znamienia tegoż datum, jakim jest owa nierozłączalna w nim więź wzajemna momentu informatywnego («jest») i normatywnego («powinien»), rozstrzyga w sposób definitywny również o metodologicznym charakterze samej naczelnej zasady etycznej i – w konsekwencji – o metodologicznym charakterze samej etyki jako dyscypliny normatywnej, a zarazem gruntującej swą przedmiotową prawomocność na datum sui generis doświadczenia. Sedno tego doświadczenia, jako źródła epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki, ująć można w sposób zwięzły formułą: Primum anthropologicum et primum ethicum convertuntur. […] Etyka jest z racji samego charakteru metodologicznego swego punktu wyjścia antropologią normatywną"[19]. Doświadczenie normatywnej mocy prawdy odsłania mi, „kim jestem jako podmiot autoinformacji, a z drugiej strony [...] kim nie wolno mi nie być, będąc zarazem podmiotem autoimperatywu"[20].

I dopiero doświadczenie przez podmiot normatywnej mocy prawdy prowadzi do odkrycia normy personalistycznej. Zdaniem Stycznia bowiem wgląd we własne „ja" dokonywany przy okazji poznania prawdy pozwala ująć, dzięki

[16] Por. t e n ż e, *Na początku była prawda. U genezy pojęcia osoby*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 4, s. 117.

[17] Por. T. S t y c z e ń SDS, *Dlaczego Bóg Chlebem? Etyka a teologia moralna. Między doświadczeniem winy a Objawieniem Odkupiciela*, „Ethos" 11(1998) nr 1-2(41-42), s. 35n.

[18] Zob. K. K r a j e w s k i, *Etyczny wymiar poznania prawdy*, w: *Veritas in caritate*, *Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Andrzeja Szostka MIC*, red. M. Tkaczyk, M. Krupa, K. Jaworski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016, s. 272n.

[19] S t y c z e ń, *Etyka jako antropologia normatywna*, s. 347.

[20] Tamże, s. 335.

intelektualnej intuicji, strukturę „ja" jako „ja", a przez to strukturę każdego innego „ja". Intuicja intelektualna obiektywizuje przedmiot poznania, pozwala zatem oderwać „ja" od zapośredniczenia jego ujęcia przez to oto konkretne przeżycie. Dzięki niej można oderwać „ja" od przeżycia „ja". Intuicja intelektualna nie tylko jednak obiektywizuje, ale również uniwersalizuje treści poznawcze[21]. Ujmuje „ja" jako „ja", dzięki czemu odkrywam w sobie niejako każdego drugiego. Dostęp do drugiego człowieka jako do drugiego „ja" mam bowiem – według Stycznia – tylko poprzez własne „ja". Dlatego dopiero wgląd w siebie przy okazji poznania prawdy, konstytucja siebie, swego „ja" jako podmiotu osobowego i moralnego zarazem oraz rozpoznanie innych ludzi jako drugich „ja", domagających się respektu na równi z moim własnym „ja", pozwala na sformułowanie naczelnej zasady etycznego personalizmu: Osobę każdego drugiego należy afirmować tak, jak swą własną, czyli dla niej samej. Norma nakazująca afirmację osoby ma swój epistemologiczny fundament we wglądzie w siebie samego, w strukturę własnego „ja". Ujęcie tej normy jest więc zapośredniczone doświadczeniem normatywnej mocy prawdy. Normatywna moc prawdy, którą odkrywam we własnym akcie poznania, pozwala mi odkryć normatywny (godnościowy) wymiar mojej osoby. Dlatego pierwotnym epistemologicznie miejscem „widzenia" godności drugiego jest „widzenie" swojej własnej godności, odsłaniającej się, gdy zaprzeczam prawdzie, którą poznaję i uznaję. „Egologiczny" punkt wyjścia etyki nie skazuje jej jednak na subiektywizm, ponieważ intuicja intelektualna – jak już mówiliśmy – pozwala na obiektywizację i uniwersalizację danych samodoświadczenia.

Zgodnie z koncepcją Stycznia doświadczenie moralne rozumiane jako doświadczenie normatywnej mocy prawdy generuje nie tylko antropologię moralności, lecz antropologię po prostu. Przeżycie (łac. reflexio in actu exercito) asercji aktu poznania równoważne jest odsłonięciu się osobowej podmiotowości. Antropologia zostaje więc ukonstytuowana wraz z odkryciem siebie jako osobowego podmiotu. W etyce normatywnej mocy prawdy związek etyki i antropologii jest ściślejszy niż w etyce godności (określam tak etykę Stycznia z pierwszego okresu jego twórczości). W tej ostatniej mamy jednak do czynienia z dwoma niezależnymi, choć ściśle związanymi ze sobą rodzajami doświadczenia: moralnym i antropologicznym. W etyce normatywnej mocy prawdy występuje natomiast jedno doświadczenie: doświadczenie, którego istotę stanowi moralna autokonstytucja osoby wraz z przeżyciem faktu normatywnej mocy prawdy. Doświadczenie to wyraża się w stwierdzeniu, że autoinformacja staje się autoimperatywem. Przeżycie normatywnej mocy prawdy – punkt wyjścia etyki – stanowi bowiem zarazem punkt wyjścia an-

[21] Por. t e n ż e, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności*, s. 190n.

tropologii (odkrycia siebie jako osoby). Normatywna moc prawdy jest równie pierwotna, jak sama prawda. Autoimperatyw jest równie pierwotny, jak autoinformacja. Epistemologiczna pierwotność powinności, czyli normatywność prawdy, oznacza epistemologiczną i metodologiczną autonomiczność etyki. Etyka jest równie pierwotna jak antropologia.

Idea etyki jako antropologii normatywnej wydaje się pogłębieniem rozumienia etyki jako antropologii moralności z pierwszego okresu twórczości Stycznia. Filozof ujmował wówczas relację między etyką a antropologią jako opartą na metodologicznej konieczności „wbudowania" doświadczenia moralnego w doświadczenie antropologiczne; w koncepcji późniejszej takiej konieczności nie ma, etyka i antropologia konstytuują się bowiem w przeżyciu jedności autoinformacji i autoimperatywu. O ile w pierwszym okresie Styczeń za źródło metodologicznej konieczności antropologizacji moralności uważał potrzebę wyjaśnienia ścisłego związku faktu moralnego z człowiekiem, o tyle w okresie drugim ten ścisły związek spełnia się już na poziomie doświadczenia i przeżycia podmiotu. Dlatego nie zachodzi już potrzeba antropologizacji moralności. Trzeba jednak podkreślić, że mimo różnicy w rozumieniu doświadczenia moralnego epistemologiczno-metodologiczny status etyki jako dyscypliny autonomicznej pozostaje taki sam w obu okresach twórczości Stycznia.

Czy koncepcja etyki jako antropologii normatywnej jest „ostatnim słowem" metodologicznej struktury etyki w wizji Stycznia? Wydaje się, że nie. W przywołanym już artykule *Na początku była prawda. U genezy pojęcia osoby* pojawia się bowiem – w kontekście opisu pierwotnej sytuacji człowieka w świecie – wzmianka o filozofii pierwszej: „Źródło swoistego antropocentryzmu «filozofii pierwszego człowieka» pulsuje w jego metafizycznym i epistemologicznym realizmie. Tak, na początku był świat. Ale milczał. Mówić o świecie zaczął Adam, dziwiąc się sobie w świecie i światu z powodu siebie. Tu rozstrzyga się sprawa narodzin «f i l o z o f i i p i e r w s z e j» [podkreśl. – K.K.] i narodzin «filozofii (koncepcji) osoby»"[22]. Niewątpliwie powyższe sformułowanie dotyczące filozofii pierwszej trzeba odnieść do Styczniowej koncepcji etycznego źródła kategorii osoby. Źródłem tym jest doświadczenie normatywnej mocy prawdy – filozofia pierwsza rodzi się właśnie z tego doświadczenia[23].

---

[22] T e n ż e, *Na początku była prawda*, s. 113.

[23] Ideę etyki jako filozofii pierwszej w nawiązaniu do Styczniowej koncepcji personalizmu, opartego na normatywnej mocy prawdy zarysowałem po raz pierwszy w książce *Etyka jako filozofia pierwsza* (por. K. K r a j e w s k i, *Etyka jako filozofia pierwsza. Doświadczenie normatywnej mocy prawdy źródłem i podstawą etyki*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 7-166). Następnie rozwijałem tę ideę w artykułach (zob. t e n ż e, *Od Karola Wojtyły „normatywnej mocy prawdy" do idei etyki jako antropologii normatywnej i filozofii pierwszej*, w: *Racjonalność w etyce. Normatywna*

Jak już mówiliśmy, etyka, opierając się na właściwym sobie doświadczeniu, jest nauką autonomiczną, czyli epistemologicznie i metodologicznie niezależną od jakiejkolwiek nauki czy dziedziny wiedzy[24] – i w tym sensie jest ona nauką pierwszą czy „pierwszą filozofią"[25]. Jednakże nie przede wszystkim w epistemologicznej i metodologicznej autonomiczności punktu wyjścia leży – jak sądzę – specyfika etyki jako „filozofii pierwszej"[26]. Okazuje się bowiem, że doświadczenie własne etyki, czyli doświadczenie normatywnej mocy prawdy, jest równocześnie źródłowym doświadczeniem dla epistemologii, antropologii i metafizyki, czyli dla podstawowych dyscyplin filozoficznych – i w tym sensie można mówić o etyce jako filozofii pierwszej.

Zauważmy najpierw, że odkrycie błędu we własnym poznaniu prowadzi w konsekwencji do odróżnienia poznania prawdziwego od fałszywego[27]. Pojawia się wówczas kluczowa dla poznawczości poznania kategoria prawdy. Błąd uświadamia więc wagę refleksji nad poznaniem – refleksji prowadzącej do ukonstytuowania epistemologii. Możliwość błędu rodzi konieczność zabezpieczenia się przed nim przez odkrycie kryterium prawdziwości. Dlatego dawniej nie bez przyczyny określano teorię poznania jako kryteriologię. Błąd, chroniąc od moralnej winy polegającej – w świetle etyki Stycznia – na samosprzeniewierzeniu się, domaga się gwarantującej prawdziwość aktu poznania kontroli,

---

moc prawdy, red. K. Krajewski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, s. 167-187; t e n ż e, *Personalizm etyczny jako filozofia pierwsza*, w: *Personalistyczny wymiar filozofii wychowania*, red. A. Szudra, K. Uzar, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 53-63).

[24] Na temat epistemologicznej i metodologicznej niezależności nauki por. A. S t ę p i e ń, *O metodzie teorii poznania*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1966, s. 97n.

[25] Pojęcie filozofii pierwszej (grec. prote philosophia) pochodzi od Arystotelesa: „Jeśli nie byłoby żadnej innej substancji poza tymi, które są wytworzone przez przyrodę, to fizyka byłaby wiedzą pierwszą. Ale jeżeli jest jakaś substancja nie będąca w ruchu, to nauka o niej jest pierwsza i stanowi filozofię pierwszą, która też – jako pierwsza – jest wiedzą uniwersalną. I do niej należy rozważanie bytu jako takiego, to znaczy natury i właściwości bytu jako takiego" (A r y s t o t e l e s, *Metafizyka*, ks. E, 1026 a 27-32, oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podst. tłum. T. Żeleźnika, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996, s. 308). Dla Arystotelesa filozofią pierwszą jest zatem metafizyka jako dsycyplina, której przedmiot stanowi najogólniejszy aspekt rzeczywistości. Na temat rozumienia filozofii pierwszej w płaszczyźnie systematycznej i historycznej por. W. S t r ó ż e w s k i, *Ontologia*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak–Wydawnictwo Aureus, Kraków 2003, s. 24-34.

[26] Ideę etyki jako filozofii pierwszej głosi czołowy przedstawiciel filozofii dialogu, Emmanuel Lévinas. Pisze on: „Moralność nie jest gałęzią filozofii, jest filozofią pierwszą" (E. L é v i n a s, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 367). Etyka – w jego rozumieniu – jest filozofią pierwszą, ponieważ jest metafizyką, metafizyka zaś ujmuje to, co transcendentne. A ponieważ tym, co transcendentne w tym świecie jest epifania twarzy („Epifania twarzy jest etyką", tamże, s. 234), dlatego etyka jest metafizyką. W takim rozumieniu etyka jako filozofia pierwsza różni się radykalnie od prezentowanej tu koncepcji filozofii pierwszej opartej na doświadczeniu normatywnej mocy prawdy.

[27] Dla ukonstytuowania się prawdziwości poznania wystarczy jej stwierdzenie w sposób domniemany.

aby ustrzec podmiot przed szkodliwymi dlań skutkami błędu. Podmiot spełnia się bowiem przez respekt dla poznania prawdziwego – stąd etyczne znaczenie epistemologii, formułującej kryteria prawdziwości zabezpieczające prawidłowe samospełnianie się człowieka. Z doświadczenia bazowego etyki wyrasta zatem teoria poznania – dlatego można powiedzieć, że primum ethicum et primum gnoseologicum convertuntur.

Ten sam akt poznania prawdy – jak już mówiliśmy – jest poprzez samopoznanie warunkiem autokonstytucji osoby jako podmiotu moralnego. Stąd primum ethicum i primum anthropologicum convertuntur; dlatego właśnie etyka okazuje się antropologią normatywną[28]. Zasada „primum anthropologicum et primum ethicum convertuntur" oznacza, że to, co pierwsze w porządku tego, co człowiek powinien, łączy się nierozdzielnie z tym, co pierwsze w porządku tego, kim człowiek jest[29]. Zauważmy, że człowiek, stając na straży prawdziwości tego, co stwierdza, staje się powiernikiem samego siebie jako kogoś, kto ponosi zarazem odpowiedzialność za prawdę o świecie i za swoją w tym świecie pozycję. Tak oto prawda, którą stwierdzam, domaga się uprawiania teorii jej świadka i powiernika, czyli teorii podmiotu moralnego. Etyka zatem, aby oddać sprawiedliwość leżącemu u jej źródeł doświadczeniu, nie może nie stać się antropologią normatywną.

Doświadczenie pierwotne etyki jest wszakże źródłem nie tylko teorii poznania i antropologii. Zauważyć trzeba bowiem, że realność (istnienie) tego, co osoba stwierdza, realność samej dokonującej stwierdzenia osoby oraz realność (f)aktu poznania prawdy i jej normatywnej mocy odsłania bytowy (metafizyczny) wymiar rozważanego fenomenu normatywnej mocy prawdy. Współodsłanianie się normatywności i realności na płaszczyźnie wyjściowego doświadczenia oznacza, że etyka i metafizyka konstytuują się uno actu[30]. Dlatego primum ethicum i primum metaphysicum convertuntur. Doświadczeniu

[28] „Zarówno sens, który (mi) się odsłania w zdaniu «Temu, co sam stwierdzam, nie wolno mi zaprzeczyć», jak i podstawa (racja), która uprawomocnia (wobec mnie) ważność zawartego w tym datum do mnie roszczenia, wydają się bezpośrednio dane i jako takie bezpośrednio prawomocne. Stanowią one w tym sensie pierwotne datum doświadczenia, czyli to, co dane jest w sposób pierwotny i co jako takie jest zarazem bezpośrednio oczywiste: primum. W datum tym zawiera się tedy jakby kod określający – z jednej strony – to, kim jestem jako podmiot autoinformacji, a z drugiej strony – kod określający to, kim nie wolno mi nie być, będąc zarazem podmiotem auto-imperatywu. Jest to więc kod, który ujawnia i określa to, k i m j e s t e m p r z e z t o, k i m n i e w o l n o m i n i e b y ć [podkr. – K.K.]". S t y c z e ń, *Etyka jako antropologia normatywna*, s. 335, przyp. 42.

[29] „Łacińską formułą: «Primum anthropologicum et primum ethicum convertuntur» chciałbym możliwie najzwięźlej wyrazić, czyli po prostu streścić to, co – jak mi się wydaje – stanowi elementarną informację etyczną, a zarazem zawiera w sobie antropologiczny fundament uzasadniający jej ważność". Tamże.

[30] „Ontologia i etyka konstytuują się uno actu w intuicji bytu jako bytu samoistnego — bytu własnego i bytu innych". R. S p a e m a n n, *Szczęście a życzliwość*, tłum. J. Merecki SDS, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 10.

moralnemu towarzyszy zawsze doświadczenie metafizyczne, rozumiane jako doświadczenie realności tego, co doświadczane.

W doświadczenie realności moralnego datum wpisane jest doświadczenie jego przygodności, czyli niekonieczności istnienia. Byt niekonieczny domaga się – na mocy zasady racji ostatecznej, podstawowej zasady metafizycznej – adekwatnej dlań przyczyny swego istnienia. Przyczyną tą jest Absolut. Metafizyczny wymiar doświadczenia normatywnej mocy prawdy pozwala zatem odkryć odpowiedzialność człowieka wobec Stwórcy – Ostatecznej Racji jego istnienia.

Doświadczenie normatywnej mocy prawdy, stając się źródłem teorii poznania, antropologii i metafizyki, uzasadnia zatem określenie etyki jako „filozofii pierwszej" – czy ściślej powiedziawszy, „współpierwszej". Doświadczenie bowiem normatywnej mocy prawdy (primum ethicum i primum gnoseologicum) prowadzi do autokonstytucji osoby jako świadka i powiernika prawdy oraz powiernika powiernika prawdy (primum anthropologicum), odsłaniając realność tego, kto stwierdza, oraz realność tego, co się stwierdza (primum metaphisicum).

Doświadczenie leżące u podstaw rozumienia etyki jako filozofii pierwszej ma więc charakter integralny. Doświadczenie to jest w istocie współdoświadczeniem. Zauważmy, że w doświadczeniu wszystko dane jest naraz: doświadczamy zarazem prawdy i jej normatywnej mocy, siebie jako jej powiernika i jednocześnie siebie jako odpowiedzialnego za siebie samego, oraz realności wszystkich tych treści, które poznajemy i przeżywamy. We współdoświadczeniu różne elementy je konstytuujące, wzajemnie współzależąc od siebie, tworzą jedną całość. Każdy z aspektów tej całości odsyła do jej innych aspektów, bez których wyróżniony aspekt traci swą tożsamość. Trzeba podkreślić, że oddzielenie doświadczeń od siebie jest dziełem refleksji, zabiegiem wtórnym w stosunku do faktycznego, realnego dania wszystkiego naraz. Oddzielenie to dokonywane jest zwykle w związku z jakimś zainteresowaniem metateoretycznym, czyli celem badawczym. Pierwotnie dana jest bezpośrednio jedność współdoświadczania doświadczeń w jedności aktu poznającego i przeżywającego swój akt poznania podmiotu.

Warto zauważyć, że etyka oparta na normatywnej mocy prawdy jest „obecna" we wszelkim poznaniu sądowym. W poznaniu tym bowiem poprzez moment asercji (stwierdzenia) pojawia się kategoria prawdy. Jeśli prawda jest kategorią moralnotwórczą, to każde poznanie sądowe konstytuuje się „w" doświadczeniu moralnym i „poprzez" nie. Wszak normatywny charakter aktu sądzenia, w którym coś twierdzimy albo czemuś zaprzeczamy i odpowiedzialność podmiotu za prawdę to warunki etyczne wszelkiego poznania naukowego. Nie można uprawiać jakiejkolwiek nauki bez wydawania sądów i „mianowania" siebie świadkiem prawdy i kimś za nią odpowiedzialnym.

Etyka normatywnej mocy prawdy jest więc – jeśli można tak powiedzieć – „protonauką", ponieważ skupia w punkcie wyjścia wszystkie doświadczenia podmiotu jako świadka i powiernika tego, co jest mu poznawczo dane i zadane. Okazuje się więc, że całe ludzkie poznanie spełnia funkcję odsłaniania normatywnej prawdy o osobie.

Zauważmy ponadto, że etyka normatywnej mocy prawdy to nie tylko philosophia prima. Etyka ta określa warunki ostatecznego spełnienia się człowieka-osoby: człowiek spełnia się bowiem przez respekt dla poznanej przez siebie prawdy i jej normatywnej mocy. W wyborze prawdy, w którym osoba sama o sobie stanowi, dokonuje się jej ostateczne samospełnienie. Określając więc, na czym polega spełnianie się osoby ludzkiej, etyka normatywnej mocy prawdy staje się tym samym philosophia ultima. Etyka ta staje się ultima w porządku antropologicznym – czy raczej personologicznym, jako że „personale" wypełnia się w „morale"[31], czyli w odpowiedzialności za siebie jako świadka tego, co jest przeze mnie prawdziwie poznane. To etyka więc, nie zaś metafizyka czy jakakolwiek inna nauka, odkrywa ostateczny sens bytowania osoby ludzkiej na tym świecie. Sens ów to m o r a l n e spełnienie się. Można go ująć w dewizie: „veritas in caritate facere".

Etyka jest „pierwsza" w jeszcze innym sensie, stanowiąc także praeambula fidei. Styczeń zauważa, że problem winy (samosprzeniewierzenia się prawdzie) jest nierozwiązywalny na gruncie etyki. Człowiek, czyniąc zło moralne, staje się złym człowiekiem i nie może unicestwić zła, które sam spowodował. Dlatego w doświadczeniu winy etyka staje się – jak pisze Styczeń – filozofią Adwentu[32]. Doświadczenie winy przygotowuje bowiem człowieka do przyjęcia rozwiązania jego własnego dramatu, sprawiając, że człowiek staje się podatny na słuchanie wieści o wybawieniu ze zła moralnego, z którego sam nie jest w stanie się wyzwolić. W tym miejscu, na gruncie doświadczenia winy, dokonuje się więc przejście od etyki jako filozofii pierwszej do „pierwszej teologii", czyli przepowiadania (kerygmatu) o Odkupicielu człowieka, Jezusie Chrystusie. Wskazując na nierozwiązywalność problemu winy, etyka otwiera się na rozwiązanie niesione przez Objawienie chrześcijańskie. Głosi ono, że tym, który uwalnia człowieka od moralnego zła, od śmierci wiecznej, jest Jezus Chrystus, Syn Boży. Etyka, która odsłania i interpretuje problem winy, jest więc „pierwsza" w stosunku do wieści (Dobrej Nowiny) o wyzwoleniu z moralnego zła, o odkupieniu człowieka. Doświadczenie moralnego

[31] „Morale jest podstawowym wyrazem transcendencji właściwej osobowemu «ja»". K. W o j t y ł a, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne" w człowieku*, w: tenże, *„Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 441.

[32] Por. S t y c z e ń, *Dlaczego Bóg Chlebem?*, s. 48.

zła prowadzi zatem, przez przekroczenie „progu nadziei”[33], do wiary w Boga – Odkupiciela człowieka.

Etyka zatem, wychodząc od idei normatywnej mocy prawdy, poprzez koncepcję normatywnej antropologii, staje się filozofią pierwszą. Wizję tak pojętej etyki wyznacza odkryta przez Karola Wojtyłę normatywna moc prawdy[34]. Ona też zainspirowała ks. Tadeusza Stycznia do sformułowania koncepcji etyki jako antropologii normatywnej. Wewnętrzna logika tej koncepcji prowadzi do idei etyki jako filozofii pierwszej.

---

[33] Zob. J a n P a w e ł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994.

[34] Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, *„Osoba i czyn” oraz inne studia antropologiczne*, s. 205.

„Ethos" 31(2018) nr 2(122) 346-363
DOI 10.12887/31-2018-2-122-19

Agnieszka LEKKA-KOWALIK

DOŚWIADCZENIE WIĄŻĄCEJ MOCY PRAWDY
Metodologicznie zasadny punkt wyjścia etyki jako nauki*

Uznaję swój sąd, ponieważ jest tak, jak ten sąd głosi. W tym właśnie momencie – a więc niejako przed doświadczeniem, że nie mogę zaprzeczyć uznanej przez siebie prawdzie – ujmuję prawdę jako wartość mnie wiążącą: jeśli p, to powinnam uznać, że p. Uważam, że to właśnie jest sensem stwierdzenia Stycznia „Prawdzie należna jest afirmacja dla niej samej". „Dla niej samej" znaczy tu: dlatego, że jest prawdą; analogicznie można by powiedzieć, że fałszowi należne jest odrzucenie – bo jest fałszem.

PROBLEM PRZEJŚCIA OD „JEST" DO „POWINIEN"

Zadanie, które stawia sobie ks. Tadeusz Styczeń, ujęte zostało w podtytule artykułu *Etyka jako antropologia normatywna. W sprawie epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki, czyli od stwierdzenia: „jest tak"–"nie jest tak" do naczelnej zasady etycznej. Questio disputata*[1]. Filozofowi chodzi więc o znalezienie takiego punktu wyjścia etyki, który pozwoliłby ugruntować ją w doświadczeniu lub pokazać, że zdania etyki wynikają logicznie ze zdań wcześniej przyjętych. Tak zdefiniowany punkt wyjścia jest metodologicznie poprawny i epistemologicznie zasadny w przypadku j a k i e g o k o l w i e k poznania w ramach dyscyplin należących do poznania naturalnego. Przyjęte przez Stycznia rozumienie etyki natychmiast ujawnia ciężar tego zadania. W jego ujęciu etyka nie jest ani etologią, czyli nauką o tym, co ludzie uważają za moralne, ani – jak głosi emotywizm – jedynie pozorem nauki, czyli zbiorem zdań normatywnych i ocennych, które w ogóle nie są twierdzeniami. Etyka to nauka normatywna, spełniająca przynajmniej najprostsze kryteria naukowości: jest empiryczna, a więc ma doświadczalny punkt wyjścia i uzasadnia swoje twierdzenia bezpośrednio (przez naoczność) lub pośrednio (przez rozumowanie), respektuje logikę oraz posługuje się ję-

* Artykuł powstał na podstawie wprowadzenia do dyskusji przedstawionego podczas sesji naukowej „Antropologia normatywna prof. Tadeusza Stycznia SDS" zorganizowanej przez Instytut Jana Pawła II na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II 14 grudnia 2017 roku.

[1] Zob. T. S t y c z e ń SDS, *Etyka jako antropologia normatywna. W sprawie epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki, czyli od stwierdzenia: „jest tak" – „nie jest tak" do naczelnej zasady etycznej. Quaestio disputata*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, red. ks. A.M. Wierzbicki, t. 4, *Wolność w prawdzie*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2013, s. 313-349.

zykiem informatywnym i intersubiektywnym. Jej cel stanowi sformułowanie i uzasadnienie naczelnej normy moralności. Takie pojmowanie etyki natychmiast stawia ją wobec sformułowanego przez Davida Hume'a problemu przejścia od zdań opisowych (zawierających termin „jest") do zdań normatywnych (zawierających termin „powinien"), czyli od zdań typu: „Jest tak a tak", do zdań: „Powinniśmy postępować tak a tak". Hume uznał, że między tymi dwoma typami zdań nie ma logicznoformalnego przejścia, ponieważ we wniosku znajduje się termin „powinien", który nie występuje w przesłankach. „Czy wobec tego – pyta Styczeń – należy uznać […], iż każda bez wyjątku etyka filozoficzna, szukająca racjonalnego oparcia dla swych twierdzeń w odnośnych tezach dotyczących struktury bytu w ogóle i natury człowieka, obarczona jest przez to samo błędem?"[2]. Na pytanie to Styczeń odpowiada przecząco, a racji dla swej odpowiedzi szuka nie w logice, lecz ostatecznie w metafizyce.

Lubelski etyk rozpoczyna swoje analizy od przypomnienia anty-Hume'owskich argumentów Maxa Blacka. Przede wszystkim wskazuje, że nie każde rozumowanie, które we wniosku zawiera terminy nieobecne w przesłankach, jest logicznie niepoprawne (na przykład wnioskowanie: „Każdy kawaler to mężczyzna, a więc każdy bogaty kawaler to bogaty mężczyzna", jest poprawne). Uzupełniając analizy Stycznia, dodajmy jednak, że z jego argumentu wyprowadzić można jedynie twierdzenie, iż p e w n e wnioskowania zawierające terminy nieobecne w przesłankach są poprawne, nie można natomiast orzec, że wnioskowanie w formie: „Każde S jest P, a więc każde S powinno X", jest poprawne (na przykład: „Każdy człowiek jest obdarzony godnością, a więc każdy człowiek powinien miłować każdego innego człowieka"). Rozwiązanie zaproponowane przez Stycznia nie uchyla zatem Hume'owskiego zastrzeżenia.

Styczeń przypomina też argument Blacka oparty na związku cel–środki (na przykład: „Fischer chce dać mata Botwinnikowi. Jedynym sposobem osiągnięcia celu jest wykonanie ruchu królową, a więc Fischer powinien wykonać ruch królową"[3]). We wnioskowaniu tym przesłanki mają charakter orzekający, a konkluzja powinnościowy. Zdanie mówiące o środkach jest racją dla powinnościowej konkluzji – nawet jeśli nie zachodzi między nimi relacja wynikania logicznoformalnego – nie sposób bowiem pomyśleć: „Jeśli chcesz C, pod żadnym pozorem nie rób S". Zdaniem Blacka każdy, kto rozumie przesłanki wnioskowania praktycznego i zna reguły posługiwania się słowem „powinien", musi przyjąć powinnościową konkluzję, podobnie jak ma to miejsce

[2] T e n ż e, *W sprawie przejścia od zdań orzekających do zdań powinnościowych*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 2, *Etyka niezależna*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2012, s. 405.

[3] Por. tamże, s. 408.

w „zwykłej" dedukcji: kto przyjmuje przesłanki i uznaje wynikanie logiczne wniosku z przesłanek, musi przyjąć również konkluzję. Rzeczywiście – komentuje Styczeń – powinność zastosowania środka do celu może wystąpić, lecz jeśli cel jest empirycznie „chciany", a niekonieczny, to powinność użycia środka również jest hipotetyczna, co nie wystarcza do zbudowania obiektywnej etyki normatywnej.

Przeciwko argumentowi Blacka można zresztą wysunąć i inne zastrzeżenie. Można racjonalnie stwierdzić: „Chcę C. Jedynym środkiem do tego celu jest S, ale pod żadnym pozorem nie powinnam zastosować S". Rozumowanie praktyczne zezwala bowiem na odrębną ocenę celów i środków. Oto chcę majątku mojego wuja, a jedynym pewnym sposobem osiągnięcia celu jest zabicie wuja. Nikt jednak nie dojdzie do wniosku, że powinnam zabić wuja – doradzi raczej, bym zrezygnowała ze swojego „chcenia". Krótko mówiąc, pozaformalny związek: chciany cel–jedyne środki realizacji celu, nie pozwala ugruntować konieczności powinności tak, jak pozwala to uczynić formalny związek wynikania logicznego. By uzyskać takie konieczne ugruntowanie, należałoby dodać do rozumowania przesłankę: „Jeżeli coś jest jedynym środkiem do celu, to powinnam go zastosować". Jest ona jednak fałszywa, mogę bowiem chcieć celu, lecz nie akceptować prowadzących doń jedynych efektywnych środków. Co więcej zdanie: „Powinno się S", można potraktować – w duchu Maxa Webera – jako zdanie opisowe: „Twierdzenie: X jest jedynym środkiem prowadzącym do Y – jest w rzeczy samej jedynie odwróceniem twierdzenia: Po X następuje Y"[4]. Zdanie: „Jeśli chcesz C, powinieneś S", będzie wówczas równoznaczne z: „Jeśli chcesz C, to C nastąpi z konieczności po S". Sformułowanie takie nie pozwala natomiast wyciągnąć wniosku, że powinnam S w jakimkolwiek sensie moralnym (że jest to nakaz), lecz jedynie, że mogę spowodować C, jeśli wykonam S. Gdybyśmy zinterpretowali „powinnam S" jako bezwzględny nakaz, wolność osoby chcącej C zostałaby ograniczona. Osoba ta byłaby wolna w aspekcie doboru celów, lecz nie środków. Zaproponowana przez Blacka obrona związku twierdzeń opisowych i normatywnych nie powiększa zakresu wolności człowieka, lecz zakres ten zmniejsza. Analogiczne rozważania można przeprowadzić dla wniosku: „Mogę chcieć celu i akceptować środki, ale mogę uznać, że nie powinnam działać tak, jak nakazują środki, bo spowoduje to konsekwencje, których nie akceptuję". Należy znaleźć inne uzasadnienie związku twierdzeń opisowych i normatywnych oraz inny sposób zapewnienia ich konieczności niż rozwiązanie zaproponowane przez Blacka. Słusznie stwierdza Styczeń: „Punktem wyjścia dla właściwego

[4] Por. M. W e b e r, *Sens „wolnej od wartościowań" socjologii i ekonomii*, tłum. E. Nowakowska-Sołtan, w: *Problemy socjologii wiedzy*, wybór A. Chmielecki, tłum. A. Chmielecki i in., PWN, Warszawa 1985, s. 126.

rozwiązania winno być raczej uznanie pewnego pluralizmu w zakresie koniecznych związków pomiędzy twierdzeniami: obok koniecznych związków o charakterze logicznoformalnym, należy uznać związki o charakterze pozaformalnym, a więc treściowym”[5]. Związek cel–środki jest takim właśnie związkiem pozaformalnym. W uzasadnieniach twierdzeń etycznych nie może on jednak przybrać charakteru psychologiczno-praktycznego, w konkretnych sytuacjach może bowiem wystąpić albo związek: „Chcę C, a więc powinnam S”, albo: „Chcę C, a mimo to nie powinnam S”. Związek cel–środki nie ma zatem wymaganego koniecznego charakteru. Tego typu sądy mają ponadto charakter jednostkowy, a sądy jednostkowe nie przynależą do etyki jako nauki: „Etyka co najwyżej określa ogólne ich warunki”[6]. Krótko mówiąc, należy poszukiwać pozaformalnych związków między twierdzeniami, lecz związek cel–środki nie pozwala zagwarantować etyce wymaganego epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia.

METAFIZYCZNA JEDNOŚĆ BYTU I POWINNOŚCI

Aby zapewnić konieczność przejścia od zdań opisowych do normatywnych należałoby – zdaniem Stycznia – wskazać obiektywny cel ludzkiego działania, a nawet więcej: cel działania jako takiego. Ostatecznie więc Styczeń sięga do metafizyki. „Biorąc pod uwagę dynamiczny aspekt bytu przygodnego – pisze – metafizyka stwierdza, iż każdy taki byt z racji swej niekonieczności i związanej z tym potencjalności «dąży» – działając – do właściwego mu aktu. Nie jest to rzecz jasna stwierdzenie tylko empirycznego faktu, ale skonstatowanie zachodzenia rzeczywistego, koniecznego przyporządkowania pomiędzy działającym bytem a uniesprzeczniającą to działanie jego racją”[7], co można wyrazić zwrotem: „Każdy byt powinien realizować swój własny akt”[8]. Moment powinności należy do struktury bytu jako działającego, a zatem zdanie: „x jest bytem, a więc x powinno realizować właściwy mu akt”, ujmuje rzeczowy i konieczny związek odkrywany w świecie. Wobec tego – konkluduje Styczeń – problem przejścia od „jest” do „powinien” w formie nadanej mu przez Hume’a n i e i s t n i e j e.

Przeanalizujmy dokładniej tę konkluzję. Zdanie: „Ten oto byt jest x, a więc powinien realizować swój akt”, jest jednym zdaniem złożonym – implikacyjnym. Nie zawiera ono wnioskowania, „przechodzenia” od zdań opisowych do

[5] S t y c z e ń, *W sprawie przejścia do zdań orzekających do zdań powinnościowych*, s. 411n.
[6] Tamże, s. 413.
[7] Tamże, s. 414.
[8] Tamże.

normatywnych. Jest to twierdzenie o zachodzeniu związku między spotencjalizowanym bytem a jego aktem, i jako takim można się nim dopiero posłużyć we wnioskowaniach. Rodzi się w tym kontekście problem innego rodzaju: Skąd wiemy, że twierdzenie to jest prawdziwe? Istnieją trzy możliwości odpowiedzi na to pytanie. Analizowane twierdzenie może być prawdziwe na mocy reguł języka, na mocy prawdziwości przesłanek, z których zostało niezawodnie wywnioskowane, oraz na mocy doświadczenia. Zagwarantowanie prawdziwości poprzez niezawodne (ostatecznie dedukcyjne) wnioskowanie wymagałoby przyjęcia innego zdania – przesłanki – o strukturze: „Jeśli p, to (jeśli ten byt jest x, to powinien realizować swój akt)", oraz dodatkowej przesłanki opisowej p lecz wówczas musielibyśmy zapytać o jego prawdziwość. Rozumowanie przebiegałoby wówczas następująco: (1) Jeśli p, to (jeśli ten byt jest x, to x powinno realizować swój akt) oraz (2) p, to (W) jeśli ten byt jest x, to x powinno realizować swój akt. Wówczas jednak musielibyśmy zapytać o prawdziwość dodatkowych przesłanek. Taka próba uzasadnienia zdania: „Jeśli ten byt jest x, to x powinno z", prowadziłaby więc albo do regresu w nieskończoność, albo do dogmatyzmu. Krótko mówiąc, zagwarantowanie prawdziwości zdania: „To jest x, a więc powinno realizować swój akt", poprzez niezawodne wywnioskowanie go z wcześniej przyjętych przesłanek jest niemożliwe, jeśli zdanie to mamy racjonalnie uznać za prawdziwe. Rozpatrzmy więc dwie pozostałe możliwości.

Zacznijmy od twierdzenia: „Jeśli dodajesz 2 do 2, to powinieneś otrzymać 4". Zdanie to ma charakter rzeczowy i koniecznościowy. Gdy zapytamy o prawdziwość tego zdania, ostatecznie trzeba będzie się odwołać do „świata matematycznego", gdzie 2+2 j e s t 4, a zatem dodawanie 2 do 2 p o w i n n o dać 4 niezależnie od woli podmiotu wykonującego operacje. Co więcej, jeśli podmiot ów poda inną liczbę, zostanie to uznane za błąd. Oczywiście, musimy rozumieć, co oznaczają „2", „+" i „=". Ponieważ aksjomaty arytmetyki pełnią jednocześnie rolę definicji tych terminów, można by uznać, że w tym przypadku związek zdania zawierającego „jest" i zdania zawierającego „powinien" ma charakter językowy. Prawdziwość zdania: „Jeśli dodajesz 2 do 2, powinieneś otrzymać 4", miałaby więc podstawę w systemie aksjomatów.

Interpretację taką proponuje Saul Kripke. Przypuśćmy – pisze – że jakiś człowiek zrozumiał, iż znak „+" znaczy „dodawanie", a następnie został zapytany: „Ile wyniesie pięćdziesiąt siedem plus sześćdziesiąt osiem?". Osoba ta, na mocy zrozumienia, czym jest dodawanie i czym są zawarte w pytaniu liczby, nie tylko odpowie na nie de facto: „sto dwadzieścia pięć", lecz także p o w i n n a ona właśnie tak odpowiedzieć[9]. Kripke zakłada, że rozumiejąc

[9] Por. S. K r i p k e, *Wittgenstein o regułach i języku prywatnym*, tłum. K. Posłajko, L. Wroński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2007, s. 22n.

sens zdania, podmiot poznający angażuje się, a tym samym zobowiązuje do przestrzegania określonego wzorca użycia tego zdania. Jeśli zdaniom przysługuje prawdziwość albo fałszywość, to odpowiadając inaczej na to pytanie z zakresu matematyki, zapytana osoba zaprzecza nie tylko uznanemu wzorcowi użycia języka, ale też prawdziwości twierdzenia, którego sens rozumie i który zgodziła się respektować. Przyjmijmy, że w odniesieniu do zdań logiki i matematyki rozwiązanie zaproponowane przez Kripkego jest właściwe. Czy jednak da się w ten sam sposób zagwarantować prawdziwość zdania mówiącego o rzeczywistości pozaformalnej, na przykład: „x jest zegarkiem, a więc x powinno wskazywać właściwy czas"?, lub: „Skoro x jest czerwone, to x powinno odbijać (czy pochłaniać) taką a taką długość fali". Termin „powinien" ma tutaj sens metafizyczny w tym znaczeniu, że zdanie powinnościowe wyraża konieczny związek między naturą x a jego działaniem. Nie istnieją definicje aksjomatyczne zegarka czy rzeczy czerwonej, a jednak prawdziwość tych zdań nie budzi wątpliwości. Jak wspominałam, zdania takie nie są niezawodnie wyprowadzane z przesłanek jako wnioski, lecz stanowią przesłanki wnioskowań. Nie można ich jednak uznać na mocy reguł języka, nie istnieją bowiem „aksjomaty" dotyczące na przykład zegarka czy czerwonej piłki. Pozostaje nam – o ile nie kwestionujemy ich prawdziwości – uznać je za zdania w jakiś sposób oparte na doświadczeniu. By dokładniej wyjaśnić to właśnie rozwiązanie, sięgnijmy do rozważań Stanisława Kamińskiego[10]. Przedmiotem jego zainteresowań były wprawdzie zdania typu: „Pomarańczowe leży między żółtym a czerwonym", bez trudu jednak można jego analizy zastosować także do zdań rozważanych przez Stycznia.

Kamiński stawia pytanie, czy możliwe są ogólne i konieczne twierdzenia rzeczowe. Odpowiada na nie twierdząco i wykazuje, że racja konieczności takich zdań nie należy – a w każdym razie nie zawsze należy – do dziedziny języka: „Szukanie racji wszelkiej konieczności zdań ogólnych jedynie w sferze języka jest chyba jakimś nieporozumieniem, odwraca bowiem naturalny porządek rzeczy odnośnie do roli języka w poznaniu rzeczywistości. Język dostosowuje się do zaobserwowanej natury rzeczy, a nie odwrotnie"[11]. Ponadto – twierdzi Kamiński – założenie, że wszelkie akty poznawcze są albo czysto zmysłowe, albo czysto intelektualne, jest nieuprawnione: „Trzeba odróżniać elementy zmysłowe i intelektualne w poznaniu, lecz nie wolno mechanicznie i bez dopuszczenia jakichkolwiek wyjątków rozdzielać czynności (i ich

[10] Zob. S. K a m i ń s k i, *Czy możliwe są ogólne i konieczne twierdzenia rzeczowe*, w: M.A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyk*i, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 303-314; t e n ż e, *Koncepcja analityczności a konieczność tez metafizyki*, w: *Logika–filozofia–człowiek. Wybór tekstów Stanisława Kamińskiego i Jerzego Kalinowskiego*, red. A. Lekka-Kowalik, K. Zaborowski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2017, s. 185-190.

[11] T e n ż e, *Czy możliwe są ogólne i konieczne twierdzenia rzeczowe*, s. 308.

wytworów) intelektualnych i zmysłowych, bo stanowią one organiczną jedność w najbardziej typowych i naturalnych aktach poznawczych”[12]. I chociaż twierdzenia ogólne i konieczne, które zawierają treść empiryczną, są oparte na doświadczeniu, nie uprawomocnia ich jednak uogólnianie doświadczeń, lecz operacja intelektualno-analitycznego uchwycenia rzeczywistości. Zdania takie filozof nazywa zdaniami analitycznymi a posteriori. Analityczność zdania: „Zegarek powinien wskazywać właściwy czas”, polega na tym, że – od strony językowej – zostaje w nim rozwinięte rozumienie tego, czym jest zegarek. Aposteriorycznośc – dotycząca zdania złożonego – oznacza, że ujmuję w zdaniu konieczny związek rzeczowy między byciem zegarkiem a powinnością wskazywania właściwego czasu (punktualnością). Odwołanie się do tego związku wyjaśnia zresztą, dlaczego zegarek śpieszący się pięć minut jest ostatecznie „lepszym” zegarkiem, niż zegarek, który stanął, nawet jeśli ten ostatni dwa razy na dobę wskazuje czas poprawny, a ten pierwszy – bodaj raz na setki lat. Podobne rozważania można przeprowadzić dla zdania o czerwonej rzeczy i „powinności” odbijaniu fal. Okazanie konieczności i ostatecznie asercja takich zdań przebiega więc niejako na dwóch drogach: „przez okazanie semiotycznej analityczności twierdzenia”[13] oraz „przez jednoznaczne, komunikowalne i sprawdzalne pokazanie, że twierdzenie opiera się ostatecznie o konieczne relacje rzeczowe”[14]. To ostatnie stwierdzenie jest istotne, ponieważ żądając komunikowalności i sprawdzalności takich zdań, narzuca na poznanie warunek racjonalności i intersubiektywności, a to są podstawowe warunki naukowości.

Można temu rozwiązaniu postawić oczywisty zarzut. Człowiek – w odróżnieniu od zegarka – jest bytem wolnym i rozumnym, wybiera zatem działania i mocą własnej decyzji ustanawia się ich źródłem. Wydaje się więc, że przypadku człowieka nie istnieje konieczny ontyczny związek między „jest” jego natury a „powinien” jego działania. Styczeń mierzy się z tym problemem. Twierdzi, że aby odrzucić istnienie owego ontycznego związku, należałoby odrzucić istnienie właściwego dla człowieka aktu, a przez to – istnienie ludzkiej natury. „Wolność bowiem – pisze Styczeń – nie polega na możności określania tego, co jest bytowym aktem (celem, wzorem) człowieka jako takiego, a więc tego, przez co działanie człowieka jest odpowiadającym człowiekowi jako człowiekowi działaniem. Innymi słowy, to, co człowiek powinien – zarówno w odniesieniu do tego, co stanowi jego pełny akt (wzór, cel), jak i tego, co stanowi niezbędny do jego urzeczywistnienia środek – jest zupełnie niezależnie od jego woli «zadecydowane», określone i wyznaczone samą już obiektywną,

[12] Tamże, s. 309.
[13] T e n ż e, *Koncepcja analityczności a konieczność tez metafizyki*, s. 189.
[14] Tamże.

bytową strukturą człowieka: aktem, który przyporządkowuje sobie działanie człowieka jako jemu właściwe”[15]. I dodaje: „Każdy czyn człowieka w całym jego bogactwie bytowego konkretu jest po prostu manifestacją jego bytu*:* tego, że jest, oraz tego, że taki jest”[16]. Człowiek – tak jak zegarek i przyroda nieożywiona – podpada pod bytową normę i miarę, właściwy mu akt, wzór i cel zarazem. W tym miejscu różnica między człowiekiem a zegarkiem staje się wyraźnie widoczna. Dana rzecz może przestać być zegarkiem, gdy przestanie mierzyć czas (jest zegarkiem zepsutym, w pewnym stopniu nie-zegarkiem), ale sytuacja taka zajdzie jedynie z przyczyn zewnętrznych – zużyją się jego części, piasek czy woda dostaną się do wnętrza. W przypadku człowieka jest inaczej: potrafi on mocą własnych decyzji stawać się coraz bardziej nie-człowiekiem, odrzucając działania realizujące jego akt. Oczywiście nie zawsze potrafimy poznawczo odkryć, co powinniśmy uczynić, by zrealizować bytowy wzorzec człowieczeństwa, co więcej – odkrywszy, nierzadko nie chcemy uczynić tego, co powinniśmy. Są to jednak inne kwestie. Nas interesuje istnienie związku natury człowieka z powinnością wypełnienia wzorca człowieczeństwa. „Na możności afirmowania lub zaprzeczania (lecz nie ustanawiania!) swymi aktami ontycznej powinności – konkluduje Styczeń – polega właśnie wolność człowieka”[17]. I ma rację Styczeń, twierdząc, że ów ontyczny związek wyjaśnia zarówno psychiczne przeżycie powinności, jak i samokrytykę, gdy pobłądziliśmy, decydując, co powinniśmy zrobić, albo wyrzuty sumienia, że chociaż wiedzieliśmy, co powinniśmy uczynić, nie zrobiliśmy tego. Można oczywiście twierdzić, że poczucie powinności czy wyrzuty sumienia to autoiluzja, autosugestia, skutek oddziaływania społecznego „superego” czy strachu o podłożu religijnym, i twierdzić, że nie ma związku między „jest” ludzkiej natury a „powinien” ludzkiego działania, że człowiek to czysta wolność, a egzystencja poprzedza esencję. Zwolennicy tego poglądu muszą jednak – paradoksalnie – uznać wskazywany przez Stycznia związek: „Com sam stwierdził, temu nie wolno mi zaprzeczyć”[18]. Analizy tego związku zostaną przeprowadzone w następnym punkcie, teraz przypomnijmy inne ważne twierdzenie Stycznia: „Powinność moralna w takim układzie rzeczy okazuje się ujęciem powinności ontycznej w akcie poznania”[19], dopiero bowiem ta sytuacja podmiotowa stanowi płaszczyznę pojawiania się wartości moralnej. Ponieważ powinność ontyczna w przypadku człowieka „zaadresowana” jest do jego wolności, „czysto ontyczna powinność staje się w przypadku człowieka

[15] S t y c z e ń , *W sprawie przejścia od zdań orzekających do zdań powinnościowych*, s. 416.
[16] Tamże.
[17] Tamże.
[18] T e n ż e, *Etyka jako antropologia normatywna*, s. 326.
[19] T e n ż e, *W sprawie przejścia od zdań orzekających do zdań powinnościowych*, s. 417.

etyczną powinnością”[20]. Przy swoiście etycznej konotacji terminu „powinien” można zatem mówić o rzeczowym i koniecznym związku twierdzeń orzekających i powinnościowych, ujmujących realny i konieczny związek powinności etycznej z obiektywną strukturą człowieka jako bytu w jego dynamicznym aspekcie. Podsumowując, problem Hume’a w jego oryginalnym sformułowaniu nie pojawia się w filozofii, a „próby «zszywania» rozdzielonych przez Hume’a światów: rzeczywistości i powinności – okazują się próbami rozwiązania problemu, którego w etyce w ogóle nie ma”[21].

POWINNOŚĆ AFIRMACJI PRAWDY DLA NIEJ SAMEJ

Skoro ze względu na możliwość ujęcia rzeczowego i koniecznego związku między „jest” a „powinien” możliwe okazuje się również ugruntowanie etyki normatywnej w doświadczeniu, zapytajmy, o jaki związek tu chodzi i jakie doświadczenie proponuje Styczeń jako epistemologicznie zasadny i metodologicznie poprawny punkt wyjścia etyki. Zdaniem Stycznia takim bezpośrednim doświadczeniem jest doświadczenie wiążącej mocy prawdy, które wyraża on formułą: „Com sam stwierdził, temu nie wolno mi zaprzeczyć”. Według lubelskiego filozofa w twierdzeniu tym ujęte zostało pierwotne doświadczenie człowieka – doświadczenie tego, że własny akt poznania wprowadza podmiot poznający w matnię (pułapkę) prawdy. W doświadczeniu dane są zatem autoinformacja zarazem o stanie rzeczy i o podmiocie jako autorze stwierdzenia oraz auto-imperatyw afirmowania przez podmiot poznający prawdy dla niej samej. „Temu właśnie datum – pisze Styczeń – dajemy formułę: primum anthropologicum et primum ethicum convertuntur”[22]. To, kim jest człowiek, i co powinien uczynić, jest współdane w zwykłym – rzec by się chciało – codziennym doświadczeniu; innymi słowy, w doświadczeniu tym dana jest prawdziwość zdania implikacyjnego o opisowym poprzedniku i powinnościowym następniku. Za pomocą twierdzenia: „Com sam stwierdził, temu nie wolno mi zaprzeczyć”, Styczeń zamierza ugruntować prawomocność naczelnej zasady etycznej. Podkreślmy raz jeszcze, że w tym ujęciu zasada etyczna ma być twierdzeniem naukowym: koniecznym (czyli nie jedynie hipotetycznym i nie konwencjonalnie ustanowionym), rzeczowym (twierdzeniem o świecie, a nie o wyobrażeniach o świecie), ogólnym (aplikowalnym do wszystkich przypadków ludzkiego działania) oraz uzasadnionym racjonalnie, intersubiektywnie kontrolowalnym i sprawdzalnym.

[20] Tamże.
[21] S t y c z e ń, *Etyka jako antropologia normatywna*, s. 318.
[22] Tamże, s. 328.

Owo datum doświadczenia to akt poznawczy człowieka – a dokładniej w ł a s n y akt poznawczy konkretnej osoby. Treść poznawcza tego aktu uzyskuje swój wyraz w twierdzeniu „tak oto jest" i akt ten zawiera moment egotyczny: wiem, że ja jestem „autorem" tego aktu – choć nie jego treści (tym różni się akt poznania od aktu tworzenia czy wyobrażania)[23].

Styczeń przeprowadza swoją analizę w następujących krokach: (1) Autoinformacja okazuje się zarazem autoimperatywem afirmowania prawdy dla niej samej: „Com sam stwierdził, temu nie wolno mi zaprzeczyć"; (2) Autoinformacja okazuje się autoimperatywem afirmowania samego siebie jako powiernika prawdy; (3) Autoinformacja staje się autoimperatywnem afirmowania każdego drugiego jako powiernika prawdy[24].

W dalszych analizach przyjrzymy się jedynie pierwszemu z tych kroków, gdyż jego zasadność stanowi gwarancję sensowności kroków dalszych. Ponadto sformułowane przez Stycznia twierdzenie ma być datum doświadczenia, a zdanie: „Com sam stwierdził, temu nie wolno mi zaprzeczyć", ma ujmować konieczny i rzeczowy związek między aktem poznawczym a powinnością działania (w sformułowaniu Stycznia: raczej nakazem niedziałania). Rozpatrzmy to na konkretnym przykładzie. Załóżmy, że p jest twierdzeniem „ten oto kot jest czarny". Jaki jest tutaj sens słowa „stwierdziłam"? Oznacza ono, że sformułowałam pewien sąd oraz sąd ten uznałam za prawdziwy, to znaczy uznałam, że w świecie jest tak, jak ów sąd głosi: ten kot rzeczywiście jest czarny. Ujęcie takie odwołuje się wyraźnie do rozumienia prawdy jako adequatio intellectus et rei. Mój własny sąd mojego własnego rozumu uznaję za prawdziwy, czyli adekwatny do rzeczywistości, i zarazem rozpoznaję siebie jako podmiot poznający rzeczywistość. Zauważmy, że błąd poznawczy nie narusza tej struktury. Jeśli nagle zmienią się warunki: sztory zostaną odsunięte i zgasną światła jarzeniowe, mogę stwierdzić: „Och, ten kot nie jest czarny, lecz ciemnoszary – zmyliło mnie oświetlenie"! Rozpoznaję wtedy siebie jako podmiot korygujący własny sąd na mocy nowego poznania rzeczywistości. Co jest podstawą mojego aktu uznania własnego sądu? Na pewno nie to, że ja jestem jego autorem, ponieważ w takim przypadku nie byłoby możliwości popełnienia błędu poznawczego – a popełnianie takich błędów jest faktem. Pozostaje zatem relacja mojego sądu do rzeczywistości. Uznaję swój sąd, ponieważ jest tak, jak ten sąd głosi. W tym właśnie momencie – a więc niejako

[23] Stwierdzenie: „Jest tak oto", niesie z sobą szereg komplikacji. W filozofii nauki powszechnie uważa się, że „nagich faktów" nie ma, że tak zwany fakt naukowy jest konstruktem poznawczym, obejmującym rozmaite założenia. Przyjęcie tych twierdzeń nie zagraża naukowości, dotyczą one bowiem wszelkiego poznania naukowego. To dlatego – by uniknąć sporu o status zdań protokolarnych – Styczeń wybiera bardzo proste zdania, a nawet godzi się, by zdaniem testowym było „widzę białe", które jest sprawozdaniem z doświadczenia, nie zaś zdaniem o świecie.

[24] Por. S t y c z e ń, *Etyka jako antropologia normatywna*, s. 327.

przed doświadczeniem, że nie mogę zaprzeczyć uznanej przez siebie prawdzie – ujmuję prawdę jako wartość mnie wiążącą: jeśli p, to powinnam uznać, że p. Uważam, że to właśnie jest sensem stwierdzenia Stycznia „Prawdzie należna jest afirmacja dla niej samej”[25]. „Dla niej samej” znaczy tu: dlatego, że jest prawdą; analogicznie można by powiedzieć, że fałszowi należne jest odrzucenie – bo jest fałszem. Rzecz okazuje się jednak skomplikowana, bo różnie można rozumieć asercję.

„Asercja – twierdzi Styczeń – jest wyrazem zajęcia stanowiska ze strony poznającego podmiotu wobec prawdy poznanego stanu rzeczy”[26]. Jest to zatem nie tylko bierne stwierdzenie przez podmiot prawdy o przedmiocie, ale też pierwszy akt zaangażowania się wolności człowieka po stronie stwierdzanej prawdy. Akt wolności i akt rozumu stanowią tu nierozerwalną całość. Asercja sprawia, że p nabiera statusu mojego przekonania i w tym sensie staje się „częścią” mnie jako osoby. Dla jasności wywodów pomińmy na razie problem stopniowalności asercji i postaw propozycjonalnych (na przykład: „wydaje mi się, że p”, „przypuszczam, że p”) i zajmijmy się sytuacją, gdy podmiot poznający stwierdził i uznał, że p, z absolutną pewnością. W tym miejscu pojawia się trudność spowodowana możliwością dwóch interpretacji terminu „stwierdził”, za którymi stoją odmienne koncepcje sądu. Wedug jednej z nich twierdzenie i asercja są rozróżnialne tylko konceptualnie, realnie natomiast twierdzenie, że p, jest zarazem uznaniem prawdziwości p. Nie mogę niczego uznać „na życzenie”, lecz uznaję, ilekroć cokolwiek twierdzę – uznawanie lub nieuznawanie prawdziwości stwierdzonego przeze mnie p, a więc i nabywanie przekonań, nie podlega mojej woli. Normatywny element formuły Stycznia: „Com sam stwierdził, temu nie wolno mi zaprzeczyć”, nie ma sensu, zaprzeczenie jest bowiem logicznie niemożliwe wobec tożsamości twierdzenia i uznawania. Formuła jest natomiast sensowna, jeśli zinterpretujemy ją jako zakaz deklarowania nie-p, jeśli stwierdziłam, że p. Wówczas jednak norma ta dotyczy nie uznawania, lecz głoszenia sądów. Należałoby zatem powiedzieć: „Com sam stwierdził, to powinienem głosić” lub „Com sam stwierdził, temu nie wolno mi publicznie lub wobec siebie zaprzeczyć”. Czy znaczyłoby, że nigdy i pod żadnym pozorem nie wolno mi wygłosić: „nie-p”, skoro uznałam p? Jest to problem – sam w sobie bardzo interesujący – autookłamywania i okłamywania innych; nie będziemy się jednak nim tutaj zajmować.

Według drugiej koncepcji sądu twierdzenie i uznawanie są dwoma aktami, które w praktyce współistnieją, lecz są realnie, a nie tylko konceptualnie różne. W takim ujęciu uznanie zdania wyrażającego poznane przeze mnie p byłoby

[25] Tamże, s. 337.
[26] Tamże, s. 329.

aktem woli[27]. Możliwe jest wobec tego „zaprzeczenie" temu, co sama poznałam – oto aktem mej woli nie uznaję tego, co aktem intelektu stwierdziłam. Zajmuję więc indyferentną postawę wobec prawdy albo nawet uznaję nie-p. Wydaje się, że argumentacja Stycznia idzie właśnie w tym kierunku. Gdy neguję poznaną prawdę, z prawdą nic się nie „dzieje" – pozostaje prawdą. Jeśli własnym sądem stwierdzę: „Ten oto kot jest czarny", i uznam swój sąd, moja tożsamość jako podmiotu poznającego rzeczywistość oraz podmiotu wolności, własnym aktem uznającego poznaną prawdę, zostaje zachowana. Jeśli zaś własnym sądem stwierdzę: „Ten oto kot jest czarny", a zarazem własnym aktem wolnej woli odrzucę własny sąd, nic się w świecie nie stanie – kot jak był czarny, tak pozostanie czarny, a sąd: „Ten kot jest czarny", jak był prawdziwy, tak pozostanie prawdziwy; pozostanie też moim własnym sądem. Coś ważnego dzieje się natomiast ze mną jako osobowym podmiotem, wprowadzam bowiem w siebie ontyczne pęknięcie: ja jako podmiot wolności zaprzeczam samej sobie jako podmiotowi poznania. To zaś grozi staniem się nie-sobą, nie tym, kim jako człowiek być powinnam. „Wszak godząc się jako podmiot wolności na coś, czego sam nie aprobuje jako podmiot poznania – ostrzega Styczeń – dobrowolnie zakłamuje swe «ja», wprowadzając tymże aktem to właśnie zanegowane przez siebie «ja» – czyli nie-ja – w obręb swego ontycznego «ja»"[28]. I dodaje: „Dlatego samym sobą pozostaję i potwierdzam samego siebie w swej wewnętrznej spoistości i integralności zawsze i tylko, gdy przekraczam siebie w stronę poznanej prawdy – afirmując ją do końca aktami wolnego wyboru. W swym osobowym jądrze jako unii podmiotu poznania i wolności scalam się tedy zawsze i tylko jako świadek prawdy par excellence, jako jej powiernik i opiekun"[29]. W takim ujęciu wiążąca moc prawdy pojawia się na poziomie aktu poznania: skoro rozpoznaję p jako prawdziwe, to znaczy adekwatne do jakiegoś aspektu rzeczywistości, to powinnam uznać p właśnie na mocy adekwatności do rzeczywistości.

By dokładniej przeanalizować tę kwestię, sięgnijmy do artykułu Stanisława Majdańskiego *Postawy i logiczne wartości*[30] ze znakomitym motto „Verité oblige"[31] – „Prawda zobowiązuje". W artykule tym Majdański rozważa idee

[27] Otwiera to interesującą możliwość odpowiedzialności moralnej za przekonania. Jeśli uznałam p, a nie chciałam lub wręcz odmówiłam przeprowadzenia weryfikacji mojego poznania, bo utrzymywanie, że p było dla mnie wygodne i korzystne – czyż nie jest to kwestia raczej moralna niż epistemiczna? Zob. W. G a l e w i c z, *Studia z etyki przekonań*, Universitas, Kraków 1998.

[28] T. S t y c z e ń, *Na początku była prawda. U genezy pojęcia osoby*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 4, s. 104.

[29] Tamże, s. 105.

[30] Zob. S. M a j d a ń s ki, *Postawy i logiczne wartości (szkic w nawiązaniu do pewnych idei Jana Łukasiewicza)*, w: *Wartość i sens. Aksjologiczne aspekty teorii interpretacji: studia*, red. A. Tyszczyk, E. Fiała, R. Zajączkowski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 93-125.

[31] Tamże, s. 93.

Jana Łukasiewicza dotyczące logiki dwuwartościowej. Łukasiewicz wprowadza dwie „superzasady": zasadę U – 1 i zasadę N – 0, gdzie 1 symbolizuje prawdę, a 0 – fałsz. Zasady te można wyrazić następująco: uznaję prawdę i odrzucam fałsz; chcę uznać prawdę i tylko prawdę oraz chcę odrzucać fałsz i tylko fałsz. Łukasiewicz używa formy pierwszoosobowej, ale – biorąc pod uwagę całokształt jego myśli – nie należy tego odczytywać w sposób subiektywistyczno-psychologistyczny, podobnie jak nie należy w taki sposób odczytywać „chcę", nie chodzi bowiem o dowolność: „Chcę, bo tak mi się podoba", ale o słuszność: „Chcę, bo to powinne". Taka interpretacja pozwala sformułować zdanie łączące prawdziwość twierdzenia z powinnością asercji tego twierdzenia. Sam Łukasiewicz nazywa uznawanie i odrzucanie „sposobami zachowania się wobec wartości logicznych, znanymi każdemu z własnego doświadczenia"[32]. Wprowadza też pojęcie trafnego i błędnego postępowania wobec wartości logicznych. Postępowanie trafne wyrażają wspomniane superzasady. Postępowanie błędne – na skutek nieświadomości, nieuwagi, a nawet (dodajmy) świadomego autozakłamania – pojawia się, gdy uznaję fałsz i odrzucam prawdę, ale też gdy odrzucam i prawdę, i fałsz albo akceptuję i prawdę, i fałsz. Przy takim rozumieniu prawdziwości prawda jest relacją, a jej rozpoznanie „wymusza" moją właściwą postawę – postawę, która nie jest subiektywnym przeżyciem, lecz „odpowiedzią" na rzeczywistość. Twierdzenie: „p, a więc powinno się uznać p", nie stanowi natomiast wnioskowania prowadzącego od „jest" do „powinien", lecz uchwycenie stanu rzeczy – można by rzec: prawdy o prawdzie.

Zauważmy, że prawda jako relacja ujawnia się także wtedy, gdy nie ja jestem autorem twierdzenia: jeśli ktoś inny poda mi dobre racje, że p jest prawdziwe, to powinnam uznać p. Bez przyjęcia takiej zależności nie byłoby możliwe ani zaufanie czyjemuś słowu, ani uznanie kogokolwiek za autorytet epistemiczny; bez tego zaś nie byłaby możliwa nauka – wszak prowadząc własne badania, polegamy na rezultatach uzyskanych przez innych badaczy. Relacja ta występuje także w wtedy, gdy nie jesteśmy pewni, czy p jest prawdziwe, czy fałszywe. Ten ostatni przypadek również ujawnia wiążącą moc prawdy. Odwołajmy się raz jeszcze do Łukasiewicza. Jego zdaniem, jeśli nie mam rozpoznania, czy zdanie jest prawdziwe czy fałszywe, to ani nie uznaję p, ani nie odrzucam p – wstrzymuję się od uczynienia i jednego, i drugiego. Sądzę, że nie jest to postępowanie słuszne, ponieważ o ile funktor asercji w logice można zinterpretować w duchu Łukasiewicza, o tyle uznawanie jako akt podmiotu jest stopniowalne, co oznacza, że uznaję p za prawdziwe z pewnym stopniem prawdopodobieństwa (i pewności). I też jestem „wiązana" prawdą w tym sensie, że uznaję p za prawdziwe w takim stopniu, w jakim pozwalają

[32] Cyt. za: M a j d a ń s k i, dz. cyt., s. 101.

znane mi racje, lub też – mówiąc nieco inaczej – jeśli p jest prawdopodobne, to powinnam uznać p za prawdopodobne, a nie za prawdziwe; jeśli zaś nie znam racji, na podstawie których mogę orzec wartość p – rzeczywiście wstrzymuje się od uznania, że p oraz że prawdopodobnie p. Zauważmy, że na tym właśnie polega tak zwane ryzyko indukcyjne, które podejmujemy, gdy – opierając się na zebranych danych i stosując indukcję niezupełną – akceptujemy jako prawdziwą hipotezę fałszywą albo odrzucamy jako fałszywą hipotezę prawdziwą[33]. Pojęcie ryzyka sygnalizuje tu wiążącą moc prawdy: chcemy akceptować prawdziwe p i odrzucać fałszywe p, lecz niekiedy możemy się pomylić. Podsumowując, asercja jest zarazem aktem rozumu i woli: uznaję p, bo powinnam uznać p. Ów „nakaz" asercji zdania prawdziwego dlatego, że jest prawdziwe, stanowi fundament postawy rzetelności i uczciwości poznawczej, oddaje bowiem sprawiedliwość prawdzie. Prawdy nie ustanawiam, ale stwierdzam aktem poznania, stwierdzam we własnym sądzie, a sąd ten jest skierowanym do mnie – do mojego intelektu i woli – wezwaniem. Styczeń pisze: „Moja wolność zostaje wezwana […] do potwierdzenia tejże prawdy za prawdę już przeze mnie uznaną na płaszczyźnie aktu poznania (sądu) – także aktem wolnego wyboru[34]. Asercja prawdy w akcie poznania, dokonana przez podmiot aktem wolnego wyboru, nadaje temu aktowi znamiona bezwarunkowości – a to są zdaniem Stycznia znamiona aktu miłości. I dlatego ostatecznie stwierdza*:* „Prawdzie jako prawdzie należna jest miłość"[35].

Zauważmy raz jeszcze, że asercja oznacza wprowadzenie twierdzenia p do zbioru moich przekonań. „Jeśli p, to powinnam uznać, że p" jest twierdzeniem zawierającym opisowy poprzednik i normatywny następnik, a zarazem dotyczy pewnego wycinka rzeczywistości, a mianowicie mojego własnego poznania. Występuje tu zatem samozwrotność: skoro taka jest prawda o ludzkim poznaniu, to powinnam ją uznać. Ów autoimperatyw znajduje się niejako na drugim poziomie: „Jeśli p′ (gdzie p′: «jeśli p, to powinnam uznać p»), to powinnam uznać p′". Powyższe uwagi otwierają problem sposobu interpretacji Styczniowego: „nie wolno mi zaprzeczyć". Jak już zauważyłam, nie chodzi tu po prostu o wypowiedzenie „nie-p". Dlatego sformułowanie „Nie wolno mi zaprzeczyć", należy zinterpretować jako twierdzenie, że jeśli uznaję p za prawdziwe, to nie wolno mi za prawdziwe uznać nie-p. Dalsze analizy wymagałyby intuicji z zakresu logik modalnych, a dokładniej intuicji dotyczących związku funktora „powinienem" z funktorem „nie wolno". Niektóre intuicje dadzą się wydobyć już za pomocą logiki dwuwartościowej: „Jeśli p, to powinnam uznać p,

[33] Zob. C. H e m p e l, *Science and Human Values*, w: tenże, *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*, The Free Press, New York 1965, s. 81-96.

[34] S t y c z e ń, *Etyka jako antropologia normatywna*, s. 337, przyp. 44.

[35] Tamże, s. 338.

a więc jeśli nie powinnam uznać p, to nie-p; a więc to nieprawda, że zarazem (p i wolno mi uznać, że p, i nie wolno mi uznać, że p); a więc nie-p lub nie wolno mi uznać, że p…". Intuicje te pozwalają wydobyć coś, co można by nazwać obowiązkiem poznawczym. Asercja oparta jest na stwierdzeniu, że między sformułowanym przeze mnie sądem a danym aspektem rzeczywistości zachodzi odpowiedniość, innymi słowy, że świat jest taki, jak głosi mój sąd. Ta właśnie relacja stanowi przedmiotowe źródło powinności uznania p za prawdziwe i niedopuszczalności zaprzeczenia (czyli uznania, że „nie-p" albo że „nie wiadomo" – wówczas wbrew temu, co się zdarzyło – poznałam – twierdziłabym, że nie poznałam). Asercja jest więc aktem rozumu i woli, w którym stwierdzam zarazem prawdziwość sądu i powinność uznania sądu. Jest to zarazem sąd o podmiocie, stwierdzający zachodzenie obiektywnego związku między poznaniem a powinnością poznawczą. Związek ten ma rangę metafizyczną w tym sensie, że sąd ów głosi, jaki świat jest, nie zaś – jaki mi się wydaje. Podkreślenie rangi metafizycznej jest tu istotne. Styczeń uważa, że odrzucenie zasady niesprzeczności byłoby zaprzeczeniem oczywistości przedmiotowej i zarazem urąganiem własnemu rozumowi[36]. Czy jednak można tak twierdzić, skoro istnieją różne wersje logiki parakonsystentnej, które dopuszczają wystąpienie sprzeczności (najczęściej pod warunkiem, by nie prowadziła ona do przepełnienia systemu)? Istnienie logik parakonsystentnych nie podważa analiz Stycznia, o ile potraktujemy zasadę: „Jeśli p, to powinnam uznać, że p", jako twierdzenie metafizyczne. Jeśli zdanie „(q i nie-q)" ma być twierdzeniem o rzeczywistości – a więc jeśli chodzi ostatecznie o prawdę tego zdania, a nie o założenie w grze zwanej logiką – to nic się nie zmienia. Logiki parakonsystentne podlegają tej samej zasadzie, co logiki „zywkłe", chociaż wówczas nie odnosi się ona do koniunkcji zdań sprzecznych: „Jeśli (q i nie-q), to powinnam uznać (q i nie-q)".

*

Podsumujmy rozważania słowami ks. Tadeusza Stycznia: „Zarówno sens, który (mi) się odsłania w zdaniu: «Temu, co sam stwierdzam, nie wolno mi zaprzeczyć», jak i podstawa (racja), która uprawomocnia (wobec mnie) ważność zawartego w tym datum do mnie roszczenia, wydają się bezpośrednio dane i jako takie bezpośrednio prawomocne. Stanowią one w tym sensie pierwotne datum doświadczenia, czyli to, co dane jest w sposób pierwotny i co jako takie jest zarazem bezpośrednio oczywiste: primum. W datum tym zawiera się tedy jakby kod określający – z jednej strony – to, kim jestem jako podmiot auto-

[36] Zob. tamże, s. 334n.

informacji, a z drugiej – kod określający to, kim nie wolno mi nie być, będąc zarazem podmiotem autoimperatywu. Jest to więc kod, który ujawnia i określa to, kim jestem przez to, kim nie wolno mi nie być. Łacińską formułą: «Primum anthropologicum et primum ethicum convertuntur», chciałbym możliwie najzwięźlej wyrazić, czyli po prostu streścić to, co – jak mi się wydaje – stanowi elementarną informację etyczną, a zarazem zawiera w sobie antropologiczny fundament uzasadniający jej ważność. Tak określone datum doświadczenia może tedy stanowić – jak sądzę – to, co jest nam z jednej strony nieodzownie konieczne, a z drugiej strony to, co nam w punkcie wyjścia etyki wystarcza, by na tym oprzeć jako na dostatecznie rzetelnym fundamencie twierdzenie, które można określić jako pierwszą i naczelną zarazem zasadę etyczną: zasadę absolutnej wierności prawdzie"[37]. Zasada absolutnej wierności prawdzie jest zasadą zarazem etyczną i epistemologiczną, a człowiek rozpoznaje siebie jako powiernika prawdy, czyli jako kogoś, kto za prawdę jest odpowiedzialny. „Człowiek jest sobą dzięki temu właśnie, że jest powiernikiem prawdy"[38] – Styczeń uznaje to twierdzenie za cząstkową definicję człowieka. Akt podmiotu, który zaprzecza poznanej i zaafirmowanej prawdzie, jest niedozwolony nie tylko na mocy respektu należnego od podmiotu prawdzie jako prawdzie, ale też ze względu na obowiązek afirmacji siebie jako podmiotu obcującego z prawdą – jako jej świadka i powiernika. Respekt dla prawdy jest zarazem respektem dla siebie jako podmiotu poznającego i uznającego prawdę. Co to jednak znaczy: być odpowiedzialnym za prawdę? I co znaczy odpowiedzialność za powiernika prawdy – czyli za siebie? Odpowiedź na te pytania wymagałaby odrębnych analiz, na potrzeby niniejszych rozważań wystarczy stwierdzić, że zawsze chodzi o prawdę: jestem odpowiedzialna za prawdę, w tym za prawdę o sobie samej, a odpowiedzialność wymaga zarówno respektu dla prawdy, jak i promowania prawdy, a także dbałości, by nie została zmieszana z fałszem[39]. Odrzucenie prawdy – tego, „com sam stwierdził", skutkuje rozbiciem tożsamości człowieka jako podmiotu wolnego i racjonalnego, moralnym samobójstwem, nieodpowiedzialnością wobec własnej tożsamości: „Biada mu, jeśli nie przejmie na siebie roli stróża tego oto powiernika prawdy, powiernika prawdy o samym sobie"[40]. W dalszym ciągu można by jednak pytać: Dlaczego „biada", jeśli c h c ę popełnić moralne samobójstwo?

Przedstawmy dowód nie wprost. Zanegujmy wyjściowe zdanie: „Com sam stwierdził, temu nie wolno mi zaprzeczyć". Otrzymamy wówczas: „Nieprawda że (jeśli p, to powinno się uznać p)". Wykorzystując elementarną logikę, na-le-

[37] Tamże, s. 335n., przyp. 42.

[38] Tamże, s. 340.

[39] Zob. A. L e k k a - K o w a l i k, *Odkrywanie aksjologicznego wymiaru nauki*, rozdz. 4.3, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 346-359.

[40] Tamże, s. 341, przyp. 53.

żałoby zatem powiedzieć, że p jest prawdziwe i nie powinno się uznać p. „Nie powinno się uznać p" można zinterpretować jako: „Powinno się nie uznać p", a więc albo odrzucić p (jeśli p jest prawdziwe, to powinno się odrzucić p), albo nie zająć wobec p żadnej postawy epistemicznej. Paradoksalnie moje zdanie: „Chcę popełnić moralne samobójstwo", odwołuje się do mojej wolności, a zarazem tę wolność ogranicza, bo jeśli tego chcę, nakazuję sobie odrzucić zdanie uznane za prawdziwe – a to jest zaprzeczeniem racjonalności. Uznać p za prawdziwe oznacza bowiem co najmniej wprowadzić p do zbioru własnych przekonań; przekonania zaś stanowią fundament decyzji i działania. Jeśli przez działanie rozumiemy wykonanie swojej decyzji o działaniu, a przez decyzję – akt autodeterminacji do działania, to decyzję podjętą na podstawie posiadanych przekonań z pewnością uznamy za racjonalną[41]. Należałoby zatem uznać, że odrzucając na mocy chcenia wyjściowe zdanie: „p, a więc powinnam uznać, że p", dobrowolnie rezygnuję z racjonalności. Jeśli zaś racjonalność należy do istoty człowieczeństwa, to jeśli z niej rezygnuję, będąc człowiekiem, staram się stać nie-człowiekiem. Rozpoczęte tu rozważania wymagają więc ostatecznie odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek. Ujawniają one również podwójny sens określenia: „etyka jako antropologia normatywna". Pierwszy sens – nazwijmy go empirycznym – to ten, który pokazał Styczeń w swych rozważaniach: pierwotne doświadczenie etyczne jest zarazem doświadczeniem antropologicznym. Drugi sens wyrasta z potrzeby uzasadnionej odpowiedzi na postawione właśnie pytanie: etyka jest antropologią normatywną, bo musi pokazać, kim jest człowiek, skoro nie wolno mu popełnić moralnego samobójstwa odrzucenia prawdy.

Rozważania nad tekstem Stycznia prowadzą do trzech ogólniejszych wniosków. Po pierwsze, tak rozumiana etyka normatywna spełnia elementarne kryteria naukowości: empiryczności, intersubiektywnej komunikowalności i sprawdzalności (wszak można powtórzyć proponowane przez Stycznia doświadczenie wiązania się prawdą o świecie i prawdą o sobie zarazem), uzasadnialności tez, a także rygoru logiczno-metodologicznego. Normatywność nie podważa zatem naukowości. Po drugie, doświadczenie jest uteoretyzowane co najmniej w tym sensie, że ujmowane jest w pewnym języku i zakłada wiedzę tła, na przykład o istotowej racjonalności człowieka i istnieniu natury ludzkiej czy o uniwersalności doświadczenia (a nie o jego kulturowym uwarunkowaniu). Nie jest to bynajmniej problem dotyczący wyłącznie etyki normatywnej, dzieli ona bowiem los innych nauk empirycznych, na przykład fizyki czy biologii. Po trzecie, budując etykę na doświadczeniu, w uzasadnieniu jej twierdzeń

[41] Tadeusz Kotarbiński nazywał to racjonalnością metodologiczną (por. T. K o t a r b i ń s k i, *Traktat o dobrej robocie*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1973, s. 123).

ostatecznie odwołujemy się do metafizyki[42]. Wydzielanie etyki normatywnej z filozofii okazuje się zabiegiem chybionym. Krótko mówiąc, artykuł ks. Tadeusza Stycznia, prócz wagi merytorycznej, ma także wagę metodologiczną. I dlatego warto po niego sięgać, nawet jeśli nie uprawia się etyki.

[42] W wykładach dla studentów Styczeń podkreślał, że etyka staje się ostatecznie teologią normatywną, jeśli bowiem w uzasadnieniu swoich tez odwołuje się do antropologii, a dokładniej do tezy o godności człowieka, to ostatecznie musi odpowiedzieć na pytanie o źródło tej godności, o to, dlaczego człowiek jest inaczej i wyżej pośród bytów tego świata. Odpowiadając na to pytanie, etyka sięgnie do tez teologicznych o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boże, a także o miłości Boga, który „Syna swego Jednorodzonego dał" (J 3,16), aby zbawić człowieka.

„Ethos" 31(2018) nr 2(122) 364-374
DOI 10.12887/31-2018-2-122-20

Ks. Alfred M. WIERZBICKI

CZY DOŚWIADCZENIE PRAWDY WYSTARCZY DO ZBUDOWANIA ETYKI JAKO TEORII POWINNOŚCI MORALNEJ?*

Afirmowanie godności kłamcy nie wynika z jego aktualnej postawy ani z idealnej, lecz nieaktualizowanej, a często zdegradowanej struktury „ja", lecz z faktu, że jest człowiekiem. Dostrzegając, jak bardzo człowieczeństwo wymaga życia w prawdzie, powinienem uczynić wszystko, co możliwe, aby w kłamcy obudzić człowieka. Racją sprzeciwu i świadectwa wobec kłamcy jest przeżycie jego zdegradowanej godności, nie można jednak mówić, że afirmuję go, ponieważ jest aktualnie – nie zaś tylko strukturalnie – powiernikiem prawdy.

NIEDOKOŃCZONA DYSKUSJA

Artykuł ks. Tadeusza Stycznia *Etyka jako antropologia normatywna. W sprawie epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki, czyli od stwierdzenia: „jest tak" – „nie jest tak" do naczelnej zasady etycznej. Quaestio disputata* [1], zgodnie z określeniem umieszczonym przez autora w podtytule jest kwestią do dyskusji. Tekst zamieszczony obecnie w czwartym tomie jego *Dzieł zebranych* stanowi mutację wcześniejszych referatów. Jego zarys przedstawił autor na VI Ogólnopolskim Zjeździe Filozoficznym w Toruniu w roku 1995. Po wprowadzeniu pewnych uściśleń referat został ponownie wygłoszony w roku 1996 na sympozjum z okazji dziesiątej rocznicy powstania Międzynarodowej Akademii Filozofii w Księstwie Liechtenstein. W lecie 1997 roku odbyło się w Castel Gandolfo, z udziałem papieża Jana Pawła II, trzydniowe seminarium robocze zorganizowane przez Instytut Jana Pawła II i Katedrę Etyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego na temat rozwoju koncepcji etyki księdza profesora Stycznia. Debata dotyczyła tez zawartych w tymże jego artykule. Była ona kontynuowana przez kilka następnych lat w Lublinie w gronie przyjaciół, współpracowników i uczniów

* Artykuł stanowi zmienioną wersję referatu przedstawionego podczas sesji naukowej „Antropologia normatywna prof. Tadeusza Stycznia SDS" zorganizowanej przez Instytut Jana Pawła II na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II 14 grudnia 2017 roku.

[1] Zob. T. S t y c z e ń SDS, *Etyka jako antropologia normatywna. W sprawie epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki, czyli od stwierdzenia: „jest tak" – „nie jest tak" do naczelnej zasady etycznej. Quaestio disputata*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, red. ks. A.M. Wierzbicki, t. 4, *Wolność w prawdzie*, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2013, s. 313-349.

lubelskiego etyka. W pasjonującej, angażującej kilkanaście osób dyskusji, dojrzewała idea książki, której ksiądz Styczeń nigdy nie ukończył. Pragnął on odnieść się w niej do uwag i obiekcji formułowanych w trakcie tej filozoficznej dyskusji, która trwała ponad dekadę. Choroba i śmierć myśliciela nie przerwały jednak dysputy, toczy się ona nadal.

Ksiądz profesor Styczeń swoje stanowisko formułował bardzo wyraźnie, gdy już zostało wyklarowane, zmieniał co najwyżej akcenty. Dociekanie prawdy wspólnie z innymi uważał za istotę życia filozoficznego, dlatego zapraszał rozmówców, słuchaczy i czytelników do krytyki swojego stanowiska, do rzetelnej analizy przedstawionej w artykule argumentacji. Przekonany był, że wspólnota myślenia rodzi się za sprawą posłuszeństwa prawdzie, za którą powinny podążać istoty rozumne. W zakończeniu artykułu umieścił wyrażone wprost zaproszenie do niecofającego się przed krytyką współmyślenia o sprawie, której sam poświęcił kilkanaście lat namysłu. „Gdyby jednak argumentacja, którą uznałem wyżej za wystarczającą dla przyjęcia naczelnej tezy mego wywodu, nie była taka w rzeczywistości, to bardzo proszę czytelnika o poddanie tejże argumentacji krytyce, krytyce znamionującej rzetelnego filozofa. Wszak chodzić nam może wszystkim – jako filozofom – w końcu wyłącznie o jedno: aby pozostać rzetelnymi sługami prawdy”[2].

Uczniowie Księdza Profesora publikowali już swe krytyczne uwagi, odnoszące się do niektórych aspektów jego werytatywnej interpretacji personalizmu w etyce[3]. W obecnym artykule nawiążę do istotnych wątków naszych „niedokończonych rozmów” z Mistrzem w nadziei, że podejmując ponownie refleksję nad przeobrażeniami jego wizji podstaw etyki, uda mi się jeszcze lepiej zrozumieć racje, dla których twierdził, że doświadczenie stwierdzenia prawdy, a więc akt wydania sądu: „jest tak” – „nie jest tak”, stanowi epistemologicznie zasadny i metodologicznie poprawny punkt wyjścia etyki. Zrozumienie racji, które uwzględniał ksiądz Styczeń, nie musi jednak oznaczać ich podzielania. Tak właśnie jest w moim przypadku. W nowszej, rozwijanej w ostatnich latach wykładni personalizmu w etycznej myśli Stycznia dostrzegam problemy, które mogą zostać rozwiązane na gruncie wcześniej ukazywanej w jego pracach godnościowej interpretacji personalizmu. Spróbuję przekonać czytelnika, że „personalizm werytatywny” jest tylko częścią „personalizmu dygnitatywnego” i że w istocie punkt wyjścia etyki nie znajduje się w miejscu, na które wskazywał ks. Tadeusz Styczeń w swych ostatnich pracach.

---

[2] Tamże, s. 349.

[3] Zob. A. S z o s t e k MIC, *O respekcie dla moralnej mocy prawdy. Niedokończone rozmowy z ks. Tadeuszem Styczniem*, „Ethos” 24(2011) nr 3(95), s. 150-160; A.M. W i e r z b i c k i, *Struktura argumentacji personalistycznej w etyce Tadeusza Stycznia*, w: *W kręgu inspiracji personalizmu etycznego: Ślipko – Tischner – Styczeń*, red. P. Duchliński, Akademia Ignatianum–Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 41-55.

AUTOINFORMACJA AUTOIMPERATYWEM

Ksiądz Styczeń podkreślał, że stwierdzenie jakiejkolwiek prawdy, niezależnie od tego, czego ta prawda dotyczy, ma normatywną moc. Świadomie zaskakiwał słuchaczy i rozmówców banalnymi przykładami: „Proszę uprzejmie rzucić okiem na kolor kartki, z której odczytuję tekst mojego wykładu: Jest biała. Nieprawdaż. Twierdząc: kolor tej oto kartki jest biały, nie tylko stwierdzam fakt, ale i potwierdzam własnym aktem poznania prawdę tego faktu”[4]. W opisie owego doświadczenia uderza współobecność momentu stwierdzenia faktu i momentu jego potwierdzenia przez ten sam podmiot. Ów moment potwierdzenia: „Jest tak, nieprawdaż?”, to moment asercji, będącej „wyrazem stanowiska ze strony poznającego podmiotu wobec prawdy poznanego stanu rzeczy”[5]. Tożsamość tego, kto stwierdza określony stan rzeczy – na przykład „2+2= 4”, „kartka papieru jest biała” – oraz tego, kto tę prawdę uznaje za stwierdzoną przez siebie, w sposób wolny „przytakując” jej w akcie asercji, sprawia, że prawda wiąże. Skoro stwierdziłem, że białe jest białe, to nie wolno mi białego uznać za niebiałe. Analiza aktu poznania prowadzi do sformułowania zasady moralnej: „Nie wolno mi zaprzeczyć prawdzie, którą sam stwierdziłem”[6]. Powinność moralna tkwi w naturze poznania, co Styczeń wyraża tezą: auto-informacja jest autoimperatywem.

Dostrzeżenie wewnętrznego i koniecznego związku między stwierdzeniem prawdy a powinnością jej afirmacji prowadzi lubelskiego etyka do uznania problemu postawionego przez Davida Hume’a – często określanego mianem „gilotyny Hume’a” – za pseudoproblem. Według Księdza Stycznia nie trzeba już szukać sposobu przejścia od zdań opisowych do ocen i norm, skoro w samym akcie poznania obecny jest moment normatywny. Styczeń z patosem wręcz akcentuje, że powinność wiąże się nade wszystko z faktem stwierdzania i uznawania prawdy za stwierdzoną przez siebie, aczkolwiek trzeba również uwzględnić to, co stwierdzamy w aktach poznawczych, czyli ich treść. Sam Hume, przyjmując możliwość etyki jako nauki wyłącznie deskryptywnej, jak również szeregi etyków zaniepokojonych zagubieniem normatywnego charakteru wiedzy o moralności, poszukiwało związku między „jest” a „powinienem” wyłącznie za pomocą analizy treści sądów. Styczeń do niektórych z tych prób odnosi się z szacunkiem: docenia Kantowskie podkreślanie pierwotności powinności czy podkreślanie pierwotności dobra przez Moore’a oraz jego przestrogę przed naturalistycznym złudzeniem. Teorie te nie stanowią jednak adekwatnej odpowiedzi na problem wysunięty przez Hume’a, ponieważ braku-

[4] S t y c z e ń, dz. cyt., s. 329.
[5] Tamże, s. 329.
[6] Tamże, s. 331.

je im osadzenia w doświadczeniu, są one konstruowane w oparciu o intuicję lub założenia systemowe. Odwołując się do doświadczenia – i to doświadczenia najbardziej „macierzystego", jakim jest akt poznania – Styczeń zauważa, że „gilotyna Hume'a" ma źródło w nazbyt ubogiej koncepcji doświadczenia, jaką przyjmował autor *Traktatu o naturze ludzkiej*. Skupił się on na przedmiocie doświadczenia, nie biorąc wcale pod uwagę podmiotu oraz faktu, że poznana prawda „budzi" podmiot, angażuje go w akcie poznania, czyniąc go swym powiernikiem, i dlatego wiąże go treścią, którą podmiot poznaje.

Począwszy od wczesnych prac z zakresu etyki i metaetyki Tadeusz Styczeń opowiada się za kognitywizmem w etyce. W pierwszej fazie swej myśli idzie tropem wyznaczonym przez Karola Wojtyłę. Racjonalnym uzasadnieniem normy personalistycznej są dane uzyskane w doświadczeniu godności osoby. Zadaniem etyka jest objawiać osobę. Ukazywanie oczywistości tego, kim jest osoba, zdaje się budować zasadniczą postać argumentacji w etyce. Ten typ argumentacji personalistycznej należy nazwać argumentacją dygnitatywną[7]: „Etyka odnajduje samą siebie dopiero wówczas, gdy staje się orędziem o godności osoby. Głównym przeto, jeśli wręcz nie jedynym zadaniem etyka, właściwą jego rolą, posłannictwem społecznym jest pozostawanie w służbie tego orędzia. Głoszenie go w sposób najbardziej przekonujący, efektywny. […] Czy sposób ów nie polega koniec końców na pokazaniu osoby, na jej coraz głębszym odkrywaniu? Na ujawnianiu wszelkimi dostępnymi środkami, że w świecie nas otaczającym nie istnieje nic, co byłoby bardziej godne od osoby lub nawet jej równie godne?"[8]. Etyka swe normatywne dyrektywy czerpie z wglądów w godność osoby, odsłaniającą się jako obiektywna wartość wpisana w ludzką naturę, w „wyżej" i „inaczej" – jak lubił mówić nasz Nauczyciel – charakteryzujące byt ludzki pośród innych istot. Uzasadnienie normy personalistycznej u Wojtyły i Stycznia wykazuje zbieżność z przekładalnością wartości na powinność w ujęciu Dietricha von Hildebranda. Interpretuje on moralność jako odpowiedź na wartości. Personalizm w tej wersji jest aksjologizmem, ponieważ wśród bogatego świata wartości godność osoby jest wartością wyróżnioną o randze absolutnej.

Intelektualną inspirację do rozwijania werytatywnej postaci personalizmu stanowiły dla księdza Stycznia rozważania kard. Karola Wojtyły w studium antropologicznym *Osoba i czyn*. Prowadząc analizy transcendencji osoby, Wojtyła ukazuje związek transcendencji wolności z transcendencją moralności, w której ujawnia się zależność sumienia od prawdy. Sprzęgnięcie prawdziwości z powinnością jest podstawową rolą sumienia. Normatywna moc prawdy w ujęciu Wojtyły polega na tym, że poznanie prawdy o dobru ma sens

[7] Por. W i e r z b i c k i, dz. cyt., s. 43-48.

[8] T. S t y c z e ń SDS, *Objawiać osobę*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 3, *Objawiać osobę*, red. ks. A.M. Wierzbicki, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL 2013, s. 17.

praktyczny, nie może ono ograniczyć się do teoretycznej konstatacji stanu rzeczy. Wojtyła wyjaśnia; „Osoba ludzka w każdym swoim czynie jest naocznym świadkiem przejścia od «jest» do «powinien»: od «x jest prawdziwie dobre» do «powinienem spełnić x». Wobec takiej rzeczywistości etyka jako filozofia, czyli mądrość, i jako nauka, czyli także metoda ścisłego dochodzenia prawdy, nie może pozostawić człowieka bez oparcia. Słusznie więc uważa ona za swe naczelne zadanie potrzebę uzasadnienia norm moralności, ażeby w ten sposób przysłużyć się prawdziwości sumień”[9]. Wprowadzając pojęcie normatywnej mocy prawdy, Karol Wojtyła rozwija klasyczną, precyzyjnie formułowaną na gruncie tomizmu zasadę synderezy: „bonum est faciendum […] et malum vitandum”[10], wskazując, że współkonstytuującą czyn racją czynienia dobra jest poznanie prawdy aksjologicznej. Pojęcie normatywnej mocy prawdy w ujęciu Wojtyły skorelowane zostało z doświadczeniem moralnym, dokonującym się w sumieniu, które nakazuje czynić dobro – pojęcie to ma związek z pojmowaniem etyki jako nauki praktyczno-normatywnej. W myśli księdza Stycznia natomiast ta sama kategoria normatywnej mocy prawdy obejmuje każdy akt poznania ludzkiego. Nowością w podejściu Stycznia do moralności jest rozumienie prawdy jako podstawowej zasady moralności.

Teoria księdza Stycznia ma głębokie zaplecze doświadczalne. U jej podstaw znajdują się przeżycia Polaków, którzy w stanie wojennym na początku lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku dawali świadectwo wolności, nie ulegając presji i odmawiając składania deklaracji sprzecznych z ich przekonaniami. Symboliczny Kowalski, który na równi z Sokratesem stał się bohaterem etycznej narracji Stycznia, wybiera pozostanie w więzieniu, z którego mógłby zostać zwolniony, gdyby podpisał deklarację lojalności wobec opresyjnej władzy politycznej. Wierność prawdzie jest zarazem wiernością sobie. „Kowalski nie ma alternatywy, jeśli nie chce się zdecydować na absurd samobójstwa. Wolny, sobą, owszem wolny pełnią wolności i sobą pełnią siebie, pozostanie tylko, pozostając w więzieniu, gdyby alternatywą miała być zgoda na czyn samozakłamania”[11]. W tej dramatycznej sytuacji Styczeń słusznie dostrzega głębszy sens antropologiczny. Osoba ocala swoje człowieczeństwo wówczas, gdy żyje – nawet za cenę oporu i, w konsekwencji, dalszych represji – zgodnie z sumieniem; afirmacja prawdy jest afirmacją siebie jako osoby: istoty rozumnej i wolnej, autonomicznej w swych aktach i przekraczającej uwarunkowania społeczne.

Nie da się zrozumieć etycznego sensu rewolucji Solidarności, realizowanej na drodze walki non violence, bez pamięci o postawie Kowalskich, którzy,

[9] K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże *„Osoba i czyn”, oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 205n.

[10] Św. T o m a sz z A k w i n u, *Summa theologiae*, I-II, q. 94, a. 2; por. t e n ż e, *Suma teologiczna*, t. 13, *Prawo*, tłum. P. Bełch OP, Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, Londyn 1986, s. 55.

[11] T. S t y c z e ń SDS, *Wolność w prawdzie*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 4, s. 28.

przezwyciężając pokusę moralnego samobójstwa, kształtowali swoją ludzką dojrzałość. Klucz do wolności i spełnienia w niej człowieczeństwa odnajdywali w wytrwałości swych sumień, świadcząc o prawdzie niezależnie od politycznej koniunktury. Ich doświadczenie, prześwietlone personalistyczną refleksją etyczną, potwierdzało teoretyczną trafność ujmowania etyki jako antropologii normatywnej ze wskazaniem na iunctim między doświadczeniem prawdy a doświadczeniem człowieczeństwa.

W artykule *Etyka jako antropologia normatywna* jego autor przeprowadza analizę swej tezy w trzech krokach. Twierdzi mianowicie, że (1) autoinformacja jest autoimperatywem afirmowania prawdy dla niej samej; (2) autoinformacja jest autoimperatywem afirmowania samego siebie jako powiernika prawdy; (3) autoinformacja jest autoimperatywem afirmowania każdego drugiego jako powiernika prawdy.

Te trzy kroki odsłaniają zakorzenienie dygnitatywnej (bazującej na kluczowym pojęciu godności) postaci personalizmu w personalizmie werytatywnym (opartym na utożsamieniu autoinformacji i autoimperatywu). W kolejnych krokach tej analizy poszerza się zakres powinności: (1) należy afirmować prawdę dla niej samej; (2) należy afirmować siebie jako powiernika prawdy; (3) należy afirmować każdego drugiego jako powiernika prawdy. Jest to droga od afirmacji prawdy do bezwyjątkowej afirmacji osoby.

Przejście od analizy stwierdzenia przez istotę rozumną i wolną banalnego nawet faktu do uniwersalnej normy personalistycznej jest możliwe, co więcej – zdaniem Stycznia – narzuca się jako oczywiste wraz z odsłonięciem istotnej, fundującej kondycję ludzką cechy podmiotu poznającego prawdę: jest on bowiem powiernikiem prawdy. Pojęcie godności w takim ujęciu etyki wcale nie zostaje zagubione – uzyskuje ono wprawdzie węższy profil, ale bycie powiernikiem prawdy buduje godność osoby, wyróżnia ją na tle innych istot, czyni z ludzkiej egzystencji dramat, w którym stawką jest własne spełnienie lub jego przeciwieństwo.

Trudno zaprzeczyć, że droga do etyki od analizy normatywnej zawartości autoinformacji może przebiegać dokładnie tak, jak ją ukazuje Styczeń w swoim etycznym szkicu. Drogą tą wszak przechodzili bohaterowie wolności, którzy woleli pozostać w więzieniu niż sprzeniewierzyć się prawdzie. Gdy świadczyli o prawdzie, strzegli zarówno samej prawdy, jak i godności jej powiernika.

Z pewnością werytatywna wykładnia personalizmu w spójny sposób wyjaśnia postawę świadków prawdy. Zachodzi jednak wątpliwość, czy faktycznie w każdej sytuacji wyzwania moralnego można mówić o uzasadnieniu normy: „drugiego należy afirmować jak siebie samego”[12], normą: „com sam stwierdził,

[12] T e n ż e, *Etyka jako antropologia normatywna*, s. 326n.

temu nie wolno mi zaprzeczyć”[13]. Spróbujmy zatem zastosować praktyczne, wynikające z doświadczenia testy weryfikujące lub falsyfikujące teoretyczną konstrukcję – przedstawioną w trzech krokach – od afirmacji każdej prawdy do afirmacji każdej osoby.

DEKLARACJA CZY UZASADNIENIE UNIWERSALIZMU?

Analizując doświadczenie poznawcze, w którym przejawia się normatywna moc prawdy (autoinformacja jest autoimperatywem) ksiądz Styczeń buduje wykończony system etyki normatywnej jako etyki afirmowania każdej osoby jako powiernika prawdy. „Odkrycie siebie samego w sobie jako powiernika prawdy – towarzyszące odkryciu prawdy jako czegoś, co w sposób zupełnie osobliwy obliguje swego odkrywcę do afirmowania jej dla niej samej – nie jest wcale ostatnim moim (czy nie naszym?) odkryciem. Wyłania ono następne. Odkrywając bowiem w sobie samym strukturę własnego «ja» – patrząc na siebie «od swego wnętrza» – jako strukturę powiernika prawdy, odkrywam przez to strukturę «ja» jako «ja», czyli strukturę każdego innego «ja», Odkrywam po prostu «wewnętrzne prawidło» swego «ja» – jego universale in concreto”[14]. Czy istotnie tak jest, że ilekroć mam do czynienia z drugim człowiekiem, zawsze staję wobec „powiernika prawdy”?

Ksiądz Styczeń ostrożnie zaznacza, że chodzi o odkrycie powszechnej struktury ludzkiego „ja”. Dodaje również, że stwierdzenie o powierniku prawdy „można uznać za definicję człowieka, przynajmniej cząstkową”[15]. Trudno kwestionować fakt, że rozumność i wypływająca z niej zdolność do bycia „powiernikiem prawdy” są wyróżnikami człowieka. „Człowiek-powiernik prawdy” jest uściśleniem Arystotelesowskiej definicji „Homo animal rationale”. W definicjach realnych odwołujących się do różnicy gatunkowej wskazuje się cechy ogólne w wymiarze całego gatunku – cechy, które w przypadku jednostek mogą się realizować w różnym stopniu, w pewnych okresach życia jednostkowego mogą występować, a w innych być nieobecne. Struktura każdego konkretnego „ja”, o której pisze ksiądz Styczeń, że jest strukturą „powiernika prawdy”, stanowi projekcję, nie zaś dane doświadczenia.

Osoby, które nie spełniają w sposób „prawidłowy”, odpowiadający owemu idealnemu „wewnętrznemu prawidłu” aktów poznawczych, nie przestają być osobami. Trudno w nienarodzonym, a nawet w niemowlęciu, w człowieku nieprzytomnym, upośledzonym umysłowo lub dotkniętym demencją widzieć

[13] Tamże.
[14] Tamże, s. 343n.
[15] Tamże, s. 340n.

„powiernika prawdy". Fakt, że ktoś nie spełnia funkcji poznawczych, nie przekreśla jego człowieczeństwa. Obowiązek afirmowania go ma inną rację niż bycie powiernikiem prawdy. Wprawdzie w strukturze bytu osobowego na pierwszy plan wysuwa się zdolność bycia świadkiem i powiernikiem prawdy, nie zawsze jednak jest ona aktualizowana. Rozpoznanie samej struktury ontycznej osoby nie jest jeszcze wystarczającym motywem afirmowania jej dla niej samej, czyli w jej konkretności i niepowtarzalności. Doświadczenie moralne – jak pokazuje w swoich pracach Styczeń – o ile jest doświadczeniem, ma charakter bezpośredniego kontaktu z przedmiotem: realną osobą spełniającą pewne akty lub ich niespełniającą. Idealizacja osoby jako powiernika prawdy wyraża się właśnie w tym, że każdej konkretnej osobie przypisuje się bycie w sposób bezwzględny powiernikiem prawdy. Teza ta zapośredniczona jest w ograniczonym doświadczeniu tych, którzy rzeczywiście prawdę poznają i wiążą się nią w sumieniu. Nie sposób w oparciu o dane doświadczenia powiedzieć, że każdy człowiek jest powiernikiem prawdy. W tym punkcie system personalizmu werytatywnego okazuje się bardzo kruchy – pomimo deklaracji swego twórcy, nie daje wystarczająco mocnych, nieobalalnych, podstaw do głoszenia uniwersalizmu etycznego.

W tekście *Etyka jako antropologia normatywna* mowa jest nie tylko o wytrwałych świadkach prawdy, Sokratesach i Kowalskich – w kontraście do nich występują ci, którzy żyją w kłamstwie, przeczą prawdzie i ją odrzucają. W rzeczy samej, każdy z nas może należeć i do tych pierwszych, i do drugich, może służyć prawdzie i może jej zaprzeczać. Czy ci „drudzy" są również aktualnie „powiernikami prawdy"? Doświadczenie mówi, że są kimś zupełnie innym. Kłamstwo to nie tylko akt jednostki, przybiera ono wymiary struktury zła, zamieniając społeczeństwo osób rozumnych w społeczeństwo zakłamane.

W paradygmacie personalizmu werytatywnego nie ma żadnej racji do afirmowania osób będących „sługami kłamstwa". Inaczej jest w paradygmacie godnościowym, odwołującym się do nieutracalnej, tożsamej z bytem osoby jej godności. Afirmowanie godności kłamcy – podobnie, jak każdego złego człowieka – nie wynika z jego aktualnej postawy ani z idealnej, lecz nieaktualizowanej, a często zdegradowanej struktury „ja", lecz z faktu, że jest człowiekiem. Dostrzegając, jak bardzo człowieczeństwo wymaga życia w prawdzie i w jakim stopniu jest ona istotną wartością społeczną, dzięki której tworzą się autentyczne więzi międzyludzkie, powinienem uczynić wszystko, co możliwe, aby w kłamcy (złoczyńcy) obudzić człowieka, pomóc mu odbudować zniszczoną strukturę jego „ja". Racją sprzeciwu i świadectwa wobec kłamcy jest przeżycie jego zdegradowanej godności, nie można jednak mówić, że afirmuję go, ponieważ jest aktualnie – nie zaś tylko strukturalnie – powiernikiem prawdy.

Werytatywna koncepcja personalizmu napotyka na trudności, które można rozwiązać w ramach personalizmu dygnitatywnego. Przejście od doświadczenia normatywnej mocy prawdy do normy personalistycznej jest postulowane,

lecz nie da się go uzasadnić poprzez analizę danych doświadczenia, co deklaruje autor artykułu, który stanowił impuls do naszej dyskusji. W doświadczeniu dany jest jedynie fakt, że pewne konkretne ludzkie „ja" jest powiernikiem prawdy, ale można – jak próbowano pokazać wyżej – zauważyć również doświadczenia przeciwne. W związku z tym głoszona uniwersalność kluczowego doświadczenia normatywnej mocy prawdy wydaje się problematyczna.

Oczywiście także godność człowieka nie jest zauważana przez wszystkich, co znalazło wyraz z Jezusowej przypowieści o dobrym Samarytaninie. Spośród przechodniów, którzy widzieli człowieka w potrzebie leżącego przy drodze, tylko on rozpoznał w nim swego bliźniego. Dostrzeżenie bliźniego w drugim zdarza się jednak częściej niż dramatyczne świadectwo Sokratesa czy Kowalskiego. Dobry Samarytanin bezpośrednim wglądem stwierdza w drugim człowieku godność. Bliźni to osoba obca, wezwanie do afirmowania go jest radykalnie uniwersalne, bo chodzi tu o każdego, kto potrzebuje pomocy. Doświadczenia Sokratesa czy Kowalskiego są doświadczeniami wewnętrznymi, strukturę swego „ja" odkrywają oni w sobie samych i nie ma żadnej gwarancji, że da się ją odnaleźć w tej samej postaci w każdym innym podmiocie.

Podzielam pogląd księdza Stycznia, że etyka jest antropologią normatywną. Mój spór z autorem *Etyki niezależnej* nie dotyczy tej tezy: chodzi nie tylko o to, czy etyka jest antropologią normatywną, ale również o to, jaka antropologia jest etykorelewantna i przez to etykogenna. Odpowiedź Stycznia uznaję za cząstkową. Paradoks polega na tym, że pierwotna wersja uprawianej przezeń etyki personalistycznej, odwołująca się do doświadczenia godności osoby, zbudowana została na solidniejszej bazie empirycznej.

W STRONĘ DOBRA

Ksiądz Styczeń nie zamierzał zastąpić jednej wersji teorii personalistycznej inną, uważał, że wskazując na normatywną moc prawdy jako na rdzeń doświadczenia powinności moralnej, daje wystarczające podstawy zasadzie personalistycznej: persona est affirmanda propter seipsam. Był przekonany, że zaletą werytatywnej formuły personalizmu jest jej prostota, odwołuje się ona bowiem do jednego typu doświadczenia (autoinformacja jest autoimperatywem) oraz posługuje się jedną kategorią teoretyczną. Twierdząc, że sam akt stwierdzenia prawdy pociągający za sobą asercję stanowi epistemologicznie zasadny i metodologicznie poprawny punkt wyjścia etyki, Styczeń buduje etykę bez posługiwania się pojęciem dobra, godności, wartości czy doniosłości. Głosząc, że prawdzie należna jest miłość, formułuje jednocześnie normę afirmacji osoby, która jest podmiotem aktów poznania i miłości. Nie można wszak odrywać aktów od podmiotu.

Pojęcie dobra, choć formalnie i nominalnie nieobecne w personalizmie werytatywnym, nie jest mu obce. Jest ono zrośnięte z prawdą, ukryte poniekąd w jej istocie. Kazimierz Krajewski zauważa: „Normatywny charakter prawdy wskazuje, że prawda ukonstytuowała się jako dobro. Jest to absolutnie «pierwsze» dobro człowieka, tak jak «pierwszym» aktem ludzkim jako ludzkim jest akt poznania (stwierdzenia czegoś). Prawda jawi się zatem jako pierwsze dobro domagające się respektu dla niego samego”[16]. Czy nie znaczy to, że twierdzenie o prawdzie jako jedynym punkcie wyjścia etyki jest przedwczesne? Można wskazywać, że doświadczenie bytu, prawdy i dobra są współkonstytutywne i stanowią jedno doświadczenie o różnych profilach, jednak ze względu na jasność teorii i jej eksplikatywną moc słuszniej jest nie ukrywać pojęcia dobra, tak samo wszak kluczowego dla zrozumienia doświadczenia moralnego jak pojęcie prawdy. Przypomnijmy, że Karol Wojtyła, mówiąc o normatywnej mocy prawdy, dodaje, że chodzi o prawdę o dobru[17].

Ogołocenie teorii etycznej z pojęcia dobra powoduje, że staje się ona – niezależnie od intencji jej twórcy – teorią formalistyczną, wskutek czystych konsekwencji teoretycznych, systemowych pozbawioną materialnego fundamentu. Na ten słaby punkt personalizmu werytatywnego zwraca uwagę ks. Andrzej Szostek: „Poznanie prawdy o czymkolwiek jest zarazem poznaniem prawdy o treści i wartości tego, co poznałem, jest w tym sensie poznaniem «materialnej» prawdy, zobowiązującej do odpowiedzi adekwatnej wobec niej i wobec reprezentowanej przez nią wartości. Narzędzia powinienem traktować narzędnie, ponieważ taka jest ich natura, osób tak traktować nie wolno, ponieważ wyrastają ponad poziom narzędzi. O tym, jak należy odnosić się do poszczególnych przedmiotów, decyduje poznana przez nas prawda o nich. Nie można więc fundamentu etyki upatrywać jedynie w tym, że podmiot zobowiązany jest – w imię pierwotnego związania wolności prawdą – do jej respektowania, niezależnie od treści poznanej prawdy. Osobowy podmiot zobowiązany jest do działania stanowiącego adekwatną odpowiedź na taką prawdę, jaką poznał, lub raczej: na taką rzeczywistość, jaką w akcie poznania prawdy o niej poznał”[18].

Rzeczywistość ma strukturę pluralistyczną i hierarchiczną, dlatego nie każda prawda, którą poznajemy, porusza nas w ten sam sposób. Są konstatacje, które pozostawiają nas całkowicie obojętnymi, inne natomiast budzą zaangażowanie. Realistyczne poznanie rzeczywistości zawsze dokonuje się w perspektywie dobra. Wypada zgodzić się z tezą Krajewskiego, że prawda

---

[16] K. K r a j e w s k i, *Wprowadzenie do tomu czwartego „Dzieł zebranych”*, w: Styczeń, *Dzieła zebrane*, t. 4, s. 11.

[17] Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 206n.

[18] S z o s t e k, *O respekcie dla moralnej mocy prawdy*, s. 158.

konstytuuje się jako dobro. Ale i w tym przypadku – ze względu na materialność, przedmiotowość prawdy będącej prawdą o jakimś konkretnym dobru oraz prawdą o jego randze pośród innych dóbr – nie wolno dobra hipostazować. Budowanie etyki wyłącznie na fundamencie pojęcia prawdy jest nazbyt eliptyczne, skrótowe, gubi z pola widzenia wyjątkowość człowieka wraz z całym dostępnym mu bogactwem rzeczywistości, domagającym się wielorakiej – intelektualnej, emocjonalnej i wolitywnej – odpowiedzi podmiotu.

Patronami swego myślenia o etyce ks. Tadeusz Styczeń uczynił Sokratesa i jego ucznia Platona. Fascynowała go ich służba prawdzie. W dobrowolnie przyjętej śmierci Sokratesa lubelski myśliciel dostrzega akt fundacyjny Akademii Platońskiej. Przypomina w zakończeniu swej quaestio disputata Platońską dewizę: „Miłować prawdę – wszelką i we wszystkich – to dla człowieka być samym sobą i ocalić samego siebie”[19]. Trzeba uzupełnić tę lekturę Platona i przypomnieć, że całość jego poszukiwań filozoficznych i politycznych przyporządkowana była kontemplacji dobra. W myśli Platona miłość prawdy prowadzi w stronę dobra: „Największym przedmiotem nauki jest postać Dobra”[20]. Dopiero połączenie doświadczenia prawdy z doświadczeniem dobra otwiera myślenie na refleksję o charakterze etycznym.

---

[19] S t y c z e ń, *Etyka jako antropologia normatywna*, s. 349. Autor odsyła do szóstej księgi *Państwa* Platona, dodając, że pozwala się ona streścić tymi słowami (por. tamże).

[20] Por. P l a t o n, *Państwo*, 505 a, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1994, t. 2, s. 41.

„Ethos" 31(2018) nr 2(122) 375-395
DOI 10.12887/31-2018-2-122-21

Piotr DUCHLIŃSKI

ETYKA PERSONALISTYCZNA A OBRAZ ŚWIATA
Wokół artykułu Tadeusza Stycznia „Etyka jako antropologia normatywna"*

Zgodnie z obrazem świata, który przyjmuje ksiądz Styczeń, podmiot odkrywa normatywność nie tylko w obiektywnym świecie, ale także w sobie samym. „Ja" jest normatywne – ma aksjologicznie doniosłą i powinnościorodną wartość (godność). Wraz z odkryciem i wyborem tej normatywności, uznaniem jej za własną, konstytuuje się moralna tożsamość podmiotu. Podmiot odkrywa w sobie zobowiązanie, które dotyczy nie tylko jego samego, ale też wszystkich innych „ja", tak samo uwikłanych we własną normatywność.

Celem niniejszych analiz jest rekonstrukcja obrazu świata zakładanego przez ks. Tadeusza Stycznia w jego koncepcji etyki. Rekonstrukcji tej dokonamy na podstawie poglądów, które autor ten sformułował w ogłoszonym w roku 1996 artykule *Etyka jako antropologia normatywna. W sprawie epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki. Czyli od stwierdzenia: „jest tak" – „nie jest tak" do naczelnej normy moralności*[1]. Zawarte w nim przemyślenia stanowią swego rodzaju podsumowanie badań, jakie ksiądz Styczeń prowadził w etyce przez całe swoje życie[2]. Na wstępie

---

* Artykuł stanowi zmienioną wersję referatu przedstawionego podczas sesji naukowej „Antropologia normatywna prof. Tadeusza Stycznia SDS" zorganizowanej przez Instytut Jana Pawła II na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II 14 grudnia 2017 roku.

[1] Głównym tematem podejmowanym w tym tekście jest „problem epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki jako teorii zdolnej ukazać racjonalne podstawy dla kategorycznego respektu należnego człowiekowi od człowieka" (T. S t y c z e ń SDS, *Etyka jako antropologia normatywna. W sprawie epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki, czyli od stwierdzenia: „jest tak" – „nie jest tak" do naczelnej normy moralności. Quaestio disputata*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, red. ks. A.M. Wierzbicki, t. 4, *Wolność w prawdzie*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2013, s. 315).

[2] Warto też – na co wskazywano w dyskusji nad pierwotną wersją niniejszego artykułu podczas sesji w Instytucie Jana Pawła II KUL w grudniu 2017 roku – zwrócić uwagę na inne publikacje tego autora, w których znajdujemy zarys dosyć spójnego obrazu świata. Zob. T. S t y c z e ń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności. Studium metaetyczne. Rozprawa habilitacyjna*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, red. ks. A.M. Wierzbicki, t. 2, *Etyka niezależna*, red. K. Krajewski, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2012, s 17-246; t e n ż e, *Zarys etyki – Metaetyka*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 1, *Metaetyka. Nowa rzecz czy nowe słowo?*, red. A. Szostek MIC, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2011, s. 265-390; t e n ż e, *Etyka niezależna?*, w: t e n ż e, *Dzieła zebrane*, t. 2, s. 247-

należy poczynić pewne zastrzeżenie, które związane jest z pojęciem „obraz świata". Pojęcie to cechuje polisemia. W ostatnim czasie stało się ono obiektem zintensyfikowanych badań[3] – nie zdołano jednak rozstrzygnąć wszystkich problemów nasuwających się w związku z obrazem świata i jego wpływem na sposób poznania i konceptualizaowania świata[4].

OBRAZ (OBRAZY) ŚWIATA

Na szczególną rolę obrazów świata w kształtowaniu teorii naukowych i filozoficznych zwraca uwagę ks. Michał Heller[5]. Uważa on, że obraz świata stanowi ich tło wytworzone przez określone czynniki kulturowe i historyczne. Żadna nauka nie nasuwa wprost określonego obrazu świata, zawsze pozostaje on konsekwencją jej interpretacji[6]. W skład każdego obrazu świata wchodzą przekonania filozoficzne, naukowe i religijne, stanowiące tworzywo, z którego mniej lub bardziej misternie jest on utkany. W filozofii i nauce pojęcie obrazu świata pojawia się w różnych kontekstach teoretycznych i spełnia różne funkcje wyjaśniające. Nie wchodząc w spory definicyjne dotyczące jego znaczenia, na użytek niniejszych analiz przyjmujemy swego rodzaju projektującą defini-

-374. Zob. też: K. K r a j e w s k i, *Personalizm etyczny ks. Tadeusza Stycznia*, w: *Codzienne pytania Antygony. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Tadeusza Stycznia z okazji 70. urodzin*, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2001, s. 77-86.

[3] Zob. *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, t. 3, red. G. Bugajak, A. Latawiec, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2001; *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, t. 4, red. G. Bugajak, A. Latawiec, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2005; *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, t. 5-6, red. G. Bugajak, A. Latawiec, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2005; *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, t. 7, red. G. Bugajak, A. Latawiec, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2008. Nie podaję całości literatury przedmiotu dotyczącej obrazu świata, lecz tylko najważniejsze pozycje, które inspirowały mnie do przedstawionych w artykule przemyśleń. Zdaje sobie sprawę, że szereg wygłoszonych w nim tez domaga się rozwinięcia i sprecyzowania.

[4] Bez wątpienia problematyka obrazów świata ma charakter interdyscyplinarny. Objaśnienie tej kategorii powinno angażować wiele nauk, każda ze swojej perspektywy może wnieść coś interesującego do jej badania, a tym samym przyczynić się do bardziej całościowego spojrzenia na heurystyczną rolę obrazów świata w myśleniu człowieka. Badania takie, ze szczególnym naciskiem na rolę naukowego obrazu świata w teologii, prowadzone były w Ośrodku Badań Interdyscyplinarnych w Krakowie przez ks. Michała Hellera i abp. Józefa Życińskiego oraz ich uczniów. Również na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego podejmowano badania dotyczące struktury obrazów świata, uwzględniając perspektywę interdyscyplinarną.

[5] Zob. M. H e l l e r, *Naukowy obraz świata a zadanie teologa*, w: *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, red. M. Heller, S. Budzik, S. Wszołek, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 1996, s. 13-28.

[6] Zob. G. B u g a j a k, *Naukowy obraz świata – mit czy wyzwanie?*, w: *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, red. A. Latawiec, A. Lemańska, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1998, s. 38-51.

cję „obrazu świata". Przez „obraz świata" będziemy rozumieć zbiór założeń lub przedzałożeń[7] (najczęściej ontologicznych, epistemologicznych i aksjologicznych), których przyjęcie umożliwia danemu filozofowi przeprowadzenie jakiegokolwiek dyskursu teoretycznego. Obraz świata i wchodzące w jego skład założenia stanowią tak zwaną wiedzę tła, która określa argumentacyjne sposoby rozstrzygania formułowanych problemów teoretycznych i praktycznych. Możemy też wstępnie rozróżnić potoczne[8], filozoficzne i naukowe obrazy świata[9]. Uzasadnione byłoby zatem mówienie nie tyle o obrazie świata, ile raczej o obrazach świata. Każdy z tych terminów wymagałby jednak osobnego przedyskutowania – z czego musimy zrezygnować.

W poniższych analizach będziemy się koncentrować na tak zwanym filozoficznym obrazie świata. Zgodnie z przyjętą definicją projektującą teorie filozoficzne dostarczają różnych obrazów świata. Obrazy te mają charakter całościowy. Do podstawowego korpusu założeń, który decyduje o strukturze i zwartości treściowej obrazu świata, należą założenia metafizyczne (ontologiczne). Już „samo wyliczenie tych elementów uświadamia, że obraz świata jest tworem nieostrym, nieokreślonym o rozmytych brzegach"[10] – a przecież „w niczym to nie przeszkadza jego niezwykłej skuteczności w kreowaniu gustów, kryteriów wartościowania i intelektualnych preferencji epoki"[11]. Korzystając z analizy hermeneutycznej, postaram się przedstawić obraz świata, jaki wyłania się z proponowanej przez księdza Stycznia koncepcji etyki[12]. Zakładam bowiem, że jego wizja etyki osadzona jest w określonym filozoficznym obrazie świata, na który składa się pewien korpus założeń metafizycznych, epi-

[7] Pojęciem przedzałożenia posługuje się w swoich pracach Józef Życiński (zob. J. Ż y c i ń s k i, *Teizm i filozofia analityczna*, t. 1, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1985). W niniejszym artykule pojęcia założenia i przedzałożenia stosowane są zamiennie.

[8] Zob. W. S e l l a r s, *Philosophy and the Scientific Image of Man*, w: tenże *Science, Perception and Reality*, Ridgeview Publishing Company, Atascadero, California, 1991, s. 7-43.

[9] Zob. M. L u b a ń s k i, *Uwagi w sprawie tzw. naukowego obrazu świata*, w: *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, s. 28-42.

[10] H e l l e r, dz. cyt., s. 14.

[11] Tamże. Por też: t e n ż e, *Teologia i wszechświat*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2009, s. 261-271.

[12] W związku z kwestią metody rekonstrukcji obrazów świata warto zacytować pogląd Michaela Fleischera: „Konkretne metody rekonstrukcji aktualnych czy przekazywanych obrazów świata, uwzględniając ich funkcję – (jeszcze) nie istnieją, a więc muszą zostać wypracowane […]. Z drugiej strony o metodach, które sytuują się w obrębie archeologii dyskursów, za pomocą których zrekonstruować można wcześniejsze stany obrazów świata. Tu stosować można instrumentarium analizy tekstów oraz analizy wypowiedzi nacechowanych. Chodziłoby więc o odtworzenie obrazów świata (zawartych w wypowiedziach lub się w nich manifestujących) przekazanych pośrednio w tekstach". (M. F l e i s c h e r, *Obraz świata. Ujęcie z punktu widzenia teorii systemów i konstruktywizmu*, w: „Język a Kultura" 13(2000), s. 66). Podzielam pogląd Fleischera, że obraz świata zakładany przez danego autora można zrekonstruować na podstawie jego tekstów, które należy traktować jako wytwory kulturowe.

stemologicznych i aksjologicznych[13]. Etyka – podobnie jak teologia, o której pisał ks. Michał Heller[14] – wrażliwa jest na obraz świata panujący w określonej epoce historycznej, każda bowiem refleksja etyczna zakłada jakiś obraz świata. Na zależność etyki od obrazu świata, a zwłaszcza na jego rolę w uzasadnieniu norm i ocen, wskazywał także polski aksjolog Henryk Elzenberg[15]. Nie zawsze jednak etyk zdaje sobie sprawę z podskórnego oddziaływania obrazu świata na przyjmowane przez niego rozstrzygnięcia w dziedzinie ludzkiej praxis. Ów obraz obecny jest „nie tylko w wypowiedziach, które dotyczą go wprost, lecz w podtekstach wielu wypowiedzi, które dotyczą całkiem czegoś innego; więcej, jest on obecny w całym klimacie kulturowym"[16]. W sposób szczególny zależność etyki od jakiegoś obrazu świata uwidacznia się w warstwie językowej[17]: to właśnie semantyka języka ujawnia obraz świata przyjmowany jako tło rozważań etycznych[18].

STRUKTURA OBRAZU ŚWIATA

Refleksję etyczną uprawiał ksiądz Styczeń w ramach tak zwanej filozofii klasycznej. Koncepcja ta wyrasta z inspiracji filozofią arystotelesowsko-tomistyczną. Zwolennicy tej filozofii przyjmują określony obraz świata, w ramach którego możemy wyróżnić cztery podstawowe założenia: (1) porządek ontyczny i normatywny stanowią jedność, (2) człowiek wyposażany jest w naturalne zdolności poznawcze, za pomocą których może poznawać realną i obiektywną rzeczywistość oraz ujmować ją w określone struktury poznawcze, na przykład sądy[19], (3) istnieje „ja" – podmiot substancjalny oraz (4) istnieje Bóg jako osta-

---

[13] Interesujące uwagi dotyczące kształtowania obrazu świata oraz stosunku potocznego obrazu świata do naukowego zawierają wciąż aktualne analizy Władysława Tatarkiewicza. Zob. W. T a t a r k i e w i c z, *Naturalny obraz świata*, w: tenże, *Droga do filozofii*, Towarzystwo Przyjaciół Książki, Warszawa 1968, s. 26n.

[14] Por. H e l l e r, *Naukowy obraz świata a zadanie teologa*, s. 16-18.

[15] Zob. H. E l z e n b e r g, *Zależność i niezależność etyki od obrazu świata*, „Studia Philosophica Wratislaviensia" 5(2010) nr 3, s. 197-251. Rezygnuję tu z omówienia tych interesujących poglądów.

[16] H e l l e r, dz. cyt., s. 25; por. też: t e n ż e, *Nowa fizyka i nowa teologia*, Copernicus Center Press, Kraków 2014, s. 83n.

[17] Heller ukazał to w interesujący sposób na przykładzie fragmentów Katechizmu Kościoła Katolickiego. Okazało, że to kompendium nauki Kościoła opiera się na tak zwanym arystotelesowsko-tomistycznym obrazie świata. Por. M. H e l l e r, *Naukowy obraz świata a zadanie teologa*, s. 26.

[18] Por. J. A n u s i e w i c z, A. D ą b r o w s k a, M. F l e i s c h e r, *Językowy obraz świata i kultura. Projekt koncepcji badawczej*, „Język a kultura" 13(2000), s. 35n.

[19] Zasadniczo ksiądz Styczeń akceptuje szereg tez epistemologii tomistycznej, które uzupełnia kontekstowo za pomocą fenomenologii. Tezy te są obecne zwłaszcza w jego pracy habilitacyjnej *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności.*

teczna racja uzasadniającą cały porządek ontyczny i normatywny. Elementy arystotelesowsko-tomistycznego obrazu świata stanową tło rozwijanej przez księdza Stycznia refleksji etyczno-antropologicznej, między innymi akceptuje on jedność porządku ontycznego i normatywnego. W sposób szczególny ujawnia się to w dyskusji z Davidem Hume'em, któremu przypisuje się rozerwanie porządku bytowego i normatywnego. W słynnym fragmencie *Traktatu o naturze ludzkiej* zwraca on uwagę na niemożliwość dedukcyjnego wyprowadzenia sądów normatywnych, zawierających funktor „powinien", z sądów opisowych, zawierających „jest"[20]. Hume uważa, że porządki ontyczny i normatywny nie stanowią jedności na poziomie nie tylko epistemologicznym, lecz także semantycznym. Według obrazu świata, jaki proponuje brytyjski empirysta, byt staje się aksjologicznie neutralny. Ksiądz Styczeń nie godzi się na obraz świata, w którym powinność byłaby oderwana od bytu. Konsekwencje takiego oderwania są zgubne: po pierwsze dla naukowości samej etyki, po drugie dla problematyki normatywności, która – pozbawiona wymiaru przedmiotowego – zostaje zredukowana do sfery emocji. Oderwanie normatywności od realnego bytu w wymiarze ontycznym znajduje odzwierciedlenie w porządku epistemologicznym i semantycznym. Priorytetowe staje się poznanie naukowe wyrażone w postaci zadań deskryptywnych stwierdzających fakty. Etyka pozostaje natomiast domeną zdań, których znaczenie ma charakter emotywny. Semantyczna teza Hume'a o niemożliwości dedukcyjnego wyprowadzenia zadań normatywnych z przesłanek opisowych jest konsekwencją określonych założeń filozoficznych (ontycznych i poznawczych), które doprowadziły do powstania nowego (nowożytnego) obrazu świata, w którym byt i powinność (normatywność) znalazły się na dwóch przeciwstawnych płaszczyznach. „Problem relacji sądów typu «jest» do sądów typu «powinien» – zwraca uwagę ksiądz Styczeń – jest w etyce niewątpliwie problemem, lecz problem ten ma w niej zgoła inną postać. Nie jest on w każdym razie problemem rozstrzygalnym w drodze formalnologicznych operacji (czy to na zdaniach, czy to na nazwach); nie jest on – w szczególności – problemem formalnologicznego przejścia od zdań typu «jest» do zdań typu «powinien»"[21]. W arystotelesow-

---

Studium metaetyczne. Należą do nich zwłaszcza przekonanie o istnieniu świata, o roli sądów egzystencjalnych w jego poznawaniu, o receptywności poznania, a także korespondencyjna teoria prawdy. Rola fenomenologii w pracach księdza Stycznia organicza się do wykorzystywania opisu fenomenologicznego w celu ujawnienia sposobu, w jaki fakty moralne dane są w świadomości. Fenomenologia ma tu jednak ograniczone zastosowanie i dopełniona jest procedurami eksplanacji właściwymi dla metafizyki tomistycznej (por. S t y c z e ń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności*, s. 221).

[20] Por. D. H u m e, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1963, t. 2, 259n.

[21] S t y c z e ń, *Etyka jako antropologia normatywna*, s. 322. Pogląd, że problemu przejścia od „jest" do „powinien" nie można rozstrzygnąć na drodze zabiegów formalnologicznych, podziela-

sko-tomistycznym obrazie świata jedność porządku ontycznego i normatywnego zagwarantowana została przez teorię transcendentaliów. Zwłaszcza transcendentalia aksjologiczne, takie jak prawda, dobro i piękno, decydują o normatywności bytu. Normatywność owa ma konsekwencje dla porządku epistemicznego i praktycznego. Ksiądz Styczeń dostrzega ten ważny element klasycznego obrazu świata i zwraca uwagę, że człowiek dzięki przyrodzonym zdolnościom kognitywnym może ujmować w aktach poznawczych obiektywną rzeczywistość. Może poznawać tak zwane obiektywne stany rzeczy, które są dla niego poznawczo bezpośrednio (nieinferencyjnie) dostępne. Rezultatem poznania jest ujęcie prawdy faktu jako czegoś obiektywnego, czyli niezależnego od umysłu (niekonstruowanego). W obrazie świata, który przyjmuje ksiądz Styczeń, prawda faktów ujmowana jest w poznaniu wyrażającym się w strukturach sądowych – stan rzeczy to korelat sądu. Moment, w którym dokonuje się stwierdzenie faktu, nazywa się asercją. Charakterystyczne dla tego obrazu świata jest akcentowanie epistemicznej przejrzystości prawdy faktów dla podmiotu poznającego. Prawda faktów jest bezpośrednio dostępna, nieprzesłonięta żadnym medium, które domagałoby się uprzedniego poznania. Przykład białej kartki, do którego bardzo często odwoływał się lubelski etyk, dobrze ukazuje sens tych stwierdzeń. Kiedy spostrzegam białą kartkę i stwierdzam: „oto biała kartka", wygłaszam sąd, w którym stwierdzam pewien obiektywny i niezależny od mojego umysłu stan rzeczy[22]. Posługując się słynną metaforą Hilary'ego Putnama, można powiedzieć, że ksiądz Styczeń proponuje obraz świata będącego „gotowym wyborem"[23]. Metaforą tą Putnam obejmuje koncepcje zakładające, że świat jest w określony sposób ontologicznie „umeblowany": istnieją w nim byty, proste jakości aksjologiczne, takie jak wartości, oraz fakty i stany rzeczy jako korelaty sądów, które „tylko czekają" na od-poznanie przez nas. Jeśli potraktujemy świat jako „gotowy wybór", to jego poznanie będzie polegało na dopasowaniu się do tego umeblowania, na wiernym odzwierciedleniu go w określonych strukturach poznawczych, na przykład w sądach. Jeśli bowiem świat jest „gotowym wyborem", to prawda faktów, którą odkrywamy w bez-

ny jest przez większość tomistów, w Polsce na przykład przez Mieczysława A. Krąpca OP i jego uczniów oraz Tadeusza Ślipkę SJ.

[22] „Proszę uprzejmie rzucić okiem na kolor kartki, z której odczytuję tekst mojego wykładu: Jest biała. Nieprawdaż? Twierdząc: kolor tej oto kartki jest biały, nie tylko stwierdzam fakt, ale i potwierdzam własnym aktem poznania prawdę tego faktu. Słowo «jest», użyte w zdaniu będącym znakiem aktu (sądu) stwierdzenia odnośnego faktu, spełnia rolę uczynienia zadość temu, co w rzeczywistości jest – z tej racji po prostu, że jest. «Doprawdy, tak jest» – dopowiadamy niekiedy dla potwierdzenia tego, co stwierdzamy. «Taki jest stan rzeczy». Można go nazwać prawdą faktu. W wyniku tego i stwierdzenie, które czyni zadość prawdzie faktu, samo zasłużyło również na miano twierdzenia prawdziwego". Tamże, s. 329.

[23] Por. H. P u t n a m, *Dlaczego rozumu nie można znaturalizować*, w: tenże, *„Wiele twarzy realizmu" i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 266n.

pośrednim poznaniu, jest niezmienna. Dlatego – jak głosi ksiądz Styczeń – stwierdzając prawdę o białej kartce, nie możemy jej jawnie zaprzeczyć. Jeśli ktoś stwierdza, że kartka jest biała, to nie może twierdzić dowolnie, że nie jest biała. Zaprzeczenie tej oczywistej prawdzie sprawia, że popadamy w absurd, którego nie jesteśmy w stanie niczym racjonalnym uzasadnić. Fakt to fakt – i nic więcej… Ten banalny przykład nie ogranicza się tylko do prawd o charakterze empirycznym, jak stwierdzenie faktu białej barwy kartki, lecz dotyczy także prawdy ujawniającej się w porządkach logicznym i – przede wszystkim – moralnym[24]. Kryje się za tym przekonanie, że „umeblowanie" świata jest normatywne, czyli prawdziwe w znaczeniu transcendentalnym i kategorialnym. Chociaż w podawanych przykładach ksiądz Styczeń bardziej akcentuje kategorialny wymiar prawdy, to tłem rozwijanej przez niego koncepcji prawdy faktów i ich poznania jest jednak koncepcja prawdy transcendentalnej. Normatywność stwierdzanej w asercji prawdy – na co zwracaliśmy już uwagę – nie ogranicza się tylko do porządku epistemicznego, lecz pociąga za sobą określoną praxis. Normatywność prawdy określa strukturę nie tylko poznania, ale też działania, w które zaangażowana jest wolność. Ksiądz Styczeń wyraża to jasno: „Następne akty wolności noszą na sobie znamię jej fundamentalnego odniesienia do prawdy. Poprzez akt asercji przyjmujemy tedy na siebie spontanicznie rolę świadków stwierdzanej przez siebie prawdy. Co więcej, przyjmujemy przez to na siebie rolę jej powierników, i to pod groźbą naruszenia swej własnej tożsamości w przypadku jej zaprzeczenia"[25]. W obrazie świata, który przyjmuje lubelski filozof, istnieją prawdy konieczne: doświadczenie pokazuje, że nie może być inaczej, niż one głoszą. Są to prawdy, którym przysługuje oczywistość i pewność. Oczywistość jest określonym sposobem prezentacji sądów i stanów rzeczy, pewność natomiast jest stanem umysłu i jako taka stanowi konsekwencję określonego sposobu ich prezenta-

[24] „Sądzę więc, że będę tu nie tylko siebie samego wyrazicielem, lecz rzecznikiem każdego drugiego na moim miejscu, jeśli […] wypowiem wspólną nam wszystkim, elementarną i bezpośrednio oczywistą w tej sprawie intuicję słowami: racja, która jest źródłem i podstawą uznania przedmiotowej prawomocności zakazu («powinienem», «nie powinienem») odrzucenia w praktyce życia tezy: ~(p∧~p), jest identyczna ze źródłem i podstawą uznania przedmiotowej prawomocności twierdzenia rachunku zdań: ~(p∧~p). Logik – i każdy na jego miejscu – stwierdzając: ~(p∧~p), w imię stwierdzonej w tejże tezie przez siebie przedmiotowo oczywistej prawdy sam sobie powinien kategorycznie zakazać: (p∧~p); sam musi («musi» w sensie «powinien kategorycznie», czyli «absolutnie mu nie wolno», a więc «powinien bez względu na jakiekolwiek inne racje i motywy: nakaz lub zakaz z zewnątrz, czy na jakąkolwiek korzyść, czy też towarzyszące nakazom lub zakazom obietnice lub groźby») sobie zakazać deklarować słowem czy gestem (czynem): (p∧~p). Racja ważności autoinformacji okazuje się identyczna z racją ważności autoimperatywu. Jest nią stwierdzana przez niego, leżąca u podstawy ich obu ta sama stwierdzana prawda. Funktory aleteiczny, typu: «Nieprawda, że (p∧~p)», oraz deontyczny, typu: «Zakazane jest (p∧~p)», mają to samo źródło, z którego się wywodzą, i tę samą podstawę swej przedmiotowej prawomocności". Tamże, s. 336n.

[25] Tamże, s. 330.

cji[26]. Dopiero w tym kontekście stają się zrozumiałe słowa księdza Stycznia: „Elementarna percepcja tej prawdy i zawarta w tejże percepcji dla niej asercja niesie w sobie w sposób oczywisty normatywną moc kategorycznego zakazu jej zaprzeczenia […] Co by było, gdyby − pomimo to − ktoś tej niemożliwej wręcz do niezauważenia, i wskutek tego tak natarczywie oczywistej, prawdzie mimo to zechciał i ważył się zaprzeczyć i, co gorsza, usiłował innych jeszcze do tego samego nakłonić? Wydaje się, iż już samo postawienie sobie takiego pytania wystarcza za odpowiedź”[27]. Zaprzeczenie owej normatywnej mocy prawdy prowadzi do destrukcji tożsamości[28]. A tożsamość ta możliwa jest tylko dlatego, że istnieje „ja” – substancjalny podmiot osobowy, któremu przysługuje określona normatywność, czyli godność (wsobna wartość).

W obrazie świata przyjmowanym przez Hume’a nie istnieje „ja” substancjalne. Brytyjski empirysta uważa, że „ja” jest tylko wiązką naszych percepcji. Wgląd w „ja” nie ujawnia normatywności, z doświadczenia „ja” jako wiązki percepcji nie wypływa żadna normatywność, która przekładałaby się na sferę praxis w postaci jakiegokolwiek zobowiązania. Rozbicie jedności bytu i normatywności ma konsekwencje także dla tożsamości struktury podmiotu moralnego.

Zgodnie z obrazem świata, który przyjmuje ksiądz Styczeń, podmiot odkrywa normatywność nie tylko w obiektywnym świecie, ale także w sobie samym. „Ja” jest normatywne – ma aksjologicznie doniosłą i powinnościorodną wartość (godność). Wraz z odkryciem i wyborem tej normatywności, uznaniem jej za własną, konstytuuje się moralna tożsamość podmiotu. Podmiot odkrywa w sobie zobowiązanie, które dotyczy nie tylko jego samego, ale też wszystkich innych „ja”, tak samo uwikłanych we własną normatywność. To wewnętrzne doświadczenie normatywności w sposób konieczny i oczywisty ukazuje, że „człowiek pozostaje samym sobą lub przestaje być sobą w zależności od tego, czy aktami wolności potwierdza poznaną prawdę, czy też na odwrót, aktami tejże wolności zaprzecza tej prawdzie”[29]. Zwróćmy jeszcze uwagę na sposób, w jaki dokonuje się ów wewnętrzny wgląd w normatywną strukturę „ja”. Ksiądz Styczeń w niepozbawionych metafor sformułowaniach

[26] Zob. S. J u d y c k i, *Szkic o oczywistości i pewności* w: *Mit, symbol, mimesis. Studia z dziejów teorii i historii sztuki dedykowane Profesor Elżbiecie Wolickiej-Wolszleger*, red. R. Kasperowicz, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 119-135. w(http://ifsid.arch.ug.edu.pl/filozofia/pracownicy/judycki/doc/Szkic%20o%20oczywistosci%20i%20pewnosci.pdf).

[27] S t y c z e ń, *Etyka jako antropologia normatywna*, s. 334.

[28] „Asercja tedy – to nie tylko bierne stwierdzenie przez podmiot prawdy o stwierdzonym przedmiocie, lecz zarazem wyrażenie zaangażowania się poznającego podmiotu po stronie prawdy o poznanym przedmiocie. Moment asercji okazuje się więc pierwszym, choć na razie jeszcze nie w pełni zreflektowanym aktem zaangażowania się wolności człowieka po stronie stwierdzanej przezeń prawdy o przedmiocie swego poznania”. Tamże, s. 330.

[29] Tamże, s. 340.

charakteryzuje go następująco: „Odkrywając […] w sobie strukturę własnego «ja» – patrząc na siebie «od swego wnętrza» – jako strukturę powiernika prawdy, odkrywam przez to strukturę «ja» jako „ja", czyli strukturę każdego innego «ja». Odkrywam po prostu «wewnętrzne prawidło» swego «ja» – jego universale in concreto. Odkrywając, innymi słowy, w sobie samego siebie, czyli prawdę definiującą mnie jako mnie jako mnie, odkrywam w sobie prawdę o każdym drugim «ja», odkrywam w sobie samym… każdego drugiego. I wpadam przez to w matnię prawdy o każdym drugim. Wszak drugi, owszem, każdy drugi to dla mnie ktoś, kto – tak samo jak ja – poznając w ten sposób jak ja prawdę, prawdę o sobie, sam siebie nią wiąże do jej uznania za prawdę, czyli do rozciągnięcia nad nią opieki jako jej świadek i powiernik, i to pod groźbą autodestrukcji podmiotowej spójności samego siebie w przypadku jej zaniegowania. Poznając prawdę, zamyka się on – tak samo jak ja – w jej potrzasku. Jest to jednak potrzask brzemienny w szansę potwierdzenia swej wolności i szansę samospełnienia"[30]. Tak jak ontycznie (normatywnie) „umeblowany" jest świat, tak też ontycznie (normatywnie) „umeblowany" jest podmiot. Normatywność, którą każdy odkrywa w swoim „ja", jest czymś w rodzaju „gotowego wyboru". Normatywności tej nie stwarzamy, lecz ją „od-poznajemy", odkrywamy i wyrażamy w postaci autoimperatywu, który zobowiązuje do zachowania respektu wobec odkrytej prawdy[31]. Doświadczenie to angażuje wybór, decyzję, która urzeczywistniana jest w aktach wolności. Podmiot ma realizować swoją praxis zgodnie z informacją, którą ujmuje w postaci sądu[32]. Informacja ta w swoim wymiarze semantycznym jest autoinformacją normatywną[33]. „W konsekwencji tego i sama etyka staje się dyscypliną o podmiocie, który normuje swe

[30] Tamże, s. 344.

[31] „Rozpoznając drugiego poprzez strukturę własnego „ja", dostrzegam, że jedynie afirmując jego wewnętrzne samozwiązanie siebie poznaną przez niego („od środka") prawdą, jestem w stanie uczynić zadość wymaganiom prawdy o samym sobie i dać przez to sobie jedyną szansę samospełnienia. Nie wolno mi nigdy nakłaniać drugiego do zakłamania jego sumienia i niewolenia przez to samego siebie, jak nie wolno mi gwałcić własnego sumienia, godząc się na samozakłamanie i przez to na samozniewolenie. Oto jak niełatwą mam więc drogę do afirmacji samego siebie jako powiernika prawdy, drogę do „tak" dla samego siebie. Muszę na niej zaafirmować każdego drugiego dla niego samego". Tamże.

[32] Pomijam tutaj dyskusję na temat obecnego w myśli księdza Stycznia tak zwanego internalizmu.

[33] „Ujawnienie swoistego znamienia tegoż datum, jakim jest owa nierozłączalna w nim więź wzajemna momentu informatywnego («jest») i normatywnego («powinien»), rozstrzyga w sposób definitywny również o metodologicznym charakterze samej naczelnej zasady etycznej i – w konsekwencji – o metodologicznym charakterze samej etyki jako dyscypliny normatywnej, a zarazem gruntującej swą przedmiotową prawomocność na datum sui generis doświadczenia. Sedno tego doświadczenia, jako źródła epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki, ująć można w sposób zwięzły formułą: Primum anthropologicum et primum ethicum convertuntur". Tamże, s. 347.

działanie przez to i dzięki temu, że sam siebie o nim – w sposób właściwy dla siebie – informuje”[34]. Odkryta w doświadczeniu prawda o normatywnym statusie „ja” zobowiązuje podmiot do takiego działania, w którym nie może on tej prawdzie obiektywnie zaprzeczyć.

Obraz świata, który zakłada ksiądz Styczeń, jest teistyczny[35]. Bóg – rozumiany jako osoba – jest ostatecznym spoiwem ontycznej jedności świata, jego ostateczną przyczyną i uzasadnieniem powinności działania moralnego. Na pytanie: „Dlaczego w ogóle cokolwiek powinienem?” można udzielić tylko jednej odpowiedzi: nakaz powinności określonego działania, w którym afirmuję prawdę o godności osoby, ma swoje ostateczne źródło w samym Istnieniu Absolutnym – Bezwarunkowej Miłości. Tym samym wszystkie konieczne stany rzeczy, za których asercję podmiot bierze odpowiedzialność, znajdują ostateczne wytłumaczenie w Istnieniu Absolutnym.

UWAGI METATEORETYCZNE

Po przedstawieniu rekonstrukcji zakładanego w personalistycznej etyce księdza Stycznia obrazu świata, warto krótko skomentować jego koncepcję oraz sformułować kilka uwag dotyczących szerzej problematyki obrazu (obrazów) świata w etyce.

Jako podstawę dla swoich rozstrzygnięć etycznych ksiądz Styczeń przyjmuje arystotelesowsko-tomistyczny obraz świata. Obraz ten stanowi – mówiąc językiem Michaela Polanyiego – wiedzę tła, która decyduje o tym, w jaki sposób formułuje się problemy badawcze oraz za pomocą jakich argumentów się je rozstrzyga[36]. Akceptowany obraz świata nie tylko odgrywa rolę heurystyczną w doborze problemów i argumentacji, ale też stanowi nieprzekraczalną płaszczyznę wszelkiego dyskursu filozoficznego[37]. Parafrazując słowa Ludwiga Wittgensteina, można powiedzieć, że obraz świata wyznacza granice naszego poznania i rozumienia[38]. W sposób szczególny heurystyczna rola obrazu świata ujawnia się w punkcie wyjścia etyki, kiedy formułowane są określone pytania rozstrzygnięcia i dopełnienia. Ksiądz Styczeń stawia kilka takich pytań: na

[34] Tamże.

[35] Chodzi tu o koncepcję Boga, która jest właściwa dla tak zwanego teizmu personalistycznego.

[36] Zob. M. P o l a n y i, *The Tacit Dimension*, University of Chicago Press, Chicago–London 2009. Zob. też: I. Z m y ś l o n y, *Zagadnienie wiedzy niejawnej*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 17(2008) nr 3(67), s. 147-163.

[37] Zob. K. J o d k o w s k i, *Milczące funkcjonowanie paradygmatu*, „Studia Filozoficzne” 1981, nr 1, s. 53-65.

[38] Por. L. W i t t g e n s t e i n, *Tractatus logico-philosophicus*, 5.6, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 64.

przykład o epistemologicznie i metodologicznie prawomocny punkt wyjścia etyki (pozwalający stwierdzić, że etyka „zaczyna się u siebie", czyli dysponuje autonomicznym typem doświadczenia, które bezpośrednio, nieinferencyjnie kontaktuje ją z przedmiotem badań) czy o związek normatywności z bytem (związek, który ujawnia się w strukturze autoinformacji będącej jednocześnie moralnym autoimperatywem). Analiza założeń tych pytań pokazuje, że można je sformułować jedynie przy akceptacji określonego obrazu świata, a ich prawdziwość uwarunkowana jest prawdziwością owego obrazu[39]. Okazuje się bowiem, że to obraz świata decyduje o kolejności stawiania pytań oraz wskazuje sposoby ich rozstrzygania; decyduje także o tym, co poznajemy bezpośrednio, co jest nam dane jako oczywiste w sferze faktów moralnych, a co domaga się uzasadnienia[40].

Interesujące uwagi odnośnie do roli obrazu świata w etyce poczynił Günter Abel[41], przedstawiciel tak zwanego nurtu interpretacjonistycznego w filozofii nauki. Odwołanie się do jego poglądów pozwala lepiej zrozumieć sposób, w jaki przyjmowany obraz świata rozstrzyga o koncepcji etyki i jej normatywności. Abel uważa, że obrazy świata decydują o charakterze naszych działań, określają nasze najbardziej podstawowe czynności realizowane w praktyce życia codziennego. W każdy obraz świata wpisana jest bowiem normatywność. W sposób szczególny normatywność cechuje określone przekonania aksjologiczne. Obrazy świata określają, które z naszych działań prowadzą do realizacji takich a nie innych celów, podpowiadają, jakie środki są najwłaściwsze do ich osiągnięcia. Funkcję normatywną obrazy świata spełniają przez to, że zawierają treściowe i formalne rekomendacje odnoszące się do racjonalności naszego działania. Normują określone czynności praktyczne, nadając im koherencję i stabilność. Działając, nie zawsze zdajemy sobie sprawę z podskórnego wpływu różnych obrazów świata, lecz przyjmujemy należące do nich twierdzenia „na wiarę". Nie wątpimy w nie, ponieważ praktyczne zakwestionowanie pod-

[39] Za Józefem Życińskim można by powiedzieć, że obraz świata przyjmujemy na mocy aktu wiary, podobnie jak wierzymy w racjonalność świata i realizm ludzkiego poznania (por. J. Ż y c i ń s k i, *Teizm i filozofia analityczna*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, t. 1, Kraków 1985, s 181--196).

[40] Piotr Gutowski stwierdza: „Poczucie bezpośredniości, naturalności i pierwotności pewnej sytuacji poznawczej związane jest z tym, że nie zdajemy sobie sprawy z szerszych, bardziej podstawowych założeń, jakie warunkują owo poczucie bezpośredniości. Gdy metafizyk uzasadnia swoje twierdzenia przez odwołanie się do bezpośredniej intuicji czegoś, to w istocie manifestuje po prostu swój konserwatyzm, polegający na akceptacji obrazu świata, w którym pewne rzeczy jawią się jako bezpośrednio dane, a stąd oczywiste i niewymagające dodatkowych uzasadnień" (P. G u t o w s k i, *Metafizyka procesualna a tomizm egzystencjalny*, w: *Poznanie bytu czy ustalanie sensów?*, red. A. Maryniarczyk, M.J. Gondek, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 1999, s. 125).

[41] Zob. G. A b e l, *Świat jako znak i interpretacja*, tłum. W. Małecki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2014.

stawowych dla naszego działania twierdzeń prowadziłoby do pragmatycznej sprzeczności. Dlatego sceptycyzm nigdy nie może obejmować całości obrazu świata, tylko jego partykularne aspekty. Obrazy świata, które przenikają nasze działania, nie mogą zostać w pełni refleksyjnie wyeksplikowane. Wpływ tych obrazów – zdaniem Abla – ujawnia się szczególnie w aktach wartościowania i normowania sfery ludzkiej praxis[42].

Obraz świata określa, które działania są moralnie dobre, które moralnie niedopuszczalne, a które moralnie obojętne − decyduje zatem o deontologicznej kwalifikacji ludzkich czynów. Zawarte są w nim implicytne kryteria, normy, miary i reguły determinujące ocenę naszych działań. Bez obrazu świata żadne wartościowanie nie byłoby możliwe: „Jeśli tylko o jakimś postępowaniu coś orzekamy, oceniamy je, uznajemy bądź krytykujemy (a więc na przykład mówimy: «działanie X jest dobre» albo «działanie X jest naganne»), to takie horyzonty, sposoby ujmowania, perspektywy i kryteria wartościowania oraz miary wartości zawsze są już założone i wykorzystywane. Bez nich nie moglibyśmy mieć do czynienia z ocenianiem ani wartościowaniem”[43]. Na przykład tak zwany chrześcijański obraz świata określa, jak należy wartościować takie działania, jak aborcja czy eutanazja. Spory o wartościowanie ludzkich działań nie mają zatem charakteru naukowego, lecz metafizyczny, sięgają bowiem konstytutywnych zasad obrazu świata. Jest tak zresztą w przypadku sporów nie tylko etycznych, lecz także naukowych, w których o rozstrzygnięciu kontrowersji decydują faktycznie wyobrażenia metafizyczne, niezależnie od badań empirycznych prowadzonych w celu potwierdzenia lub obalenia teorii. Można wyprowadzić stąd wniosek, że pojęcia aksjologiczne, na przykład: „dobry”, „zły”, „brzydki”, „piękny”, „prawdziwy” czy „fałszywy”, nie są neutralne. Ich znaczenie i sposób użycia w konkretnych sytuacjach regulowane są przez obraz świata funkcjonujący intersubiektywnie w przestrzeni publicznej. Dlatego trudno jest utrzymać subiektywizm aksjologiczny, czyli pogląd, zgodnie z którym sam podmiot bez odniesienia do jakiejkolwiek praktyki publicznej określa znaczenie predykatów aksjologicznych[44]. Abel pisze: „Wprawdzie określenie «dobry» w sensie moralnego wartościowania zawiera komponenty transsubiektywne wykraczające poza partykularne rachuby jakiegoś indywiduum, ale przechodzenie od subiektywizmu do transsubiektywizmu i intersubiektywności nie oznacza wcale, że wymknęliśmy się spod władzy obrazu świata”[45]. To bowiem obraz świata decyduje o obiektywnej i intersubiektywnej interpretacji predykatów aksjologicznych.

---

[42] Por. tamże, s. 82-97.

[43] Tamże, s. 96.

[44] Por. T. N a g e l, *Widok znikąd*, tłum C. Ciesielski, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 169-182.

[45] A b e l, dz.cyt., s. 97.

Ksiądz Styczeń przyjmuje tak zwany filozoficzny obraz świata – obraz, w którym metafizyka konstruowana jest na bazie zdroworozsądkowego doświadczenia, werbalizowanego w języku naturalnym. Współcześnie wielu filozofów nauki zwraca uwagę, że ten arystotelesowsko-tomistyczny obraz świata budowany na podstawie danych zdrowego rozsądku został zdezaktualizowany przez rozwój nowożytnych nauk przyrodniczych[46]. Zastąpił go nowy obraz, który określa się mianem „naukowego obrazu świata". Termin ten jednak jest wieloznaczny i nasuwa różne interpretacje. Rodzi się też natychmiast pytanie, czy istnieje tylko jeden naukowy obraz świata, czy też jest ich kilka. Nie podejmując próby odpowiedzi, możemy przyjąć projektującą charakterystykę tego obrazu. Formułuje ją ks. Michał Heller, opowiadający się za naukowym obrazem świata. Świadomy trudności związanych ze sprecyzowaniem znaczenia tego pojęcia, stwierdza: „Jest to obraz świata nie tego czy innego naukowca, lecz obraz świata w jakimś sensie obowiązujący ogół przedstawicieli świata nauki danej epoki. Podobnie jak inne obrazy świata, tak również i ten jest czymś dość płynnym, nieposiadającym ostro określonych granic. Naukowy obraz świata można rozumieć jako w pewnym sensie «uśrednienie» indywidualnych obrazów świata uczonych dane epoki, ale pod warunkiem, że zabieg «uśredniania» pojmuje się liberalnie, bez standardowych odniesień do statystycznych procedur"[47]. Naukowy obraz świata nie jest tworem jednolitym i stanowi rezultat określonych zabiegów interpretacyjnych, które przeprowadzane są na teoriach naukowych[48]. W jego skład, oprócz elementów pochodzących z nauki, wchodzą także przekonania metafizyczne i religijne[49]. Zwłaszcza elementy metafizyczne odrywają heurystyczną rolę w kształtowaniu naukowego obrazu świata. Granice tego obrazu wyznaczane są przez granice metody naukowej. Można zatem powiedzieć, że to, co znajduje się poza zasięgiem metody naukowej, nie wchodzi w zakres naukowego obrazu świata. Ksiądz Heller zwraca też uwagę, że naukowy obraz świata może odgrywać heurystyczną rolę w kształtowaniu postaw etycznych: „Dla wielu ludzi nauka, za pośrednictwem swojego obrazu świata, spełnia zadanie

[46] W Polsce pogląd ten podzielają: ks. Michał Heller i abp Józef Życiński oraz ich uczniowie, a także myśliciele opowiadający się za uprawianiem filozofii w kontekście nauki (zob. J. Ż y c i ń s k i, *Filozofować w kontekście nauki*, w:, *Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński, M. Bagiński, J. Wojtysiak, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996, s. 213-248; M. H e l l e r, Z. L i a n a, J. M ą c z k a, A. O l s z e w s k i, W. S k o c z n y, *Jak filozofuje się w OBI?*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce" 1999, nr 25, s. 20-29; M. H e l l e r, J. Ż y c i ń s k i, *Epistemologiczne aspekty związków filozofii z nauką*, w: *Filozofować w kontekście nauki*, red. M. Heller, J. Życiński, A. Michalik, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1987, s. 7-17.

[47] H e l l e r, *Naukowy obraz świata a zadanie teologa*, s. 16.

[48] Por. tamże, s. 18.

[49] Por. tamże, s. 17.

zbliżone do funkcji religijnych: dostarcza ram światopoglądowych, kształtuje postawy etyczne, jest źródłem ich motywacji”[50].

Na współczesny naukowy obraz świata silny wpływ wywiera kognitywistka, interdyscyplinarna nauka zajmująca się wieloaspektowym badaniem ludzkich procesów poznawczych. Kognitywiści coraz częściej interesują się zjawiskami moralnymi, które dawniej były przedmiotem spekulatywnej refleksji teoretycznej prowadzonej w ramach etyki filozoficznej[51]. Dzięki zastosowaniu metod empirycznych (badania mózgu) zdołano ustalić szereg istotnych korelacji zachodzących między ujmowanym w pierwszej osobie doświadczeniem moralnym a perspektywą trzeciosoobową, w której wskazuje się obszary ludzkiego mózgu odpowiedzialne za przeżywanie tego, co nazywamy doświadczeniem moralnym[52]. W ramach paradygmatu kognitywistycznego powstała neuroetyka, która wykorzystuje szereg empirycznych ustaleń dotyczących funkcjonowania ludzkiego mózgu w rozstrzyganiu tradycyjnych problemów etycznych. Zwolennicy neuroetyki zwracają uwagę, że interdyscyplinarne podejście do zagadnień etycznych, jakie oferuje kognitywistka, pozwala na rozwiązanie wielu problemów, z którymi bezskutecznie zmagała się tradycyjna etyka filozoficzna. Problemów tych nie mogła zaś rozstrzygnąć dlatego, że związana była z przestarzałym obrazem świata. Antyheurystyczne funkcje tego obrazu widoczne są zwłaszcza w generowaniu różnych sporów werbalnych, toczonych zaciekle przez zwolenników różnych opcji etycznych. Zwolennicy podejścia neurokognitywistycznego nierzadko z dużym optymizmem twierdzą, że odrzucenie starego obrazu świata i przyjęcie nowego niejako automatycznie pozwoli rozwikłać problemy etyczne. Prowadzi to niekiedy do zbyt radykalnych i mało wyważonych wniosków o zastąpieniu etyki klasycznej przez współczesną neuroetykę. Warto też podkreślić, że szybki rozwój nauk empirycznych, w tym również kognitywistyki, stał się dla wielu etyków źródłem kompleksów: „Własne dociekania jawią im się jako nieodpowiedzialne – w porównaniu z naukami – spekulacje, których wyniki w dodatku do niczego się ludziom nie przydają. Coraz częściej sami filozofowie wątpią w sens własnych wysiłków, wciąż doskwiera im, w stosunku do naukowców,

[50] Tamże, s. 19.

[51] Wśród najważniejszych prac zob. W.D. C a s e b e e r, P.S. C h u r c h l a n d, *Neuronalne mechanizmy poznania moralnego: wieloaspektowe podejście do oceny moralnej i podejmowania decyzji moralnych*, tłum. E. Czerniawska, w: *Formy aktywności umysłu. Ujęcia kognitywistyczne*, t. 2, *Ewolucja i złożone struktury poznawcze*, red. A. Klawiter, tłum. E. Czerniawska, M. Fabiszak, A. Gruszka i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 395-421; P.S. C h u r c h l a n d, *Moralność mózgu: Co neuronauka mówi o moralności*, tłum. M. Hohol, N. Marek, Copernicus Center Press, Kraków 2013; M. W e i s s, *Etyka a ewolucja. Metaetyczny kontekst etyki ewolucyjnej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010; S. H a r r i s, *Pejzaż moralny. W jaki sposób nauka może określać wartości*, tłum. P.J. Szwajcer, Wydawnictwo CiS, Warszawa 2012.

[52] Pomijam tutaj szczegółowe omówienie tej problematyki.

poczucie niższości. Trudno powiedzieć, jak wielu ludzi o skłonnościach filozoficznych porzuciło z tego powodu myśl o uprawianiu filozofii”[53] – pisze Wojciech Sady.

Etycy reagują na naukowy obraz świata na różne sposoby. Trzeba mieć jednak świadomość, że etyka zawsze zakłada jakiś obraz świata. Informacji o nim dostarcza semantyka języka, jakim posługuje się etyk, formułując problemy i rozstrzygając je. Wielu współczesnych etyków (wywodzących się zwłaszcza z tradycji fenomenologicznej i tomistycznej) z dużym dystansem podchodzi do naukowego obrazu świata. Wielu z nich – zwłaszcza spośród kontynuatorów tradycji arystotelesowsko-tomistycznej – dostrzega związany z tym obrazem etyczny nihilizm, który prowadzi do zakwestionowania obiektywnych norm i zasad moralnych[54]. Reakcją na nihilizm etyczny związany z naukowym obrazem świata często bywa jego emocjonalne kwestionowane i w konsekwencji radykalne odrzucenie[55]. Oczywiście sama nauka nie wypowiada się wprost na temat wartości moralnych i zasad etycznych ani też nie kwestionuje obiektywności tych zasad. Sfera ta pozostaje poza zasięgiem metody empiryczno-

[53] W. S a d y, *O reakcjach filozofów na etyczny nihilizm narzucany przez naukowy obraz świata*, w: *Człowiek, kultura, przemiany*, red. J. Płazowski, M. Suwara, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1998, s. 79.

[54] Por. tamże, s. 79-89.

[55] Przyczyną odrzucenia naukowego obrazu świata oraz emocjonalnych reakcji wobec niego może być konserwatyzm związany z obowiązującym w danej epoce obrazem świata. Trafnie kwestię tę uchwycił ks. Tadeusz Wojciechowski, opisując reakcje na ewolucyjny obraz świata, który obecnie jest powszechnie przyjmowaną częścią naukowego obrazu świata: „Drugą przyczyną oporu przeciw przyjęciu naukowej teorii ewolucji był konserwatyzm, właściwy psychice ludzkiej. Każda epoka tłumaczy sobie podstawowe zagadnienia dotyczące powstania świata i pochodzenia człowieka oraz sensu jego istnienia zgodnie ze stanem jej rozwoju tak filozoficznego i teologicznego, jak i naukowego. Niestety, rozwój ich nie przebiega zazwyczaj paralelnie. Filozoficzne i teologiczne poglądy ogółu katolików opierają się dotąd przede wszystkim na nauce św. Tomasza, sformułowanej w średniowieczu i kontynuowanej dzisiaj jako neotomizm czy, szerzej, jako neoscholastyka. W czasie, gdy Akwinata tworzył swe epokowe dzieło, nie było naukowej teorii ewolucji. Dlatego jego filozofię i teologię cechuje jawny lub ukryty fiksyzm. Ponieważ filozofia Akwinaty stała się reprezentatywna dla myśli katolickiej, przeto powstało przekonanie, że daje ona autentyczne i prawdziwe rozumienie wiary w odniesieniu do zagadnienia początku świata i człowieka […]. Pojawienie się naukowej teorii ewolucji obalało ustalone i powszechnie przyjęte poglądy na początek świata i człowieka i domagało się przepracowania tradycyjnych ujęć tego zagadnienia. Właściwy psychice ludzkiej konserwatyzm, który nie lubi zmian i walczy z nimi jako z czymś, co burzy ustalony porządek nie dając rzekomo nic w zamian, stanowił psychologiczną podstawę niechęci i walki z ewolucyjną koncepcją początku i rozwoju świata. Dlatego recepcja ewolucyjnej myśli przebiegała burzliwie i właściwie do dziś proces ten nie został w pełni zakończony. Z punktu widzenia psychologicznego jest to zrozumiałe i nie jest czymś wyjątkowym, ponieważ tak się dzieje z każdą nową rewolucyjną doktryną” (T. W o j c i e c h o w s k i, *Teoria ewolucji i wiara*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 1979, nr 12, s. 102). Diagnoza Wojciechowskiego okazuje się trafna również w odniesieniu do etyki tomistycznej.

-matematycznej[56]. Nihilizm moralny może pojawić się w obrazie świata jedynie wskutek określonej filozoficznej interpretacji danych naukowych, które wykorzystuje się do podważenia obiektywnego waloru zasad moralnych. Stąd też wielu etyków chrześcijańskich, do grona których bez wątpienia należy ks. Tadeusz Styczeń, dystansuje się wobec naukowego obrazu świata. Dystans ten nie wiąże się jednak z jego całkowitym zakwestionowaniem. Zwolennicy autonomicznych koncepcji etyki nie biorą pod uwagę naukowego obrazu świata, gdyż uważają, że badanie funkcjonowania mózgu może wprawdzie dostarczyć wielu wartościowych informacji na temat pierwszoosobowego doświadczenia moralności, w żaden sposób nie podważa jednak obiektywnego i normatywnego charakteru norm i zasad moralnych regulujących codzienną praxis. Niemniej wielu współczesnych etyków (zwłaszcza naturalizujących), znajdujących się pod przemożnym wpływem paradygmatu kognitywistycznego, w swoich analizach etycznych powołuje się na różne dane naukowe, które – odpowiednio zinterpretowane – wprowadzane są do struktury teorii etycznej. Etycy ci nie obawiają się nihilizmu, który rzekomo ma być konsekwencją naukowego obrazu świata.

Na tle współczesnego naukowego obrazu świata obraz zakładany przez etykę personalistyczną jawi się jako: (1) statyczny – uznaje się w nim, że w świecie istnieją konieczne i niezmienne stany rzeczy; (2) antyewolucjonistyczny – co ujawnia się w koncepcji natury ludzkiej pojmowanej jako „zbiór" istotowych elementów konstytutywnych; (3) niezachowujący neutralności wobec przekonań religijnych – co sprawia, że może zostać uznany za nie tyle filozoficzny, ile raczej teologiczny obraz świata. Ten ostatni punkt związany jest z koncepcją ostatecznego uzasadnienia moralnej powinności działania.

Przyjęcie takiego właśnie filozoficznego obrazu świata korelowało z ideą etyki maksymalistycznej, za którą opowiadał się ksiądz Styczeń[57]. Teorię etyczną tego rodzaju tworzy się w konkretnym celu, jakim jest ostateczne uzasadnienie moralności. Co oznacza owo ostateczne uzasadnienie? W filozofii klasycznej wiązano tę kwestię z metafizycznym pytaniem: „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?". W etykach maksymalistycznych o charakterze metafizycznym stawia się pytanie, dlaczego człowiek cokolwiek powinien lub dlaczego istnieje dobro i zło. Tożsamość etyki rozumianej maksymalistycznie konstytuowana jest właśnie przez pytanie o ostateczne uzasadnienie. Zwolen-

[56] Zob. W. Z a ł u s k i, *Granice naturalizacji etyki*, w: *Czy nauka zastąpi religię?*, red. B. Brożek, J. Mączka, Copernicus Center Press, Kraków 2011, s. 205-216.

[57] Terminy „maksymalistyczna" i „minimalistyczna" przejmuję od ks. Stanisława Kamińskiego (zob. S. K a m i ń s k i, *Jak filozofować. Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989). W tym samym duchu uprawia etykę ks. Tadeusz Ślipko – jego ujęcie etyki również ma charakter maksymalistyczny (zob. T. Ś l i p k o SJ, *Zarys etyki ogólnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004).

nicy etyki maksymalistycznej pragną wiedzieć, „jak jest naprawdę" w kwestii dobra i zła, szukają obiektywnego uporządkowania hierarchii wartości oraz ich ostatecznego wyjaśnienia. Tymczasem współcześnie dominują w etyce tendencje raczej minimalistyczne (co jest przedmiotem krytyki ze strony tomistów i fenomenologów). Wyrażają się one przede wszystkim w stylu prowadzonych badań. Analizuje się przede wszystkim język moralności, nie dokonuje się natomiast większych syntez teoretycznych. Tak rozumiana etyka jest de facto metaetyką. Czy zatem należy ją uznać za bezwartościową? Wydaje się że nie – choć rezygnuje się w niej z podania ostatecznych rozstrzygnięć w zakresie moralności, to jednak dostarcza ona wielu precyzyjnych jej opisów oraz analiz dotyczących języka i sposobów uzasadnienia tez. Warto zapoznać się z tymi analizami mimo ich partykularnego charakteru. Poza tym etyka określona tu jako minimalistyczna jest znacznie skromniejsza w swoich celach, niż etyka maksymalistyczna, której obrońcy są przekonani, że rozwiązali zagadkę moralności oraz poznali naturę dobra i zła i nierzadko przejawiają skłonność do formułowania radykalnych ocen pod adresem swoich oponentów. Cenny jest również krytycyzm etyki minimalistycznej. Dlatego też zwolennicy etyki maksymalistycznej powinni poważnie potraktować zarzuty kierowane pod ich adresem przez etyków-minimalistów. Być może dyskusja między przedstawicielami tych dwóch tendencji doprowadziłaby do ponownego przemyślenia krytykowanych rozstrzygnięć i sformułowania ich w zupełnie nowej szacie pojęciowej, bardziej adekwatnej do wrażliwości współczesnego odbiorcy, który – o czym trzeba pamiętać – żyje „zanurzony" w naukowym obrazie świata, kształtującym na różne sposoby ludzki sposób postrzegania.

Etyka minimalistyczna dystansuje się od rozstrzygnięć metafizycznych, niechętnie też przyznaje się do swojego zaplecza antropologicznego[58]. Jej zwolennicy akceptują po prostu inny obraz świata niż maksymaliści: obraz ten opiera się na znacznie skromniejszych założeniach ontologicznych i aksjologicznych. Etyka maksymalistyczna krytykowana jest za to, że chcąc być teorią uniwersalnie tłumaczącą fenomen moralności, powołuje się na istnienie Boga jako jej gwaranta. Czy jednak ci, którzy nie wierzą w Boga, nie mogą postępować moralne dobrze?[59] Zwolennicy etyk minimalistycznych nie uzasadniają etyki, odwołując się do przesłanek metafizycznych, jak czynią to etycy-maksymaliści. Ci ostatni twierdzą, że tezy metafizyczne stanowiące trzon obrazu świata wpływają na tezy etyczne. Radykalnie rzecz ujmując,

[58] Dotyczy to także bioetyki. Na stronach internetowych czasopisma „Diametros" rozegrała się debata zatytułowana „Bioetyka a metafizyka". Tekst wprowadzający napisała Barbara Chyrowicz (zob. B. C h y r o w i c z, *Bioetyka a metafizyka*, „Diametros" 2004, nr 2, s. 170-183, http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/serwis/pdf/diam2for2chyrowicz.pdf).

[59] Zob. np. W.L. C r a i g, *Can We Be Good without God?*, https://www.reasonablefaith.org/writings/popular-writings/existence-nature-of-god/can-we-be-good-without-god/.

można powiedzieć, że w tym ujęciu metafizyka określa etykę: taka jest etyka, jaka jest metafizyka[60]. Jeśli tezy etyczne wypływają z tez metafizycznych, to metafizyka określa ich status epistemologiczny i metodologiczny. To przyjęta koncepcja metafizyczna rozstrzyga, jak należy rozumieć fakty moralne czy naturę dobra i zła. W etykach minimalistycznych zależność ta jest słaba lub też nie występuje. Stąd właśnie minimalizm tego rodzaju teorii etycznych w odniesieniu do założeń metafizycznych. Minimaliści twierdzą, że tezy metafizyki nie mogą weryfikować tez etyki, etyka bowiem nie zależy od metafizyki, lecz od innych czynników – bardziej uchwytnych empirycznie. Można się zastanawiać, w jakim stopniu, uprawiając dziś etykę, należy brać pod uwagę naukowy obraz świata[61]. Obrazy świata są przecież częścią kultury i – czy tego chcemy, czy nie – zawsze w jakiś sposób w nich żyjemy. Stają się one swego rodzaju „formami życia", określającymi nasze praktyki kognitywne, moralne i społeczne. Ponieważ obrazy świata pozostają wobec sobie w różnorakich związkach interpretacyjnych, wszelkie próby wyznaczania sztywnych granic między nimi są bezskuteczne – taki zabieg poznawczy nie jest w stanie zapobiec ich wzajemnemu oddziaływaniu. Można oczywiście – jak twierdzi Heller – wprowadzić reguły metodologiczne zakazujące przekraczania granic między różnymi obrazami świata, lecz respektowanie ich w praktyce nie prowadzi do żadnych wartościowych rozstrzygnięć problemów filozoficznych[62]. Wbrew temu poglądowi wielu współczesnych etyków uznaje przestrzeganie takich reguł za heurystycznie wartościowe[63].

Niezależnie od wyniku sporu między tymi stanowiskami, przykład księdza Stycznia pokazuje, że można jednak uprawiać etykę, nie powołując się na naukowy obraz świata, i dochodzić do uzasadnionych w określony sposób rozstrzygnięć normatywnych i aksjologicznych. Etyk ten świadomie opowiedział się za filozoficznym obrazem świata, który odseparowany jest całkowicie od jakiegokolwiek dialogu z obrazem naukowym. Czy zaproponowana przez księdza Stycznia teoria etyczna, która nie bierze pod uwagę naukowego obra-

[60] Pogląd ten reprezentowany jest przez zwolenników tomizmu (zob. A. M a r y n i a r c z y k, *Dobro bytu*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *„Do Bono". „O dobru"*, tłum. A. Białek, red. A. Maryniarczyk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 213-224).

[61] Krytyczny komentarz do poglądów Stycznia zob. J. H e r b u t, *Auto-informacja auto-imperatywem? Krótki komentarz (z licznymi wątpliwościami) do artykułu Tadeusza Stycznia „Etyka jako antropologia normatywna*", „Roczniki Filozoficzne" 45-46(1997-1998) nr 2, s. 39-49. Autor uważa, że etyka powinna korzystać z danych nauk empirycznych, na przykład psychologii.

[62] Por. H e l l e r, *Naukowy obraz świata a zadanie teologa*, s. 25-27.

[63] Należą do nich zwłaszcza przedstawiciele współczesnej neuroetyki, którzy akceptują współczesny naukowy obraz świata. Ma on widoczny wpływ na pojmowanie moralności i etyki. Szczegółowo na ten temat zob. M. H o h o l, *Współczesne projekty naturalizacji moralności*, w: *Naturalizm prawniczy. Interpretacje*, red. J. Stelmach, B. Brożek, Ł. Kurek, K. Eliasz, Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2015, s. 196-208.

zu świata, jest z tego powodu mniej wartościowa od koncepcji budowanych na bazie naukowego obrazu świata? Czy koncepcje neuroetyczne udzielają ostatecznych odpowiedzi na takie pytania etyczne, jak: Dlaczego cokolwiek powinienem? Wydaje się, że przed zwolennikami etyki personalistycznej stoi niepodjęte dotąd zadanie wejścia w konstruktywny dialog z naukowym obrazem świata, który – niezależnie od naszych zapatrywań i upodobań – przynosi zmianę w rozumieniu etyki i moralności, a tym samym wpływa też na nasz sposób pojmowania samych siebie jako podmiotów moralnych.

*

Obraz świata przyjęty przez danego filozofa zależy od wyznawanych przez niego wartości poznawczych, takich jak: prawda, prostota, autonomiczność czy ostateczne uzasadnienie. Jeśli bowiem ktoś opowiada się za filozofią autonomiczną względem nauk empirycznych, to będzie akceptował tylko filozoficzny obraz świata i w jego ramach będzie prowadził filozoficzne poszukiwania rozwiązań określonych sytuacji problemowych. Nie uzna też za przeszkodę tego, że inni uprawiają swój dyskurs w ramach zupełnie innego – na przykład naukowego – obrazu świata. Ksiądz Styczeń był świadom, jak wiele wnoszą nauki szczegółowe do rozumienia fenomenu moralności. Nie uważał jednak, że nauki te mogą zakwestionować normatywny wymiar etyki. Natomiast ktoś, kto bardziej ceni wartość epistemiczną poznania naukowego (niekoniecznie podzielając poglądy scjentystów), będzie dążył do konstrukcji koncepcji etyki w ramach naukowego obrazu świata, uważając, że rozstrzygnięcia etyczne i wypowiedzi współczesnej nauki o moralności nie mogą się wzajemnie wykluczać. Będzie skłonny twierdzić, że tezy etyczne mogą zostać pośrednio sfalsyfikowane przez dane empiryczne pochodzące na przykład z neuronauk.

Autorów opowiadających się za heurystyczną rolą naukowego obrazu świata w konstruowaniu teorii filozoficznej można uznać za naturalistów, ich przeciwników zaś – za antynaturalistów. Dla antynaturalistów, do których zalicza się ksiądz Styczeń, tak zwany potoczny, manifestujący się obraz świata stanowi wystarczający punkt wyjścia normatywnej refleksji etycznej[64].

Aby jeszcze lepiej wyeksplikować heurystyczną rolę obrazu świata w etyce księdza Stycznia, można posłużyć się wypracowaną przez Kazimierza Jodkowskiego kategorią epistemicznego układu odniesienia[65]. Koncepcja ta posłużyła

[64] Zob. S e l l a r s, dz. cyt. Komentarz do tekstu Sellarsa zob. J. B r e m e r SJ, *Dwa obrazy świata: manifestujący się i naukowy*, „Roczniki Filozoficzne" 60(2012) nr 1, s. 27-49.

[65] Zob. K. J o d k o w s k i, *Epistemiczne układy odniesienia i „warunek Jodkowskiego"*, w: *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata*, t. 7, s. 108-123.

filozofowi do charakterystyki założeń przyjmowanych w sporze między kreacjonizmem a ewolucjonizmem. Wydaje się jednak, że może się ona okazać wartościowa interpretacyjnie dla etyki, zwłaszcza dla uchwycenia obecnych w niej założeń naturalistycznych lub antynaturalistycznych. Jodkowski następująco charakteryzuje wprowadzoną przez siebie kategorię: „Epistemiczny układ odniesienia to szereg najogólniejszych założeń, jak można i jak nie można uprawiać nauki, założeń, bez których uprawianie nauki nie jest możliwe, a tym samym założeń, których naukowo nie da się uzasadnić bez popadnięcia w błędne koło. Założenia te przyjmowane są arbitralnie, co nie znaczy, że bez powodu. Ale powody te mają najczęściej charakter pozaempiryczny i światopoglądowy”[66]. W przypadku etyki epistemicznym układem odniesienia jest właśnie obraz świata, na który składają się określone przedzałożenia (często – jak pisze Gutowski – konserwatywne) wskazujące, jak należy uprawiać etykę i jak nie należy tego czynić, co ma stanowić jej przedmiot i w jaki sposób przedmiot ten ma być doświadczany i analizowany. Epistemiczny układ odniesienia wskazuje, że nie ma poznania bezzałożeniowego, a prawda faktów nie jest nam dana „jak na dłoni”. Nie dzieje się tak, że po prostu otwieramy oczy i widzimy białą kartkę. Nasze doświadczenie jest silnie uteoretyzowane, a wpływ owego uteoretyzowania pojawia się już na etapie percepcji – wpływ ten okazuje się znaczny zwłaszcza w przypadku percepcji faktów moralnych. Zgodnie z wykładnią Jodkowskiego, tego rodzaju założenia teoretyczne mają wprawdzie charakter nieempiryczny, lecz ich akceptacja nie jest arbitralna. W przypadku poglądów księdza Stycznia ważnym założeniem epistemicznego układu odniesienia jest antynaturalizm, wyrażający się w przyjmowaniu określonej koncepcji faktów etycznych oraz sposobu ich uzasadniania, który zakłada odwołanie się do przyczyn nadnaturalnych, czyli do Boga – oznacza to, że faktów moralnych nie można ostatecznie wyjaśnić żadnymi przyczynami naturalnymi. U podstaw akceptacji takiego obrazu świata znajdują się określona tradycja filozoficzna i korelujący z nią wyznawany przez księdza Stycznia światopogląd chrześcijański. Tradycja i światopogląd stanowią uzasadnienie uprawianej przez niego etyki – są racjami nieempirycznymi, ale również niearbitralnymi. Określony epistemiczny układ odniesienia można także zidentyfikować w przypadku etyk naturalistycznych, które zakładają naukowy obraz świata jako warunek prawomocności swoich rozstrzygnięć przedmiotowych i metaprzedmiotowych.

Rozstrzygniecie sporu o akceptację obrazów świata (czyli epistemicznych układów odniesienia) dokonuje się nie tyle na poziomie przedmiotowym, gdzie już mamy do czynienia z konkretnymi ustaleniami, ile raczej na meta-

[66] T e n ż e, *Zasadnicza nierozstrzygalność sporu ewolucjonizm-kreacjonizm*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 21(2012) nr 3(83), s. 215.

poziomie, gdzie zapadają decyzję warunkowane wartościami epistemicznymi wywodzącymi się z określonych tradycji i światopoglądów[67]. To bowiem one warunkują określone decyzje metodologiczne, które w konkretnej pragmatyce konstruowania teorii filozoficznej przekładają się na akceptację takiego a nie innego obrazu świata. Wartościom epistemicznym, takim jak: prawda, autonomia, obiektywizm i ostateczne uzasadnienie, należy przypisać kluczową rolę w ostatecznym opowiedzeniu się ks. Tadeusza Stycznia za filozoficznym obrazem świata, który przyswoił on sobie – w który uwierzył[68] – podczas studiów filozoficznych[69] i który w trakcie długoletniej pracy naukowej krytycznie przemyślał, utwierdzając się w przekonaniu o jego prawdziwości[70].

---

[67] Zob. Z. H a j d u k, *Nauka a wartości. Aksjologia nauki – aksjologia epistemiczna*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2008.

[68] Pod względem przyswajania paradygmatu filozofia jest podobna do nauk empirycznych: „Trening studentów i uczonych, zdobywanie coraz większej liczby wzorcowych rozwiązań, polega więc na przyswajaniu sposobu widzenia problemów naukowych rozpowszechnionego (sprawdzonego i uzasadnionego) w danej grupie" (K. J o d k o w s k i, *Wspólnoty uczonych, paradygmaty i rewolucje naukowe*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1990, s. 272). Również młody adept filozofii przyswaja sobie paradygmat filozoficzny pod okiem mistrza, który przekazuje mu metody analizowania i rozwiązywania (niekiedy ostatecznego) problemów filozoficznych.

[69] Do sytuacji wyboru obrazu świata, naukowego albo filozoficznego, można odnieść słowa abp. Józefa Życińskiego: „Paradoks całej sytuacji przejawia się w tym, że przed wypracowaniem racjonalnych filozoficznych argumentów trzeba najpierw uwierzyć w wartość określonego nurtu filozofii i wybrać go ze zbioru innych filozoficznych propozycji" (J. Ż y c i ń s k i, *Ucieczka przed niepewnością*, w: tenże, *W kręgu nauki i wiary*, Wydawnictwo Calvarianum, Kraków 1988, s. 63).

[70] Szerzej o paradygmatycznych uwarunkowaniach koncepcji etyki personalistycznej księdza Stycznia zob. P. D u c h l i ń s k i, *Personalizm jako etyka klasyczna. Próba refleksji epistemologiczno-metodologicznej*, w: *W kręgu inspiracji personalizmu etycznego: Ślipko – Tischner – Styczeń*, red. P. Duchliński, Akademia Ignatianium–Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 71-117.

„Ethos" 31(2018) nr 2(122) 396-406
DOI 10.12887/31-2018-2-122-22

Ewa PODREZ

ETYKA NA WSKROŚ HUMANISTYCZNA
Kilka uwag na marginesie tekstu Tadeusza Stycznia „Etyka jako antropologia normatywna"*

Dopiero egzystencjalne przemiany odsłaniają przed człowiekiem różne wymiary prawdy o nim samym. W proces ten zaangażowana jest samoświadomość, za którą kryją się różne możliwe oceny siebie, dokonywane z pozycji zarówno subiektywnych przeżyć, jak i obiektywnego stanu wiedzy. Prawda – jak można mniemać – nie zamyka się w stwierdzeniu, że jestem osobą, ale wymaga rozpoznania, jaką jestem osobą i jakie ma to znaczenie etyczne dla mnie i innych.

Artykuł ks. Tadeusza Stycznia *Etyka jako antropologia normatywna. W sprawie epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki, czyli od stwierdzenia: „jest tak" – „nie jest tak" do naczelnej zasady etycznej. Quaestio disputata*[1] można odczytać na przynajmniej trzy sposoby, a każdej z tych lektur towarzyszy radykalnie inne spojrzenie na związki, jakie zachodzą między metaetyką, antropologią i etyką.

Warto bliżej scharakteryzować te ujęcia, z których pierwsze jest próbą zrekonstruowania stanowiska księdza Stycznia w sprawie „epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia jako teorii zdolnej ukazać racjonalne podstawy dla kategorycznego respektu należnego człowiekowi od człowieka"[2]. Druga interpretacja dotyczy związków zachodzących między prawdą moralną a powinnością: Na jakiej podstawie i dlaczego są one ze sobą powiązane ontycznym statusem osoby ludzkiej? Trzecia wykracza poza rozważania moralne i dotyczy kwestii metaetycznych odnoszących się do pierwotnych danych doświadczenia moralnego, jego niezależności, obiektywności i apodyktyczności. W tle tych trzech ujęć pojawia się pytanie, na ile omawiany artykuł – jedna z ostatnich prac księdza Stycznia – zmienia, rozszerza lub uściśla poprzednie studia tego autora z zakresu doświadczalnych

* Artykuł stanowi zmienioną wersję referatu przedstawionego podczas sesji naukowej „Antropologia normatywna prof. Tadeusza Stycznia SDS" zorganizowanej przez Instytut Jana Pawła II na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II 14 grudnia 2017 roku.

[1] Zob. T. S t y c z e ń SDS, *Etyka jako antropologia normatywna. W sprawie epistemologicznie zasadnego i metodologicznie poprawnego punktu wyjścia etyki, czyli od stwierdzenia: „jest tak" – „nie jest tak" do naczelnej zasady etycznej. Quaestio disputata*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, red. ks. A.M. Wierzbicki, t. 4, *Wolność w prawdzie*, Towarzystwo Naukowe KUL–Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2013, s. 313-349.

[2] Tamże, s. 315.

podstaw etyki personalistycznej. Dodać należy, że jest to etyka, której różne aspekty i zagadnienia były przez księdza Stycznia rozwijane w kolejnych jego monografiach – przy zachowaniu jednak pewnych stałych, pierwotnych założeń etyki, które dotyczą jej uwarunkowań metaetycznych i moralnych. Znajdują się wśród nich założenia o niezależnym, doświadczalnym punkcie wyjścia etyki, przekonanie o tym, że antropologia pozwala wyjaśnić normatywną treść datum morale, metafizyka zaś umożliwia pełne zrozumienie istoty moralności, a konkretnie jej konieczności, godziwości oraz źródłowego zakorzenienia w osobie (bądź osobach). Krytyczne uwagi formułowane w stosunku do rozwiązań proponowanych w tekście *Etyka jako antropologia normatywna* mogą się odnosić zarówno do nakreślonego w nim modelu etyki, jak i do jej szczegółowych twierdzeń. Dotyczą one przede wszystkim metaetyki, epistemologii, antropologii oraz metafizyki. Warto przy okazji przypomnieć, że ksiądz Styczeń należy do tak zwanych radykalnych personalistów, a zatem przyjmuje za podstawę etyki bezwzględny nakaz afirmacji osoby przez osobę. W ujęciu tym nie podejmuje się próby wyróżnienia różnych kontekstów normatywnych i aksjologicznych, które nadawałyby owej afirmacji odpowiednią treść w związku z konkretnymi działaniami. Nie uwzględnia się też subiektywnej strony moralności, bez której trudno mówić o indywidualnych, osobowych aktach negacji czy afirmacji.

Jakie są konsekwencje przyjęcia przez księdza Stycznia określonego schematu budowania etyki, zgodnie z którym z założeń metaetycznych wyprowadza się twierdzenia etyczne, inspirując się pytaniami o zasadność treści moralnego datum? Przyjęcie takiego schematu stanowi skuteczny sposób, by uniknąć przynajmniej dwóch zarzutów: ambiwalentności (nieugruntowania w obiektywnym doświadczeniu) treści moralności oraz ich relatywnego charakteru. Rzeczywiście nie sposób dopatrzyć się w koncepcji księdza Stycznia ani ambiwalencji, ani tym bardziej śladów relatywizmu. Lubelski etyk unika jednak ambiwalencji i relatywizmu między innymi kosztem analiz podmiotowych i egzystencjalnych – a więc analiz, które decydują o sensie sprawczości osobowej.

Stanowisko, jakie zajmuje ksiądz Styczeń – niezależnie od tego, czy się z nim zgadzamy, czy nie – pozwala na ujęcie podstawowych aporii tkwiących w samej etyce, komentarze, analizy i metody, które filozof rozwija w swojej pracy, umożliwiają bowiem głębokie i całościowe wniknięcie w materię etyki. Aporie te można zasygnalizować za pomocą dwóch twierdzeń, z których jedno zostało sformułowane przez Arystotelesa, drugie zaś – przez Roberta Spaemanna.

Stagiryta podkreśla, że do zasad dochodzi się na różnych drogach: „Co się […] tyczy zasad, to jedne z nich poznaje się indukcyjnie, inne dzięki intuicji, jeszcze inne dzięki pewnego rodzaju przyzwyczajeniu, różne – w różne

sposoby”[3]. Uwaga ta odnosi się także do zasad moralnych i wskazuje na ich różne źródła i sposoby poznania, a więc i doświadczania. Drugie twierdzenie, pochodzące z rozprawy Spaemanna *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, wskazuje na rozstrzygający dla personalistycznej etyki fakt: „Jeśli uznanie osoby ma być bezwarunkowe, musi dać się pogodzić z walką na śmierć i życie. Dlatego nierzetelna jest każda teoria osoby, która ignoruje możliwość walki lub walkę potrafi tylko potępić”[4].

Ten na wskroś realistyczny warunek stawia etykę personalistyczną przed trudnością pogodzenia bezwzględnego nakazu afirmacji osoby przez osobę z podjęciem walki przez osobę bądź jej uczestnictwem w walce na śmierć i życie. Ksiądz Styczeń pośrednio porusza to zagadnienie, wyjaśniając, że w przypadku niezawinionej agresji, człowiek ma moralne prawo do obrony własnego życia i mienia. Jeśli w konsekwencji podjętej obrony napastnik zginie, będzie to poniekąd śmierć samobójcza, ponieważ „agresor ginie nie tyle na wskutek ataku na jego życie, ile […] wskutek aktu… swej agresji”[5]. Ale jak w tym kontekście należy interpretować normę bezwzględnie nakazującą afirmację osoby przez osobę, skoro ów akt afirmacji objął ofiarę i jej prawo do obrony, nie zaś agresora? Literalnie rzecz biorąc, fakt, że ktoś chce kogoś zabić, nie zwalnia ofiary ataku od moralnego obowiązku bezwarunkowej afirmacji napastnika. To jeden z wielu przykładów, które wprawdzie nie podważają zasadności etyki księdza Stycznia, ale wskazują, że problemy z etyką nie kończą się na znalezieniu jej adekwatnych fundamentów. Pozostaje jeszcze zadanie przełożenia ich na dwa obszary: egzystencjalny i praktyczny.

Biorąc pod uwagę przytoczone twierdzenia, będę się starała odnieść do aporii, pytań czy wątpliwości, jakie pośrednio wynikają z lektury tekstu księdza Stycznia. Nie jest to zamierzona polemika z autorem, ale ogólna refleksja nad etyką, zainspirowana wywodami lubelskiego myśliciela. Uwagi te stanowią próbę odpowiedzi na pytanie, jakie zagadnienia składają się na swoiste residuum etyki i jaki jest ich porządek.

IDEA ETYKI NIEZALEŻNEJ

Można próbować zrozumieć i scharakteryzować artykuł księdza Stycznia, przyjmując dwa różne podejścia. Chodzi mi nie o możliwe interpretacje, ale o punkt wyjścia tego typu zabiegów. Jedno z tych podejść skupia się na idei

[3] A r y s t o t e l e s, *Etyka nikomachejska*, ks. I, 7, 1098 a, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 90.

[4] R. S p a e m a n n, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki SDS, Oficyna Naukowa, Warszawa 2001, s. 232.

[5] S t y c z e ń, dz. cyt., s. 336, przyp. 42.

etyki niezależnej i powołuje na krytyczne analizy stanowisk: Tadeusza Kotarbińskiego, Władysława Tatarkiewicza i George'a E. Moore'a, również mocno akcentując pozytywne wnioski wynikające z tych krytycznych rozważań. Warto też podkreślić wkład księdza Stycznia w rozwój metaetyki: komentarze, wywody, analizy krytyczne, które przeprowadził, wciąż są niedościgłym wzorem – i to nie tylko dla środowiska etyków o orientacji chrześcijańskiej. Drugie możliwe podejście do tych zagadnień dotyczy związku, jaki powinien zachodzić między metaetyką a etyką, czyli między dwoma różnymi porządkami. Pierwszy z nich dotyczy formalnych stron etyki ujętej w ramy naukowe, a drugi etycznej egzystencji. Należy przy tym odnotować, że istnieją rozmaite metaetyki i różne etyki, a ich charakter zależy od tego, czy rozpatruje się je z perspektywy systemu, czy zakłada się ich racjonalny, obiektywny i uniwersalny model, jaki cel nadaje się badaniom i jakie kategorie moralne uznaje się za nadrzędne. Wielką rolę w tego rodzaju badaniach odgrywa język, jego przejrzystość, zrozumiałość i adekwatność. Omawianie tych poszczególnych kwestii z pozycji konfrontacji stanowisk klasycznych ze współczesnymi (nie ma znaczenia, czy nazwiemy je modernistycznymi, czy postmodernistycznymi) niewiele wyjaśnia. Chodzi przecież nie tylko o teoretyczne modele etyki i ich powiązanie z antropologią (co jest istotne zwłaszcza w analizie podmiotowej sprawczości), ale o możliwe szerokie spektrum zasad i norm moralnych, wartości, ocen, postaw, które odpowiadają egzystencjalnej, doświadczalnej i świadomie przeżywanej konkretnej treści moralności. Upraszczając, można powiedzieć, że etyka zamykająca się w kręgu jednej, nadrzędnej zasady zyskuje na walorach metaetycznych, lecz jednocześnie redukuje rzeczywistość moralną do pewnych formalnych, absolutnych postulatów, których charakter przekreśla możliwość bliższego wniknięcia w realne bogactwo treści doświadczenia moralnego. Ksiądz Styczeń, chcąc powiązać wysiłki budowania etyki w obrębie jednej zasady z jej uszczegóławiającymi regułami i normami, podaje przykład ich zastosowania[6]. Przykład ten dotyczy bezwzględnego respektu dla życia ludzkiego: ksiądz Styczeń wyjaśnia, że afirmacja osoby dla osoby zawiera w sobie szacunek dla istnienia osób. Czy na tej podstawie można rozpatrzyć kwestę chociażby uporczywej terapii? Życie obejmuje wielorakie, dynamiczne procesy i ich uwarunkowania, a istnienie jest aktem. Intuicyjnie przyjmuje się, że szanując osobę, szanuje się jej życie – ale co to znaczy w konkretnych przypadkach? Czy należy szanować indywidualną osobę z jej prawem do samostanowienia, czy też traktować dobro życia osobowego jako kategorię uniwersalną i obiektywną? Jak tłumaczyć akty poświęcenia własnego życia w obronie drugiego człowieka czy wiary?

[6] Por. tamże, s. 335n., przyp. 42.

ANTROPOLOGIA NORMATYWNA JAKO ETYKA AFIRMACJI PRAWDY

Drugie możliwe ujęcie nawiązuje do założeń antropologiczno-etycznych, które ksiądz Styczeń rozwija w interesującym nas tekście *Etyka jako antropologia normatywna*. Przyjmuje w niej prawdę za podstawę prawomocności aktu i zarazem faktu poznania, wyrażającego się w sądzie „tak oto jest”[7]. Ów akt i fakt poznania stanowią też miejsce, w którym antropologia normatywna staje się etyką afirmacji prawdy dla niej samej. Założeniem pierwotnym, poprzedzającym to rozpoznanie, jest przekonanie, że nie wolno – a więc nie powinno się – zaprzeczyć stwierdzonej prawdzie. Ponieważ – jak wyjaśnia ksiądz Styczeń – „samego siebie i każdego drugiego […] widzę i identyfikuję jako tego, przez co jestem (jest) tym, kim jestem (kim jest) dopiero (wtedy i tylko wtedy), gdy widzę i identyfikuję siebie i każdego drugiego jako kogoś, komu nie wolno (kto nie powinien) zaprzeczyć stwierdzonej przez siebie (przez niego) prawdzie”[8]. Nie próbując rozwijać analiz semantycznych i epistemologicznych pojęcia prawdy w etyce, warto nawiązać do prawdy jako treści doświadczenia moralnego. Można wyróżnić kilka jej wersji, które przeplatają się w życiu człowieku: można zatem „mieć” prawdę, czyli żywić przekonanie, że „tak oto jest”, można ją zanegować pod wpływem nowych doświadczeń, można się w końcu łudzić co do prawdy (jak w przypadku sumienia błędnego). Mieć prawdę, zrzekać się dotychczasowej prawdy, obawiać się prawdy i jej unikać – są to różne egzystencjalne stany i doświadczenia. Czy działający podmiot identyfikuje siebie z prawdą? Czy też żywi przekonanie, że zna prawdę? Czy jedynie moment asercji różni prawdę moralną od metafizycznej? Metafizyczna prawda o człowieku i prawda, z jaką się utożsamia konkretna osoba, różnią się od siebie jakościowo. Osoba może też doświadczać innych jako swoich wrogów, odnosząc się do nich z prawdziwą nienawiścią i pogardą. Niestety, przypadki, kiedy prawda o sobie staje się poniekąd podstawą odmowy prawa innych do takiej werystycznej identyfikacji, nie są skrajne ani odosobnione.

Kwestie te są zapewne na tyle złożone, że wymagają dokonania szeregu kolejnych rozróżnień, począwszy od rozważenia, kim jest konkretny podmiot jako dynamiczna, świadoma forma osobowego życia, pozostająca w stanie „in fieri”. Pytanie to zwykle pozostaje bez jednej, fundamentalnej odpowiedzi, człowiek bowiem przez całe życie poznaje, kim jest i kim mógłby być. A ściślej mówiąc, pytanie to domaga się uwzględnienia osobowych wymiarów podmiotowych i egzystencjalnych, determinujących działanie moralne. Dążenie do prawdy o sobie obejmuje zatem poszukiwanie odpowiedzi na pytania, kim jestem, skąd jestem i dokąd zmierzam. Występują one razem lub

[7] Tamże, s. 327.
[8] Tamże.

oddzielnie i łączą się z refleksją egzystencjalną, metafizyczną i religijną. To pierwotne dążenie, pragnienie najgłębszego poznania swej istoty i swojego przeznaczenia, jest ściśle związane z osobową egzystencją. Prawda o sobie przecina poniekąd dwie płaszczyzny refleksji: antropologiczną (człowiek to istota śmiertelna, przygodna) i etyczną (człowiek to osoba transcendująca swoją przygodną naturę w czynach). Jeśli skorzystamy z wieloznaczności, jaką kryją w sobie metafory, to można nieco przekornie powiedzieć, że rozpoznanej i zaakceptowanej prawdy jest zawsze za mało, by odnaleźć w niej pełnię siebie lub innego – kompleksową i pewną wiedzę, kim i dlaczego jesteśmy oraz jakie jest nasze przeznaczenie.

Warta wzmianki pozostaje jeszcze kwestia, w jakim znaczeniu można mówić w etyce o afirmacji prawdy dla niej samej, wiążąc ją z autoinformacją i autoimperatywem. Według lubelskiego filozofa jest to pewien proces, na który składają się trzy elementy: zaangażowanie się (wolność), asercja i zobowiązanie, czyli przyjęcie na siebie roli świadka i powiernika prawdy. Te dwa ostatnie określenia mają symboliczne znaczenie – mowa o kimś, kto jest przekonany, że zna prawdę i że ona rzeczywiście determinuje jego wybory moralne. Stan taki – według autora – decyduje o tożsamości mojej lub kogoś drugiego. O jakiego typu tożsamość tu chodzi? Czy o tę, którą Sokrates nazywał wewnętrzną harmonią[9], i która spaja ze sobą słowa, czyny i myśli jednego człowieka? Czy też autora interesuje taka tożsamość, która łączy ontyczną kondycję osoby z jej moralną sprawczością?

W tym drugim przypadku prawda rozumiana jest dwojako: jako wewnętrzna więź człowieka z jego osobową istotą oraz jako czynnik konstytuujący osobowe więzi międzyludzkie. Problem dotyczy więc sposobu, w jaki rozpoznajemy osobę w sobie i w innych, a w konsekwencji treści etyczne, które stają się doświadczeniem osoby jako osoby. Określenie to – często stosowane przez księdza Stycznia – może się odnosić zarówno do ontycznego statusu osoby, jak i do osoby pojmowanej jako kategoria etyczna. Jeśli kwestię tę rozpatrzyć z perspektywy filozofii bytu i filozofii świadomości (biorąc pod uwagę, że jestem wartością i że obowiązuje mnie pewien swoisty sposób postępowania zgodny z przysługującą mi godnością), to można stwierdzić, że jestem osobą i jednocześnie staję się osobą świadomą swojej godności. Jest to zatem proces – nie zaś jeden akt – i nie można go sprowadzić do afirmacji przyjmującej zawsze tę samą, niezmienną postać. Odczytane w tym kontekście wyrażenia takie, jak: „być strażnikiem prawdy" czy „stanąć w prawdzie" lub „pochylić się nad prawdą", nie mogą zastąpić autentycznego doświadczenia moralnego.

[9] „Panie, przyjacielu nasz, i wy inni, którzy tu mieszkacie, bogowie! Dajcie mi to, żebym piękny był na wewnątrz. A z wierzchu, co mam, to niechaj w zgodzie żyje z tym, co mam w środku". P l a t o n, *Fajdros*, 279 b-c, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958, s. 129.

Nie pozwalają też na analizę związków, jakie zachodzą między subiektywną a obiektywną stroną moralności. Tłumaczą jednak, dlaczego, pragnąc dobra, człowiek często świadomie wybiera zło, i wskazują na wzajemną zależność między obiektywną sferą moralności a jej sferą subiektywną. W tym przejściu między rozpoznanym przeze mnie moralnym sądem, że powinnam postąpić tak a nie inaczej, a moimi różnymi decyzjami ujawnia się – moim zdaniem – potrzeba uwzględniania aksjologicznej struktury człowieka. Jej budowanie prowadzi do postulowanej przez Sokratesa wewnętrznej harmonii umożliwiającej przyjęcie prawdy moralnej za powinność egzystencjalną – o czym mądrze i pięknie pisze Władysław Stróżewski[10].

Z rozważań księdza Stycznia wynika, że kiedy „ja" uważa, że „tak jest", to w sądzie ujawnia się jego podmiotowe zaangażowanie i asercja (mój stan wiedzy i moje przekonanie prowadzą mnie do wniosku, że tak właśnie obiektywnie jest). Załóżmy, że podmiot działa pod wpływem sądu sumienia błędnego, lecz jest to stan przejściowy i z czasem podmiot uświadamia sobie, iż pomylił się co do prawdy – można powiedzieć, że w imię nowej, rozpoznanej prawdy odrzuca poprzednią. Dopóki jednak ktoś jest przekonany, że „tak właśnie jest", to każda forma świadomego zaprzeczenia w jakiś sposób go obciąża. Jeśli prawda nie tylko scala, jednoczy aksjologiczną strukturę konkretnego człowieka, ale również najpełniej ją wyraża, to można przyjąć za księdzem Styczniem, że asercja i zaangażowanie czynią tę prawdę „moją", sprawiają, że odpowiada za nią konkretny podmiot. Jednocześnie prawda ta znajduje egzystencjalne potwierdzenie w życiu konkretnych osób. Tym samym staje się ona nosicielką zarówno podmiotowych i subiektywnych cech osoby, jak też jej obiektywnych i egzystencjalnych wyborów. Wydaje się, że prawda moralna powinna zawierać w sobie pierwiastek subiektywny i obiektywny, wiążąc się tym samym z indywidualną osobową egzystencją.

Postawmy zatem kilka pytań wyrażających wspomniane na początku wątpliwości: Czy za prawdę odpowiada konkretny podmiot osobowy, sumienie czy indywidualna wrażliwość etyczna? Co stanowi źródło etycznej samoświadomości człowieka? Czy chodzi w tym wypadku o tożsamość, czy o moją lub twoją wiarygodność? Czy opowiedzenie się za prawdą prowadzi do moralnego samo-zobowiązania osoby, czy do jej odpowiedzialności? Pytanie ostatnie – bodaj najważniejsze – dotyczy sprawy kluczowej: Czy można etykę utożsamić z antropologią normatywną, czyli z uniwersalną prawdą o człowieku jako osobie? Prawda ta przecież pozostaje zawsze do odkrycia, zawsze do korekty i zawsze „rośnie" wraz z nami, z indywidualnym, życiowym doświadczeniem. Warto powołać się tutaj na ulubiony przykład księdza Stycznia: historię Ko-

[10] Zob. W. S t r ó ż e w s k i, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2002.

walskiego, który wyznawał ideały Solidarności i dlatego nie podpisał w stanie wojennym tak zwanej lojalki, za co został internowany. W niektórych, indywidualnych przypadkach podobne historie miały smutne zakończenie. Dwadzieścia lat po wyjściu z więzienia, niejeden Kowalski czuje do siebie żal, że z powodu swojego uporu otrzymuje dzisiaj niższą emeryturę niż jego koledzy, którzy kierowali się bardziej pragmatycznymi względami. Oskarża siebie za ówczesną głupotę, wiarę w ideały i naiwność, będące źródłem obecnego cierpienia doświadczanego przez niego samego i jego rodzinę. Trzeba stwierdzić, że jest to dzisiaj częsta postawa – przyjmujący ją ludzie mówią o sobie, że za późno dojrzeli do oceny własnych wyborów. Rolę prawdy w życiu człowieka – zarówno z pozycji sumienia, jak i indywidualnych, życiowych losów (autobiografii) – możemy zatem postrzegać z różnych perspektyw, które są znaczące dla etyki w jej rozmaitych ujęciach (na przykład w etyce dialogicznej, etyce spotkania czy etyce narracyjnej).

POWIERNICTWO PRAWDY

Całość konstrukcji wywodów księdza Stycznia opiera się na tezie, że człowiek jest sobą jako powiernik prawdy, i jeśli jej zaprzecza, to popełnia rodzaj osobowego samobójstwa, niszcząc czy wręcz unicestwiając swoją tożsamość. Teza ta zawiera przesłanie, że prawda logiczna jest tym samym, co prawda w etyce – stąd wynika jej normatywny charakter. Nawet jeśli zrezygnujemy się z analizy semantycznej określenia „powiernik prawdy", pozostaje pytanie, czy egzystencjalny wymiar prawdy można sprowadzić do następującego stanu: „Człowiek […] rządzi i kieruje samym sobą, gdy rządzi się i kieruje prawdą: prawdą w ogóle, w szczególności zaś prawdą o samym sobie jako jej powierniku"[11]. Czy zatem wszystkie wątpliwości co do prawdy, jakie stają się doświadczeniem człowieka, są jedynie efektem dekompozycji jego własnej tożsamości? Pomimo zapewnień autora, odnoszę wrażenie, że dopiero egzystencjalne przemiany odsłaniają przed człowiekiem różne wymiary prawdy o nim samym. W proces ten zaangażowana jest samoświadomość, za którą kryją się różne możliwe oceny siebie, dokonywane z pozycji zarówno subiektywnych przeżyć, jak i obiektywnego stanu wiedzy. Prawda – jak można mniemać – nie zamyka się w stwierdzeniu, że jestem osobą, ale wymaga rozpoznania, jaką jestem osobą i jakie ma to znaczenie etyczne dla mnie i innych. W jaki sposób wpływa to na prawdę o innych – a także na prawdę, jakiej doświadczają inni? Czy te same treści doświadczenia o niej stanowią, kiedy

[11] S t y c z e ń, dz. cyt., s. 341.

bierze się pod uwagę różne położenie mojej prawdy w stosunku do prawdy o mnie oraz wobec prawdy innego?

Oto kolejny, trudny wątek, jaki porusza w artykule *Etyka jako antropologia normatywna* lubelski etyk. Trudny – ze względu na wyjątkowo złożony język, wręcz chciałoby się powiedzieć: zakodowany. Według księdza Stycznia rozpoznaje się drugiego przez strukturę własnego „ja", a w rezultacie, poznając prawdę drugiego, poznaje się prawdę o sobie. Innymi słowy, afirmacja drugiego zarazem wymaga afirmacji samego siebie i do niej prowadzi. Ów akt afirmacji jest przy tym związany z rozpoznaniem prawdy drugiego oraz intencjonalnie skierowany na niego samego. „Rozpoznając drugiego – pisze ksiądz Styczeń – poprzez strukturę własnego «ja», dostrzegam, że jedynie afirmując jego wewnętrzne samozwiązanie siebie poznaną przez niego («od środka») prawdą, jestem w stanie uczynić zadość wymaganiom prawdy o samym sobie i dać przez to sobie jedyną szansę samospełnienia"[12]. Idąc dalej tym tropem, można stwierdzić, że prawdę o sobie poznaję wraz z daną mi prawdą o innych, ponieważ tak jak ja odnajduję (poznaję) siebie w drugim, tak inny odnajduje siebie we mnie. Sądzę, że aby zrozumieć tę myśl nie tylko intuicyjnie, nie trzeba sięgać ani po teksty Martina Bubera, ani po prace Emmanuela Lévinasa. Wystarczy codzienne doświadczenie związane z obecnością osób – chodzi tutaj przecież o aspekt etyczny. Na tej płaszczyźnie osoby doświadczają siebie nawzajem w kręgu norm, wartości, dóbr i celów – pozytywnych i negatywnych. W języku etyki można zatem powiedzieć, że to, kim jestem, stanowi efekt rozpoznania, kim jesteśmy jako osoby współistniejące i współpracujące ze sobą. Dlatego prawda o sobie, czy też powiernictwo prawdy – jak mówi ksiądz Styczeń – jest zarazem procesem i aktem, poznaniem i afirmacją, wolnością i przekonaniem, podmiotowym samookreśleniem się dzięki komunii z innymi. Odkrycie bliźniego staje się zatem możliwe w aktach afirmacji, która jest zawsze – jak zapewnia ksiądz Styczeń – afirmacją prawdy zarówno o sobie, jak i o innych. Bez odwołania się do tej prawdy człowiek istnieje poza sobą i poza innymi. W tym ujęciu prawda pełni kilka funkcji: normuje, wyraża, konstytuuje oraz stanowi kategorię regulatywną występującą między strukturą „ja" a osobową tożsamością, między „ja" a innymi oraz między poznaniem a samozobowiązaniem. „W konsekwencji – wyjaśnia autor – etyka staje się dyscypliną o podmiocie, który normuje swe działanie przez to i dzięki temu, że sam siebie o nim […] informuje"[13].

Problem komunii osób, rozpoznania prawdy o sobie wraz z rozpoznaniem prawdy o innych, afirmatywnego stosunku do tej etycznie zdeterminowanej prawdy – wszystkie te zagadnienia warte są rozwinięcia, co znalazło już swój

[12] Tamże, s. 344.
[13] Tamże, s. 347.

wyraz w niektórych tekstach uczniów księdza Stycznia. W swoich uwagach i komentarzach skupiłam się tylko na wybranych wątkach i problemach, nie zajmując się bliżej ani podstawami metaetyki, ani też rozumieniem etyki jako antropologii normatywnej. Sądzę, że problematyka metaetyczna wymaga drobiazgowych analiz, a postrzeganie etyki jako antropologii normatywnej, będące w jakimś sensie konsekwencją prac badawczych prowadzonych wśród lubelskich personalistów, domaga się podwójnych studiów. Z jednej strony, należy przeanalizować wpływ, jaki na etykę księdza Stycznia wywarły badania prowadzone przez Tadeusza Kotarbińskiego, Tadeusza Czeżowskiego, Immanuela Kanta, Karola Wojtyłę i innych. Z drugiej strony, należy zastanowić się nad oryginalnością tej koncepcji etyki i jej składowymi, a także rozważyć, w jakim stopniu jest to stanowisko wiążące ze sobą racjonalność argumentacji filozoficznej z ethosem chrześcijańskim.

Oprócz wspomnianych już aporii i wątpliwości, które pojawiają się na obrzeżu dwóch różnych opisów etyki: strukturalnego i egzystencjalnego, warto też rozpatrzyć dodatkowe kwestie. Pierwsza to język, jakim ksiądz Styczeń posługuje się w swoich tekstach, zwłaszcza w ostatnich publikacjach. Trudności z zaakceptowaniem tego języka pojawiają w związku z samą formą rozpraw, w których ujawnia się bardzo żarliwy stosunek filozofa do poruszanych przez niego kwestii etycznych i osobiste zaangażowanie. Drugi problem to obecne w tekście skróty myślowe, wynikające z przyjęcia określonej wizji etyki – skróty, które niewtajemniczonemu czytelnikowi wydają się niejasne, złożone, chwilami nawet niezrozumiałe. Dlatego rozprawa *Etyka jako antropologia normatywna* i inne teksty księdza Stycznia wymagają dzisiaj kompetentnych i wrażliwych przewodników. Niezależnie od wszystkich wspomnianych formalnych zalet i wad prac lubelskiego etyka, a zwłaszcza ich stylistyki, autor ten bardzo głęboko wniknął w trzy obszary etyki związane, kolejno, z osobową afirmacją, z osobową powinnością oraz z osobową prawdą. Nakreślił dokładną mapę powiązań występujących między nimi, a także wskazał na międzyosobowy kontekst swojej etyki jako pola doświadczenia etycznego, które zawsze jest dane osobie i tylko przez osobę może zostać odczytane w ramach prawdy o niej samej. Nie ma wśród dzisiejszych etyków myśliciela, który by w sposób tak konsekwentny kreślił swoją wizję etyki w powiązaniu z jej metaetycznymi fundamentami.

*

Na zakończenie tej krótkiej wypowiedzi chciałam podkreślić, że tekstu księdza Stycznia o etyce jako antropologii normatywnej nie należy oceniać jako eksperymentu filozoficznego. Jak każda praca z zakresu filozofii, tak i ten

tekst musi zostać poddany krytycznej analizie, ale przede wszystkim powinien skłaniać do dalszych badań na tym polu, do stopniowego rozszerzania opisów, charakterystyk, do sięgania po nowe zagadnienia. Jest to nie tylko możliwe, ale i w jakimś stopniu konieczne, ponieważ ksiądz Styczeń nie należy do jednej tradycji filozoficznej. Jako metaetyk projektował zręby własnej etyki niezależnej, a jako personalista szukał racjonalnych podstaw doświadczenia afirmacji osoby. Jest on też jednym z nielicznych przedstawicieli współczesnej etyki, którzy mają własną, jasno nakreśloną jej wizję. Warto też zwrócić uwagę na pewną wyróżniającą ją cechę: przywoływanie wielkich dzieł kultury europejskiej, a zwłaszcza dramatu i poezji. To jeden z powodów, by traktować dzieła księdza Stycznia z zakresu etyki jako prace na wskroś humanistyczne. *Etyka jako antropologia normatywna* nie tylko przedstawia pewną interpretację etyki, ale jest również rozprawą o tym, co konstytuuje i wyraża etyczność człowieka.

KAROL WOJTYŁA–JAN PAWEŁ II
INSPIRACJE

„Ethos" 31(2018) nr 2(122) 409-422
DOI 10.12887/31-2018-2-122-23

Ks. Marcin FERDYNUS

REZYGNACJA Z UPORCZYWEJ TERAPII
Problem odmowy podłączenia do respiratora w przypadku pacjentów chorych na stwardnienie zanikowe boczne
Perspektywa „Evangelium vitae"

O uznaniu terapii za uporczywą decyduje, poza przesłankami ściśle medycznymi, także subiektywna opinia chorego. Niełatwo jest jednak określić moment, w którym kontynuowanie terapii, które z perspektywy chorego wydaje się uporczywe, można rzeczywiście za takie uznać. Podjęcie decyzji o rezygnacji z uporczywej terapii wymaga zrównoważonej oceny sytuacji, uwzględnienia szeregu czynników zarówno medycznych, jak i aksjologicznych.

> Medycyna, która z tytułu swego powołania ma służyć obronie życia ludzkiego i opiece nad nim, w niektórych dziedzinach staje się coraz częściej narzędziem czynów wymierzonych przeciw człowiekowi i tym samym zniekształca swoje oblicze, zaprzecza samej sobie i uwłacza godności tych, którzy ją uprawiają.
>
> Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 4

Postęp, jaki dokonał się w ciągu ostatnich lat w medycynie, nie tylko przyniósł sukcesy, ale też wygenerował nieistniejące do tej pory problemy. Nowe technologie umożliwiły terapię nieuleczalnych chorób, zastępowanie funkcji niewydolnych narządów, a nawet odwracanie procesu umierania. Nowo powstałe i nieustannie rozwijające się techniki medyczne wpłynęły znacząco na możliwość wydłużania życia w sytuacji jego bezpośredniego zagrożenia. Co więcej, przekonanie o wysokiej skuteczności zabiegów przywracania funkcji układu krążenia i oddychania oraz intensywnej terapii spowodowało, że resuscytacja poprzedza niemal każdy zgon mający miejsce w szpitalu, a intensywna terapia stosowana jest nawet u osób umierających, których szanse przeżycia są niewielkie[1]. Bywa, że lekarze, zamiast pogodzić się z ograniczonymi możliwościami medycyny, kontynuują terapię nawet wtedy, kiedy nie ma już nadziei na sukces, jak gdyby liczyli, że uda im się pokonać śmierć. Wybitny praktyk i filozof medycyny Andrzej Szczeklik pisał: „Lekarze skupieni na eskalacji arcykosztownej terapii poddają się na samym końcu – po rodzinie

[1] Por. J. S u c h o r z e w s k a, K. B a s i ń s k a, M. O l e j n i c z a k, *Trudne decyzje wobec umierającego człowieka – refleksje klinicysty*, w: *Przedłużanie życia jako problem moralny*, red. B. Chyrowicz, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2008, s. 62n.

i pielęgniarkach. Lekarska etyka «do rangi najwyższej zasady wyniosła bowiem imperatyw, na przekór wszelkim przeciwnościom losu»”[2]. Opinia ta dotyka problemu rezygnacji z uporczywej terapii.

Problem ten podjął w roku 1995 Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae*. Papież wyraźnie stwierdza: „Od eutanazji należy odróżnić decyzję o rezygnacji z tak zwanej «uporczywej terapii», to znaczy z pewnych zabiegów medycznych, które przestały być adekwatne do realnej sytuacji chorego, ponieważ nie są już współmierne do rezultatów, jakich można by oczekiwać, lub też są zbyt uciążliwe dla samego chorego i dla jego rodziny. W takich sytuacjach, gdy śmierć jest bliska i nieuchronna, można w zgodzie z sumieniem «zrezygnować z zabiegów, które spowodowałyby jedynie nietrwałe i bolesne przedłużenie życia, nie należy jednak przerywać normalnych terapii, jakich wymaga chory w takich przypadkach». Istnieje oczywiście powinność moralna leczenia się i poddania się leczeniu, ale taką powinność trzeba określać w konkretnych sytuacjach: należy mianowicie ocenić, czy stosowane środki lecznicze są obiektywnie proporcjonalne do przewidywanej poprawy zdrowia. Rezygnacja ze środków nadzwyczajnych i przesadnych nie jest równoznaczna z samobójstwem lub eutanazją; wyraża raczej akceptację ludzkiej kondycji w obliczu śmierci”[3].

W niniejszym artykule podjęta zostanie próba rozwiązania szczegółowego problemu bioetycznego zasygnalizowanego w tytule. Postaramy się uzyskać odpowiedź na pytanie, czy pacjent chory na stwardnienie zanikowe boczne (ALS) może w sposób moralnie dopuszczalny odmówić podłączenia do respiratora. Inspiracją, jak również punktem odniesienia prowadzonych analiz uczynimy definicję uporczywej terapii zawartą w przytoczonym wyżej fragmencie *Evangelium vitae*. Ponieważ przedstawiona przez Jana Pawła II koncepcja uporczywej terapii wymaga – jak się wydaje – dodatkowych uściśleń terminologicznych, to właśnie od nich rozpoczniemy dalsze rozważania[4].

---

[2] A. S z c z e k l i k, *Nieśmiertelność. Prometejski sen medycyny*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012, s. 104. Andrzej Szczeklik przytacza słowa Kena Hillmana (por. K. H i l l m a n, *Oznaki życia. Przypadki z intensywnej terapii*, tłum. U. Jachimczak, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 78.

[3] J a n P a w e ł II, Encyklika *Evangelium vitae*, nr 65. Przywołany fragment encykliki koresponduje z rozstrzygnięciami dotyczącymi rezygnacji z uporczywej terapii zawartymi w Katechizmie Kościoła Katolickiego: „Zaprzestanie zabiegów medycznych kosztownych, ryzykownych, nadzwyczajnych lub niewspółmiernych do spodziewanych rezultatów może być uprawnione. Jest to odmowa «uporczywej terapii». Nie zamierza się w ten sposób zadawać śmierci; przyjmuje się, że w tym przypadku nie można jej przeszkodzić. Decyzje powinny być podjęte przez pacjenta, jeśli ma do tego kompetencje i jest do tego zdolny; w przeciwnym razie – przez osoby uprawnione, zawsze z poszanowaniem rozumnej woli i słusznych interesów pacjenta” (Katechizm Kościoła Katolickiego, nr 2278).

[4] Autor zdaje sobie sprawę, że przedstawiona w artykule koncepcja uporczywej terapii stanowi tylko jeden z wielu możliwych wariantów jej interpretacji.

Zachowanie porządku dyskusji pozwoli w końcowej części artykułu wskazać możliwe rozwiązanie podjętego problemu.

UPORCZYWOŚĆ TERAPEUTYCZNA – PRÓBA INTERPRETACJI

W *Evangelium vitae* Jan Paweł II wymienia warunki rezygnacji z „pewnych zabiegów medycznych", które noszą znamiona tak zwanej uporczywej terapii. Po pierwsze, aby dopuszczalne było odstąpienie od procedur medycznych, muszą one być nieadekwatne „do realnej sytuacji chorego". Oznacza to, że procedury te nie są współmierne do oczekiwanych rezultatów bądź też są zbyt uciążliwe dla chorego i jego rodziny. Po drugie, śmierć chorego musi być „bliska i nieuchronna". Oba te warunki muszą wystąpić łącznie, by można było orzec, iż podjęcie zabiegów przyczyniłyby się jedynie do „nietrwałego i bolesnego przedłużania życia". Ponadto Papież podkreśla, że nie można przerywać „normalnych terapii, jakich wymaga chory w takich przypadkach". Zwraca uwagę również na to, że istnieje moralna powinność leczenia i poddania się leczeniu. Owa powinność winna być określona w odniesieniu do konkretnego przypadku, każdorazowo też należy dokonać oceny, czy stosowane środki są „obiektywnie proporcjonalne do przewidywanej poprawy zdrowia". Stwierdzając, że „rezygnacja ze środków nadzwyczajnych i przesadnych nie jest równoznaczna z samobójstwem lub eutanazją", lecz wyraża akceptację dla „ludzkiej kondycji w obliczu śmierci", Jan Paweł II podtrzymuje stanowisko Świętej Kongregacji Nauki Wiary wyrażone w Deklaracji o eutanazji *Iura et bona* z roku 1980[5]. Przynajmniej kilka kwestii wymaga jednak dalszej interpretacji.

Pierwszy warunek dopuszczalności rezygnacji z terapii, czyli nieadekwatność procedur medycznych do „realnej sytuacji chorego", wskazuje na możliwość wyboru jednej z dwóch alternatywnych opcji. Pierwsza dotyczy oceny możliwości terapeutycznych, druga zaś dokonania przez pacjenta i jego rodzinę subiektywnej oceny sytuacji. Nie można wykluczyć, że mówiąc o stosowaniu procedur medycznych, które stały się niewspółmierne do oczekiwanych rezultatów, Papież ma na myśli terapię medycznie daremną. W literaturze przedmiotu znajdujemy różne koncepcje terapii medycznie daremnej[6], nie będziemy ich jednak omawiać, ponieważ dalece wykroczyłoby to poza ramy niniejszych rozważań. Wystarczy wspomnieć, że istnieje opinia, zgodnie z którą w orzeka-

[5] Zob. Święta Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o eutanazji *Iura et bona*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/zbior/t_1_38.html.

[6] Por. np. D.F. K e l l y, *Medical Care at the End of Life: A Catholic Perspective*, Georgetown University Press, Washington 2006, s. 133-154.

niu o medycznej daremności terapii lekarz miałby brać pod uwagę dwa rodzaje procedur: niedające szans na przeżycie pacjenta oraz niedające szans na jego wyleczenie[7]. W odniesieniu do pierwszego rodzaju procedur mówi się między innymi o terapii daremnej, a więc takiej, która nie daje żadnych pozytywnych skutków fizjologicznych (przykładem może być resuscytacja krążeniowo-oddechowa nieprzywracająca pracy serca), bądź też o terapii, która nie daje najmniejszych szans na przedłużenie życia, a jedynie pozwala na zażegnanie tak zwanego bezpośredniego kryzysu. W tym drugim przypadku przewiduje się, że śmierć nastąpi w niedalekiej przyszłości liczonej w godzinach (przykładem jest resuscytacja krążeniowo-oddechowa, która przywraca pracę serca na krótki czas). W przypadku procedur drugiego rodzaju – niedających szans na wyleczenie – należy oszacować dwa parametry, na podstawie których orzeka się daremność terapeutyczną, a mianowicie wpływ leczenia na proces chorobowy oraz prognozowaną długość życia pacjenta po zastosowaniu procedury. Nie wchodząc w szczegółowe analizy, można z pewnym uproszczeniem przyjąć, że terapia medycznie daremna to taka, która jest nieskuteczna przyczynowo, a także taka, która po zastosowaniu nie daje szans przeżycia. Wydaje się, że ta koncepcja terapii medycznie daremnej koresponduje z Jana Pawła II definicją uporczywej terapii, wskazującą na zabiegi medyczne, które przestały być adekwatne do sytuacji chorego, ponieważ stały się niewspółmierne do oczekiwanych rezultatów. Można przypuszczać, że Papież zgodziłby się z tezą, iż o zaprzestaniu terapii medycznie daremnej powinien decydować lekarz lub zespół leczący (czyli wybrałby pierwszy człon rozważanej tu alternatywy).

Procedury medyczne mogą jednak okazać się nieadekwatne do sytuacji chorego również wtedy, kiedy stają się uciążliwe dla niego i jego rodziny[8]. Krótko mówiąc, w praktyce medycznej może zaistnieć sytuacja, kiedy to pacjent, powołując się na uciążliwość uporczywego leczenia, rezygnuje z dalszej terapii. Oznacza to, że pacjent mógłby zrezygnować z terapii nawet wtedy, gdyby nie była ona medycznie daremna. O rezygnacji z dalszej terapii decydowałaby owa „uciążliwość", która – jak się wydaje – dla lekarza może być trudna do oszacowania. Zdolny do wyrażania swojej woli pacjent mógłby na przykład zrezygnować z kolejnej chemioterapii, jeśli poprzednie nie przyniosły znaczącej poprawy jego zdrowia, powołując się przy tym na związane z nią ogromne cierpienie. Nie można wykluczyć, że kolejne chemioterapie przyczyniłyby się jednak do poprawy zdrowia chorego. Trudno zatem w spo-

[7] Por. K. S z e w c z y k, *Bioetyka*, t. 1, *Medycyna na granicach życia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 304n.

[8] W dalszych analizach pominę możliwość decydowania przez rodzinę chorego o zaprzestaniu lub kontynuowaniu terapii, ponieważ postuluje się, aby w przypadku osób chorych na ALS decyzja o rezygnacji z procedur medycznych została podjęta przez chorego, zanim jeszcze znajdzie się on w terminalnym stadium choroby.

sób jednoznaczny orzec, że kontynuowanie chemioterapii spowodowałoby – mówiąc słowami *Evangelium vitae* – „jedynie nietrwałe przedłużenie życia". Podobnie ma się rzecz ze stosowaniem terapii eksperymentalnych, z którymi wiąże się wysoki stopień ryzyka. Pacjent ma prawo odmówić podjęcia leczenia eksperymentalnego, nawet jeśli – czego również nie można wykluczyć – przyczyniłoby się ono do znacznej poprawy stanu jego zdrowia lub do zupełnego wyleczenia. Zauważmy, że w związku z tym pojawia się kolejna sporna kwestia, kwestia dotycząca rezygnacji ze środków nadzwyczajnych. Do tego zagadnienia wrócimy w dalszej części artykułu. Ważne w tym miejscu jest następujące spostrzeżenie: jeśli kontynuowanie lub zaprzestanie uporczywej terapii staje się moralnie kłopotliwe, to nie dlatego, że z medycznego punktu widzenia dalsze leczenie byłoby nieskuteczne, lecz z uwagi na przywołane przed chwilą przypadki[9], zwłaszcza zaś – powtórzmy raz jeszcze – ze względu na możliwość wyrażania przez pacjenta swoich subiektywnych preferencji. Do wyjaśnienia pozostaje jeszcze drugi warunek.

Wydaje się, że Papież ogranicza możliwość rezygnacji z zabiegów określanych mianem uporczywej terapii do przypadków, kiedy „śmierć jest bliska i nieuchronna". Podobnie Polska Grupa Robocza do spraw Problemów Etycznych Końca Życia w zaproponowanej przez jej członków definicji uporczywej terapii ogranicza posługiwanie się terminem „uporczywy" do sytuacji umierania osoby, której nie da się już wyleczyć: „Uporczywa terapia jest to stosowanie procedur medycznych w celu podtrzymywania funkcji życiowych nieuleczalnie chorego, które przedłuża jego umieranie, wiążąc się z nadmiernym cierpieniem lub naruszeniem godności pacjenta"[10]. O ile w definicji zaproponowanej przez Grupę Roboczą ewidentnie mówi się o umieraniu, o tyle określenie „śmierć jest bliska i nieuchronna" może dotyczyć nie tylko osób umierających, ale także tych, które znalazły się w terminalnym stanie choroby. Taka interpretacja staje się możliwa w kontekście całej przywołanej uprzednio definicji uporczywej terapii sformułowanej przez Jana Pawła II. Terminalny stan choroby to taki, w którym kondycja pacjenta ulega ciągłemu pogarszaniu, prowadząc do jego śmierci w krótkim i dającym się przewidzieć czasie. W przypadku osoby umierającej przewidywany czas przeżycia nie przekracza kilku czy kilkunastu dni, pacjent w stanie terminalnym natomiast to chory, który znalazł się w końcowej fazie choroby, a faza ta może trwać nawet przez rok[11]. Według niektórych opinii zakres określenia „terminalny" ulega rozszerzeniu, obejmuje się nim bowiem trzy grupy pacjentów: (1) chorych umierających,

[9] Por. B. C h y r o w i c z, *Bioetyka. Anatomia sporu*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2015, s. 312n.

[10] W. B o ł o z, M. K r a j n i k i in., *Definicja uporczywej terapii. Konsensus Polskiej Grupy Roboczej ds. Problemów Etycznych Końca Życia*, „Medycyna Paliatywna w Praktyce" 2(2008) nr 3, s. 77.

[11] Por. S z e w c z y k, dz. cyt., s. 291.

(2) chorych w stanie terminalnym oraz (3) chorych w stanie wegetatywnym, pozostających w śpiączce czy cierpiących na tak zwany syndrom zamknięcia[12]. Za racje przemawiające na rzecz takiej klasyfikacji uznaje się okoliczności, które występują w tych grupach chorych. Leczenie przyczynowe w przypadku każdej z nich uznaje się za niecelowe, podobne są zadania pielęgnacyjne i opiekuńcze wobec pacjentów i ich rodzin oraz pojawiają się podobne dylematy moralne związane z paliatywną opieką nad pacjentami[13].

Zestawiając przywołaną tu klasyfikację osób terminalnie chorych z definicją uporczywej terapii sformułowaną przez Jana Pawła II, zauważamy, że definicja ta zdaje się obejmować swoim zakresem pierwszą i drugą grupę pacjentów, a więc chorych, w stosunku do których istnieje przypuszczenie, że umrą we względnie krótkim i dającym się przewidzieć czasie[14]. Z dużą dozą pewności można też stwierdzić, że definicja ta nie odnosi się do pozostałych chorych uwzględnionych w klasyfikacji. Mimo że chorych pozostających w stanie wegetatywnym bądź śpiączce, bądź też cierpiących na syndrom zamknięcia należy uznać za pacjentów, wobec których leczenie przyczynowe jest niecelowe (jako terapia medycznie daremna), to jednak nie znajdują się oni w sytuacji, gdy „śmierć jest bliska i nieuchronna". Ich stan jest zazwyczaj stabilny, a niektórzy spośród nich mogą przeżyć kilka, a nawet kilkanaście lat. Trudno więc zgodzić się z opinią, że należałoby uznać ich za osoby terminalnie chore.

Podsumowując, należy stwierdzić, że o uznaniu terapii za uporczywą decyduje, poza przesłankami ściśle medycznymi, także subiektywna opinia chorego. Niełatwo jest jednak określić moment, w którym kontynuowanie terapii, które z perspektywy chorego wydaje się uporczywe, można rzeczywiście za takie uznać[15]. Rezygnację z terapii medycznej, która nie zostałaby uznana ani za terapię uporczywą, ani za terapię medycznie daremną, można by postrzegać jako eutanazję. Papież zdaje sobie sprawę z tej trudności, skoro zaznacza, że „rezygnacja ze środków nadzwyczajnych i przesadnych nie jest równoznaczna z samobójstwem lub eutanazją". Wskazuje zatem na dodatkowe warunki, które

[12] Syndrom zamknięcia (ang. locked-in syndrome) to stan, w którym pacjent pozostaje w pełni świadomy, lecz na skutek uszkodzenia części mózgu odpowiedzialnej za czynności wegetatywne nie jest w stanie się poruszać (z powodu paraliżu mięśni szkieletowych). Może komunikować się z otoczeniem jedynie dzięki zachowanej zdolności do mrugania powiekami i poruszania oczami (por. S z e w c z y k, dz. cyt., s. 292).

[13] Por. tamże.

[14] W odniesieniu do niektórych pacjentów krótki okres przeżycia oznacza kilka lub kilkanaście dni, w odniesieniu do innych – nawet kilka miesięcy. Dysproporcje te wynikają ze specyfiki poszczególnych przypadków klinicznych.

[15] Por. L.M. K o p e l m a n, *Pojęciowe i moralne problemy terapii daremnej i użytecznej*, w: *Dylematy bioetyki*, red. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Zakład Etyki i Filozofii Akademii Medycznej, Łódź 2001, s. 120; C h y r o w i c z, dz. cyt., s. 317.

muszą być spełnione, aby uzyskać pewność, że decyzja o rezygnacji z terapii jest moralnie dopuszczalna, a więc nie wiąże się z żadną krzywdą ani szkodą wyrządzoną pacjentowi.

ŚRODKI ZWYCZAJNE I NADZWYCZAJNE

Pisząc o rezygnacji z uporczywej terapii, Jan Paweł II podkreśla, że chociaż w niektórych sytuacjach można zrezygnować z zabiegów, które spowodowałyby jedynie krótkotrwałe i bolesne przedłużenie życia, to jednak nie powinno się przerywać normalnych terapii, jakich chory wymaga w takich przypadkach. Ponadto Papież wskazuje, że w konkretnych sytuacjach należy ocenić, czy stosowane środki lecznicze są obiektywnie proporcjonalne do przewidywanej poprawy zdrowia. Dodaje też, że rezygnacja ze środków „nadzwyczajnych i przesadnych" stanowi wyraz akceptacji ludzkiej kondycji w obliczu zbliżającej się śmierci. Jan Paweł II – jak się wydaje – odwołuje się tu do podziału środków medycznych na zwyczajne i nadzwyczajne.

Nie wchodząc w historyczne zawiłości związane z tym podziałem, warto jednak podkreślić, że wraz z postępem współczesnej medycyny zaczęto zdawać sobie sprawę, że podział ten niesie ze sobą pewne trudności. Środki medyczne uważane niegdyś za nadzwyczajne zaczęto klasyfikować jako zwyczajne, ponieważ stały się tańsze i bardziej dostępne. Ze względu na niejasność, brak precyzji czy też zagmatwanie podziału środków medycznych na zwyczajne i nadzwyczajne niektórzy postanowili zrezygnować z posługiwania się nim[16], inni zaś zaproponowali, by podział utrzymać, lecz zamiast o środkach zwyczajnych i nadzwyczajnych mówić o środkach proporcjonalnych i nieproporcjonalnych[17]. W trakcie dalszych analiz odwołamy się do jednej tylko koncepcji podziału środków medycznych, takiej, która jest dobrze uporządkowana, koresponduje z Jana Pawła II definicją uporczywej terapii oraz może okazać się pomocna w rozwikłaniu problemu odmowy podłączenia do respiratora w przypadku chorych na stwardnienie zanikowe boczne[18].

---

[16] Por. President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research, *Deciding to Forego Life-Sustaining Treatment: A Report on the Ethical, Medical and Legal Issues in Treatment Decisions*, Government Printing Office, Washington 1983, s. 88n.

[17] Por. Święta Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja o eutanazji *Iura et bona*, nr 4.

[18] Do przywołanej w niniejszym artykule koncepcji podziału środków medycznych na zwyczajne i nadzwyczajne w literaturze polskiej odwołują się między innymi Barbara Chyrowicz (por. C h y r o w i c z, dz. cyt., s. 320-322) i ks. Marcin Ferdynus (por. M. F e r d y n u s, *Przedłużanie życia jako problem moralny*, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2017, s. 142-144).

Systematyczna klasyfikacja środków może w pewien sposób łączyć przywołane tu rozróżnienia (zwyczajność–nadzwyczajność oraz proporcjonalność–nieproporcjonalność). Propozycja ta przewiduje podział procesu oceny środków medycznych na trzy etapy: pierwszy polega na zbadaniu wszystkich aspektów pozwalających dokonać obiektywnej oceny tych środków, drugi na wzięciu pod uwagę aspektów subiektywnych stanu pacjenta, trzeci zaś – na sformułowaniu etycznego osądu, który uwzględniałby ustalenia poczynione na obu wcześniejszych etapach, odnosząc je do moralnie adekwatnej, praktycznej decyzji[19].

„Proporcjonalność" lub „nieproporcjonalność" środków podtrzymujących życie oznacza medyczną i techniczną adekwatność lub nieadekwatność ich zastosowania w stosunku do określonego celu (przywrócenia pacjentowi zdrowia lub utrzymania go przy życiu). „Skuteczność medyczna" (ang. medical effectiveness) natomiast oznacza osiągnięcie za pomocą środków podtrzymujących życie obiektywnie zbawiennego dla pacjenta skutku w odniesieniu do konkretnego celu medycznego. Z kolei „skuteczność zupełna" (ang. global effectiveness) to osiągnięcie zbawiennego dla pacjenta skutku zgodnie z jego osobistą oceną sytuacji i przyjętą przez niego hierarchią wartości. Obiektywnie stwierdzana skuteczność medyczna jest pewnym minimum, stanowi więc konieczny, lecz niewystarczający komponent skuteczności zupełnej[20].

Z obiektywnego punktu widzenia terapię medyczną należy uznać za proporcjonalną, jeśli jest adekwatna do zamierzonego celu medycznego, a więc pozwala w sposób precyzyjny cel ten osiągnąć. Z tegoż punktu widzenia, aby uznać terapię za proporcjonalną (etap pierwszy), bierze się pod uwagę następujące elementy: (a) dostępność środków medycznych lub prawdopodobieństwo ich znalezienia, (b) rzeczywistą techniczną możliwość odpowiedniego zastosowania tych środków, (c) rozsądnie oczekiwaną, rzeczywistą skuteczność medyczną terapii, (d) możliwe szkodliwe skutki uboczne, (e) przewidywalne ryzyko dla zdrowia i życia wynikające z zastosowania terapii, (f) rzeczywistą możliwość zastosowania terapii alternatywnych, które pod względem skutków są porównywalne lub bardziej efektywne, (g) dystrybucję zasobów opieki medycznej, zarówno w wymiarze technicznym, jak i finansowym (chodzi tu nie tyle o to, że życie ludzkie ma podlegać ekonomicznym kalkulacjom, ile o to, by uwzględniać również koszty związane z zastosowaniem terapii[21]).

Na drugim etapie pod uwagę bierze się te aspekty podjęcia terapii, które ściśle zależą od subiektywnej opinii pacjenta. Zauważmy, że zastosowanie środka medycznego w przypadku jednego chorego może okazać się działa-

[19] Por. E. S g r e c c i a, *Personalist Bioethics: Foundations and Applications*, tłum. J.A. Di Camillo, M.J. Miller, The National Catholic Bioethics Center, Philadelphia 2012, s. 684.

[20] Por. tamże, s. 684n.

[21] Por. tamże, s. 685.

niem zwyczajnym, w przypadku innego zaś nadzwyczajnym. Co więcej, zastosowanie środka medycznego u tego samego chorego może okazać się albo zwyczajne, albo nadzwyczajne – w zależności od sytuacji klinicznej, w jakiej pozostaje on w danym momencie. Niemniej, biorąc pod uwagę wartość ludzkiego życia, trzeba powiedzieć, że każdy środek medyczny stosowany w celu zachowania życia przez pacjenta należy uznać za zwyczajny, chyba że rozważnie oceniający swoją sytuację pacjent wskaże na co najmniej jeden istotny czynnik w zastosowaniu tego środka (w konkretnej sytuacji klinicznej, w jakiej chory się tu i teraz znalazł), który pozwoli uznać środek za nadzwyczajny[22].

Do kryteriów pozwalających uznać środek medyczny za nadzwyczajny (branych pod uwagę na etapie trzecim) zalicza się: (a) nadmierny wysiłek wiążący się ze zdobyciem lub zastosowaniem środka, (b) ból, którego nie można złagodzić – na przykład ból intensywny lub ból nie do zniesienia, (c) koszty, które są uciążliwe dla pacjenta lub jego bliskich, (d) ogromny strach lub silną niechęć wobec zastosowania leczenia, (e) rozsądną ocenę ryzyka utraty zdrowia lub życia, której to oceny dokonuje pacjent w odniesieniu do swojej aktualnej kondycji klinicznej, (f) niski wskaźnik „skuteczności zupełnej" środka w stosunku do „rozsądnie" oczekiwanych przez pacjenta korzyści, ocenianych na podstawie przyjętej przez niego hierarchii wartości, oraz (g) niemożność wypełnienia przez pacjenta moralnych zobowiązań w stanie klinicznym, w jakim znajdzie się on po zastosowaniu terapii[23].

Zarówno obiektywne, jak i subiektywne kryteria oceny środków podtrzymujących życie można teoretycznie uporządkować w następujący sposób: (a) środki proporcjonalne i zwyczajne, (b) środki proporcjonalne i nadzwyczajne, (c) środki nieproporcjonalne i zwyczajne, (d) środki nieproporcjonalne i nadzwyczajne. Stosowanie środków mających na celu zachowanie życia może być zatem obligatoryjne (a), opcjonalne (b, c) lub niedozwolone (d)[24]. Spróbujmy odnieść się do kilku przykładów, aby zauważyć, jak ten teoretycznie uporządkowany podział środków medycznych może się przekładać na praktykę medyczną.

Za proporcjonalne i zwyczajne (a) uznamy leczenie antybiotykami zastosowane u pacjenta chorego na zapalenie płuc. To samo leczenie staje się jednak nieproporcjonalne (c), jeśli pacjent, u którego rozpoznano zapalenie płuc, umiera z powodu choroby nowotworowej[25]. Proporcjonalna, lecz nadzwyczajna (b) będzie terapia, która przyniesie wymierne skutki terapeutyczne, ale narazi pacjenta na trudny do wyeliminowania ból, na przykład ból nie do zniesienia. Za nieproporcjonalne i nadzwyczajne (d) należy uznać leczenie

[22] Por. tamże.
[23] Por. tamże.
[24] Por. tamże, s. 686.
[25] Por. C h y r o w i c z, dz. cyt., s. 322.

podtrzymujące życie (na przykład przez podłączenie pacjenta do specjalistycznej aparatury) w sytuacji nieodwracalnego ustania pracy serca i oddychania, jeśli zostanie ono podjęte, mimo że pacjent (na przykład w ostatniej fazie postępującej choroby nowotworowej) dał lekarzowi do zrozumienia, że nie chce, aby w takiej sytuacji go resuscytowano[26].

W jakim stopniu podział środków medycznych może być pomocny w odróżnianiu rezygnacji z uporczywej terapii od eutanazji? Przypomnijmy w tym miejscu, że Jan Paweł II niejako odnosi się do tej kwestii, kiedy pisze, że rezygnacja ze środków nadzwyczajnych i przesadnych nie jest równoznaczna z samobójstwem lub eutanazją.

Problem odróżnienia rezygnacji z uporczywej terapii od eutanazji nie dotyczy sytuacji, w których chodzi o stosowanie terapii proporcjonalnej i zwyczajnej, ponieważ terapia taka jest moralnie obligatoryjna, co oznacza, że każdy pacjent powinien się jej poddać, a żaden lekarz nie powinien odmówić leczenia. Wątpliwości moralne nie pojawiają się również w przypadku terapii nieproporcjonalnej i nadzwyczajnej, gdyż jest to terapia medycznie daremna, a rezygnacja z niej jest moralnie dopuszczalna. Wątpliwości takie mogą pojawić się wtedy, kiedy rozważa się możliwość zaniechania terapii proporcjonalnej i nadzwyczajnej lub nieproporcjonalnej i zwyczajnej, w tego typu przypadkach do głosu dochodzą bowiem subiektywne preferencje pacjenta, które mogą komplikować oszacowanie rzeczywistego stanu chorego. Pacjent ma prawo zrezygnować z dalszej terapii, jeśli – zgodnie z wcześniej przyjętą terminologią – należy ona do kategorii środków opcjonalnych. Rezygnując ze środków opcjonalnych, pacjent powinien jednak przedstawić poważne racje (o racjach tych była już mowa). Przerywając terapię nieproporcjonalną i zwyczajną, lekarz nie wyrządza choremu szkody, lecz jedynie akceptuje „ludzką kondycję w obliczu śmierci". W przypadku rezygnacji z terapii proporcjonalnej i nadzwyczajnej lekarz również nie wyrządza szkody pacjentowi, przerywa bowiem leczenie na jego wyraźną prośbę, respektując podane przez pacjenta poważne racje na rzecz zaprzestania lub nierozpoczynania terapii (na przykład ogromny strach przed jej zastosowaniem lub silną niechęć wobec niej – ze względu na ból, którego nie można złagodzić).

Podjęcie decyzji o rezygnacji z uporczywej terapii wymaga zrównoważonej oceny sytuacji, uwzględnienia szeregu czynników zarówno medycznych, jak i aksjologicznych. Oceny takiej można dokonać w oparciu o podział środków medycznych na obligatoryjne, opcjonalne i niedozwolone. W świetle tego wszystkiego, co zostało do tej pory przedstawione, spróbujmy odpowiedzieć

[26] Por. F e r d y n u s, dz. cyt., s. 144n. Nie odnoszę się w tym miejscu do chorych na ALS, by pokazać, że przywołana klasyfikacja środków medycznych z powodzeniem może być wykorzystywana w szeroko rozumianej praktyce medycznej.

na kluczowe pytanie: Czy pacjent chory na stwardnienie zanikowe boczne (ALS) może w sposób moralnie dopuszczalny odmówić podłączenia do respiratora?

ODMOWA PODŁĄCZENIA DO RESPIRATORA

Niewydolność oddechowa należy do krytycznych powikłań stwardnienia zanikowego bocznego (ALS) i wiąże się głównie z uszkodzeniem pnia mózgu (opuszków) i odnerwieniem mięśni oddechowych, a w konsekwencji zanikiem mięśni oddechowych, w tym przepony i mięśni międzyżebrowych odpowiedzialnych za prawidłową pracę klatki piersiowej. W takim przypadku techniką ratującą życie jest sztuczne wspomaganie oddychania poprzez wentylację nieinwazyjną (ang. non-invasive ventilation – NIV) lub inwazyjną (ang. tracheostomy ventilation – TV). Procedury te istotnie przedłużają życie pacjenta i poprawiają jego komfort[27]. Wśród znawców problemu nie ma jednak zgody co do tego, czy stosowanie wentylacji inwazyjnej poprawia jakość życia pacjenta. Wiadomo natomiast, że zastosowanie tego rodzaju wentylacji w pewnych przypadkach wydłuża życie chorego nawet o wiele lat, chociaż niesie też ryzyko wystąpienia zespołu zamknięcia[28]. Podjęcie decyzji o wykorzystaniu technik wentylacji jest bardzo trudne, nie ma bowiem właściwie konkretnych wskazań czy też kryteriów pozwalających ustalić zasadność ich aplikacji. Istotne zatem wydaje się dążenie do opracowania wraz z chorym – zanim jeszcze zaburzenia oddychania się pojawią – planu uwzględniającego sytuacje, w jakich należy w jego przypadku zastosować wspomaganie oddechowe lub od niego odstąpić[29].

W praktyce medycznej zastosowanie wentylacji inwazyjnej oznacza, że rozpoczął się terminalny okres choroby. Sugestywna wydaje się opinia w tej sprawie zawarta w opracowaniu *Stwardnienie boczne zanikowe*: „Gdy NIV przestaje wystarczająco korygować niewydolność oddechową i utlenowanie organizmu, należy rozważyć decyzje o podjęciu TV lub o rozpoczęciu leczenia paliatywnego terminalnego okresu choroby [...]. Trzeba pamiętać o tym, że teoretycznie przedłużając niemal «nieograniczenie» czas przeżycia chorego,

---

[27] Por. D. A d a m e k, B. T o m i k, *Stwardnienie boczne zanikowe*, ZOZ Ośrodek UMEA Shinoda-Kuracejo, Kraków 2005, s. 70n.

[28] Por. P.M. A n d e r s e n, S. A b r a h a m s i in., *EFNS Guidelines on the Clinical Management of Amyotrophic Lateral Sclerosis (MALS) – Revised Report of an EFNS Task Force*, „European Journal of Neurology" 19(2012) nr 3, s. 373.

[29] Por. tamże. Zob. V. D a n e l - B r u n a u d, L. T o u z e t i in., *Ethical Considerations and Palliative Care in Patients with Amyotropic Lateral Sclerosis: A Review*, „Revue Neurologique" 173(2017) nr 5, s. 300-307.

doprowadza się nieuchronnie chorego i jego opiekunów do fazy choroby, którą można nazwać «pozaterminalną». To faza, w której dochodzi do całkowitego przerwania komunikacji z otoczeniem, co oznacza w szczególności, że chory nie może praktycznie komunikować swojej woli (np. informować o bólu, o ew. takich czy innych życzeniach), pozostając jednak świadomym. Jest to ten stan, który rodzi wiele problemów etycznych (np. jak długo kontynuować TV)"[30].

Czy pacjent znajdujący się w stanie ostrej niewydolności oddechowej może odmówić tracheotomii i podłączenia do respiratora?

Stosowanie środków medycznych, a w tym konkretnym przypadku – respiratora, niezbędne jest w przypadkach, gdy człowiek pozostaje w stanie tymczasowego zagrożenia życia (na przykład w trakcie poważnej operacji czy wskutek wypadku). Jeśli jednak istotne funkcje życiowe organizmu pacjenta (na przykład zdolność samodzielnego oddychania) zostaną bezpowrotnie utracone, nie ma obowiązku stosowania respiratora w celu podtrzymywania jego życia, ponieważ oznaczałaby to jedynie sztuczne przedłużanie życia[31]. Respirator nie należy już dzisiaj do środków nadzwyczajnych, stał się środkiem zwyczajnym. Niemniej jednak w przypadku pacjentów dotkniętych chorobą ALS, którzy znaleźli się w stanie ostrej niewydolności oddechowej, środek ten, zgodnie z wcześniej przyjętą terminologią, należy uznać zarówno za zwyczajny, jak i za nieproporcjonalny (są to tak zwane środki opcjonalne). Innymi słowy, w sytuacji, gdy nie ma nadziei, że stosowanie środka medycznego przyniesie poprawę kondycji człowieka, mamy do czynienia ze środkiem nieproporcjonalnym. Można więc uznać, że skoro wiadomo, iż zastosowanie respiratora nie przywróci bezpowrotnie utraconych funkcji oddechowych, to pacjent ma prawo odmówić tracheotomii oraz podłączenia do respiratora. Lekarz powinien w tej sytuacji uszanować wolę pacjenta. Jeśli tego nie czyni, wyrządza choremu krzywdę: narusza jego autonomię i naraża go na niepotrzebne cierpienia. W terminalnych stanach choroby rezygnacja z uporczywej terapii – w przypadku osób dotkniętych ALS rezygnacja z podłączenia do respiratora – nie może być postrzegana jako zamierzone spowodowanie śmierci. Zamierzone w tym konkretnym przypadku jest jedynie zaniechanie stosowania środków nieproporcjonalnych i przerwanie sztucznego przedłużania życia.

Zwróćmy jeszcze uwagę na pewną kwestię szczegółową, a mianowicie na postępowanie lekarza, który zostaje wezwany do doznającego gwałtownych duszności pacjenta z ALS, przy czym pacjent ten wcześniej wyraźnie zakomunikował, że nie zgadza się na podłączenie do respiratora. Nie ulega wątpliwości, że nierespektowanie woli pacjenta w tym konkretnym przypadku

[30] A d a m e k, T o m i k, dz. cyt., s. 71.

[31] Por. M. M a c h i n e k, *Śmierć w dyspozycji człowieka. Wybrane problemy etyczne u kresu ludzkiego życia*, Wydawnictwo Hosianum, Olsztyn 2004, s. 79.

mogłoby zostać uznane za formę przemocy wobec niego, za wyrządzenie mu krzywdy. Przyjęcie pasywnej postawy wobec duszącego się pacjenta wydawałoby się jednak okrucieństwem[32]. Co w takiej sytuacji powinien zatem uczynić lekarz?

Jak wskazuje literatura przedmiotu, wypracowano szczegółowe wytyczne dotyczące postępowania wobec chorych z ALS w terminalnej fazie choroby. W przypadku, gdy pojawią się gwałtowne zaburzenia oddychania, zaleca się stosowanie opioidów lub kombinacji opioidów z benzodiazepinami. Dawki leków należy dobierać w taki sposób, by nie powodować groźnej dla życia depresji oddechowej. W krótkich atakach nasilenia zaburzeń oddechowych stosuje się leki łagodzące niepokój (lorazepam), a w zaburzeniach, które trwają powyżej trzydziestu minut, w ostrych zaburzeniach i w leczeniu przewlekłych duszności stosuje się w odpowiednich dawkach morfinę. W razie potrzeby aplikuje się dodatkowo midazolam lub diazepam w celu regulacji objawów nocnych i złagodzenia niepokoju. Jeśli wystąpi hipoksja (objawowe niedotlenienie narządów i tkanek), stosuje się tlenoterapię[33]. W obliczu cierpiącego pacjenta z ALS lekarz nie pozostaje zatem zupełnie bezradny[34].

Stwardnienie zanikowe boczne jest chorobą postępującą i nieuleczalną. Wobec braku możliwości skutecznego leczenia przyczynowego szczególnie istotne jest umiejętne postępowanie z pacjentem, który obciążony informacją o śmiertelnej chorobie, często popada w depresję, odczuwa lęk bądź traci motywację do uczestniczenia w jakiejkolwiek terapii rehabilitacyjno-objawowej. Ważne staje się zatem nawiązanie serdecznej relacji między lekarzem (czy zespołem leczącym) a pacjentem. Wydaje się, że owa relacja może mieć kluczowe znaczenie szczególnie wtedy, gdy trzeba będzie podjąć decyzję o aplikacji lub rezygnacji z wentylacji inwazyjnej. Podkreślmy raz jeszcze, że decyzję o jej zastosowaniu lub o rozpoczęciu leczenia paliatywnego należy omówić z chorym dogłębnie i odpowiednio wcześnie, aby uniknąć konieczności nieplanowanego zastosowania wentylacji inwazyjnej jako procedury nagłej[35].

---

[32] To dopowiedzenie zawdzięczam jednemu z Recenzentów.

[33] Por. A n d e r s e n, A b r a h a m s i in., dz. cyt., s. 372-375.

[34] Zauważmy ponadto, że sama tracheotomia, nawet bez zastosowania dodatkowych urządzeń wspomagających, jest metodą ułatwiającą oddychanie w różnych stanach chorobowych, w których dochodzi do jego utrudnienia. W przypadku nagłej interwencji lekarza, który został wezwany do chorego z ALS, może się okazać, że jedynym skutecznym działaniem mającym na celu ułatwienie oddychania jest właśnie dokonanie tracheotomii. Podjęcie takiego działania nie oznacza wówczas pogwałcenia autonomii pacjenta, zastosowanie tracheotomii nie jest bowiem równoznaczne z podłączeniem chorego na stałe do respiratora.

[35] Por. A d a m e k, T o m i k, dz. cyt., s. 49n., 71.

*

Zadaniem medycyny nie jest przedłużanie życia za wszelką cenę, lecz roztropna troska o zdrowie i życie chorego aż do jego naturalnej śmierci. Doskonale zdawał sobie z tego sprawę Jan Paweł II, skoro w ostatnich dniach swojego życia świadomie zrezygnował z uporczywej terapii. Podkreślił tym samym aktualność naczelnej zasady etycznej w medycynie: po pierwsze, nie szkodzić (łac. primum non nocere). Jeśli ciężko choremu pacjentowi nie można już pomóc, to nie należy wyrządzać mu szkody przez kontynuowanie uporczywej terapii. Należy wówczas uznać, że medycyna nie jest wszechmocna, a lekarz nie jest mitycznym Asklepiosem, który może pokonać śmierć. Tym, co lekarz może i zarazem powinien zrobić, gdy życie pacjenta dobiega naturalnego kresu, jest – jak wskazuje Kodeks Etyki Lekarskiej – dołożenie wszelkich starań, aby zapewnić choremu właściwą opiekę terminalną i godne warunki umierania. „Lekarz winien do końca łagodzić cierpienia chorych w stanach terminalnych i utrzymywać, w miarę możliwości, jakość kończącego się życia”[36].

[36] *Kodeks Etyki Lekarskiej*, art. 30, w: T. Brzeziński, *Etyka lekarska*, Wydawnictwo Lekarskie PZWL, Warszawa 2011, s. 332.

„Ethos" 31(2018) nr 2(122) 423-433

OD WIECZORU POETYCKIEGO DO SCENY PLASTYCZNEJ
Z profesorem Stefanem SAWICKIM rozmawia Adam FITAS

Pierwszym przedsięwzięciem i zarazem sygnałem działalności Teatru Akademickiego stał się wieczór poezji Jerzego Lieberta, zorganizowany jesienią 1952 roku. Teatr ten od początku był teatrem poetyckim i religijnym, a Liebert to ważny, może najwybitniejszy poeta religijny w dwudziestoleciu międzywojennym. Poetycki i religijny program Teatru Akademickiego był sprzeciwem wobec tego, co się działo w teatrach państwowych, gdzie panował realizm, w dodatku coraz bardziej zabarwiany socjalistycznie.

GAWĘDA O TEATRZE AKADEMICKIM KUL[1]

Historia Teatru Akademickiego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego została już napisana i dostępna jest w publikacjach[2]. Moje wspomnienia, moja opowieść o tym teatrze niewiele mogą dorzucić, najwyżej pewne spojrzenie na jego dzieje od strony mniej oficjalnej, ponieważ byłem z nim od początku mocno związany.

KOCHANOWSKI ŻYWY

W roku 1951 zostałem zatrudniony jako asystent na Wydziale Nauk Humanistycznych KUL, na filologii polskiej, i powierzono mi prowadzenie ćwiczeń z literatury staropolskiej dla studentów pierwszego roku. Był to bardzo liczny

[1] Gawędy profesora Sawickiego wysłuchał i tekst opracował – A.F.

[2] Zob. m.in. „Teatr Akademicki. Pismo T.A. przy Kole Polonistów S. KUL" 1954, nr 1; Z. J a s t r z ę b s k i, *Teatr akademicki*, w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski w oczach wychowanków. Założenia. Wspomnienia. Sprawozdania*, red. M. Rechowicz i in., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1958, s. 97-110; (m) [B. Mamoń], *Teatr Akademicki KUL*, „Tygodnik Powszechny" 21(1967) nr 23(958), s. 4; M. T r o c h i m i u k, *Teatr Akademicki*, „Zeszyty Naukowe KUL" 9(1966) nr 1-2, s. 165-172; A. C h r u s z c z e w s k i, *Teatr Akademicki*, w: *Księga jubileuszowa 50-lecia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Praca zbiorowa wydana w rocznicę 50-lecia istnienia Uczelni*, red. S. Kunowski i in., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1969, s. 352n.; „Historycznoliterackie Prace Ćwiczeniowe" 1981, nr 4 (red. I. Sławińska); W. S a n e c k a - T o m b a c h e r, *Teatralna wizja i rzeczywistość*, w: *Z naszego półwiecza. Wspomnienia absolwentów filologii polskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego rocznik 1951-1955*, red. B. Królikowski, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 261-267; K. B a r t c z a k, *Teatr Akademicki KUL 1952-1970* (praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. dr. hab. Wojciecha Kaczmarka, dostępna w Archiwum Uniwersyteckim KUL), Lublin 2012. W Archiwum Uniwersyteckim KUL znajduje się też zbiór archiwaliów dotyczących działalności Teatru Akademickiego.

rok, może najliczniejszy w dziejach kulowskiej polonistyki. Otóż w czasie tych ćwiczeń zrodziła się myśl, aby na koniec roku akademickiego urządzić wieczór poezji Jana Kochanowskiego. Powstał zespół, który się zajął przygotowaniem tego wieczoru. Przygotowania trwały kilka miesięcy i w końcu, 14 czerwca 1952 roku, miał miejsce w auli KUL-u spektakl zatytułowany *Kochanowski żywy*[3].

Co było charakterystyczne dla tego przedsięwzięcia? Otóż wszystko wykonywali sami studenci. Tylko muzykę napisał kompozytor Aleksander Bryk, a więc ktoś z zewnątrz. Teksty Kochanowskiego wybrał student pierwszego roku Stanisław Eile, po wielu latach profesor London University. *Pieśni* poety śpiewał Juliusz Burski, późniejszy wiceminister kultury w rządzie Tadeusza Mazowieckiego. Widowisko reżyserowała Wiesława Sanecka, przyszła reżyserka scen państwowych, znana przede wszystkim jako założycielka prestiżowego gimnazjum i liceum katolickiego w Józefowie pod Warszawą. W postać poety wcielił się Wiesław Myśliwski, obecnie najwybitniejszy przedstawiciel polskiej prozy. Warto jeszcze dodać, że afisze wykonał ręcznie Jerzy Kołątaj, który już po kilku latach objął funkcję sekretarza redakcji „Tygodnika Powszechnego". Można więc powiedzieć, że było to małe, ale „doborowe" towarzystwo.

Wieczór *Kochanowski żywy* został bardzo przychylnie przyjęty przez środowisko uniwersyteckie, a także przez ludzi spoza KUL-u. Ale może najważniejsze było to, że wieczór ten był właściwie początkiem Teatru Akademickiego. Teatr powstał dopiero jesienią 1952 roku, założyły go jednak osoby, które brały udział w owym wieczorze poezji Kochanowskiego. Prezesem teatru została Wiesława Sanecka, wiceprezesem – Juliusz Burski.

POD PRZYKRYWKĄ KOŁA POLONISTÓW

Może warto wspomnieć o pewnych trudnościach związanych z prawną stroną istnienia tego teatru. Powstał on w okresie najsilniejszej ofensywy marksistowskiej na polu kultury i nauki, również w odniesieniu do młodzieży akademickiej. Studenci byli pilnie obserwowani, każda ich inicjatywa budziła podejrzenie o działalność przeciwko ówczesnym władzom PRL-u. Oficjalne zgłoszenie Teatru Akademickiego jako osobnej organizacji młodzieżowej na terenie uniwersytetu wydawało się więc ryzykowne. Władze państwowe mogły po prostu zabronić jej działalności, zwłaszcza że wcześniej pod ich naciskiem przestał istnieć na KUL-u Bratniak i nastąpiły aresztowania członków Koła Filozofów. Wszystko było bardzo niepewne, dlatego zdecydowaliśmy się

[3] Reż. S. Sawicki.

– mówię, zdecydowaliśmy się, bo uczestniczyłem również w tych pracach studenckich – na funkcjonowanie Teatru jako sekcji Koła Polonistów. Koło to miało już pewną tradycję i w ten sposób działalność czegoś nowego, co po niedługim czasie okazało się ważne w społeczności kulowskiej, było przesłonięte, niejako ukryte w strukturze Koła. Zostałem opiekunem Teatru Akademickiego z ramienia kuratora Koła Polonistów. Kuratorem był wówczas profesor Czesław Zgorzelski, z którym się świetnie współpracowało i który rozumiał naszą sytuację.

PIERWSZE SPEKTAKLE

Pierwszym przedsięwzięciem i zarazem sygnałem działalności Teatru Akademickiego stał się wieczór poezji Jerzego Lieberta, zorganizowany jesienią 1952 roku. Był on nawiązaniem do spotkania wokół poezji Kochanowskiego, ale równocześnie zapoczątkował długi szereg takich wieczorów (odbywały się one aż do końca istnienia Teatru), poświęconych twórczości najwybitniejszych polskich poetów – zwłaszcza religijnych – od Cypriana Norwida po Krzysztofa Kamila Baczyńskiego i Tadeusza Gajcego. Wybór poezji Lieberta dla prezentacji działalności Teatru miał i inne znaczenie. Teatr ten od początku był teatrem poetyckim i religijnym, a Liebert to ważny, może najwybitniejszy poeta religijny w dwudziestoleciu międzywojennym. Poetycki i religijny program Teatru Akademickiego był sprzeciwem wobec tego, co się działo w teatrach państwowych, gdzie panował realizm, w dodatku coraz bardziej zabarwiany socjalistycznie.

W sposób bardziej pełny Teatr rozpoczął swoją działalność dopiero na wiosnę 1953 roku. Wystawiono wówczas w jednym spektaklu dwa misteria: francuskie *Misterium o Adamie* w przekładzie Hanny Malewskiej oraz *Prolog misterium* o *Wcieleniu Słowa*[4] Jerzego Zawieyskiego, który wówczas uważany był za czołowego pisarza katolickiego. W maju tegoż roku wystawiono jeszcze *Rozdroże miłości*[5] jego autorstwa. I teraz – podobnie jak w przypadku wieczoru poezji Kochanowskiego – wszystko wykonywali studenci. Również dekoracje przygotował jeden ze studentów historii sztuki, Lucjan Ocias. *Rozdroże miłości* reżyserowała studentka polonistyki Danuta Nagórna (później aktorka zawodowa). I ten model samodzielności charakterystyczny był dla całego pierwszego okresu działalności Teatru Akademickiego. Nie korzystano z pomocy profesjonalistów.

[4] Premiera 29 III 1953, reż. W. Sanecka, scenografia L. Ocias, obsada: W. Janicki, S. Medyński, Z. Stawecki, J. Burski i in.

[5] Premiera 25 V 1953, reż. D. Nagórna, scenografia L. Ocias, obsada: A. Wiercińska, D. Nagórna, R. Kraśko, J. Harasiewicz i in.

Dojrzała działalność Teatru przypadła na rok następny – 1954. Na wiosnę wystawiono światowej sławy dramat Paula Claudela *Zwiastowanie*[6], a jesienią *Magię*[7] Chestertona i Mickiewicza *Dziadów*[8] część trzecią.

„DZIADY"

Zatrzymamy się chwilę przy tym ostatnim spektaklu, bo wystawienie trzeciej części *Dziadów* było zarówno triumfem tego Teatru, największym jego osiągnięciem, jak i w pewnym sensie klęską, spowodowaną zresztą z zewnątrz. Otóż Teatr miał już pewną renomę i w Uniwersytecie, i poza nim, więc gdy się rozeszła wieść, że wystawia trzecią część *Dziadów* (może się mylę, ale wydaje mi się, że była to w ogóle pierwsza inscenizacja trzeciej części *Dziadów* w Polsce po wojnie – naturalnie inscenizacja na skalę i możliwości teatru studenckiego), na premierze zjawiło się tyle osób, że publiczność nie pomieściła się w dawnej auli na parterze. Wewnątrz auli panował niemożliwy tłok, ludzie napierali na scenę. Musiałem wystąpić i energicznie poprosić o cofnięcie się, gdyż nie mogliśmy rozpocząć przedstawienia. No, ale może nie to jest ważne. W ówczesnej sytuacji Polski, to znaczy w okresie nieformalnej okupacji sowieckiej, dzieło Mickiewicza w skromnej inscenizacji Teatru Akademickiego zabrzmiało ogromnie silnie: patriotycznie i przede wszystkim antyrosyjsko. Czułem, jak przeszedł przez ludzi zgromadzonych na premierze prawdziwy prąd patriotyzmu. Wszystko to dobrze, ale na przedstawieniu był również delegat niesławnego Urzędu Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk. Po paru dniach nadszedł z tego urzędu oficjalny zakaz wystawiania *Dziadów* przez Teatr Akademicki. Udało się jeszcze, o ile pamiętam, jakoś po kryjomu raz czy dwa razy wystawić *Dziady*, ale kontynuacja przedstawień nie była już możliwa, zwłaszcza że rektor otrzymał oficjalne zawiadomienie, iż władze PRL-u nie będą tolerowały działalności teatru o tego rodzaju profilu.

Nastały teraz dla Teatru dwa lata uciszenia, które nazwałem klęską, w cudzysłowie oczywiście. Rozpoczął się drugi okres jego działalności. Teatr trwał nadal, jednakże jak gdyby w ukryciu. Odbywały się więc wspomniane wieczory poetyckie, ale miały charakter bardziej kameralny; zdarzały się również spektakle, ale były one włączane w jakieś ogólne uroczystości uniwersyteckie, jak na przykład Opłatek uniwersytecki. Pamiętam, że w taki właśnie sposób pokazano *Miste-*

[6] Premiera 25 III 1954, tłum. J. Iwaszkiewicz, reż. E. Wojciechowska, scenografia L. Ocias [brak szczegółowych danych na temat obsady].

[7] Premiera 1 VI 1954, tłum. W. Horzyca, reż. S. Gryga, T. Wołowski, scenografia T. Marzec, T. Wołowski, obsada: Z. Jastrzębski, K. Nowak-Krasińska i in.

[8] Spektakl obejmował sceny 1-5. Premiera 23 X 1954, reż. W. Sanecka, scenografia L. Ocias, obsada: S. Medyński, J. Makowski, R. Kraśko i in.

rium Narodzenia[9]. A jeśli Teatr chciał wystawić jakąś sztukę pełnospektaklową, to nie mógł tego robić na terenie Uniwersytetu. Na przykład *Orfeusz*[10] Anny Świrszczyńskiej został odegrany w prywatnym mieszkaniu rodziców Wiesławy Saneckiej, w bardzo kameralnym gronie widzów.

W STRONĘ PROFESJONALIZMU

W pełni odetchnął Teatr Akademicki dopiero po polskim Październiku 1956. I od razu na wiosnę 1957 roku powstało w ramach prac Teatru widowisko *Dialogi karmelitanek*[11] Georga Bernanosa, inscenizacja dramatu napisanego w oparciu o książkę Gertrudy von Le Fort[12]. Warto w tym momencie podkreślić ważną zmianę. Wprawdzie reżyserowała ten spektakl ówczesna studentka KUL-u, robiła to jednak we współpracy z Jadwigą Grossman, aktorką Teatru im. Juliusza Osterwy. I był to już znak nowego okresu w dziejach Teatru, okresu trzeciego. W przypadku większości spektakli studenci współpracowali teraz z ludźmi teatru, aktorami czy nawet reżyserami. Sytuacja ta utrzymywała się do końca lat pięćdziesiątych i w latach sześćdziesiątych. Repertuar Teatru był przy tym bardziej różnorodny, wystawiano dramaty Romana Brandstaettera, Zawieyskiego, a także znanych autorów obcych, między innymi T.S. Eliota *Morderstwo w katedrze*[13]. W roku 1965 zaprezentowano adaptację sceniczną słynnej powieści Grahama Greene'a *Moc i chwała*[14]. Adaptację tę przygotował Juliusz Burski, ale reżyserował jeden z aktorów Teatru im. Juliusza Osterwy.

„MOC I CHWAŁA" GRAHAMA GREENE'A

Warto znowu zatrzymać się chwilę przy ostatnim wymienionym tytule. Otóż powieść *Moc i chwała*[15] opowiada o dziejach księdza, jednego z ostat-

[9] *Misterium Nativitatis*, premiera w grudniu 1955, reż. I. Sławińska.

[10] Premiera 27 IV 1956, reż. i scenografia Z. Stawecki.

[11] Premiera 20 V 1957 (prapremiera polska), tłum. M. Morstin-Górska, reż. K. Platowska-Chruszczewska (przy współpracy J. Grossman), scenografia – cały zespół, obsada: K. Platowska-Chruszczewska, B. Kaczmarczyk, R. Świderska, M. Drobniak, J. Zalewska i in.

[12] Zob. G. v o n l e F o r t, *Die Letzte am Schafott*, Reclam, Stuttgart 2005.

[13] Premiera 21 V 1966 (prapremiera polska), na podstawie tłumaczeń Z. Ilińskiej i W. Dulęby, reż. T. Jaworski, scenografia Z. Lisek-Michalska, obsada: J. Cieszkowski, T. Jaworski, L. Bielecki, E. Kotwicka, M. Hercun, J. Fert i in.

[14] Premiera 12 V 1965, adaptacja sceniczna J. Burski, reż. Z. Czeski, scenografia L. Jankowska, obsada: studenci filologii polskiej, historii sztuki i teologii. Zob. J.C. [J. Cieszkowski], *Adaptacja sceniczna „Mocy i chwały" G. Greena*, „Zeszyty Naukowe KUL" 8(1965) nr 3, s. 94.

[15] Zob. G. G r e e n e, *Moc i chwała*, tłum. B. Taborski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1978.

nich w czasie bezwzględnego prześladowania Kościoła w Meksyku. W życiu tego księdza, w koszmarnie trudnych warunkach, połączył się osobisty upadek moralny (czuł się człowiekiem głęboko grzesznym) z niewzruszoną wiarą i bezwzględną wiernością powołaniu niesienia Boga ludziom w każdych, nawet najbardziej niebezpiecznych sytuacjach. Ta wierność doprowadziła do śmierci księdza. Został rozstrzelany przez policję meksykańską za pełnienie posług duszpasterskich (Eucharystii). Otóż tego księdza, którego potocznie nazwałoby się złym księdzem (był alkoholikiem, miał dziecko z kobietą ze swojej parafii), którego jednak Greene w swojej powieści kreował niemal na świętego (mimo swojej słabości służył bowiem temu, co jest najważniejsze, a więc mocy i chwale Kościoła), grał w teatrze kulowskim student teologii, również ksiądz. I tu pojawiły się wątpliwości oraz zarzuty. Po pierwsze: czy kapłan może grać postać takiego księdza – złego, upadłego, grzesznego. I po drugie: czy Teatr Akademicki nie sprzeciwił się swojemu powołaniu? Czy powieść Greene'a jest rzeczywiście powieścią o wymowie chrześcijańskiej? Powstał mały skandal, były ostre polemiki, dyskusje, nawet oficjalna dysputa w auli – i ja, jako opiekun, musiałem zabrać głos. Ale obroniliśmy się. Obronił się Teatr i obroniła się sama powieść Greene'a. W końcu jednak ludzie zostali przekonani. I może ci, którzy brali udział w dyskusjach, lepiej zrozumieli sztukę i literaturę: o co w niej chodzi i jak ją należy czytać. W każdym razie było to wydarzenie pamiętne.

WIELKA KODA TEATRU AKADEMICKIEGO...

Po roku 1965 zbliżamy się do swoistej kody działalności Teatru. W latach 1967-1968 odbywały się już przedstawienia inscenizowane przez zawodowych reżyserów. W roku 1967 Tadeusz Byrski reżyserował Zbigniewa Herberta *Jaskinię filozofów*[16], a Irena Byrska – *Wandę*[17] Norwida. W następnym roku założyciel Teatru Rapsodycznego Mieczysław Kotlarczyk (Teatr Rapsodyczny został zamknięty, a Kotlarczyk pozostawał bez zajęcia, został więc zaangażowany do czasowej pracy przy Teatrze Akademickim) reżyserował moralitet staropolski *Amor Divinus*[18]. Te realizacje stały się wspaniałą kodą Teatru, choć wykonaną

[16] Premiera 18 I 1967, scenografia L. Mądzik, obsada: J. Bachmiński, P. Skarżyński, R. Cibor, T. Jaworski, J. Włodowski, J. Łysiak, T. Pudło, E. Fiała, B. Szczucka, W. Golis i in. Zob. J.C. [J. Cieszkowski], *Premiera w Teatrze Akademickim*, „Zeszyty Naukowe KUL" 10(1967) nr 3, s. 88n.

[17] Premiera 14 IV 1967, scenografia L. Mądzik, obsada: E. Chałońska, J. Włodowski, A. Klimala, T. Jaworski, J. Łysiak, P. Skarżyński i in. Zob. (M. W.) [M. Wojna], *Premiera i występy Teatru Akademickiego*, „Zeszyty Naukowe KUL" 10(1967) nr 3, s. 88.

[18] *Amor Divinus – tryptyk staropolski*, premiera 10 II 1968, scenografia L. Mądzik.

już przez reżyserów z zewnątrz, nie przez samych studentów, którzy byli tylko aktorami. Ślad, jaki pozostawiły te spektakle, okazał się bardzo silny, stały się one głośnymi wydarzeniami. Warto dodać, że *Wandy* Norwida w ogóle po wojnie nie wystawiano, a *Jaskinia filozofów* była jedną z pierwszych realizacji scenicznych tego utworu. To okres bardzo wysokich dokonań Teatru Akademickiego KUL, lecz także – paradoksalnie – okres jego zmierzchu.

...I POCZĄTEK SCENY PLASTYCZNEJ KUL

Równocześnie był to początek czegoś nowego, co się rodziło w ramach tego Teatru. Otóż scenografię do wszystkich trzech wymienionych spektakli, a więc do *Jaskini filozofów*, *Wandy* i *Amor Divinus*, zaprojektował i wykonał Leszek Mądzik, który po trzech nieudanych próbach dostania się na Akademię Sztuk Pięknych (w Warszawie, Poznaniu i Krakowie) rozpoczął w roku 1966 studia historii sztuki na KUL-u. Od początku dołączył do zespołu Teatru Akademickiego. Projektował scenografię nie tylko do wspomnianych trzech spektakli, już wcześniej wykonywał oprawę sceniczną do niektórych realizacji Teatru. W czasie tej pracy dojrzała w nim – plastyku z powołania – myśl, żeby zmienić nieco formułę kulowskiego teatru, a właściwie – teatru w ogóle. Dotychczas plastyka w teatrze była tylko tłem, na którym działał aktor. Mądzik postanowił ograniczyć obecność aktora, a następnie zrezygnować z niego całkowicie i wyprowadzić na plan pierwszy jako głównego aktanta w teatrze – plastykę. Manifestem tego typu bezsłownej inscenizacji była prezentacja *Ecce homo*[19] w roku 1970. Spektakl ten był początkiem Sceny Plastycznej KUL.

Scena na początku istniała w obrębie Teatru Akademickiego, ale z czasem się wyemancypowała. To ona zaczynała zwracać uwagę społeczności KUL-u, a przede wszystkim ludzi teatru spoza Uniwersytetu; formuła Teatru Akademickiego po osiemnastu latach zaczęła słabnąć, wyczerpywała się. I powoli twarzą teatralną studenckiej młodzieży KUL-u stała się Scena Plastyczna. Mimo pewnej współpracy na początku z innymi studentami, było to zdecydowanie dzieło Leszka Mądzika, a więc teatr niewątpliwie autorski.

W ten sposób zaczyna się już nowa historia, historia Sceny Plastycznej KUL, która stanowiła laboratorium autorskiego teatru plastycznego Leszka Mądzika. Z czasem przekroczył on granice KUL-u, Lublina i Polski, ale to już jest osobny temat, który z kolei przekracza ramy mojej opowieści o Teatrze Akademickim KUL. Może warto tylko dodać, że mimo tych wszystkich sukcesów i poszerzania swojej działalności niemal na cały świat (Scena Plastyczna

[19] Premiera 20 III 1970 (24 III 1970 przedstawienie w ramach przeglądu „Jarmark 70"), reż. J. Lodek, scenografia L. Mądzik, montaż muzyczny J. Lodek, L. Mądzik.

była już obecna na bardzo wielu kontynentach) Leszek Mądzik pozostał do końca wierny Katolickiemu Uniwersytetowi Lubelskiemu i jego Scenie Plastycznej. Tylko od jakiegoś czasu ma ona jak gdyby podwójną nazwę. Od czasu, gdy jej twórca został profesorem Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie, jest to Scena Plastyczna KUL i Akademii Sztuk Pięknych[20].

*

Oto wspomnienia o Teatrze Akademickim KUL, które są nie tyle historią, ile swego rodzaju gawędą, opowieścią kogoś, kto w dziejach tego teatru uczestniczył i do końca pełnił funkcję jego opiekuna. Byłem też kuratorem Koła Polonistów i starałem się swoje obowiązki wypełniać rzetelnie, ale uczuciowo od początku najbardziej związany byłem z Teatrem i w pamięci pozostały mi głównie zdarzenia z jego historii.

Uważam doświadczenie z Teatrem Akademickim za bardzo cenne i nie zmieniłbym zdania na temat roli teatru studenckiego w ramach kształcenia polonistycznego w KUL-u, jaką przed laty starałem się określić w osobnym artykule[21]. Może tylko bardziej niż wówczas, kiedy kładłem nacisk na przymiotnik „katolicki", akcentowałbym dzisiaj szeroki, religijny charakter teatru. Czasy PRL-u rodziły pewien radykalizm. Sądzę zresztą, że w każdym – nie tylko określonym ideowo – uniwersytecie teatr studencki powinien być ważną formą zdobywania wiedzy i mądrości: laboratorium interpretacji literatury oraz cennym doświadczeniem artystycznym i egzystencjalnym.

PYTANIA I DOPOWIEDZENIA

A.F.: Panie Profesorze, kto właściwie był autorem koncepcji Teatru Akademickiego, to znaczy koncepcji teatru słowa z repertuarem o profilu wyraźnie poetyckim i religijnym?

S.S.: Prawdopodobnie w jakimś stopniu ja, również prof. Irena Sławińska, która miała wówczas wykłady o teatrze, między innymi o teatrze religijnym. Ale na to, że to był teatr poetycki, wpłynęła też sama sytuacja. Teatr studencki nie ma dużych możliwości technicznych. Studenci-aktorzy nie muszą

[20] Scena Plastyczna KUL nie zmieniła nazwy; Leszek Mądzik uzyskał profesurę w roku 2010, a dopiero spektakl *Gorset* z roku 2016 sygnowany jest: „Scena Plastyczna KUL we współpracy z ASP".

[21] Zob. S. S a w i c k i, *Uwagi o teatrze studenckim*, „Zeszyty Naukowe KUL" 1(1958) nr 2, s. 125-135.

mieć wybitnych uzdolnień aktorskich. Łatwiej jest stworzyć wieczór poezji niż jakąś poważną, pełnospektaklową sztukę wymagającą wybitnych aktorów i również wybitnej reżyserii. Sam więc teatr akademicki może być z założenia czymś znaczącym, jeśli jest pod jakimś względem inny, dajmy na to: poetycki, religijny, awangardowy – czy też plastyczny, jak Scena Leszka Mądzika. „Normalny" teatr właściwie nie sprawdza się w środowisku niefachowym, jakim jest środowisko studenckie.

A.F.: A czy wpływ na koncepcję Teatru miała też tradycja Teatru Rapsodycznego?

S.S.: Myślę, że w pewnym stopniu tak, zresztą potem, w latach sześćdziesiątych, o czym już wspominałem, gdy Teatr Rapsodyczny został przez władze PRL-u zamknięty, poprosiliśmy Mieczysława Kotlarczyka o współpracę z naszym teatrem. A więc wpływ był, ale może nie był to wpływ bardzo znaczący. Podobnie w Teatrze Akademickim nie było widać dużego wpływu Jerzego Grotowskiego, który postawił nie na słowo, a na aktora. Ale powstawały obok Teatru Akademickiego grupy studenckie, które zmierzały w kierunku Grotowskiego. W ogóle w tamtych latach KUL był, można powiedzieć, swoistym „zagłębiem teatralnym".

A.F.: Przeglądając dokumenty Teatru Akademickiego zgromadzone w Archiwum Uniwersyteckim KUL, widzi się wyraźnie, że to nie była tylko twórczość spektaklowa, ale także wyjazdy na przedstawienia, rozmaite dyskusje, spotkania z ludźmi teatru i literatury, słowem – wielka, jak na skromne możliwości, działalność kulturalna.

S.S.: Tak. Mało tego – *Dialogi karmelitanek*, o których mówiłem, wystawione były poza KUL-em, w Częstochowie. Wtedy właśnie, w roku 1957, wraz z tym spektaklem, Teatr pierwszy raz wyszedł poza środowisko uniwersyteckie i poza Lublin. Pamiętam, że przedstawienie zostało przyjęte entuzjastycznie, odbywało się ono w trakcie jednej z pielgrzymek. Odnieśliśmy duży sukces i odtąd Teatr coraz bardziej wychodził poza KUL, poza Lublin i poza Polskę. Z czasem przecież kulowski teatr, już jako Scena Plastyczna Leszka Mądzika, występował rokrocznie – mimo oporu władz, które zawsze robiły trudności z wyjazdem za granicę – w wielu miastach europejskich.

A.F.: Wspominał Pan Profesor przy okazji przywołania inscenizacji *Dziadów* o wkroczeniu cenzury. Czy nie było innych jej ingerencji w związku z tym, że przewijała się w Teatrze problematyka religijna? Innymi słowy, czy nie zdarzały się inne próby nacisku, żeby scenę zamknąć czy zmienić jej profil?

S.S.: Nie przypominam sobie. Zasadnicze starcie nastąpiło w związku z *Dziadami*. I potem przez dwa lata członkowie Teatru byli wzywani na rozmowy przez Urząd Bezpieczeństwa, a ja kilkakrotnie do Urzędu Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk (ten urząd zresztą był ekspozyturą Urzędu Bezpieczeństwa). Od czasu *Dziadów* sprawowano też (nawet po Październiku 1956) nadzór nad działalnością Teatru Akademickiego. W czym był on głównie widoczny? Otóż został oddelegowany specjalny urzędnik UKPPiW, który tropił, czym się Teatr zajmuje, i starał się nawiązywać kontakty z jego członkami. Teatr miał osobną tablicę ogłoszeń, bo mimo że był sekcją Koła Polonistów, niejednokrotnie przerastał swoją działalnością Koło. Ten urzędnik spisywał wszystkie ogłoszenia i donosił o nich gdzieś dalej. Ogłoszenia informowały, czym się teraz zajmujemy i gdzie się zbieramy, jaką nową sztukę przygotowujemy. Było więc stałe śledzenie działalności Teatru. Ale konkretnych, wyraźnych czy spektakularnych ingerencji cenzury, która nadal obowiązywała, po *Dziadach* nie pamiętam.

Oczywiście zdarzały się takowe bez przerwy przy wszelkiego rodzaju wydawnictwach. Pamiętam, jak się to źle odbiło na naszym wydaniu dwuczęściowej pracy o czasopiśmie „Verbum”[22]. Niektóre biogramy zostały tam przez cenzurę przetrzebione i był problem, czy publikować je w takiej postaci, czy wycofać całe wydawnictwo. Doszliśmy do wniosku, że trudno, trzeba czasem nieco ustąpić, zawsze jest to jakaś informacja o odrodzeniu chrześcijaństwa w Polsce przed drugą wojną światową.

A.F.: Jest Pan Profesor teoretykiem uniwersytetu katolickiego. Napisał Pan na ten temat kilka tekstów, które złożyły się na książkę. Czy widzi Pan jakąś szczególną rolę Teatru Akademickiego, jeśli chodzi o jego miejsce w katolickiej uczelni?

S.S.: Częściowo już wcześniej odpowiedziałem na to pytanie. Od początku Teatr Akademicki KUL rozumiałem jako jeden z elementów realizacji w konkrecie pracy uniwersytetu jego charakteru chrześcijańskiego, katolickiego. Zresztą całą moją pracę tak rozumiem. I zajęcie się Norwidem również. Wszystko to się mieści w tej koncepcji uniwersytetu katolickiego, który nie ma być katolicki tylko z nazwy. Jego misja ma się realizować – bez naruszania dyscypliny naukowej – i w dydaktyce, i w studiach badawczych pracowników, a także w działalności kulturalnej. W praktyce jest to bardzo trudne do osiągnięcia.

[22] Zob. *„Verbum” (1934-1939). Pismo i środowisko*, t. 1-2, oprac. M. Błońska, M. Kunowska-Porębna, S. Sawicki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1976.

A.F.: Panie Profesorze, na koniec pytanie bardziej osobiste. Pana dorobek naukowy koncentruje się w ostatnich kilku dziesięcioleciach na problematyce aksjologicznej, na twórczości Norwida i badaniach nad sacrum w literaturze. Czy można jednak powiedzieć, że pierwszą miłością Pana Profesora był teatr? Wiele tekstów z lat pięćdziesiątych poświęcił Pan przecież dramatowi i teatrowi.

S.S.: Reżyserowałem po wojnie jedną z komedii Fredry jako drużynowy harcerski w Lubartowie. Były również ogniska harcerskie, a nawet wieczór pieśni, poezji i tańca. Interesowałem się teatrem, powiedziałbym nawet, że interesowałem się nim od dzieciństwa. Pamiętam, że jeszcze jako dziecko urządzałem w domu pseudoprzedstawienia. W naszym mieszkaniu przed wojną była tak zwana alkowa, która służyła mi za scenę. Teatr zawsze mnie pociągał. W liceum grałem w komedii Aleksandra Fredry *Gwałtu, co się dzieje!* Zastanawiałem się czasem, dlaczego w tym kierunku nie poszedłem dalej. Miałem duże wyczucie dramatu i teatru, pisałem nawet recenzje teatralne, ale badawczo zajmowałem się raczej poezją jako szczególnie subtelnym wglądem w istotę rzeczywistości. Na tym, że zająłem się problematyką sacrum, zaważyło moje silne zbliżenie do Kościoła na ostatnim roku studiów.

„Ethos" 31(2018) nr 2(122) 435-444

Katarzyna SZYMALA

WSPÓLNOTA ZMĘCZENIA: OD ZOE DO BIOS?
Kilka uwag w związku z esejem *Społeczeństwo zmęczenia* Byung-Chul Hana

Byung-Chul Han, filozof koreańskiego pochodzenia, od lat mieszkający w Niemczech i publikujący w języku niemieckim, uważany jest dziś za jednego z bardziej znaczących filozofów kultury.[2] Do jego szerzej znanych dzieł, tłumaczonych na wiele języków, należą: *Psychopolitik: Neoliberalismus und die neuen Machttechniken*[3] [„Psychopolityka: Neoliberalizm i nowe technologie władzy"], *Agonie des Eros*[4] [„Agonia Erosa"], *Transparenzgesellschaft*[5] [„Społeczeństwo transparentne"] czy *Duft der Zeit. Ein philosophischer Essay zur Kunst des Verweilens*[6] [„Zapach czasu. Filozoficzny esej o sztuce ociągania się"]. W swoich esejach Han podejmuje istotne dla współczesnej debaty filozoficznej zagadnienia: związek między nowoczesnymi technologiami a dyskursem władzy, zmiany układu sił w obrębie wspólnot politycznych, nowe formy relacji społecznych, znaczenie pracy produkcyjnej i nieprodukcyjnej czy estetyczny i temporalny charakter życia jednostek.

Autor *Duft der Zeit* odwołuje się w swojej refleksji zarówno do twórczości klasyków filozofii – na przykład Friedricha Nietzschego, Hannah Arendt czy Michela Foucaulta, jak i polemizuje z dorobkiem późniejszych pisarzy – by przywołać chociażby Giorgia Agambena czy Roberta Esposita. Spojrzenie Hana na rzeczywistość znajduje odzwierciedlenie w jego narracji – „wrażliwej", podkreślającej wartość medytacyjnego, niespiesznego sposobu istnienia oraz sceptycyzm wobec osiągnięć technologicznych. Myśliciel krytykuje bowiem typowy dla cywilizacji zglobalizowanej model życia, wzorowany na stylu życia społeczeństw zachodnich, w których dominuje skupienie na tym, co powierzchowne, widoczne i policzalne. W warstwie kompozycyjnej filozof łączy prostotę składni z wykorzystaniem metafory czy paradoksu, a także odniesień do źródeł literackich – wykorzystuje zatem narzędzia stylistyczne reprezentatywne dla eseju. Wyraziste tezy, uporządkowane wywody zawarte w nieobszernych, nieprzekraczających zwykle kilkudziesięciu stron

[1] Byung-Chul H a n, *Społeczeństwo zmęczenia*, tłum. M. Sutowski, „Krytyka Polityczna" 45(2017), s. 37-63.

[2] Szerzej na temat osoby i dzieła Byung-Chul Hana zob. K. W i e k i e r a, *Play more, work less. Dlaczego powinniśmy więcej się bawić i mniej pracować* (http://www.blowminder.com/2013/12/21/play-more-work-less/.

[3] Zob. B.Ch. H a n, *Psychopolitik: Neoliberalismus und die neuen Machttechniken*, S. Fischer Verlag, Frankfurt 2014.

[4] Zob. t e n ż e, *Agonie des Eros*, Matthes & Seitz, Berlin 2012.

[5] Zob. t e n ż e, *Transparenzgesellschaft*, Matthes & Seitz, Berlin 2012.

[6] Zob. t e n ż e, *Duft der Zeit. Ein philosophischer Essay zur Kunst des Verweilens*, transcript Verlag, Bielefeld 2009.

tekstach czynią go pisarzem o potencjalnie szerokim kręgu odbiorców – choć jednak raczej obeznanych z tradycją filozoficzną. W tym kontekście zastanawia nieobecność w polskim obiegu naukowym opracowań dotyczących myśli Hana oraz fakt, że jego pierwszy dostępny w języku polskim esej: *Społeczeństwo zmęczenia* (w znakomitym przekładzie Michała Sutowskiego), ukazał się dopiero w roku 2017.

Lektura *Społeczeństwa zmęczenia* sprzyja wielopoziomowej refleksji. Przede wszystkim zwraca w nim uwagę szczególny, charakterystyczny rys twórczości Hana: nosi ona w sobie cechy myślenia, które identyfikuje, zbiera i uwypukla główne przecięcia osi tematycznych i zbiorów pojęć obecnych we współczesnej debacie społeczno-politycznej. Semantyka jego tekstów doskonale bowiem wpisuje się w nurt biologizacji polityki czy militaryzacji dyskursu politycznego[7]. Jest to język konfrontacji, opisujący głębokie antagonizmy panujące na zewnątrz i wewnątrz podmiotu, atomizację więzi społecznych, instytucjonalną walkę toczoną w obrębie wspólnoty. Społeczeństwo porównuje autor do ciała zmagającego się z chorobą pacjenta. Antropologia filozoficzna Hana odsłania – skądinąd typową dla późnej nowożytności – niestabilną kondycję podmiotu zbiorowego i jednostek: ich wewnętrzne rozdarcie, rozdźwięk, brak harmonii. Nowość omawianego eseju polega na zmianie topografii walki i obszaru wpływu przemocy symbolicznej: zostają one zinternalizowane i włączone w obręb podmiotu. Za symptomatyczne dla późnej nowoczesności – i w tym sensie również znajdujące swoje odbicie w tekście Hana jako przedstawiciela współczesnej wrażliwości – można uznać także poszukiwanie sensu ludzkiego życia poza tradycyjnie rozumianym religijnym horyzontem egzystencji. Wydaje się, że możliwy obszar takich znaczeń to sfera niereligijnego sacrum wiążącego ze sobą ludzi w inny sposób niż religia. De facto, autor wspomina o religii „immanentnego zmęczenia" (s. 61), czynniku scalającym wspólnotę, łączącym jednostki nad podstawie wspólnego im doświadczenia wyczerpania – do tego obrazu trzeba będzie jeszcze powrócić. Wydaje się również – i jest to pewien trop interpretacyjny – że wewnętrzna struktura tekstu uwarunkowana jest przekonaniem autora o nieuchronnie dialektycznym charakterze rzeczywistości i relacji społecznych, w które wpisane są opresyjne mechanizmy władzy. Przekonanie to jest tyleż naturalne, co neutralne i wyznacza tło ideowe dla dalszej dyskusji. Innymi słowy, wydaje się, że niezależnie od dokonujących się w świecie zmian, głęboka struktura rzeczywistości pozostaje nienaruszona: zmienia się jedynie narzędzie opresji. W tym punkcie myśl Hana zazębia się z uwagami Foucaulta, przywoływanymi wielokrotnie w omawianym tekście. Biopolityczne refleksje francuskiego filozofia stanowią punkt wyjścia do ukazania przemiany społeczeństwa zdyscyplinowanego w tak zwane społeczeństwo osiągnięć.

W nowym modelu życia społecznego zewnętrzne narzędzia kontroli i przymusu zostają przekształcone w wewnętrznie pozytywny – bo nakłaniający do dążenia coraz „wyżej" – rygor doskonałości. Załamanie się dotychczasowego podziału na to, co zewnętrzne, i to, co wewnętrzne, niefunkcjonalność dychotomii wroga i przyjaciela, utrudniają identyfikację i skuteczne zwalczanie nowych form przemocy. Różnica między nowym a wcześniejszym modelem

[7] Por. np. R. E s p o s i t o, *Pojęcia polityczne. Wspólnota, immunizacja, biopolityka*, tłum. K. Burzyk i in., Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2015, s. 113; S. W r ó b e l, *Granice polityczności. Czy to, co prywatne, może stać się polityczne?* w: *Od filozofii polityki do praktyki politycznej*, red. A. Szahaj, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2006, s. 43.

relacji władzy i walki polega na tym, że obecnie inność – w artykule Hana symbolizują ją bakterie i wirusy, przed którymi broniło się społeczeństwo w ubiegłym wieku (nazywanym przez autora wiekiem immunologicznym), przestaje być znacząca. Stąd też potrzeba nie tyle nowego języka, ile nowej formuły opisującej status quo ponowoczesnego podmiotu, który nie mieści się już w schematach interpretacyjnych stosowanych przez Jeana Baudrillarda czy Roberta Esposita. Dodatkowo na nową sytuację podmiotu wpływają inne mechanizmy społecznej zmiany: globalizacja znosząca zarówno bariery komunikacyjne, jak i realnie stawiane mury, hybrydyzacja, która obniża poziom czujności na to, co inne, oraz rosnący we wszystkich sferach życia promiskuityzm.

By zilustrować swoją główną tezę, Han posługuje się mitem o Prometeuszu, akcentując w ten sposób wartość myślenia archetypowego. Mityczna przypowieść, będąca przedmową do tekstu, pełni tutaj rolę wykładni. Obrazem współczesnego społeczeństwa jest przykuty do skał Prometeusz, który przeżywa codziennie niezliczone męki. Orzeł zjadający jego wątrobę przedstawia alter ego tytana, a cierpienie odczuwane przez podmiot symbolizuje zmęczenie społeczeństwa. Relacja między Prometeuszem a zadającym mu ból orłem jest relacją samowyzysku. Paradoks nowej relacji polega na tym, że nowoczesne, wyzyskujące siebie społeczeństwo sądzi, iż jest wolne. Iluzoryczność tego poglądu potwierdza się w niemożności przerwania przez podmiot wewnętrznej spirali wymagań (por. s. 37). Foucaltowskie podmioty posłuszeństwa stają się z konieczności podmiotami osiągnięć, a miejsce zakazów czy reguł zajmuje przeświadczenie o nieokreślonej mocy sprawczej wyrażające się w haśle: „Yes we can!". Dokonuje się też zmiana językowa: sformułowania typu „nie wolno" czy „należy" zostają zastąpione słowami o pozytywnym brzmieniu, jak: „projekt", „motywacja" oraz „inicjatywa". Zmiany dotyczą również przestrzeni: pozytywna już dyscyplina przenosi się z więzień i szpitali do banków, biurowców, klubów fitness czy – bardziej radykalnie – do psychiki podmiotu. Należy bowiem zauważyć, że tytułowe „zmęczenie" to zmęczenie nie tyle biologiczne czy duchowe, ile psychiczne, skutkujące trudnościami ze skupieniem się, wypaleniem zawodowym czy depresją, a więc dolegliwościami sytuującymi się na pograniczu duszy i ciała (por. s. 43).

Jak zauważa Han – i można mu przyznać rację – choroby dwudziestego pierwszego wieku to choroby układu nerwowego. Filozof nie uprawia jednak psychologii ani socjologii. Punktem wyjścia swoich rozważań czyni natomiast empiryczną obserwację rzeczywistości. Interesuje go zarówno ukazanie teoretycznej genealogii nowych form przemocy, jak i znalezienie alternatywy dla nadmiernie aktywnego stylu życia. W poszukiwaniach tych sięga do takiego rodzaju aktywności, za sprawą której działanie przestaje być jedynym liczącym się kapitałem, a staje się przestojem, międzyczasem, kontemplacją, uważnością, nie-działaniem zakorzenionym w rytuałach szabasu. Zmęczenie – stan zaniechania pracy – może mieć pozytywne konotacje i tak chyba należy rozumieć postulowane przez autora „zmęczenie ozdrowieńcze" (s. 37). To oksymoroniczne zestawienie, zaczerpnięte z opowiadania Franza Kafki *Prometeusz*[8], staje się wyróżnikiem snutej przez Hana narracji, nierzadko operującej paradoksalnymi zestawieniami: „przemoc pozytywności" (s. 41), „hiperbierność aktywności" (s. 52), „wolność przymuszająca" (s. 45), „przyjazne rozbrojenie" (s. 37). Ozdrowieńcze zmęczenie staje się zarazem punktem dojścia, celem, ku któremu kierowana jest uwaga czytelników.

[8] Por. F. K a f k a, *Prometeusz*, tłum. R. Karst, w: tenże, *Nowele i miniatury*, tłum. R. Karst, A. Kowalkowski, Atext, Gdynia 1991, s. 299.

Rozważania filozofa mają postać niewielkiego objętościowo eseju (niecałe trzydzieści stron), rozmieszczonego w sześciu krótkich rozdziałach: „Przemoc neuronalna" (por. s. 38-43), „Poza społeczeństwem dyscyplinarnym" (por. s. 43-45), „Głęboka nuda" (por. s. 45-48), „Vita activa" (por. s. 48-51), „Pedagogika widzenia" (por. s. 51-54), „Przypadek Bartleby'ego" (por. s. 54-58; Han odnosi się w nim do interpretowanego przez Agambena opowiadania Hermana Melville'a[9]) dobrze oddają zarówno ambiwalentny charakter opisywanych przez filozofa negatywnych fenomenów codzienności (przemocy, dyscypliny), jak i postulat skontrastowania ich z bardziej ludzką formą życia (zakładającą tak zwaną głęboką nudę i swoistą pedagogikę widzenia). Humanistyczny sposób życia oznacza tutaj twórcze nicnierobienie oraz umiejętność zachowania głębokiej uwagi. Jest to komentarz o tyle istotny, o ile Han sytuuje się zdecydowanie na antypodach transhumanizmu: dla niego każda próba określenia właściwej relacji między światem techniki, ludzi i zwierząt wydaje się wartościowa i godna starania. Na przykład oceniana dotychczas pozytywnie czy wręcz pożądana społecznie umiejętność multitaskingu stanowi – według filozofa – degradację człowieka do poziomu zwierzęcia koncentrującego się na przetrwaniu; multitasking prowadzi do zaniku przestrzeni umożliwiającej radykalnie odmienny sposób bycia związany nie tylko z wzmożonym skupieniem, ale także z twórczą refleksją, przeżywaniem piękna, wzniesieniem się jednostki ponad jej biologiczny wymiar (por. s. 46).

W jaki sposób należałoby zatem odczytywać esej Hana, aby najlepiej wydobyć humanistycznie przesłanie tego tekstu? Jednym z możliwych sposobów lektury *Społeczeństwa zmęczenia* może być przyjęcie perspektywy intertekstualnej, czy może inaczej – podjęcie dialogu ze specyficzną wykładnią myśli przywoływanych przez autora filozofów, jak Immanuel Kant, Friedrich Nietzsche czy Emmanuel Lévinas. Lektura taka byłaby nie tylko uzasadniona, ale i potrzebna, ponieważ dotykając wprost głównej osi argumentacyjnej tekstu, mogłaby przesądzić o odrzuceniu bądź przyjęciu stanowiska autora *Społeczeństwa zmęczenia*, głoszącego kres paradygmatu immunologicznego. Wymagałoby to jednak przedstawienia krytycznego wywodu, być może dużo obszerniejszego niż sam esej Hana. Ponadto jego poglądy przyjmują w tekście charakter tez i są raczej podsumowaniem pewnego etapu myślenia niż analitycznym zapisem intelektualnych poszukiwań. Zaproponowanym tutaj tropem interpretacyjnym będzie potraktowanie eseju jako symptomatycznego obrazu dyskursu prowadzonego w obrębie filozofii polityki. Analiza tekstu pozwala bowiem na wyznaczenie linii lektury wokół trzech kwestii: ontologicznego statusu współczesnego podmiotu i jego relacji do wolności, koncepcji ludzkiego działania odwołującej się do Arendtowskiej idei *homo laborans* oraz możliwości teologicznej interpretacji tekstu według tradycji sięgającej do Carla Schmitta. W tym ostatnim przypadku chodzi o dwa elementy koncepcji teologii politycznej Schmitta: ujęcie współczesnych kategorii politycznych jako zneutralizowanej wersji pojęć teologicznych oraz pogląd, że każda idea polityczna wywodzi się z jakiegoś zakorzenionego w społeczeństwie rozumienia istoty ludzkiej[10].

[9] Zob. H. M e l v i l l e, *Kopista Bartleby. Historia z Wall Street*, tłum. A Szostkiewicz, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2009, s. 5-59. W tomie tym opublikowano również przywoływany tekst Agambena (zob. G. A g a m b e n, *Bartleby, czyli o przypadkowości*, tłum. S. Królak, w: Melville, dz. cyt., s. 105-155).

[10] Por. C. S c h m i t t, *„Teologia polityczna" i inne pisma*, tłum. M.A. Cichocki, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2012, s. 28, 77.

Paradygmat antropologii filozoficznej prezentowany przez autora *Społeczeństwa zmęczenia* kształtuje się wokół wizji jednostki, która podlega wewnętrznej kolonizacji, stając się w swojej krańcowej postaci człowiekiem w depresji, czy też – jak pisze Han – „inwalidą wewnętrznej wojny" (s. 45). Przywoływany wcześniej konflikt wewnętrzny, którego scenerią jest psychika człowieka, wydaje się zarówno nieusuwalny, jak i nieunikniony. Kluczem do zrozumienia tej nieprzekraczalnej – jak się wydaje – trudności, jest specyficzna wizja wolności, a raczej dostrzeżenie stopienia się wolności z przymusem.

Zmiana mechanizmów sterowania aktywnością podmiotu: z zewnętrznej kontroli na regulację wewnętrzną nie tylko odbywa się w sposób niewidzialny, niwelujący możliwość reakcji i obrony podmiotu. Towarzyszy mu także poczucie wolności, otwierające jednostkę na nieskończoność działań, które prowadzą ją jednak w stronę zniewolenia, poddania się dyktatowi coraz bardziej spektakularnych osiągnięć. Tym samym wolność – w ujęciu liberalnym rozumiana jako możliwość czynienia czegoś, niemająca jednak innego punktu odniesienia niż ona sama – staje się czynnikiem obezwładniającym. Han pisze: „Ta autoreferencyjność [zrównanie kata z ofiarą: podmiotu, który wymaga od siebie i tego samego podmiotu, który wytwarza oczekiwania – K.S.] generuje paradoksalną wolność, która na gruncie immanentnych jej struktur przymusu zamienia się w przemoc. Choroby psychiczne społeczeństwa osiągnięć to właśnie patologiczne manifestacje tej paradoksalnej wolności" (s. 45). Jednostce, która – jak podkreśla filozof – utraciła wiarę w Boga, zaświaty i rzeczywistość, pozostaje jedynie polegać na niekończącym się horyzoncie ludzkich oczekiwań, zgeneralizowanych w społeczeństwie pracowników. Stąd prawdziwa wolność jest „wolnością negatywności – wolnością od przymusu, która zanika jednak wtedy, kiedy zanika też pojęcie immunologicznego innego" (s. 62, przyp. 14). Trudno jednak, by pozostawiony sam sobie, zamknięty w obszarze własnej immanencji podmiot sam wytworzył mechanizmy przezwyciężające dialektykę pozytywności czy znalazł narzędzie, które pozwoli mu „wyhamować" własną wolność. Można zrozumieć to również w ten sposób: dla autoreferencyjnie rozumianej wolności jedynym wyznacznikiem sensu jest działanie; działanie to skutkuje jednak wyczerpaniem podmiotu. Stąd przywołane w tekście stwierdzenie o braku wolności w społeczeństwie pracy nie pozostawia raczej wątpliwości co do charakteru relacji między wolnością artykułowaną przez podmiot a podejmowaną przez niego pracą (por. s. 50). Wydaje się, że nie może być inaczej, skoro wydajność staje się obecnie jedynym wyznacznikiem pracy (por. s. 53).

Kolejna linia lektury związana jest z kategorią działania. W podrozdziale zatytułowanym „Vita activa", Han pyta o powód zdegradowania wszelkiego rodzaju ludzkiej aktywności (zarówno rozumianego po Arendtowsku wytwarzania, jak i działania[11]) do poziomu pracy (por. s. 48). W nowoczesnym społeczeństwie praca – utożsamiana z jej wynikami – włącza człowieka w ciąg podmiotów produkcji, które zatraciwszy swoją indywidualność, realizują się w anonimowym procesie życiowym (por. tamże). Podleganie przez człowieka biologicznej konieczności, jak i utrata twórczego charakteru pracy nie pozwalają jednostkom na autonomiczny i autentycznie ludzki sposób życia. Dlatego Han dosyć surowo krytykuje Arendt, którą oskarża o abso-

[11] Szerzej na temat wartości pracy i wytwarzania por. H. A r e n d t, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 92n.

lutyzację vita activa. Nadmiar działania miałby – zdaniem filozofa – doprowadzić do nerwowości widocznej w sposobie bycia współczesnego społeczeństwa (por. s. 51). Wydaje się jednak, że Han mylnie interpretuje stanowisko Arendt, według której wytwarzanie narzędzi i technika mają służyć podtrzymaniu biologicznego wymiaru życia.

W klasycznym ujęciu vita contemplativa – nad którego zanikiem autor *Społeczeństwa zmęczenia* ubolewa – kontemplacja nacechowana bywa religijnie; w tym sensie mówi się na przykład o modlitwie kontemplacyjnej czy o kontemplacyjnej postawie. Kontemplacja nie występuje jednak wyłącznie w kontekstach religijnych. Towarzyszy każdemu autentycznemu przeżyciu dzieła sztuki i jako taka związana jest z umiejętnością patrzenia, wnikania w głąb rzeczy – ujawnia zdolność podmiotu do transcendencji. Taki właśnie sposób rozumienia kontemplacji jako bliskiej twórczemu przeżywaniu rzeczywistości przyjmuje Han: uważa on kontemplację za umiejętność dostrzegania tego, co pozorne, płynne, ulotne, zmienne. Umiejętność tę opanował po mistrzowsku Nietzsche i jego pedagogika widzenia – zdaniem autora *Społeczeństwa zmęczenia* – powinna stać się sposobem relacji z otaczającym podmiot światem (por. s. 52). Kontemplacja wyraża się zatem w mocy wyartykułowania suwerennego „nie", polega na byciu powściągliwym, na sztuce cierpliwego patrzenia, na powstrzymaniu się od bezwolnego podążania za każdym bodźcem (por. tamże). Do wykazu środków pozwalających podmiotowi na przerwanie ciągu pozbawionych znaczenia czynności życiowych filozof zalicza również zdolność do głębokiej nudy, niezbędnej w procesie twórczym, dar nasłuchiwania, a także wyrażanie uczuć takich, jak gniew czy lęk, które w przeciwieństwie do złości czy rozdrażnienia, nie są natychmiastową reakcją na to, co nieuniknione (por. s. 46).

Warto zauważyć, że w tym przypadku zdolności do uchwycenia momentów kontemplacji są tylko mechanizmami wyrywającymi człowieka z radykalnej przemijalności życia. Nie mogą nadać sensu istnieniu jednostki ani też nie chronią jej przed współczesnymi lękami. Można na chwilę przestać żyć w pośpiechu, zatrzymać tryby kompulsywnej działalności; „naga" praca i „nagie" życie pozostają jednak takie same – odarte ze swoich głębszych uzasadnień. Egzystencjalne „techniki", które zdaniem Hana odpowiadały za stabilność jednostki i uwalniały ją od lęku przed śmiercią, załamały się na skutek wyczerpania religijnych tanatotechnik (por. s. 49). Kryzys religii miał jednak miejsce znacznie wcześniej – w chwili zanegowania jej transcendentnego charakteru i sprowadzenia jej do projekcji ludzkiej świadomości. Poszukiwanie sensu w zsekularyzowanej rzeczywistości stało się tożsame z poszukiwaniem innych, równoważnych języków opisu, a zmaterializowaną, immanentną religię sprowadzono do mniej lub bardziej trafnego uzasadnienia ludzkiej egzystencji.

Zarówno akcenty religijne, jak też sposób opisu niedomagań społeczeństwa dwudziestego pierwszego wieku pozwalają na wyznaczenie ostatniej już linii lektury eseju *Społeczeństwo zmęczenia*. Chodziłoby o przeprowadzenie analogii między chorobami psychiki a chorobami duszy – analogii tym bardziej zasadnej, że kluczowe dla tekstu kategorie walki, rygoru doskonałości czy depresji znajdują swoje odpowiedniki w pojęciach ascezy, woluntaryzmu oraz acedii (duchowej letniości), odnoszących się do życia duchowego. Co więcej, w samą istotę życia duchowego wpisane jest dążenie do doskonałości – czy po prostu walka ze słabościami. Źródłowym kontekstem prowadzonych tutaj rozważań jest Schmitta intuicja teologicznego charakteru rzeczywistości politycznej, a zatem – konieczne

w tym przypadku – powtórne wypełnienie religijną treścią kluczowych pojęć dyskursu Hana. Odwołanie się do idei Schmitta oznacza jednocześnie ukazanie styku między immanencją a transcendencją, między polityką a teologią. Przede wszystkim należy zauważyć, że zasadniczym postulatem życia religijnego jest podejmowanie ascezy. Asceza (grec. askesis) oznacza to, co człowiek osiąga przez wysiłek, w odróżnieniu od tego, co dane jest mu z natury (grec. physis). Pojęciem tym posługiwali się filozofowie starożytni, na przykład Sokrates, do opisania systematycznych i świadomych wysiłków podejmowanych w celu uwolnienia duszy od złych skłonności. Do literatury chrześcijańskiej kategorię tę wprowadził Klemens Aleksandryjski i już od początku oznaczała ona walkę wynikającą zarówno ze stanu poróżnienia między sobą ludzi, jak i z wewnętrznego rozdarcia jednostki[12].

W tradycji chrześcijańskiej konieczność podejmowania ćwiczeń duchowych czy umartwień wiąże się z jednej strony z kondycją osłabionego wewnętrznie przez grzech podmiotu, z drugiej – z ujęciem ludzkiego życia jako drogi ku Bogu, na której jednostka pokonuje etapy oczyszczający i oświecający, by u kresu swojej wędrówki zjednoczyć się ze Stwórcą[13]. Asceza to zatem swego rodzaju powtarzana wielokrotnie praxis duchowa, niezbędna dla przezwyciężenia tendencji antagonistycznych występujących w podmiocie, znakomicie opisanych chociażby przez św. Pawła[14]. W literaturze chrześcijańskiej późniejszych wieków, reprezentowanej między innymi przez Tomasza à Kempis[15] czy Lorenza Scupoliego (autora wydanego w szesnastym wieku niezmiernie popularnego traktatu *Il combattimento spirituale* (*Walka duchowa*[16]), walka wydaje się stałym, naturalnym elementem życia religijnego – zmieniają się jedynie akcenty: raz większą rolę przypisuje się naturze człowieka, raz łasce Boga. Nie dziwi więc opis fenomenu życia chrześcijańskiego jako pnącej się ku górze drogi w poszukiwaniu coraz wyższych dóbr, przedstawiony przez św. Grzegorza z Nyssy: „Wspinający się nigdy się nie zatrzymuje, bo przechodzi od jednego początku do następnego, a początek rzeczywistości zawsze większych nigdy się nie kończy”[17]. Opis ten może przypominać niemające końca udręki Pro-

[12] Por. ks. A. S ł o m k o w s k i, *Teologia życia duchowego w świetle Soboru Watykańskiego II*, Apostolicum, Ząbki 2000, s. 186.

[13] Takie ujęcie życia chrześcijańskiego zostało przedstawione w jednym z najważniejszych dwudziestowiecznych traktatów z dziedziny teologii duchowości (zob. R. G a r r i g o u -L a g r a n g e, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tłum. s. T. Landy, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1998).

[14] Znany jest fragment, w którym św. Paweł ukazuje wewnętrzną walkę między „duchem” a „ciałem”, rozdarcie między dynamizmem łaski a uleganiem złemu na drodze do duchowej doskonałości: „Wiem przecież, że we mnie – to jest w moim ciele – nie mieszka dobro, ponieważ w mojej mocy jest pragnienie dobra, a nie jego wykonanie. Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię zło, którego nie chcę. A jeśli robię to, czego nie chcę, już nie ja to robię, ale mieszkający we mnie grzech. Dostrzegam więc tę prawidłowość, że kiedy chcę czynić dobro, pojawia się we mnie zło” (Rz 7,18-21) (*Nowy Testament. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2009, s. 501n.).

[15] Zob. T. à K e m p i s, *O naśladowaniu Chrystusa*, tłum. A Kamieńska, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2008.

[16] Zob. W. S c u p o l i, *Walka duchowa*, tłum. A. Dudzińska-Facca, Wydawnictwo AA, Dębogóra 2009.

[17] Św. G r z e g o r z z N y s s y, *Homilia VIII (Pnp 4,8-15)*, w: *Homilie do Pieśni nad Pie-*

meteusza – bądź udręczonego społeczeństwa, które nie potrafi wyznaczyć końca stawianym sobie wymaganiom. Co więcej, w życiu duchowym również spotyka się fenomen depresji (acedii) zwanej smutkiem wywołanym porzuceniem pracy nad sobą i zaniedbaniem się w życiu duchowym[18]. Zsekularyzowany podmiot osiągnięć i jednostkę ujmowaną w aspekcie religijnym łączy podobny stan walki. W tym sensie intuicja Hana o powszechnym stanie choroby i zmęczenia wydaje się grosso modo słuszna, choć wymaga doprecyzowania. Zasadnicza różnica między religijnym a zsekularyzowanym porządkiem życia wynika z odrębności horyzontów sensu, wokół których są one budowane. Mimo iż życie religijne może być czasem mylnie interpretowane wyłącznie jako podporządkowanie zespołowi norm dyscyplinujących jednostkę i społeczność, to jego istotę wyznacza „gramatyka" miłości, nieredukowalna do zbioru zasad, a wyrażająca się w transcendentnym doświadczeniu relacji między podmiotami.

W końcowej części eseju Han przywołuje dwojakie rozumienie zmęczenia zaproponowane w eseju austriackiego pisarza Petera Handkego[19]: istnieje zmęczenie samotne – „zmęczenie ja" (s. 59), które izoluje, osłabia, odbiera wszelką zdolność do działania i mówienia oraz „zmęczenie nas" (s. 60), które oznacza możność nierobienia czegoś, łączy ze sobą ludzi, przywraca zdolność widzenia otaczającego świat. To „fundamentalne" (s. 59) zmęczenie – jak pisze Han, posługując się określeniem Handkego – staje się początkiem zawiązywania wspólnoty, fundowanej jednak na podstawie innej niż tradycyjne więzi pokrewieństwa czy przynależności; we wspólnocie tej – co ciekawe – doświadczenie zmęczenia dzielą ludzie i zwierzęta. W ten sposób postulowana jest „immanentna religia zmęczenia", w której zostałaby odnaleziona niereligijna formuła sacrum. Więź realizująca nowy paradygmat wspólnoty opiera się na wspólnocie pokoju, czasu bez pracy i czasu na zabawę (por. s. 60n.). W tym sensie ocalenie niezarobkowej formy pracy, wychodzącej poza paradygmat reprodukcji oraz stworzenie przestrzeni na wypoczynek łączy idee Hana z poglądami Guya Standinga, który analizując fenomen prekariatu, opisuje towarzyszący społeczeństwu strach przed porażką czy niespełnieniem oczekiwań i wymagań[20].

Jedną z najlepszych form, w których mogłoby się realizować opisane wyżej pozytywne zmęczenia, jest – zdaniem Hana – „towarzystwo zielonoświątkowe" (s. 61), które w nadejściu Ducha Świętego widzi okazję do poddania się Jego działaniu i porzucenia na jakiś czas własnej aktywności. Trudno odnieść się do tak skrótowo zarysowanej figury, by odpowiednio zinterpretować tę myśl. Można zaryzykować stwierdzenie, że owo „towarzystwo" nie oznacza żadnego formalnie ukonstytuowanego religijnego zboru. Chodzi tu raczej o wizję społeczeństwa przyszłości, które poddane działaniu „Innego", odnajduje siłę w pozytywnym zmęczeniu tożsamym z brakiem działania. Nieco utopijne w wymowie zakończenie *Społeczeństwa zmęczenia*, trawestujące początkowy, negatywny sens zmęczenia, nie proponuje jednak ani politycznej, ani teoretycznej wizji two-

śniami, tłum. M. Przyszychowska, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 135.

[18] Por. hasło „Acedia", w: *Wielki słownik wyrazów obcych PWN*, red. M. Bańko, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 6.

[19] Zob. P. H a n d t k e, *Versuch über die Müdigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992.

[20] Por. G. S t a n d i n g, *Prekariat. Nowa niebezpieczna klasa*, tłum. K. Czarnecki, P. Kaczmarski, M. Karolak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 55, 71.

rzenia wspólnoty – pozostaje raczej enigmatycznym, poetyckim wyobrażeniem jej trwania.

Zawarte w omawianym eseju wielowątkowe treści wymagają kilka słów uzupełnienia. Kiedy autor charakteryzuje stan, w jakim w późnej nowoczesności znalazł się podmiot, to precyzuje, że przemoc pozytywności odpowiedzialna za choroby psychiczne dwudziestego pierwszego wieku rozwija się w społeczeństwie permisywnym i zadowolonym (por. s. 42). Konkurencyjność, rywalizacja, przymus bycia coraz lepszym wciąż definiują zglobalizowany rynek pracy, funkcjonujący w oparciu o kapitalistyczne kryteria zysku. Choć rzeczywiście proponowana przez Hana wizja nie dotyczy wyłącznie przeobrażeń w obrębie pracy jako takiej (filozof wspomina także o przymusie pozytywności w innych aspektach życia – wyglądu czy układu genetycznego), to właśnie owo specyficzne działanie człowieka jest osią wywodu autora eseju. W jego krytyce gospodarki liberalnej brakuje jednak odniesień do neoliberalnego paradygmatu edukacji, która przenosi i reprodukuje schematy działania obecne na rynku. Jest to o tyle istotne, o ile to ideologia edukacyjna odpowiada za nabywany przez ludzi Bourdieu'owski habitus i tworzenie specyficznej dramaturgii relacji społecznych. Innymi słowy, Han, trafnie diagnozując jedną z aporii współczesności – przymus pozytywności – nie odnosi się do istotnych momentów szkolnej socjalizacji ani do wpływu, jaki wywiera ona na kulturę życia społecznego. Można również zauważyć pewien brak w przyjętym przez niego schemacie interpretacyjnym odwołującym się do fenomenu społeczeństwa nasyconego. Wydaje się bowiem, że poza tym schematem znajdują się na przykład wszyscy ci, dla których przymus osiągnięć oznacza wyłącznie konieczność walki o biologiczne przetrwanie: są to osoby starsze, bezdomne czy matki samotnie wychowujące dzieci. Prezentowany w eseju paradygmat społeczny jest paradygmatem racjonalności ekskluzywnej, który spłaszcza realne rozwarstwienie społeczeństwa, redukując je do grup o wysokim statusie materialnym. W trakcie lektury zauważalna jest jeszcze jedna niewielka niespójność: autor wykazuje intuicję naukową i umiejętność identyfikowania zachowań społecznych, do emocjonalnego aspektu opisywanych zjawisk odwołuje się jednak – co zastanawiające – w sposób śladowy. Pod tym względem jego esej jest wyjątkowo wyciszony – można powiedzieć – aseptyczny.

W zakresie kompozycji układ *Społeczeństwa zmęczenia* zbliża się do figury opus minimum, a zarazem opus perfectum, co w tym przypadku niekoniecznie jednak przesądza o niepodważalnych zaletach tekstu. Przemyślenia Hana tworzą w pewnym sensie tak dopracowaną (choć miejscami nieco ezoteryczną) całość, że nie pozostawiają wiele miejsca na możliwe dopowiedzenia czy twórczą kontynuację jego myśli. Trudno również oprzeć się wrażeniu, że zasygnalizowane przez autora problemy zostały już wcześniej zdiagnozowane i opisane przez marksistów oraz ich kontynuatorów[21]. W tym sensie esej Hana stanowi raczej próbę dostosowania kategorii konieczności, przemocy i walki do nowego kontekstu rzeczywistości i ujęcia jej w kategorie biopolityczne niż wyrazistą teorię o dyskursywnym potencjale. Z pewnością zaletą tego tekstu jest filozoficzne ujęcie fenomenu chorób o podłożu neuronalnym; pewnym mankamentem – jednowymiarowość przyjętej perspektywy.

Podsumowując zawarte w eseju rozważania, można powiedzieć, że dopóki

[21] Zob. np. E. V o e g e l i n, *Od Oświecenia do rewolucji*, tłum. Ł. Pawłowski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011.

człowiek postrzegany jest wyłącznie jako środek produkcji, dopóty trwa jego alienacja w różnych formach aktywności. Wskazane byłoby zatem zaproponowanie innego paradygmatu, porzucającego dialektyczny opis nowoczesności. Takim paradygmatem mogłoby być na przykład ujęcie pracy jako kontemplacji, które wychodząc poza klasyczne rozróżnienie na vita activa i vita contemplativa, pozwoliłoby jednostce na doświadczenie transcendencji w samej wykonywanej czynności, w samym działaniu. Zasadne wydaje się również podjęcie refleksji nad sposobami przejścia od wspólnoty zmęczenia (zoe), właściwej biologicznemu aspektowi bytowania ludzi i zwierząt, do wspólnoty politycznej, która działa w świecie przetworzonym przez kulturę i relacje władzy (bios)[22].

[22] W tym miejscu odnoszę się do klasycznej, i funkcjonującej między innymi w filozofii polityki, dychotomii zoe–bios, w obrębie której pierwsze z tych pojęć jest synonimem fizjologicznego aspektu życia, wyrażającego się w rozmaitych funkcjach życiowych, takich jak oddychanie czy odżywianie, drugie zaś oznacza życie jako działalność etyczną, ukierunkowaną na realizację różnych celów w obrębie danej społeczności. Szerzej na ten temat zob. np. M. D o l a r, *Polityka głosu*, tłum. P. Bożek, G. Nowak, „Teksty Drugie" 2015, nr 5, s. 238-260 (http://rcin.org.pl/Content/64959/WA248_81049_P-I-2524_dolar-polityka_o.pdf); K. N a r e c k i, hasło „bios", w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 7, *Słownik terminów arystotelesowych*, oprac K. Narecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 32; t e n ż e, hasło „zoe", w: Arystoteles, dz. cyt., t. 7, s. 55.

„Ethos" 31(2018) nr 2(122) 445-452

Kalina KUKIEŁKO-ROGOZIŃSKA

O FILOZOFII MARSHALLA MCLUHANA

Na początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku Denis Hlynka w recenzji książki *Laws of Media* [„Prawa mediów"][1] z nieukrywanym entuzjazmem stwierdza: „McLuhan powrócił!"[2]. Oczywiście można zastanawiać się, czy naprawdę kiedykolwiek zniknął, ale zdaniem Hlynki to właśnie ten wydany już po śmierci kanadyjskiego badacza tom ponownie włącza jego głos do dyskursu dotyczącego wpływu nowych technologii – zwłaszcza zaś tych służących komunikacji – na jednostkowe i społeczne funkcjonowanie człowieka. Hlynka zauważa również, że czasem zdarza nam się spekulować, co myśliciele z przeszłości powiedzieliby na temat współczesnych osiągnięć techniki, jak zinterpretowaliby oddziaływanie najnowszych ludzkich wytworów na kształt kultury i społeczeństwa, w których się pojawiły, oraz w jaki sposób konstruowaliby oni swoje teorie służące wyjaśnieniu tych zjawisk. W przypadku McLuhana dość łatwo wyjść poza obszar domysłów i spekulacji, ponieważ odpowiedzi na te pytania odnaleźć można w jego publikacjach, które nie tylko na stałe zagościły już w szeroko rozumianej refleksji naukowej, ale też – z większą lub mniejszą intensywnością – wciąż inspirują kolejnych badaczy i stanowią podstawę ich rozważań.

Nie bez powodu przywołujemy opinię Hlynki – to właśnie *Laws of Media* stanowią bowiem punkt wyjścia i główną osnowę książki Bartłomieja Knosali *Projekt nauki nowej Marshalla McLuhana. Filozoficzne konsekwencje zmian form komunikacji*[3], która jest przedmiotem niniejszej recenzji. Jak wskazuje tytuł, przygotowany przez Knosalę tom dotyczy przede wszystkim filozoficznego kontekstu refleksji podejmowanej przez McLuhana podczas jego wieloletniej kariery naukowej. Podobną perspektywę interpretacji twórczości profesora z Toronto przyjmuje wielu badaczy, między innymi Halina Rotkiewicz czy Krzysztof Loska[4]. Ani na polskim, ani na międzynarodowym rynku

[1] Zob. M. M c L u h a n, E. M c L u h a n, *Laws of Media: The New Science*, University of Toronto Press, Toronto 1988.

[2] D. H l y n k a, *Reviewed Work(s): Laws of Media: The New Science by Marshall McLuhan and Eric McLuhan*, „Educational Technology Research and Development" 38(1990) nr 2, s. 87 (jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – K.K.R.).

[3] Bartłomiej K n o s a l a, *Projekt nauki nowej Marshalla McLuhana. Filozoficzne konsekwencje zmian form komunikacji*, Universitas, Kraków 2017, ss. 250.

[4] Zob. H. R o t k i e w i c z, *Pedagogiczne aspekty teorii środków masowego przekazu Marshalla McLuhana*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków –Gdańsk –Łódź 1983; K. L o s k a, *Dziedzictwo*

wydawniczym nie pojawiła się jednak dotychczas publikacja, która w sposób tak syntetyczny i przejrzysty jak praca Knosali przybliżałaby czytelnikom projekt, któremu McLuhan poświęcił wiele lat swojego życia.

Nim przejdziemy do omówienia tej niezwykle interesującej książki, musimy wspomnieć o dwóch istotnych sprawach. Po pierwsze, twórczość McLuhana charakteryzuje legendarny wręcz brak systematyzacji wywodu. Proponowane przez niego koncepcje stanowią najczęściej bezładny zbiór myśli i poglądów rozproszonych w licznych publikacjach. Każdy, kto podejmuje się skomentowania spuścizny tego autora, może podczas uważnej lektury jego prac próbować uporządkować wybrane wątki, łącząc odpowiednio dobrane fragmenty, nie oznacza to jednak, że ostatecznie uzyska usystematyzowaną i pozbawioną wewnętrznych antynomii całość[5]. Z tego też powodu tezy McLuhana doczekały się wielu – często sprzecznych – interpretacji, które można skutecznie obronić jedynie w oparciu o wybrane wyimki z jego tekstów. Sprawia to, że autor takiej rekonstrukcji nigdy nie ma pewności co do reakcji odbiorców na efekt swojej pracy, wymagającej przecież dużego wysiłku intelektualnego. Po drugie, analizując naukowe dokonania McLuhana, łatwo zauważyć, że z premedytacją rzucał on wyzwanie współczesnemu sobie środowisku akademickiemu, zwłaszcza swoim podejściem do kwestii metodologicznych: budowania i weryfikowania teorii, faktów naukowych czy wykorzystywanych źródeł. Jego zdaniem wszystkie sposoby, które pozwalają na dotarcie do sedna zagadnienia, są użyteczne i dopuszczalne. Jeśli się sprawdzają, należy je przyjąć, jeśli nie – odrzucić. McLuhan tworzył awangardowe narzędzia poznawania prawdziwej natury rzeczy, ale nie miał dużych aspiracji metodologicznych. Przy wielu okazjach podkreślał: „Jestem badaczem. […] Nie mam punktu widzenia. Nie trzymam się jednego stanowiska. NIE WYJAŚNIAM. EKSPLORUJĘ”[6]. Zarysowany powyżej kontekst pokazuje, przed jakimi trudnościami staje współczesny czytelnik, który chce odtworzyć, opisać i zinterpretować proponowany przez kanadyjskiego myśliciela projekt nauki.

We wstępie do swojej publikacji Knosala pisze: „W książce położono nacisk na to, by pokazać, że autor *Galaktyki Gutenberga*, wychodząc od określonych założeń dotyczących natury języka, poznania i historii, starał się wypracować alternatywny model wiedzy” (s. 14). Nie ulega wątpliwości, że jest to zadanie ambitne, wymagające nie tylko dogłębnej znajomości poglądów McLuhana, ale również rozległej wiedzy filozoficznej.

Książka została podzielona na dwie części. Pierwsza z nich, „Źródła projektu nauki nowej”, ukazuje podstawowe inspiracje filozoficzne i literackie tytułowego projektu, szczegółowo przedstawia najistotniejsze jego źródła. Składa się ona z czterech rozdziałów: „W kręgu Nowej Krytyki” (zob. s. 19-37), „Trivium” (zob. s. 39-83), „*Novum Organum* Franciszka Bacona” (zob. s. 85-101) oraz „*Scienza Nuova* Giambattisty Vica” (zob. s. 103-130). Część druga, zatytułowana „Projekt nauki nowej”, również obejmuje cztery rozdziały: „The New Science” (zob. s. 133-153), „Doświadczenie przestrzeni” (zob. s. 155--197), „Neurofizjologiczne uzasadnienie nauki nowej” (zob. s.199-217) i „Tetrady”

McLuhana – między nowoczesnością a ponowoczesnością, Rabid, Kraków 2001.

[5] Por. K. K u k i e ł k o - R o g o z i ń s k a, *Między nauką i sztuką. Teoria i praktyka artystyczna w ujęciu Marshalla McLuhana*, Wydawnictwo NCK, Warszawa 2014, s. 124n.

[6] G.E. S t e a r n, *Introduction*, w: *McLuhan: Hot and Cool*, red. G.E. Stearn, Dial Press, New York 1967, p. xiii.

(zob. s. 219-234). W części tej autor dokonuje rekonstrukcji proponowanej przez McLuhana nauki nowej. Całość uzupełniona została rozbudowaną bibliografią i indeksem osobowym. Taka kompozycja tekstu pozwala czytelnikom na płynne przejście od syntetycznego ujęcia koncepcji filozoficznych inspirujących McLuhana do jego własnej propozycji nowego modelu wiedzy.

Zdaniem Knosali pierwotnym źródłem zamysłu sformułowania nauki nowej był ruch literacki i społeczny nazywany Nową Krytyką, z którym McLuhan zetknął się podczas swoich studiów w Cambridge, w połowie lat trzydziestych ubiegłego wieku. Stąd też rozdział otwierający *Projekt nauki nowej Marshalla McLuhana* poświęcony został właśnie temu ruchowi. Jego przedstawiciele, tacy jak Frank R. Leavis, Thomas S. Eliot czy Ezra Pound, poruszali ważne dla McLuhana kwestie, przede wszystkim zaś podejmowali krytykę cywilizacji technicznej jako przyczyny rozpadu wrażliwości. Prezentowali oni negatywny stosunek do racjonalizacji wszystkich sfer życia społecznego, a także starali się określić społeczną funkcję poezji, będącej ich zdaniem alternatywą dla zdominowanej przez prawa fizyki nauki. „W tym społecznym i intelektualnym nurcie – pisze Knosala – znajdujemy zarówno krytykę cywilizacji technicznej wraz z tzw. teorią rozkładu wartości, jak i wyraźnie zidentyfikowane przyczyny takiego stanu rzeczy, tj. wywyższenie wizji naukowej świata kosztem wizji estetycznej. Z taką diagnozą kultury wiąże się obecna w nowej krytyce próba ustanowienia nowej relacji między poezją a nauką, starając się dostrzec w tej pierwszej «niezależną formę wiedzy»" (s. 35). Odpowiedzią na postulaty Nowej Krytyki jest synteza nauki i sztuki, jakiej dokonał McLuhan w swoim projekcie.

Na szczególną uwagę czytelników zasługuje w omawianym rozdziale fragment dotyczący relacji McLuhana z Poundem. Interpretatorzy twórczości kanadyjskiego badacza dotychczas rzadko poświęcali uwagę tej relacji, a ma ona istotne znaczenie, ponieważ Pound był jednym z najważniejszych inicjatorów określenia na nowo stosunku między nauką, sztuką i techniką, która to idea znalazła odzwierciedlenie w poglądach McLuhana. Amerykański poeta i krytyk literacki był bowiem przekonany, że powrót do greckiego pojęcia „techne", obejmującego sztukę, rzemiosło i naukę, pozwoli na zażegnanie kryzysu europejskiej kultury. McLuhan nawiązywał także do innych elementów koncepcji Pounda, takich jak chociażby metoda ideograficzna, uznanie techne za najwyższy stopień poznania czy też postulat reformy języka prowadzącej do wyznaczenia nowej hierarchii w obrębie trivium. Prawdopodobnie również pod wpływem Pounda zaczął wykorzystywać analizy lingwistyczne i literackie do badania mediów.

Kolejny, obszerny rozdział omawianej książki poświęcony został idei trivium oraz jej roli w filozoficznej refleksji kanadyjskiego myśliciela. Już na wstępie tego rozdziału Knosala podkreśla, iż „aby należycie zrozumieć projekt Marshalla McLuhana, który on sam nazywa nauką nową, trzeba wiedzieć, że dla autora *Galaktyki Gutenberga* współczesna kultura z jej specjalizacją i technicznym charakterem została ukształtowana dzięki przewadze, jaką w procesie rozwoju kultury zachodniej uzyskała dialektyka nad pozostałymi sztukami trywialnymi" (s. 41). Zdaniem McLuhana owa przewaga dialektyki stanowi przyczynę ponadczasowej intelektualnej schizmy, obecnego już w sporze Sokratesa z sofistami konfliktu „między głową a sercem", którego najważniejszym rozstrzygnięciem staje się przeciwstawienie kultury krasomówczej kulturze filozoficznej. Przedstawiony przez Knosalę opis dziejów tego podziału prowadzi czytelnika przez dzieła Homera, koncepcję Artes Li-

berales, twórczość Cycerona, św. Augustyna oraz Erazma z Rotterdamu. Autor recenzowanej książki, spełniając wymogi naukowości wywodu, snuje pasjonującą, angażującą uwagę czytelnika opowieść o historii ludzkiej myśli, rozwoju nauki i próbach jej usystematyzowania. Szczególnie interesujący jest wątek sporu między sztukami wyzwolonymi, który w ujęciu McLuhana stanowi swego rodzaju dynamiczny model starcia między różnymi psychospołecznymi skutkami funkcjonowania środków przekazu. Przyjęcie takiej perspektywy stało się możliwe dzięki założeniu, że wszystkie wytwory człowieka mają „metaforyczną strukturę słowa" (s. 81). Założenie to z kolei prowadzi do koncepcji logosu, która zdaniem Knosali odgrywa istotną rolę w podejmowanych przez McLuhana analizach, już od czasu jego pracy doktorskiej zatytułowanej *The Classical Trivium: The Place of Thomas Nashe in the Learning of His Time*[7]. „Koncepcja logosu […] pozwala na ustalenie analogii między słowem a rzeczą, a więc i między elokwencją a mądrością" (s. 81) – pisze Knosala. To właśnie w modelach bazujących na koncepcji logosu McLuhan będzie poszukiwał idealnego mówcy-filozofa oraz harmonii między rozumem a emocjami.

Kolejny rozdział zawiera zarys filozofii Bacona, będącego – obok Kartezjusza – twórcą podstaw modelu nauki nowożytnej i uznanego przez kanadyjskiego myśliciela za jeden z największych umysłów w historii ludzkości. Zdaniem McLuhana Bacon, w przeciwieństwie do francuskiego filozofa, to „przede wszystkim humanista, spadkobierca tradycji retoryczno-gramatycznej, przekonany o bezpośredniej zależności między znakiem a rzeczą, wyznający określone poglądy na historyczną genezę wiedzy" (s. 86). W jego twórczości McLuhan docenia między innymi uznanie za cel wiedzy jej praktycznej użyteczności, odrzucenie dialektyki jako metody bezużytecznej i propagowanie metody indukcyjnej, przede wszystkim jednak koncepcję idoli, którą Kanadyjczyk rozumie jako teorię komunikacji analizującą nastawienia percepcji. Co więcej, uznaje on siebie za intelektualnego spadkobiercę myśli Bacona, a swoje twierdzenia dotyczące komunikacji za uzupełnienie i kontynuację Baconowskiej koncepcji idoli[8].

Część pierwszą zamyka rozdział poświęcony nauce nowej Giambattisty Vica. Podobnie jak Bacon, włoski filozof podejmuje temat sporu dotyczącego hierarchii sztuk należących do trivium, ale dostosowuje swoje rozstrzygnięcia do poziomu nauki przełomu siedemnastego i osiemnastego wieku. Opowiada się za poezją i retoryką, nie występuje jednak przeciwko dialektyce, lecz przeciwko kartezjańskiej wizji nauki. Bardzo ważnym powodem tej krytyki jest niemożność pełnienia przez naukę w ujęciu kartezjańskim funkcji społecznych. Metoda kartezjańska niszczy tak zwany zdrowy rozsądek, a zatem wyklucza możliwość działania w oparciu o racje jedynie prawdopodobne, co z kolei prowadzi do zubożenia istotnych sfer aktywności człowieka, takich jak poezja, malarstwo czy sztuka wymowy. Społeczny kontekst nauki ma istotne znaczenie także w koncepcji McLuhana. Knosala zauważa, że cała pisarska działalność kanadyjskiego myśliciela opiera się w istocie na przekona-

[7] Zob. M. M c L u h a n, *The Classical Trivium: The Place of Thomas Nashe in the Learning of His Time*, Gingko Press, Corte Madera, California, 2006.

[8] Warto w tym miejscu dodać, że w pierwszym całościowym przekładzie *Galaktyki Gutenberga* znajdują się liczne cytaty z pism Bacona, które dotychczas nie były tłumaczone na język polski (zob. M. M c L u h a n, *Galaktyka Gutenberga. Tworzenie człowieka druku*, tłum. A Wojtasik, Wydawnictwo NCK, Warszawa 2017).

niu Vica, iż wspólnie przeżywane emocje zespalają obywateli i z grupy niepowiązanych ze sobą jednostek tworzą wspólnotę. Rozdział czwarty przedstawia także i inne elementy filozofii Vica, szczególne istotne z perspektywy projektu nauki nowej.

Jak już wspomnieliśmy, McLuhana koncepcja nauki najobszerniej zaprezentowana została w książce *Laws of Media*, opublikowanej po jego śmierci przez najstarszego syna Erica. Marshall McLuhan myślał o tej publikacji przez dekady, prace nad nią rozpoczął jednak dopiero pod koniec życia, w latach siedemdziesiątych ubiegłego wieku. Pierwotnie dzieło to miało stanowić jedynie uaktualnienie tez przedstawionych w *Zrozumieć media*[9], ale wieloletnia praca nad książką zaowocowała rozbudowaną (jak na tego autora) koncepcją metodologii badań ewolucji technologicznej. *Laws of Media* – podobnie jak większość pism słynnego Kanadyjczyka – nie zostały dotychczas przetłumaczone na język polski, polskojęzyczni czytelnicy mogą zapoznać się jedynie z fragmentami tego dzieła zamieszczonymi w różnych zbiorach tekstów. Ma to zapewne związek z trudnościami, jakich przysparza krytyczna lektura twórczości McLuhana. Tym bardziej należy zatem docenić pracę, jaką wykonał Bartłomiej Knosala, przygotowując swoją książkę.

Część poświęconą rekonstrukcji i omówieniu projektu nauki nowej otwiera rozdział ukazujący spór wokół podjętej przez McLuhana próby „unaukowienia" jego teorii. Poszukując bardziej rygorystycznej metody naukowej, odwoływał się on przede wszystkim do filozofii Karla R. Poppera, a zwłaszcza do idei falsyfikacjonizmu. Sposób, w jaki autor *Galaktyki Gutenberga* pisze o tym austriackim filozofie, wskazuje na pewną fascynację jego poglądami (co może się wydawać zaskakujące, ponieważ w swoich wywodach McLuhan rzadko nawiązuje do współczesnych mu myślicieli). Jak jednak zauważa Knosala, nauka nowa znacznie odbiega od falsyfikacjonizmu Poppera: „Ostatecznie bowiem Kanadyjczyk opiera swoją naukę na rodzaju rozumowania, które wykorzystuje podobieństwa, analogie i proporcje, a nie strukturę logicznego wynikania" (s. 135).

W drugiej części *Projektu nauki nowej Marshalla McLuhana* autor ponownie przywołuje myśl Vica i ukazuje, w jaki sposób inspirowała ona poglądy kanadyjskiego profesora. McLuhan uważał, że to właśnie idee zawarte w neapolitańczyka koncepcji nauki powinny stać się podstawą nowoczesnej, interdyscyplinarnej filozofii. Wyrażał też przekonanie, że stanowią one punkt wyjścia do zrozumienia relacji między ewolucją technologii a zmianami nastawień percepcji – zagadnienia, które z różnym natężeniem pojawia się we wszystkich książkach McLuhana od czasu wspomnianej *Galaktyki Gutenberga*. Jak pisze Knosala, „aby znaleźć odpowiednią dla swojego sposobu myślenia perspektywę filozoficzną, pozwalającą zrozumieć naturę i rozwój wiedzy w kontekście przemian ludzkiego sensorium, McLuhan zwraca się do Vica, u którego znajduje zasadę łączącą oba wyżej opisane stanowiska" (s. 142). Za włoskim historiozofem McLuhan przyjmuje, że w zmieniających się strukturach form języka zawarta jest historia kultury i wrażliwości. Z filozofii Vica, a zwłaszcza z jego koncepcji cykliczności historii i rozumienia, wyprowadza ideę tetrady, która stanowi podstawę projektu nauki nowej.

Vico jako pierwszy odkrył, że sposób poznania zależy od miejsca zajmowanego przez daną kulturę w cyklu historycznym oraz że na sposób, w jaki ludzie poznają świat, mają wpływ ich własne wytwory. W jego filozofii odnaleźć można również

[9] Zob. M. M c L u h a n, *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, tłum. N. Szczucka, Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, Warszawa 2004.

podzielane przez McLuhana przekonanie, że istnieją elementy kultury, które aktywnie wpływają na sposób postrzegania rzeczywistości, ale dzieje się to poza sferą świadomości.

Niemało uwagi poświęca Knosala koncepcji tetrady, która – jak już wspomnieliśmy – stanowi filar nauki nowej McLuhana i wyznacza sformułowane przez niego prawa mediów. Mianem mediów określa on wytwory człowieka – niezależnie od tego, do czego służą – i traktuje je jako przedłużenia ludzkiego ciała. Tetrada to zestaw czterech pytań, które można postawić w odniesieniu do wszystkich tych wytworów. Pytania te dotyczą: (1) przedłużenia–wzmocnienia: Co dany artefakt wzmaga, nasila, umożliwia lub przyspiesza? (2) zamknięcia–zanikania: Co za sprawą nowego przedłużenia zostaje odrzucone lub zanika? (3) przywrócenia: Jaka dawna forma zostaje przywrócona? (4) odwrócenia: W jakim stopniu nowa forma może zastąpić dawną?[10]. Elementy tetrady nie występują jednak w określonej kolejności, lecz wszystkie jednocześnie, i tkwią od początku w każdym ludzkim wytworze.

Knosala osadza powyższe pytania w szerszej perspektywie, docierając zarówno do źródeł ich powstania w koncepcji McLuhana, jak i tekstów, w których zostały opublikowane po raz pierwszy. Przedstawia także dyskusje o „dialektycznym" charakterze tetrady. W ujęciu słynnego Kanadyjczyka niezależnie od tego, czy zostanie ona uznana za przypadek dialektyki, czy też nie, „tetrada jako narzędzie rozumienia procesów społecznych unieważnia dotychczasowe kategorie, którymi człowiek Zachodu porządkował doświadczenie świata" (s. 153). Ma to bezpośredni związek ze zmianami doświadczania przestrzeni. Zagadnieniu temu autor książki poświęca kolejny rozdział.

Przestrzeń stanowi istotny motyw rozważań McLuhana, zarówno namysłu nad projektem nauki nowej, jak i szerszej refleksji o przemianach kultury spowodowanych wynalezieniem oraz upowszechnieniem kolejnych mediów służących porozumiewaniu się. Kanadyjski autor koncentruje się przede wszystkim na dwóch przeciwstawnych rodzajach przestrzeni: przestrzeni akustycznej i przestrzeni wizualnej. Rodzaj jej doświadczania zależy, jego zdaniem, od dominujących w danej społeczności form komunikacyjnych i ma fundamentalne znaczenie dla funkcjonowania w danej kulturze: „Odmienne doświadczanie przestrzeni w kulturze taktylnej (słowa mówionego i mediów elektronicznych) oraz w kulturze wizualnej (pisma i druku) leży u podstaw specyficznych dla każdej z tych kultur wzorów myślenia, odczuwania i postępowania" (s. 155). Stanem najbliższym wielowymiarowej strukturze człowieka jest funkcjonowanie w przestrzeni akustycznej, właściwej słowu mówionemu i oddziałującej na zmysł słuchu. Wynalezienie alfabetu, a później prasy Gutenberga i druku, doprowadziło jednak do przejścia od tej naturalnej formy przestrzeni do formy wizualnej, z dominującym zmysłem wzroku. „Pojawienie się alfabetu fonetycznego sprawiło, że nowa forma kultury oparta na naukowym racjonalizmie, analizowaniu pojęć, klasyfikacji doświadczeń oraz ich segregowaniu w sekwencje przyczynowo-skutkowe starła się z wcześniejszą kulturą plemienną, kulturą posługującą się słowem mówionym i *mimesis* jako podstawową formą edukacji. Walka między dwoma modelami kultury została udokumentowana w ataku na poezję przeprowadzonym przez Platona w *Państwie*" (s. 160). Zdaniem Knosali „przestrzeń" jest zatem pojęciem, które umożliwia McLuhanowi anali-

[10] Por. M. M c L u h a n, E. M c L u h a n, *Prawa mediów*, tłum. J. Stokłosa, w: tenże, *Wybór tekstów*, red. E. McLuhan, F. Zingrone, tłum. E. Różalska, J. Stokłosa, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2001, s. 546n.

zowanie zjawisk należących do różnych sfer ludzkiego życia: zmian w percepcji, zmian osobowości, rozdziału między sercem a rozumem, tworzenia nowych struktur społecznych czy też centralizacji i decentralizacji władzy.

Autor recenzowanej książki przedstawia zarysowaną przez McLuhana genezę powstania przestrzeni wizualnej oraz wzmocnienia jej wskutek zastosowania ruchomej czcionki w prasie drukarskiej. Przywołuje też krytyczne stanowisko Kanadyjczyka wobec filozofii Johna Locke'a, w której teoretyk mediów odnajdował bezpośredni wpływ doświadczania przestrzeni wizualnej.

Następnie autor prezentuje opis przedeuklidesowej i posteuklidesowej przestrzeni akustycznej, czyli formy życia od której ludzkość odeszła i do której, dzięki mediom elektronicznym, powraca. To ciekawy wątek myśli McLuhana, w którym splatają się elementy socjologii, językoznawstwa i fizyki. Knosala przybliża dokonaną przez tego myśliciela interpretację efektów rewolucji technicznej, które można zaobserwować nie tylko w psychice człowieka, strukturze społecznej i podziale władzy, ale również w psychofizjologii postrzegania otoczenia.

W kolejnym rozdziale książki autor przedstawia neurofizjologiczne uzasadnienie nauki nowej, przede wszystkim w odniesieniu do relacji między funkcjonowaniem mózgu a nastawieniem poznawczym. Uzasadnienie to opiera się na założeniu, że oddziaływanie środków przekazu (niezależnie od ich treści) powoduje u użytkowników określone tendencje w działaniu półkul mózgu. McLuhan odwołuje się do poglądu, że działanie lewej półkuli jest linearne, logiczne i racjonalne, prawej zaś holistyczne i rezonujące, twierdząc, że nauka nowa powinna opierać się na dominacji prawej półkuli, pozwalającej na obserwację zmian zachodzących w technice i ludzkich artefaktach. Tak zaprojektowana nauka pozwoli rozpoznawać formy percepcji, które narzucane są przez świat wytworów człowieka.

Prezentując stanowisko McLuhana w tej kwestii, Knosala powraca do najważniejszych źródeł powstania nauki nowej, czyli do filozofii Bacona i Vica. Pisze: „W opinii McLuhana Franciszek Bacon w swojej teorii idoli zakreślił ramy badań nad wpływem mediów na organizację aparatu percepcyjnego, tym samym umożliwił podważenie «mitu obiektywności» jako efektu wywołanego nastawieniem wizualnym (lewa półkula). Od Bacona teorię idoli przejął Vico – ustanawiając aksjomaty, na których została oparta *Scienza Nuova*, podążał on jedynie za wskazówkami przedstawionymi w *Novum Organum*" (s. 205). Według Kanadyjczyka koncepcje obu filozofów wymierzone są przeciw założeniom będącym podstawą rozumienia komunikacji, które charakteryzuje kulturę Zachodu. Uważa on, że to zachodnie rozumienie komunikacji jest nauką starą, której istotę stanowi redukcja roli przekazu jedynie do przesyłania danych. Nauka nowa natomiast ujmuje przekaz w szerszej perspektywie: w relacji do jego odbiorców oraz z uwzględnieniem wpływu, jaki mają nań formy środowiskowe. Nauka stara opiera się na lewej półkuli mózgu, nauka nowa zaś na prawej.

Ostatni rozdział tomu poświęcony został tetradom i ich miejscu w McLuhana projekcie nauki nowej. Są one bowiem zasadami, które umożliwiają zrozumienie wiedzy tworzonej na gruncie kultury akustycznej. Tetrady koncentrują się na formie (a nie na treści, jak nauka nowożytna), dzięki czemu mogą badać to, co jest „niedostrzegalne dla tradycyjnie rozumianych nauk społecznych: dynamiczne ścieranie się form myślenia i działania, powstawanie i zanik instytucji społecznych oraz związaną z tym procesem zmianę wartości, walkę między indywidualizmem a trybalizmem ukrytą w formach ludzkich artefaktów"

(s. 219). Skupiają się na dialektyce technicznych innowacji i podłoża społecznego, podważając mit wolnej od wartości, nieoceniającej i obiektywnej nauki. Są więc prawopółkulową, akustyczną formą wiedzy uznającą oddziaływanie form środowiskowych na organizację aparatu zmysłowego człowieka, a tym samym na sposoby intelektualnego wglądu, doświadczenia estetycznego i organizacji społecznej.

Projekt nauki nowej Marshalla McLuhana to książka niewątpliwie warta uwagi czytelników, w szczególności osób zainteresowanych filozofią, socjologią czy kulturoznawstwem. Pierwsza część pracy powinna przypaść do gustu zwłaszcza miłośnikom twórczości McLuhana, ponieważ w przejrzysty i przystępny sposób ukazuje filozoficzne źródła jego koncepcji. Część druga natomiast może okazać się szczególnie interesująca dla filozofów poszukujących inspiracji i oryginalnych interpretacji poglądów przedstawicieli ich dziedziny.

„Ethos" 31(2018) nr 2(122) 453-457

PROPOZYCJE „ETHOSU"

Elżbieta Buczek, Michał Jóźwiak, *Eksperymenty na zwierzętach. Czy istnieją „prawa zwierząt"?*, seria „ABC Bioetyki", Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2018, ss. 95.

Problematyka etyki postępowania wobec zwierząt oraz ich statusu moralnego jest nowym obszarem na gruncie refleksji naukowej w Polsce. Stosunkowo niewielka liczba publikacji poświęconych tym zagadnieniom (jeśli rozpatrywać ją w relacji do ogólnej liczby publikacji z dziedziny filozofii), a także brak specjalistycznych ośrodków dedykowanych tego rodzaju badaniom sprawiają, że debaty wokół ich rezultatów często ograniczają się do rekapitulacji dyskusji prowadzonych za granicą, przede wszystkim na obszarze języka angielskiego, i do prób przeniesienia dokonanych tam ustaleń na grunt języka polskiego. Charakterystyczne dla Polski uwarunkowania kulturowe sprawiają też, że podejmując zagadnienia z zakresu etyki postępowania wobec zwierząt, bardzo trudno jest uniknąć uwikłań ideologicznych. Z jednej strony badacze oskarżani są o „równanie" ludzi ze zwierzętami, a zwierząt z ludźmi i o lewicowe przekonania, jakoby stanowiące przyczynę wskazywania przez nich obszarów moralności, w których ludzkie poznanie, wrażliwość i empatia nie zostały jeszcze w wystarczający sposób uruchomione. A przecież – twierdzi się – dysponujemy kodeksem moralnym opartym na Dekalogu, którego cechą jest zupełność. Tymczasem niestety faktem jest, iż żyjemy w kulturze, w której zwierzęta są przez człowieka bardzo często w okrutny sposób wykorzystywane, maltretowane i po prostu krzywdzone, a zarazem w kulturze, w której badania naukowe z dziedziny psychologii porównawczej stopniowo odsłaniają funkcjonowanie zwierzęcych umysłów i potwierdzają intuicję, że nie wolno ich traktować jak rzeczy. Co więcej, jeśli prawda o rzeczywistości ma w jakimś sensie moc wiążącą dla ludzkiego sumienia i działania, to wiedza, którą dzięki tym badaniom uzyskujemy, powinna stać się źródłem czy to nowych norm moralnych, czy to szerszej interpretacji norm już istniejących. Z drugiej jednak strony badacze zmagają się z trudną – bo mającą dalekosiężne konsekwencje filozoficzne – terminologią dotyczącą etyki postępowania wobec zwierząt, często bezrefleksyjnie dokonując dosłownego przekładu terminów funkcjonujących w tej dziedzinie w obszarze języka angielskiego. Jako przykład można wskazać choćby tłumaczenie określeń „human

animals" „non-human animals" jako „zwierzęta ludzkie" i „zwierzęta pozaludzkie" (a czasami nawet „zwierzęta nieludzkie") – w polskim przekładzie tych terminów zupełnie ginie ich (głęboko obecne w języku angielskim) odniesienie do greckiego „anima", czyli do tego wszystkiego, co wspólne jest ludziom i zwierzętom jako bytom ożywionym, wyeksponowana zostaje natomiast „zwierzęcość", czyli cecha niemająca na gruncie języka polskiego pozytywnych konotacji semantycznych. W wyniku przyjęcia założenia, że ludzie stanowią po prostu określony gatunek zwierząt, w opartej na nim argumentacji niejednokrotnie pojawia się też swoista sprzeczność, można bowiem twierdzić, że postulowana równość gatunków znosi wymóg troski człowieka o inne zwierzęta, tak jak nie nakłada na inne zwierzęta powinności troski o człowieka. Teza ta zaś podważa etykę postępowania wobec zwierząt jako taką.

Książka Elżbiety Buczek i Michała Jóźwiaka w pewnym stopniu wychodzi naprzeciw tym semantycznym, poznawczym i ontologicznym trudnościom. Autorzy podjęli w niej bowiem zwięzłą próbę usystematyzowania kwestii „praw" zwierząt. W pierwszej części pracy, której autorką jest Elżbieta Buczek, zarysowany został problem wykorzystywania zwierząt w badaniach naukowych. Po przedstawieniu historycznego rysu eksperymentowania na zwierzętach autorka analizuje znaczenie i sposoby wykorzystywania ich w nauce, medycynie i gospodarce oraz zarzuty, jakie najczęściej pojawiają się wobec eksperymentów na zwierzętach, a także obawy związane z tymi eksperymentami. Poruszona zostaje kwestia statusu moralnego zwierząt i wpływu światopoglądu antropocentrycznego na naruszanie ich dobrostanu. Następnie autorka zastanawia się nad sensem pojęć „cierpienie" i „ból" w odniesieniu do zwierząt, a także nad relacją między etyką a nauką. Przywołuje też – w jej przekonaniu najdonioślejsze – stanowiska w kwestii poszanowania bytowości zwierząt, sformułowane przez Petera Singera, Jeana Bernarda oraz papieży: Jana Pawła II i Franciszka. Ta część pracy kończy się refleksją na temat możliwości kształtowania etycznych postaw naukowców.

W drugiej części książki Michał Jóźwiak przywołuje i analizuje obowiązujące w Polsce i na świecie rozstrzygnięcia legislacyjne zabezpieczające zwierzętom swoiste prawa. Swoją analizę zagadnienia rozpoczyna od refleksji historycznej, a następnie przedstawia pojęcia wykorzystywane w aktach prawnych służących ochronie zwierząt, jak: „stres psychogenny", „stres somatyczny", „dobrostan zwierząt", „zasada 3R", „reducing", „zwierzę doświadczalne" i „zwierzę laboratoryjne". Kolejnym krokiem autora jest przywołanie konkretnych aktów prawnych o zakresie międzynarodowym mających na celu ochronę zwierząt, a także regulacji obowiązujących w tym zakresie w naszym kraju. Można powiedzieć, że ta część książki jest niezwykle cenna, czytelnik znajduje bowiem zebrane w jednym miejscu konkretne rozstrzygnięcia prawne, a w przypadku wielu z nich uzyskuje dostęp do ich pełnej treści bądź do treści ich najistotniejszych fragmentów: może dokonać porównania tych regulacji i prześledzić rozwój świadomości dotyczącej ochrony zwierząt. W końcowym fragmencie drugiej części książki autor charakteryzuje najważniejsze organizacje działające na rzecz ochrony zwierząt i podejmuje analizę terminu „prawa zwierząt", wskazując na jego uwikłania filozoficzne i prawne.

Książka Elżbiety Buczek i Michał Jóźwiaka nie jest publikacją obszerną, jednoznacznie ukazuje jednak czytelnikowi, że kwestii ochrony zwierząt przed okru-

cieństwem człowieka nie sposób sprowadzić do jakiejkolwiek ideologii, ale że stanowi ona jeden z moralnych imperatywów obecnych czasów. Z drugiej strony systematyczny i uporządkowany wykład problemów ukazuje badaczom – także tym, którzy nie są filozofami, ale na przykład psychologami porównawczymi – że wszelkie czynione przez nich uogólnienia o charakterze filozoficznym, przede wszystkim ontologicznym i teoriopoznawczym, nigdy nie są dokonywanie w pojęciowej „próżni", ale łączą się z przyjęciem określonych założeń oraz ich metodologicznych i logicznych konsekwencji. W imię rzetelności badawczej nie powinni się oni tej świadomości wyzbywać.

Książkę polecamy zarówno osobom aktywnie zaangażowanym na rzecz ochrony zwierząt, jak i wszystkim, którzy pragną, by zwierząt nie maltretowano ani nie krzywdzono. Jest ona także interesującym źródłem dla samych badaczy, ukazuje bowiem podstawy, na których można zbudować rzetelną etykę postępowania wobec zwierząt.

D.Ch.

A piękno świeci w ciemności. Z biskupem Michałem Janochą rozmawia Ewa Kiedio, Biblioteka Więzi, Warszawa 2017, ss. 230, il. 55.

Zawarta w książce *A piękno świeci w ciemności* rozmowa Ewy Kiedio, pisarki i redaktorki, z biskupem Michałem Janochą, historykiem sztuki i teologiem, została podzielona na trzy części: „Sztuka i piękno", „Sztuka ikony" i „Sztuka w Kościele zachodnim". Rozmówcy, ukazując miejsce piękna i sztuki w kulturze i religii chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu, poruszają zarówno najogólniejsze problemy teologiczne i filozoficzne, jak i odnoszą się do konkretnych dzieł sztuki i postaci artystów – dawnych i współczesnych. I chociaż najwięcej uwagi poświęcają dziełom malarskim, nie pomijają innych dziedzin ludzkiej twórczości, niekiedy obejmując pojęciem sztuki także „sztukę myśli" (s. 50). W ich swobodnym, poruszającym się po różnych obszarach tematycznych dialogu, wyróżnić można kilka głównych wątków. Jeden z nich dotyczy różnic w ujmowaniu piękna i roli artysty w tradycji wschodniej i zachodniej, inny – religijnych funkcji sztuki i jej znaczenia dla człowieka wierzącego (zarówno gdy omawiana jest estetyka współczesnych kościołów, jak i zagadnienie relacji świętości i piękna estetycznego). Czytelnikowi łatwo włączyć się do rozmowy autorów książki – ich zaangażowanie angażuje też odbiorcę, a przystępny język, liczne ilustracje i osobisty ton wypowiedzi zachęcają do skonfrontowania z nimi własnych spostrzeżeń.

Uwagę zwraca również szata graficzna polecanej pozycji (projekt okładki, opracowanie typograficzne i skład wykonał Michał Kiedio). Książka *A piękno świeci w ciemności* jest piękna i poręczna. Została wydana niezwykle starannie, dopracowana w najmniejszych szczegółach tak, by jej wygląd mógł być źródłem satysfakcji estetycznej, a zarazem by łatwo się ją czytało – sprzyja temu na przykład jej format, sposób zszycia czy wybrany papier.

Na okładce zamieszczono fotografię wnętrza kościoła Opatrzności Bożej w Warszawie-Wesołej z wystrojem i polichromiami Jerzego Nowosielskiego. Jest to notabene twórca zajmujący w książce miejsce szczególne. Michał

Janocha mówi o nim: „Akty, martwe natury czy pejzaże Nowosielski maluje tym samym językiem co ikony, czyli językiem sakralnym. Tematy tradycyjnie świeckie u niego noszą w sobie takie uduchowienie, które w moim przekonaniu jest już zwiastunem rzeczywistości przyszłej. To dla mnie absolutnie genialne" (s. 128n.). Być może właśnie w wypowiedzi o malarstwie Nowosielskiego, które – zdaniem Janochy – odsłania „ułomność naszego schematycznego podziału na *sacrum* i *profanum*" (s. 128) oraz fakt, że „cała rzeczywistość stworzona przez Boga jest sakralna" (tamże), można by szukać przewodniego wątku prowadzonej w książce refleksji o sztuce.

A piękno świeci w ciemności to książka adresowana do szerokiego grona odbiorców. Można ją polecić zarówno tym, dla których piękno i sztuka są osobiście ważne, jak i dla tych, którzy twierdzą, że sztuki nie rozumieją (por. s. 45). Być może w dialogu Ewy Kiedio i biskupa Michała Janochy znajdą pocieszenie osoby rozczarowane czy zaniepokojone estetyką, którą spotykają w kościołach. Ukazując ideowe i historyczne źródła tradycji, książka może pomóc im poznać lub przypomnieć inne jej oblicza.

P.M.

Piotr Dmochowski, *Zmagania o Beksińskiego*, Wydawnictwo MD, Warszawa 2016, ss. 647.

Piotr Dmochowski, zamieszkały we Francji prawnik, profesor uniwersytecki i kolekcjoner dzieł sztuki, od wielu lat jest propagatorem twórczości Zdzisława Beksińskiego, organizatorem wystaw, autorem dwóch albumów jego prac i producentem filmu krótkometrażowego *W hołdzie Beksińskiemu*. W latach 1990-1996 prowadził w Paryżu galerię „Galerie Dmochowski, musée-galerie de Beksinski". Posiada – wraz z żoną – największą prywatną kolekcję obrazów i rysunków tego artysty. W latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku zajmował się sprzedażą jego dzieł.

Prezentowany tom stanowi drugie, poprawione wydanie książki napisanej w języku francuskim, przetłumaczonej na język polski przez autora i opublikowanej w roku 1995 (pierwotna wersja tekstu, nosząca tytuł *Notes sur la situation generale. Historique d'un échec*, zamieszczona została w Internecie). Publikacja ma formę nieregularnie prowadzonego diariusza, łączącego cechy dziennika intymnego i dziennika zewnętrznego. Zapiski – każdy obok daty dziennej opatrzony tytułem – zasadniczo pochodzą z okresu od grudnia 1985 do grudnia 1987 roku. Wyjątek stanowi wpis ostatni, datowany na 15 sierpnia 1995 roku, zatytułowany „Post scriptum".

Dziennik ukazuje kulisy działań autora na rzecz popularyzacji twórczości Beksińskiego na Zachodzie w początkowym okresie współpracy marszanda z artystą (podpisanie umowy między nimi nastąpiło w roku 1983, a jej rozwiązanie w 1994), jedynie „Post scriptum" zawiera krótkie omówienie wydarzeń związanych z tą działalnością, które miały miejsce między rokiem 1987 a publikacją pierwszego wydania książki, „Posłowie" zaś – ich ciąg dalszy. Tytułowe „zmagania" to trudności, na jakie napotykał Dmochowski w swoim dążeniu do

wypromowania prac malarza, związane przede wszystkim z pokonywaniem oporu krytyków i decydentów instytucji kulturalnych wobec tego rodzaju sztuki. Obszerny fragment diariusza, zapisany pod datą 15 grudnia 1987 roku, niejako podsumowujący batalię o uznanie dla twórczości polskiego artysty, można określić jako przepojone goryczą studium niechęci świata kultury zachodniej – której autor zarzuca monolityczność, przywiązanie jedynie do sztuki dekoracyjnej i formalnej – wobec twórczości ekspresywnej. Tytuł pierwotnej wersji książki określa przebieg owej batalii bardziej dosadnie: „Historia niepowodzenia", mimo że przecież nie brakowało w niej również sukcesów.

Zmagania o Beksińskiego są wszak opowieścią nie tylko o borykaniu się autora z establishmentem kulturalnym, ale także o jego zmaganiach z Beksińskim i – z samym sobą. Czytelnik wtajemniczany jest w konflikty z artystą na tle finansowym i w związane z nimi różnice zdań dotyczące strategii promocji obrazów. Dmochowski ujawnia swoją fascynację twórcą, którego wielokrotnie określa mianem geniusza, a przede wszystkim jego dziełem, dotkliwą potrzebę zyskania jego przyjaźni, ale nie kryje też agresywnej wręcz niechęci wobec pewnych cech osobowościowych Beksińskiego i żalu spowodowanego niedostatkiem uznania dla swoich starań i brakiem wdzięczności za nie z jego strony.

Zapiski w dzienniku nie ograniczają się jednak do obszaru wskazanego w tytule książki. Autor przedstawia swoje poglądy społeczne i polityczne (zarówno dotyczące francuskiej demokracji, jak i sytuacji w Polsce lat osiemdziesiątych), a także przekonania moralne (zwłaszcza dotyczące kwestii etycznych związanych z zawodem prawnika i wykładowcy), snuje też wątki bardzo osobiste, począwszy od wspomnień z dzieciństwa i młodości. Przedstawiony w książce autowizerunek, niepozbawiony ciemnych rysów, czytelnik odbiera jako przekonujący. Wizerunki innych osób, które pojawiają się w notatkach, są często bardzo krytyczne, a nawet zjadliwe.

Proponowana tu czytelnikom publikacja jest książką kontrowersyjną. Dmochowski kreśli w niej bardzo subiektywną, dość jednostronną charakterystykę Beksińskiego. Poszczególne zapisy dokonywane są pod wpływem emocji, stanowią ślady doświadczeń autora. Narracja taka nigdy nie jest wolna od pewnego elementu kreacji. Są to niejako cechy gatunkowe dziennika i stanowią walor tej formy wypowiedzi. Wątpliwości może natomiast budzić fakt, iż tekst zawierający bardzo osobiste szczegóły z życia artysty (a źródło niektórych z nich stanowiły zapewne poufne rozmowy) opublikowany został po raz pierwszy jeszcze za życia Beksińskiego, mimo że autor był świadom jego troski o zachowanie prywatności.

Lektura *Zmagań o Beksińskiego*, zwłaszcza jeśli zostaną one odczytane w kontekście listów (zob. *Beksiński – Dmochowski. Listy 1999-2003*, Wydawnictwo MD, Warszawa 2017) i dzienników artysty (zob. *Beksiński. Dzień po dniu kończącego się życia*, Wydawnictwo MD, Warszawa 2016), stwarza jednak wyjątkową okazję przyjrzenia się relacji twórcy i jego marszanda – relacji trudnej, niekiedy dramatycznej i bolesnej – oraz łączącej ich szczególnej, bliskiej więzi. Książka może też stanowić ciekawy materiał badawczy dla teoretyków pisarstwa autobiograficznego.

M.Ch.

„Ethos" 31(2018) nr 2(122) 459-462

MIROSŁAWA CHUDA

LĘK PRZED SKOKIEM W STUDNIĘ

W Aleksandra Fredry *Ślubach panieńskich* Klara oświadcza: „Przyrzekam na kobiety stałość niewzruszoną, / Nienawidzieć ród męski, nigdy nie być żoną"[1]. W *Damach i huzarach* zaś niechęć do małżeństwa przejawia Rotmistrz, który twierdzi, że „ożenienie" jest „zawsze djabła warte"[2]. Takie antymałżeńskie deklaracje pojawiały się w komediach, a wypowiadające je postaci – jak wspomniana Klara i jej kuzynka Aniela czy członkowie tytułowego klubu kawalerów ze sztuki Michała Bałuckiego – zwykle w ostatnich scenach wstępowały na ślubny kobierzec.

Obecnie negatywny stosunek młodych ludzi wobec zawierania związków małżeńskich (choć bynajmniej niewynikający z awersji do kobiet czy mężczyzn) jest dość powszechnym zjawiskiem społecznym. Coraz poważniejszą alternatywą dla małżeństwa stają się kohabitacja i związki typu Living Apart Together (LAT). Podobno w minionym roku w Polsce osoby żyjące w kohabitacji stanowiły aż jedenaście procent populacji[3]. W przypadku ponad połowy z nich nie występują przeszkody do zawarcia związku sakramentalnego (są to panny i kawalerowie oraz wdowy i wdowcy)[4] – a można przypuszczać, że większość tych osób pochodzi z rodzin katolickich i ma za sobą szkolną edukację religijną.

Radykalnie wzrosło też przyzwolenie społeczne dla współzamieszkiwania par bez ślubu. Rodzice informujący znajomych, że syn czy córka mieszka z partnerem, zwykle jednak ujawniają potrzebę, aby dodać komentarz w rodzaju: „teraz wszyscy tak postępują" albo „takie czasy nastały". Tego typu wyjaśnienia odwołują się do przemian kulturowych i kształtowania nowych stylów życia. Upowszechnianie się nowych wzorców postępowania zwykle kładzione bywa na karb oddziaływania mass mediów, a zwłaszcza popularnych seriali telewizyjnych. Takie uzasadnienie obecnego stanu rzeczy jest oczywiście zbyt powierzchowne, choć zapewne nie należy go łatwo negować. Teologowie upatrują głębokich przyczyn odchodzenia od modelu sakramentalnego małżeństwa

[1] A. F r e d r o, *Śluby panieńskie, czyli Magnetyzm serca. Komedia w 5 aktach wierszem*, akt I, scena 7, w. 455, https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/fredro-sluby-panienskie.html.

[2] T e n ż e, *Damy i huzary. Komedya we trzech aktach, prozą*, akt I, scena 10, https://pl.wikisource.org/wiki/Damy_i_Huzary/Akt_I.

[3] Zob. *Związek kohabitacyjny kontra konkubinat, co wyróżnia, na czym polega*, https://www.zdrowyportal.org/7402/zwiazek-kohabitacyjny-kontra-konkubinat-co-wyroznia-na-czym-polega/.

[4] Por. P. S z u k a l s k i, *Kohabitacja w Polsce*, http://dspace.uni.lodz.pl:8080/xmlui/bitstream/handle/11089/3748/3-Kohabitacja%20w%20Polsce.pdf?sequence=1, s. 62.

w zaniku świadomości grzechu i motywującego do przestrzegania przykazań poczucia Transcendencji. Tak poważny i trudny problem wykracza jednak poza formułę felietonu. Można tu jedynie pokusić się o kilka nieco przewrotnych refleksji na temat pewnych egzystencjalnych źródeł niechęci młodych ludzi do instytucjonalizacji ich związku.

Jeżeli kobieta i mężczyzna razem zamieszkują, razem spędzają czas i prowadzą wspólne gospodarstwo domowe, dzieląc trudy codzienności, to de facto żyją na wzór męża i żony. Nie powstrzymuje ich zatem przed zawarciem małżeństwa obawa o utratę swobody przynależnej singlom, ponieważ już się jej wyrzekli. Jeśli związek taki trwa kilka lat, to trudno mówić o „przymiarce" przed jego legalizacją, ponieważ miłość wytrzymała już próbę czasu. Prawdopodobnie więc młode osoby podzielają przekonanie Orgonowej z *Dam i huzarów*, że „dla losu, nie dla miłości idzie się za mąż"[5], i decydują się na ślub dopiero wówczas, gdy przemawiają za tym krokiem względy praktyczne (na przykład związane z narodzinami dziecka).

„Miłość prawdziwa, miłość wewnętrznie pełna, to ta, w której wybieramy osobę dla niej samej, a więc ta, w której mężczyzna wybiera kobietę, a kobieta mężczyznę nie tylko jako «partnera» życia seksualnego, ale jako osobę, której chce oddać życie"[6] – pisał Karol Wojtyła. Jedyne właściwe ramy i zabezpieczenie takiej relacji stanowi małżeństwo[7]. Owa miłość pełna jest jednak wielkim wyzwaniem i trzeba do niej dojrzewać, może zatem młodzi ludzie pozostający w związkach partnerskich opartych na kohabitacji poprzestają na miłości, którą Søren Kierkegaard określał jako romantyczną. Jest ona w istocie dość samolubna, dominuje w niej miłość własna, pod wpływem której inne osoby postrzega się przez pryzmat własnych potrzeb i oczekiwań[8]. Miłość romantyczna ma charakter zmysłowy, a jako taka opiera się na tym co czasowe, chwilowe, ale także – piękne. Przynależy ona do estetycznego stadium życia, zorientowanego na piękno.

Realia pożycia małżeńskiego mogą się wydawać zagrożeniem dla takiej miłości – przede wszystkim dlatego, że stanowi ono zobowiązanie, że spontaniczne dzielenie trudów codzienności po ślubie przybiera kształt obowiązku. Dlatego duński filozof w pierwszej części drugiego tomu swego dzieła *Albo – albo* stara się „wykazać, że miłość i małżeństwo dadzą się pogodzić"[9] (z tego względu do lektury tego dzieła należało by zachęcać młodzież). Pisze, że w małżeństwie obowiązek nie jawi się jako wróg miłości, jako intruz, lecz przeciwnie, nakazuje to, czego małżonkowie sami pragną. Zawarty jest bowiem w etycznym pierwiastku miłości małżeńskiej. Jednocześnie nie traci ona znaczenia estetycznego, nie zostaje pozbawiona uroku zmysłowości, lecz wznosi ją na wyższy poziom. Miłość taka zawiera w sobie komponent wieczności. Według Duńczyka małżeństwo polega na nieustannym powtórzeniu pierwszej miłości, jej ciągłym odmładzaniu (chociaż rozumie on „pierwszą miłość" głębiej niż wskazywałoby potoczne znaczenie

[5] F r e d r o, *Damy i huzary*, akt I, scena XIV.

[6] K. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1982, s. 119.

[7] Tamże, s. 189.

[8] Por. A. S z w e d, *O podobieństwach i różnicach między miłością zmysłową (Elskov) a miłością duchową (Kjerlighed) u Sørena Kierkegaarda*, w: *Miłość i samotność. Wokół myśli Sørena Kierkegaarda*, red. P. Bursztyka i in., Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.

[9] S. K i e r k e g a a r d, *Albo – albo*, tłum. K. Toeplitz, J. Iwaszkiewicz, PWN, Warszawa 1976, t. 2, s. 45.

tego pojęcia, myśli o niej jako o „czymś najpiękniejszym w życiu”[10]). Jakkolwiek taka koncepcja małżeństwa mogłaby się okazać atrakcyjna, to jednak chyba nie przekonałaby zamieszkujących wspólnie partnerów do podjęcia decyzji o jego zawarciu i pożegnania „marcepanowej słodyczy możliwości”[11], którą wolno się cieszyć przed ślubem.

Trudność podjęcia takiej decyzji wynika bowiem także stąd, że wiąże się ona z dokonaniem brzemiennego w skutki wyboru. Każdy wybór oznacza odrzucenie pewnej możliwości na rzecz innej i pociąga za sobą poczucie straty tego, co się odrzuciło. Także w odniesieniu do tej kwestii warto zacytować Kierkegaarda: „Ożeń się, będziesz tego żałował; nie żeń się, będziesz tego także żałował; żeń się lub nie żeń, będziesz i tego, i tego żałował, albo się ożenisz, albo nie ożenisz, będziesz żałował i tego, i tego”[12] (dla niezdecydowanych słowa te mogłyby być swego rodzaju zachętą à rebours).

Decydując się na zawarcie małżeństwa, dotychczasowi partnerzy nie tylko wybierają siebie nawzajem jako męża i żonę, ale także każde z nich wybiera siebie w zupełnie nowej roli – w roli małżonka, i czyni to w sposób absolutny. „Każde z osobna i w obliczu drugiego dokonuje etycznego wyboru, który jest wyborem dobra. [...] Mamy tutaj do czynienia z otwarciem horyzontu dobra i wyjściem z przestrzeni zniewalającego piękna”[13] – pisze, interpretując myśl duńskiego filozofa, Antoni Szwed. Małżeństwo, chociaż zachowuje swój walor estetyczny, oznacza zatem wkroczenie w etyczny etap życia – a jest to krok radykalny (albo–albo). Wybór dobra jest zarazem „wyborem wyborów”, opowiedzeniem się po stronie wyboru między dobrem a złem – rzutuje na wszystkie kolejne akty wyboru.

Pary pozostające w relacjach partnerskich i rezygnujące ze ślubu lub odkładające to wydarzenie na bliżej nieokreśloną przyszłość oczywiście nie mają na względzie tych konsekwencji wyboru stanu małżeńskiego, o których pisał Kierkegaard. Zdają sobie jednak sprawę (często zapewne raczej intuicyjnie niż wskutek refleksji) z powagi tego wyboru, z faktu, że – wbrew temu, co sugerowałyby statystyki rozwodów – jest on nieodwołalny. Podjęcie decyzji o zawarciu związku małżeńskiego ma w życiu człowieka znaczenie epokowe. Małżeństwo stanowi rzeczywistość egzystencjalną zasadniczo różną od kohabitacji, nie można go „oswoić” poprzez wspólne zamieszkiwanie „na próbę”.

Dobrze podsumowują radykalizm owej decyzji i związane z nią ryzyko słowa Radczyni z *Wesela*, która sprowadza na ziemię bujającego w obłokach Pana Młodego (niewątpliwie przywiązanego do estetycznego wymiaru miłości):

> Pan Młody:
> Jak się żenić, to się żenić!
> [...]
> Tak się pić chce przy źródełku;
> ożenić się w tym pragnieniu,
> to tak jakby w uniesieniu...
> Radczyni:
> W równe nogi wskoczyć w studnię[14].

[10] Tamże.

[11] Tamże, t. 2, s. 43.

[12] Tamże, t. 1, s. 41.

[13] A. S z w e d, *Recepcja myśli Sørena Kierkegaarda w filozofii Józefa Tischnera*, http://www.tischner.org.pl/antoni-szwed/recepcja_mysli_sorena_kierkegaarda_w_filozofii_tischnera#_ftn12.

[14] S. W y s p i a ń s k i, *Wesele. Dramat w trzech aktach*, akt I, scena 22, Eventus, Kraków 1999, s. 53.

Jakżeż się nie obawiać takiego skoku? Wymaga on odwagi, której zapewne brakuje młodym ludziom – chyba nie tylko w obecnych czasach. Na początku lat czterdziestych dziewiętnastego wieku Kierkegaard stwierdzał: „Dzisiejsza skłonność do podważania małżeństwa nie wynika ze średniowiecznego poglądu uznającego bezżeństwo za coś doskonalszego, lecz z tchórzostwa”[15]. Sam jednak zerwał zaręczyny z Reginą Olsen i nigdy się nie ożenił. Może i jemu zabrakło odwagi?

[15] K i e r k e g a a r d, dz. cyt., t. 2, s. 31.

„Ethos" 31(2018) nr 2(122) 463-492
DOI 10.12887/31-2018-2-122-29

Maria FILIPIAK

KRZYWDA
Bibliografia wypowiedzi papieży Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka z lat 1978-2018

Wykaz skrótów
IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

I (1978) ss. 477
II (1979) [t. 1], ss. 1729
II (1979) t. 2, ss. 157
III (1980) t. 1, ss. 1983
III (1980) t. 2, ss. 1869
IV (1981) t. 1, ss. 1292
IV (1981) t. 2, ss. 1313
V (1982) t. 1, ss. 1376
V (1982) t. 2, ss. 2497
V (1982) t. 3, ss. 1751
VI (1983) t. 1, ss. 1730
VI (1983) t. 2, ss. 1496
VII (1984) t. 1, ss. 2016
VII (1984) t. 2, ss. 1708
VIII (1985) t. 1, ss. 2081
VIII (1985) t. 2, ss. 1683
IX (1986) t. 1, ss. 2204
IX (1986) t. 2, ss. 2242
X (1987) t. 1, ss. 1482
X (1987) t. 2, ss. 2582
X (1987) t. 3, ss. 1812
XI (1988) t. 1, ss. 1073
XI (1988) t. 2, ss. 2625
XI (1988) t. 3, ss. 1405
XI (1988) t. 4, ss. 2317
XII (1989) t. 1, ss. 1945
XII (1989) t. 2, ss. 1783
XIII (1990) t. 1, ss. 1885
XIII (1990) t. 2, ss. 1888
XIV (1991) t. 1, ss. 1983
XIV (1991) t. 2, ss. 1619
XV (1992) t. 1, ss. 2147
XV (1992) t. 2, ss. 1119
XVI (1993) t. 1, ss. 1855
XVI (1993) t. 2, ss. 1725
XVII (1994) t. 1, ss. 1367
XVII (1994) t. 2, ss. 1281
XVIII (1995) t. 1, ss. 2054
XVIII (1995) t. 2, ss. 1589
XIX (1996) t. 1, ss. 1798
XIX (1996) t. 2, ss. 1206
XX (1997) t. 1, ss. 1799
XX (1997) t. 2, ss. 1230
XXI (1998) t. 1, ss. 1669
XXI (1998) t. 2, ss. 1483
XXII (1999) t. 1, ss. 1660
XXII (1999) t. 2, ss. 1396
XXIII (2000) t. 1, ss. 1415
XXIII (2000) t. 2, ss. 1463
XXIV (2001) t. 1, ss. 1607
XXIV (2001) t. 2, ss. 1376
XXV (2002) t. 2, ss. 1130
XXV (2002) t. 1, ss. 1290
XXVI (2003) t. 1, ss. 1298
XXVI (2003) t. 2, ss. 1205
XXVII (2004) t. 1, ss. 1063
XXVII (2004) t. 2, ss. 933
XXVIII (2005), ss. 333

IB – *Insegnamenti di Benedetto XVI* [Città del Vaticano]
I (2005) ss. 1326
II (2006) t. 1, ss. 1008
II (2006) t. 2, ss. 1065
III (2007) t. 1, ss. 1405
III (2007) t. 2, ss. 1065
IV (2008) t. 2, ss. 1099
IV (2008) t. 1, ss. 1280
V (2009) t. 1, ss. 1439
V (2009) t. 2, ss. 980
VI (2010) t. 1, ss. 1166
VI (2010) t. 2, ss. 1390
VII (2011) t. 1, ss. 1072
VIII (2012) t. 1, ss. 960
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

AP 2 – *Anioł Pański z Papieżem Janem Pawłem II*, Città del Vaticano 1986, ss. 479
ORpol. – „L'Osservatore Romano" wydanie polskie 1980-

JAN PAWEŁ II

1978

1. *Bez sprawiedliwości nie ma miłości* (Audiencja generalna, 8 XI), NP I, s. 48-50; tож: *Senza giustizia non c'è amore*, IGP I, s. 108-111.

2. *Wolność religijna podstawą praw ludzkich* (Orędzie do Sekretarza Generalnego Narodów Zjednoczonych, 2 XII), NP I, s. 116-119; тож: *Nella libertà religiosa il fondamento dei diritti umani*, IGP I, s. 252-257.

3. *Prawo do pracy i do sprawiedliwości społecznej* (Przemówienie do grupy robotników, 9 XII), NP I, s. 145-147; тож: *Il diritto al lavoro e alla giustizia sociale*, IGP I, s. 319-321.

4. *Solidarność z cierpiącymi z powodu odmowy praw ludzkich* (Homilia podczas Mszy św. w noc Bożego Narodzenia, 24 XII), NP I, s. 192-194; тож: *Solidarietà a chi soffre per la negazione dei diritti umani*, IGP I, s. 415-424.

1979

5. Encyklika *Redemptor hominis* (15 III), NP II, 1, s. 231-267, p. 16, 17; тож: Lettera Enciclica *Redemptor Hominis*, IGP II, 1, s. 550-660.

6. *Z Ewangelii wypływa obowiązek obrony praw ludzkich* (Przemówienie do kierowników Międzynarodowego Instytutu Praw Człowieka, 22 III), NP II, 1, s. 284-285; тож: *Nasce dal Vangelo l'impegno per la difesa dei diritti umani*, IGP II, 1, s. 692-694.

7. *Solidarność z ludźmi dyskryminowanymi i prześladowanymi* (Rozważanie podczas Drogi Krzyżowej, 13 IV), NP II, 1, s. 375-376; тож: *Solidarietà con chi soffre discriminazioni e persecuzioni*, IGP II, 1, s. 899-902.

8. *Chronić człowieka, rodzinę, naród wobec każdego zagrożenia* (Apel Jasnogórski, 5 VI), NP II, 1, s. 653-655; тож: *Proteggere contro ogni minaccia l'uomo, la famiglia, la Nazione*, IGP II, 1, s. 1452-1455.

9. *Zwycięstwo wiary i miłości nad nienawiścią* (Oświęcim-Brzezinka, 7 VI), NP II, 1, s. 693-686; тож: *Vittoria della fede e dell'amore sull'odio*, IGP II, 1, s. 1482-1487.

10. *Pokój, sprawiedliwość, ewangelizacja w nauczaniu Pawła VI* (Audiencja generalna, 8 VIII), NP II, 2, s. 57-60; тож: *Pace, giustizia, evangelizzazione nel magistero di Paolo VI*, IGP II, 2, s. 116-122.

11. *Potępienie przemocy w Irlandii* (28 VIII), NP II, 2, s. 93-94; тож: *Condanna delle violenze in Irlanda*, IGP II, 2, s. 189.

12. *Wyrwać korzenie kłamstwa wojny* (Przemówienie do kombatantów, 20 X), NP II, 2, s. 394-396; тож: *Compiamo con l'opera missionaria il nostro destino di Cristiani*, IGP II, 2, s. 793-799.

1980

13. *Potrzeba poszanowania międzynarodowego ładu moralnego* (Przemówienie w rocznicę wybuchu II wojny światowej, 3 IX), NP III, 2, s. 286-287; тож: *L'ordine morale internazionale sia rispettato in Europa e nel mondo*, IGP III, 2, s. 527-529.

14. *Wartość ciała i płci według zamiaru Stwórcy* (Audiencja generalna, 22 X), NP III, 2, s. 509-513; tож: *Realizzazione del valore del corpo secondo il disegno del Creatore*, IGP III, 2, s. 948-956.

15. *Dokument Stolicy Świętej w sprawie wolności religijnej* (14 XI), NP III, 2, s. 597-603, p. 6; tож: *Documento della Santa Sede sulla libertà religiosa*, IGP III, 2, s. 1158-1167.

16. *Świadectwo pełniejszej i głębszej wiary w diasporze* (Homilia podczas Mszy św., Osnabrück, 16 XI), NP III, 2, s. 629-633; tож: *Nella diaspora la testimonianza della fede più pienna e profonda*, IGP III, 2, s. 1223-1230.

17. *Wszyscy potrzebujemy nawrócenia* (Spotkanie z Radą Kościoła Ewangelickiego, 17 XI), NP III, 2, s. 644-648; tож: *Siamo chiamati all'unità nel dialogo di verità e di amore*, IGP III, 2, s. 1253-1257.

18. *Odnaleźliśmy się jako bracia w Panu* (Przemówienie do przedstawicieli Kościołów chrześcijańskich, 17 XI), NP III, 2, s. 646-648; tож: *Il rinnovamento della vita cristiana passo necessario verso l'unità*, IGP III, 2, s. 1258-1261.

19. *Głębia i bogactwo wspólnego dziedzictwa* (Przemówienie do przedstawicieli gminy żydowskiej, 17 XI), NP III, 2, s. 653-655; tож: *La ricchezza della comune eredità ci apre al dialogo e alla collaborazione*, IGP III, 2, s. 1272-1276.

20. Encyklika o Bożym miłosierdziu *Dives in misericordia* (30 XI), NP III, 2, s. 755-784; tож: Lettera Enciclica *Dives in Misericordia*, IGP III, 2, s. 1483-1574.

1981

21. *„Zbezczeszczenie świątyni"* (Audiencja generalna, 11 II), NP IV, 1, s. 129-133; tож: *La virtù della purezza attua la vita secondo lo spirito*, IGP IV, 1, s. 258-265.

22. *Bogactwo ubóstwa* (Przemówienie do mieszkańców Tondo, dzielnicy slumsów w Manilii, 18 II), NP IV, 1, s. 179-182: tож: *Difendere la dignità dei poveri non è un lusso per la Chiesa*, IGP IV, 1, s. 367-373.

23. *Ziemia jest darem Boga ku pożytkowi* wszystkich (Przemówienie do właścicieli i pracowników plantacji trzciny cukrowej, 20 II), NP IV, 1, s. 207-211; tож: *Il bene comune esige una società giusta*, IGP IV, 1, s. 426-433.

24. *Szczególna rola inwalidów w promowaniu wartości ludzkich* (Przemówienie do uczestników Światowych Igrzysk Inwalidów, 3 IV), NP IV, 1, s. 416-417; tож: *Speciale ruolo degli handicappati nella promozione dei valori umani*, IGP IV, 1, s. 873-875.

25. *Nauczanie społeczne zrodzone w świetle Słowa Bożego* (Tekst Ojca świętego przygotowany na Audiencję generalną, 13 V), NP IV, 1, s. 565-569; tож: *Importanza dell'insegnamento sociale parte integrante della concezione cristiana della vita*, IGP IV, 1, s. 1171-1178.

26. *90. rocznica encykliki „Rerum novarum"* (15 V), NP IV, 1, s. 573-579; tож: *La celebrazione dell'anniversario dell'Enciclica „Rerum Novarum"*, IGP IV, 1, s. 1190-1202.

27. Encyklika *Laborem exercens* (14 IX), Watykan 1981, p. 1, 8, 11, 16, 21; tож: Lettera Enciclica *Laborem Exercens*, IGP IV, 2, s. 216-266.

28. *Przebaczenie* (Audiencja generalna, 21 X), NP IV, 2, s. 197-202; tож: *Il perdono è una grazia e un mistero del cuore umano*, IGP IV, 2, s. 469-477.

1982

29. *Społeczeństwo zbudowane na prawdziwej sprawiedliwości* (Przemówienie do uczestników międzynarodowego kongresu, 19 II), NP V, 1, s. 266-269; toż: *Una società fondata sulla vera giustizia è la migliore risposta al terrorismo*, IGP V, 1, s. 653-659.

30. *Rozwiązanie waszych problemów spoczywa w waszych rękach* (Przemówienie do robotników, Porto, 15 V), NP V, 1, s. 747-752, p. 3, 4, 6; toż: *Il lavoro fondato sulla dignità della persona difende gli interesi dell'uomo*, IGP V, 2, s. 1725-1740.

31. *Grzech podziału między chrześcijanami ciąży mocno na Kościele* (Homilia podczas Mszy św. w katedrze w Liverpoolu, 30 V), NP V, 1, s. 851-854; toż: *Il peccato della separazione fra i cristiani grava pesantemente sulla Chiesa*, IGP V, 2, s. 1990-1997.

32. *Oby słowa „sprawiedliwość" i „miłosierdzie" nie były rzucane na wiatr* (Homilia podczas Mszy św. w Pałacu Wystaw, 15 VI), NP V, 2, s. 99-102; toż: *Non c'è religione autentica senza ricerca di giustizia*, IGP V, 2, s. 2323-2333.

33. *Spór z człowiekiem o człowieka* (Homilia podczas Mszy św., Padwa, 12 IX), NP V, 2, s. 368-371; toż: *Il cristianesimo è la contesa messianica con l'uomo e per l'uomo*, IGP V, 3, s. 439-444.

34. *Święty Maksymilian jest znakiem trudnej i tragicznej epoki* (Przemówienie do polskich pielgrzymów przybyłych na kanonizację o. Maksymiliana Kolbe, 11 X), NP V, 2, s. 543-546; toż: *San Massimiliano è il segno salvifico di un'epoca difficile e tragica*, IGP V, 3, s. 785-797.

35. *Zło można zwyciężyć miłością i poznaniem Boga jako Ojca* (Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą, Santiago Bernabeu, 3 XI), NP V, 2, s. 696-699; toż: *Il male si vince con l'amore e la conoscenza di Dio come Padre*, IGP V, 3, s. 1114-1120.

36. *Trzeba przywrócić siłę głosowi sumienia* (Przemówienie do władz miasta, Palermo, 20 XI), NP V, 2, s. 815-816; toż: *Ridate forza alla voce della coscienza per restituire a Palermo pace e serenità*, IGP V, 3, s. 1345-1347.

1983

37. *Założenia i cele międzynarodowej działalności Stolicy Świętej* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 15 I), NP VI, 1, s. 56-64; toż: *Il dialogo leale per la pace: linea d'azione della Santa Sede e modello dell'attività diplomatica*, IGP VI, 1, s. 119-132.

38. *Chcę dzielić Getsemani i Kalwarię waszych narodów* (Orędzie radiowo-telewizyjne do Ameryki Środkowej, 26 II), NP VI, 1, s. 233-234; toż: *Vengo tra voi a predicare la fede e la salvezza che viene da Cristo*, IGP VI, 1, s. 495-496.

39. *Przybywam, by dzielić z narodami ich ból* (Przemówienie na lotnisku, Kostaryka, San Jose, 2 III), NP VI, 1, s. 245-247; toż: *Vengo a condividere il dolore dei popoli e per comprenderli più da vicino*, IGP VI, 1, s. 523-525.

40. *Pokój w prawdzie i sprawiedliwości* (Homilia podczas Mszy św., San Salwador, 6 III), ORpol. 4(1983) nr 4, s. 1415; toż: *Pace a questa terra martoriata, riconciliazione tra i fratelli*, IGP VI, 1, s. 600-605.

41. *Wiara, która prowadzi do sprawiedliwości i pokoju* (Homilia podczas Mszy św. na Campo de Marte, 7 III), NP VI, 1, s. 293-296, zwł. p. 6; toż: *Rafforzamento della fede e promozione sociale*, IGP VI, 1, s. 619-625.

42. *Bóg ukarze tego, kto poniża drugiego człowieka* (Spotkanie z ludnością tubylczą Quazaltenango, 7 III), NP VI, 1, s. 297-300; tож: *Con l'evangelizzazione, la Chiesa rinnova le culture, eleva la morale dei popoli, feconda le tradizioni*, IGP VI, 1, s. 626-631.

43. *Przemówienie wygłoszone w Katowicach przed cudownym obrazem Najświętszej Maryi Panny Piekarskiej* (Przemówienie podczas spotkania ze światem pracy, Katowice, 20 VI), NP VI, 1, s. 780-785; тож: *Solo l'amore può assicurare la pienezza della guistizia*, IGP VI, 1, s. 1608-1616.

44. *Nasz świat potrzebuje nawrócenia* (Przemówienie w Grocie Massabielle, 14 VIII), NP VI, 2, s. 80-82; тож: *Conversione e penitenza per un mondo che ha smarrito la coscienza del peccato*, IGP VI, 2, s. 196-201.

45. *Dziś modlimy się za wszystkich, którzy gdziekolwiek i w jakikolwiek sposób są prześladowani* (Przemówienie po procesji światła, 14 VIII), NP VI, 2, s. 84-88; тож: *Funzione decisiva e insostituibile del ministero della riconciliazione*, IGP VI, 2, s. 214-217.

46. *Odpowiedzialność Europy za pokój i sprawiedliwość w świecie* (Przemówienie do grupy katolickich parlamentarzystów europejskich, 10 XI), NP VI, 2, s. 470-473; тож: *Responsabilità dell'Europa nella ricerca della pace e della giustizia nel mondo*, IGP VI, 2, s. 1026-1032.

47. *„Przywracajcie każdemu sumieniu jasność i pokój wewnętrzny"* (Przemówienie na zjeździe kapelanów wiezień, 24 XI), NP VI, 2, s. 543-544; тож: *„Restituite ad ogni coscienza la serenità e la pace interiore"*, IGP VI, 2, s. 1176-1179.

48. *Papież wyraża życzenia szybkiego rozwiązania problemu cypryjskiego* (Akredytacja nowego ambasadora Grecji, 3 XII), NP VI, 2, s. 570-571; тож: *Il Papa auspica una pronta soluzione per la crisi di Cipro*, IGP VI, 2, s. 1230-1232.

49. *Poszanowanie praw człowieka stanowi siłę prawdziwej demokracji* (Przemówienie do Trybunału Europejskiego, 12 XII), NP VI, 2, s. 621-623; тож: *Il rispetto dei diritti umani è la vera democrazia sociale*, IGP VI, 2, s. 1331-1335.

50. *Konieczne jest przywrócenie mniejszościom godności i praw osoby ludzkiej* (Przemówienie z okazji złożenia listów uwierzytelniających przez ambasadora Gwatemali, 17 XII), IGP VI, 2, s. 646-647; тож: *„È necessario restituire alle minoranze dignità e diritti della persona umana"*, IGP VI, 2, s. 1379-1381.

1984

51. *Świadectwo męczenników z Angers przypomina ofiarę tak wielu ludzi prześladowanych za wiarę* (Audiencja dla pielgrzymów z Angers, 20 II), NP VII, 1, s. 204-207; тож: *La testimonianza dei martiri di Angers richiama il sacrificio di quanti oggi sono perseguitati o soffrono per la fede*, IGP VII, 1, s. 447-452.

52. *Jest obowiązkiem wyeliminować rasizm z naszej epoki* (Odezwa na Międzynarodowy Dzień Walki z Rasizmem, 21 III), NP VII, 1, s. 341; тож: „*È un dovere eliminare il razzismo dalla nostra epoca"*, IGP VII, l, s. 729.

53. *„Maryjo, pomóż nam zapoczątkować nowy świat, ponieważ stary jest niesprawiedliwy, gnębi nas i budzi w nas lęk"* (Inwokacja na pożegnanie statuy Matki Bożej z Fatimy, 25 III), NP VII, 1, s. 364-366; тож: *„Maria, aiutaci ad inaugurare un mondo nuovo, perchè il vecchio è ingiusto, ci opprime, ci fa paura"*, IGP VII, 1, s. 778-780.

54. *Wolność i wzajemne poszanowanie oraz duchowe otwarcie – to konieczne wartości dla odnowy Libanu* (Orędzie do obywateli udręczonego Libanu, 1 V), NP VII, 1, s. 548-550;

toż: *Libertà, rispetto reciproco e apertura di spirito: valori necessari per far risorgere il Libano*, IGP VII, 1, s. 1186-1190.

55. *Podzielona Korea jest symbolem sytuacji świata* (Przemówienie na spotkaniu z korpusem dyplomatycznym, 4 V), NP VII, 1, s. 571-574; toż: *La sofferenza della Corea divisa è il simbolo del mondo diviso*, IGP VII, 1, s. 1243-1248.

56. *Podążajcie za Duchem Świętym, zwalczając zło i niesprawiedliwość* (Przemówienie do Zgromadzenia Sióstr Misjonarek, 7 VII), NP VII, 2, s. 19-21; toż: *Camminate seguendo lo spirito per combattere i mali e l'ingiustizia*, IGP VII, 2, s. 43-46.

57. *Z walki klas nie może narodzić się solidarność z tymi, którzy cierpią niesprawiedliwość* (Posłanie do biskupów Ameryki Południowej, 2 VIII), NP VII, 2, s. 70--73; toż: *Non può nascere dalla lotta di classe la solidarietà con chi soffre ingiustizie*, IGP VII, 2, s. 152-156.

58. *Problem uchodźców* (Orędzie podpisane przez kardynała Sekretarza Stanu na Dzień Emigranta, 30 VIII), NP VII, 2, s. 138-140; toż: *È ancora grave il dramma dei rifugiati e dei clandestini*, IGP VII, 2, s. 295-299.

59. *„Bądźcie siłą moralną, która zwycięża przemoc, ucisk i zemstę"* (Przemówienie do młodzieży, 7 X), NP VII, 2, s. 402-406; toż: *„Siate la forza morale che sconfigge la prepotenza, l'oppressione, la vendetta"*, IGP VII, 2, s. 818-825.

60. *Jeżeli Jezus umarł, aby dać nam życie, jaki sens ma nienawiść między braćmi?* (Przemówienie do więźniów w Reggio Calabria, 7 X), NP VII, 2, s. 406-408; toż: *Se Gesù è morto per darci la vita, che senso ha l'odio tra fratelli?*, IGP VII, 2, s. 826-828.

61. *Solidarność z tymi, którzy cierpią z powodu niesprawiedliwości* (Przemówienie podczas audiencji dla uczestników sesji plenarnej Papieskiej Komisji „Iustitia et Pax", 30 XI), NP VII, 2, s. 664-667; toż: *La Chiesa non deve essere né apparire complice di situazioni di ingiustizia*, IGP VII, 2, s. 13331339.

62. Adhortacja apostolska […] *Reconciliatio et paenitentia"* (2 XII), NP VII, 2, s. 674-724; toż: Esortazione Apostolica *Reconciliatio et Paenitentia"*, IGP VII, 2, s. 1352-1499.

1985

63. *Staję w obronie obywateli z marginesów społecznych* (Przemówienie do członków Komisji i Rady Regionu Lacjum, 21 I), NP VIII, 1, s. 84-87; toż: *„Mi faccio avvocato dei cittadini che sono ai margini della società*, IGP VIII, 1, s. 151-154.

64. *Czterdzieści lat temu zakończyła się wojna* (Orędzie Wielkanocne, 7 IV), NP VIII, 1, s. 480-482; toż: *La tutela dei diritti dei popoli è la via della pace*, IGP VIII, 1, s. 933-941.

65. *Skrwawiony Liban oczekuje końca swych cierpień* (Orędzie do Sekretarza ONZ, 7 V), NP VIII, 1, s. 617-618; toż: *Il Libano insanguinato attende la fine delle sue sofferenze*, IGP VIII, 1, s. 1209-1211.

66. *Nie przeciwko ludziom, lecz przeciw niesprawiedliwości* (Homilia podczas Mszy św., Esch-sur-Alzette, 15 V), NP VIII, 1, s. 709-714; toż: *Contro l'ingiustizia una vera solidarietà*, IGP VIII, 1, s. 1379-1386.

67. *Orędzie Ojca Świętego do więźniów* (Bruksela, 16 V), NP VIII, 1, s. 731-733; toż: *„Fratelli, amici, vi auguro la speranza di Gesù Cristo"*, IGP VIII, 1, s. 1419-1422.

68. *Jeśli będziemy milczeć* (Ypres, 17 V), NP VIII, 1, s. 745-749; toż: *Da questa terra di cimiteri, un'invocazione: donaci la pace, Signore, donaci la tua pace!*, IGP VIII, 1, s. 1445-1454.

69. *Solidarność – podstawowe słowo w historii robotniczej* (Przemówienie do świata pracy, Bruksela, 19 V), NP VIII, 1, s. 786-792; toż: *Solidarietà, giustizia e partecipazione sono valori fondamentali per una nuova società*, IGP VIII, 1, s. 1526-1538.

70. *Myślę o ofiarach krwawych starć w Afryce Południowej* (Jaunde, 11 VIII), NP VIII, 2, s. 152; toż: *„Mettere fine, senza tardare, ad ogni indegna discriminazione dell'uomo"*, IGP VIII, 2, s. 310-311.

71. *Kto miłuje pokój, niech pomaga Libanowi* (21 VIII), NP VIII, 2, s. 265-266; toż: *Chi ama pace aiuti il Libano*, IGP VIII, 2, s. 522-523.

72. *Jedność w Chrystusie przekracza podziały kulturalne i etniczne* (Przemówienie do biskupów Malezji, Singapuru i Brunei, 6 IX), NP VIII, 2, s. 301-304; toż: *L'unità in Cristo trascende le divisioni culturali ed etniche*, IGP VIII, 2, s. 585-589.

73. *Prawa człowieka są wspólne dla całej ludzkości* (Przemówienie do osób deportowanych w okresie drugiej wojny światowej, 26 IX), NP VIII, 2, s. 395-396; toż: *La causa per i diritti dell'uomo appartiene all'intera umanità*, IGP VIII, 2, s. 772-774.

1986

74. *Uchodźcy oraz ofiary gwałtu dopraszają się solidarności, żeby móc powrócić do życia* (Akredytacja nowego ambasadora Tajlandii, 9 I), NP IX, 1, s. 26-27; toż: *I rifugiati e le vittime della violenza chiedono solidarietà per tornare a vivere*, IGP IX, 1, s. 45-47.

75. *Pokój nie jest możliwy bez międzynarodowej solidarności i sprawiedliwości* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 11 I), NP IX, 1, s. 32-42; toż: *All'internazionalismo dell'odio e della violenza opporre l'internazionalismo della volontà di pace*, IGP IX, 1, s. 6077.

76. *Zwyciężajcie nienawiść miłością, nieprawdę prawdą, przemoc cierpieniem* (Przemówienie w Raj Ghat (Indie), 1 II), NP IX, 1, s. 127-129; toż: *„Camminiamo insieme, la mano nella mano per costruire un mondo di pace"*, IGP IX, 1, s. 246-249.

77. *Wiara, cierpliwość i żarliwość wewnętrzna za przykładem św. Proboszcza z Ars* (Przemówienie do kapłanów, zakonników, zakonnic i do członków Instytutów Świeckich, 19 III), NP IX, 1, s. 393-396; toż: *Fede, pazienza e fervore interiore sull'esempio del Santo Curato d'Ars*, IGP IX, 1, s. 779-784.

78. *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.

79. *Kościół wspiera pokojowe rozwiązania dramatycznej kwestii apartheidu* (Akredytacja ambasadora Ghany, 24 III), NP IX, 1, s. 427-428; toż: *La Chiesa incoraggia soluzioni non violente per il drammatico problema dell'apartheid*, IGP IX, 1, s. 849-851.

80. *Opatrzność Boża a obecność zła i cierpienia w świecie* (Audiencja generalna, 4 VI), NP IX, 1, s. 869-874; toż: *La Divina Provvidenza e la presenza del male e della sofferenza nel mondo*, IGP IX, 1, s. 1758-1767.

81. *Opatrzność Boża przezwycięża zło w Chrystusie Odkupicielu* (Audiencja generalna, 11 VI), ORpol. 7(1986) nr 6, s. 5-6; toż: *La Divina Provvidenza supera il male in Gesù Redentore*, IGP IX, 1, s. 1800-1810.

82. *Negocjacje i dialog dla wyeliminowania niesprawiedliwości, która towarzyszy wojnie* (Akredytacja ambasadora Iraku, 27 VI), NP IX, 1, s. 966-967; też: *Negoziato e dialogo per eliminare le ingiustizie che accompagnano le guerre*, IGP IX, 1, s. 1945--1946.

1987

83. *Spraw, by drogi Chile były drogami pokoju i zgody* (Akt powierzenia Matce Bożej Chile, Maipù, 3 IV), ORpol. 8(1987) nr 4, s. 21; też: *„Percorra sempre il Cile sentieri di pace e di concordia"*, IGP X, 1, s. 992-994.

84. *Naznaczeni stygmatem straszliwego doświadczenia* (Odwiedziny byłego obozu koncentracyjnego, Lublin, Majdanek, 9 VI), ORpol. 8(1987) nr 5 bis, s. 10.

85. *Staliście się wielkim głosem przestrzegającym ludzkość* (Spotkanie z przedstawicielami społeczności żydowskiej, Warszawa, 14 VI), ORpol. 8(1987) nr 5 bis, s. 16; też: *Quanto più dolorose sono le esperienze tanto maggiore è la speranza*, IGP X, 2, s. 2221-2222.

86. Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (30 XII), Città del Vaticano, p. 10, 25, 28 36, 41, 44, 48; też: Lettera Enciclica *Sollicitudo Rei Socialis*, IGP X, 3, s. 1547-1664.

1988

87. *Moralne kryterium solidarności* (Przemówienie do świata pracy, 17 IV), ORpol. 9(1988) nr 5, s. 12; też: *La solidarietà accolta come norma morale nella produzione trasforma le opere umane in strumenti di servizio ai fratelli*, IGP XI, 1, s. 936-942.

88. *Droga solidarności* (Przemówienie do intelektualistów i przedstawicieli klasy rządzącej, 12 V), ORpol. 9(1988) nr 6, s. 9-10; też: *„Vostro obiettivo sia il servire l'uomo boliviano nelle sue attuali pressanti necessità concrete"*, IGP XI, 2, s. 1339-1348.

89. *Czy nie zapomnieliśmy zbyt pochopnie?* (Przemówienie podczas odwiedzin w obozie w Mauthausen, 24 VI), ORpol. 9(1988) nr 7, s. 23-24; też: *Cosa mai può tramandare ai posteri il nostro secolo se esistono ancora nel mondo i campi di sterminio?*, IGP XI, 2, s. 2141-2145.

1989

90. *Transcendentne podstawy godności i praw człowieka* (Przemówienie noworoczne do korpusu dyplomatycznego, 9 I), ORpol. 10(1989) nr 1-2, s. 11-12; też: *La dimensione trascendente è la fonte autentica della dignità e dei diritti inviolabili di ogni persona*, IGP XII, 1, s. 60-71.

91. *List apostolski z okazji pięćdziesiątej rocznicy wybuchu II wojny światowej* (27 VIII), ORpol. 10(1989) nr 8, s. 35; też: *Dalla memoria della guerra sale un'invocazione di pace che si fa insieme preghiera ed impegno concreto*, IGP XII, 2, s. 420-423.

92. *Ancora una volta* (List do wszystkich biskupów Kościoła katolickego w sprawie pokoju w Libanie, 7 IX), ORpol. 10(1989) nr 9 s. 1, 3; też: *„Ancora una volta"*, IGP XII, 2, s. 467-471.

1990

93. *„Nie" wszelkiego rodzaju dyskryminacji* (Homilia podczas Mszy św., Praia, 26 I), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 25-26; toż: *Il cristianesimo è la forza degli umili che sanno essere semplici*, IGP XIII, 1, s. 192-199.

94. *W imię sprawiedliwości wzywam: nie zapominajcie o ludziach głodujących* (Apel w sprawie krajów Sahelu, 29 I), ORpol. 11(1990) nr 23, s. 24-25; toż: *Il mondo deve sapere che l'Africa conosce una profonda povertà*, IGP XIII, 1, s. 302-308.

95. *Trudna droga do międzynarodowej solidarności* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, N'Djamena (Czad), 1 II), ORpol. 11(1990) nr 4, s. 26-27; toż: *Il coraggio della lucidità di fronte agli attentati alla pace*, IGP XIII, 1, s. 361-366.

96. *Budujcie teraz mocą dojrzałości zdobytej w okresie prześladowań* (Przemówienie podczas spotkania z kapłanami, zakonnikami i zakonnicami, Praga, 21 IV), ORpol. 11(1990) nr 4, s. 14, 31; toż: *„Costruite ora il tempio della libera vita della vostra Chiesa"*, IGP XIII, 1, s. 944-953.

97. *Wieczernik dziejów już nie jest zamkniety* (Homilia podczas Mszy św., Praga, 21 IV), ORpol. 11(1990) nr 5, s. 20-21; toż: *Il cenacolo della storia della Chiesa non è più chiuso*, IGP XIII, 1, s. 960-964.

98. *Spotykamy się dziś na ruinach wieży Babel* (Przemówienie na Hradczanach, 21 IV), ORpol. 11(1990) nr 5, s. 22-24; toż: *Gli eventi di cui siamo testimoni dimostrano che l'Europa unita non è un'utopia del Medio Evo ma un traguardo raggiungibile*, IGP XIII, 1, s. 965-974.

99. *Etyczny wymiar aktualnych kryzysów: potrzeba solidarności między narodami* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, Meksyk, 8 V). ORpol. 11(1990) nr 6, s. 10; toż: *La solidarietà tra i popoli si rivela come il punto di partenza imprescindibile per affrontare i grandi crocevia della storia*, IGP XIII, 1, s. 1167-1171.

100. *Bóg nigdy nie opuszcza człowieka* (Przemówienie podczas liturgii Słowa, Tuxtla Gutiérrez, 11 V), ORpol. 11(1990) nr 6, s. 13-14; toż: *La speranza cristiana è anche speranza per questa vita*, IGP XIII, 1, s. 1221-1228.

101. *Co Duch Święty mówi Kościołowi przez doświadczenia wschodniej i zachodniej Europy?* (Przemówienie do uczestników zebrania konsultacyjnego przed specjalnym zgromadzeniem Synodu Biskupów poświęconym Europie, 5 VI), ORpol. 11(1990) nr 6, s. 1, 16-17; toż: *Un reciproco scambio di doni e di esperienze tra le Chiese dell'Oriente e dell'Occidente per la nuova evangelizzazione dell'Europa*, IGP XIII, 1, s. 1512-1523.

1991

102. *Bramy nadziei* (Przemówienie noworoczne do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej, 12 I), ORpol. 12(1991) nr 2-3, s. 11-15; toż: *La pace è ancora possibile, la guerra segnerebbe il declino di tutta l'umanità*, IGP XIV, 1, s. 78-93.

103. Encyklika *Centesimus annus* (1 V), ORpol. 12(1991) nr 4, s. 4-30*,* p. 16, 22, 52; toż: Lettera Enciclica *Centesimus Annus*, IGP XIV 1, s. 953-1083.

104. *Wasza wolność wyrosła z ofiary wielu męczenników* (Przemówienie podczas spotkania z grekokatolikami, Przemyśl, 2 VI), ORpol. 12(1991) nr 5, s. 18-20; *toż: La*

cattedrale: dono di riconciliazione e impegno di fratellanza e di reciproco rispetto, IGP XIV, 1, s. 1424-1430.

105. *„Nie zabijaj": przeciwko uzurpacji Bożej władzy nad życiem i śmiercią* (Homilia podczas Mszy św., Radom, 4 VI), ORpol. 12(1991) nr 5, s. 34-36; toż: *Alle vittime della crudeltà umana nel nostro secolo si aggiunge il grande cimitero dei non-nati e degli indifesi*, IGP XIV, 1, s. 1467-1472.

106. *Na samym wstępie powstawania sprawiedliwszego świata i nowej Europy* (Spotkanie z korpusem dyplomatycznym, Warszawa, 8 VI), ORpol. 12(1991) nr 6, s. 25-27; toż: *Dai profondi cambiamenti sociali rinasce la speranza di un'Europa dello Spirito*, IGP XIV, 1, s. 1600-1606.

107. *Rasizm we wszelkich postaciach jest grzechem przeciw Bogu i ludzkości* (Przemówienie podczas spotkania ze wspólnotą żydowską, Budapeszt, 18 VIII), ORpol. 12(1991) nr 910, s. 1920; toż: *Occorre educare le coscienze a considerare antisemitismo e razzismo come peccati contro Dio e contro l'umanità*, IGP XIV, 2, s. 347-351.

108. *Modlimy się dziś o pokój w Jugosławii* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 22 IX), ORpol. 12(1991) nr 9-10, s. 55-56; toż: *Si metta fine alla violenza fratricida che insanguina inermi popolazioni*, IGP XIV, 2, s. 626-628.

109. *Świętości sprzeciwia się wszelka niesprawiedliwość* (Homilia podczas Mszy św., São Luis, 14 X), ORpol. 12(1991) nr 11, s. 10-12; toż: *Riforma agraria e proprietà della terra: l'ingiustizia ceda il posto alla giustizia*, IGP XIV, 2, s. 841-847.

1992

110. *Krzyk wieków i pokoleń* (Wizyta w domu niewolników, Gorèe, 22 II), ORpol. 13(1992) nr 5, s. 15-16; toż: *„Sono venuto a rendere omaggio a tutte le vittime sconosciute*, IGP XV, 1, s. 390.

111. *Zapłaciliście wysoką cenę za wierność Chrystusowi* (Przemówienie podczas audiencji dla biskupów czeskich i słowackich, 26 VI), ORpol. 13(1992) nr 11, s. 13-16; toż: *„Avete pagato un prezzo pesante per la vostra fedeltà. Ora vi attende un compito pressante: la nuova evangelizzazione"*, IGP XV, 1, s. 1959-1965.

112. *W tych dramatycznych chwilach jestem całym sercem przy was* (Przesłanie do biskupów Bośni i Hercegowiny, 12 XI), ORpol. 14(1993) nr 1, s. 34; toż: *Rispetto per i valori sacri della persona umana*, IGP XV, 2, s. 537-540.

113. *Podejmujmy szczery dialog, aby usuwać przyczyny nietolerancji i niezrozumienia* (Przemówienie do członków Rady ds. Dialogu Międzywyznaniowego, 13 XI), ORpol. 14(1993) nr 3, s. 32-33; toż: *È necessario un comune impegno per eliminare le intolleranze*, IGP XV, 2, s. 551-555.

1993

114. *Narzędziom zniszczenia i śmierci przeciwstawiamy nasze wołanie do Boga* (Dzień Modlitw o pokój w Europie, Asyż, 9 I), ORpol. 14(1993) nr 3, s. 7-8; toż: *„Alle guerre e ai conflitti voliamo contrapporre la nostra concordia"*, IGP XVI, 1, s. 32-35.

115. *Wojna i ubóstwo: dwie plagi nękające ludzkość* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 16 I), ORpol. 14(1993) nr 3, s. 40-44; toż: *La guerra d'aggressione è indegna dell'uomo*, IGP XVI, 1, s. 115-128.

116. *List […] do Arcybiskupa Sarajewa o katastrofalnej sytuacji materialnej i moralnej spowodowanej wojną w Bośni i Hercegowinie* (2 II), ORpol. 14(1993) nr 4, s. 7-8; toż: *Dobbiamo aiutare le donne così dolorosamente offese a trasformare l'atto di violenza in un atto di amore e di accoglienza*, IGP XVI, 1, s. 241-243.

117. *Poszanowanie praw wszystkich drogą do pokoju i bezpieczeństwa* (Przemówienie podczas audiencji dla prezydenta Sudanu, Chartum, 10 II), ORpol. 14(1993) nr 4, s. 37-38; toż: *Le minoranze hanno il diritto di esistere: lo Stato è moralmente obbligato a garantirne il rispetto senza discriminazioni*, IGP XVI, 1, s. 403-407.

118. *Wolność religijna prawem każdego człowieka* (Homilia podczas Mszy św., Chartum, 10 II), ORpol. 14(1993) nr 4, s. 39-41; toż: *La mia voce vi raggiunga, fratelli del Sud: Cristo e la sua Chiesa non vi lasceranno mai soli*, IGP XVI, 1, s. 410-416.

119. *Orędzie Jana Pawła II do Sekretarza Generalnego ONZ w obronie ludności Bośni i Hercegowiny wystawionej na śmiercionośne szaleństwo wojny* (1 III), ORpol. 14(1993) nr 5-6, s. 4-5; toż: *„Avere il coraggio della pace"*, IGP XVI, 1, s. 563-565.

120. *Czas powrócić do Boga* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 7 III), ORpol. 14(1993) nr 5-6, s. 55-56; toż: *È ora di tornare a Dio!*, IGP XVI, 1, s. 588-591.

121. *Po latach cierpienia radość zmartwychwstania* (Homilia podczas Mszy św., podczas której papież konsekrował nowych biskupów Albanii, Szkodra, 25 IV), ORpol. 14(1993) nr 7, s. 5-7; toż: *L'Eucaristia torna nella vostra terra. Torna la Chiesa*, IGP XVI, 1, s. 1005-1011.

122. *W obronie praw Indian* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami społeczności indiańskich, 11 VIII), ORpol. 14(1993) nr 11, s. 13-16; toż: *Il mondo non può sentirsi tranquillo di fronte a popoli afflitti dalla povertà*, IGP XVI, 2, s. 423-431.

123. *Zadania dyplomatów w nowej sytuacji Europy* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego akredytowanego na Litwie, 5 IX), ORpol. 14(1993) nr 12, s. 14-16; toż: *La diplomazia ha il dovere di facilitare la vita democratica nelle Nazioni che escono da un regime totalitario*, IGP XVI, 2, s. 633-640.

1994

124. *Budujmy mosty między ludźmi i narodami* (Przemówienie noworoczne do korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej, 15 I), ORpol. 15(1994) nr 4, s. 15-20; toż: *È tempo dell'audacia della fraternità*, IGP XVII, 1, s. 112-125.

125. *Wojna nie jest nieunikniona* (Przemówienie podczas spotkania z uczestnikami seminarium zorganizowanego przez „NATO Defense College", 7 II), ORpol. 15(1994) nr 3, s. 50; toż: *Gli orrori nella ex Jugoslavia non nascono solo da rivalità etniche ma sono il risultato di una serie di concrete decisioni politiche*, IGP XVII, 1, s. 418-419.

126. *Aby zapobiec odradzaniu się zła* (Przemówienie do przedstawicieli społeczności żydowskich, 7 IV), ORpol. 15(1994) nr 8, s. 20-21; toż: *L'umanità non può permettere che si ripetano gli orribili crimini causati dall'antisemitismo e dall'odio raziale*, IGP XVII, 1, s. 892-894.

127. *Telegram papieski w 50. rocznicę zagłady Romów* (25 VII), ORpol. 15(1994) nr 9-10, s. 51-52.

128. *Bóg jest po stronie uciśnionych* (Homilia podczas Mszy św. o pokój na Bałkanach, 8 IX), ORpol. 15(1994) nr 11, s. 10-13; toż: *Basta con la guerra! Dio è dalla parte degli oppressi: è suo il popolo che sta morendo*, IGP XVII, 2, s. 247-254.

129. *Do Prezydenta Republiki Bośni i Hercegowiny* (Przesłanie, które Ojciec Święty miał wygłosić w Sarajewie, 8 IX), ORpol. 15(1994) nr 11, s. 13-14; tож: *Al Presidente della Presidenza della Repubblica di Bosnia ed Erzegovina*, IGP XVII, 2, s. 255-259.

130. *Przebaczyć i prosić o przebaczenie* (Homilia podczas Mszy św. w Zagrzebiu, 11 IX) ORpol. 15(1994) nr 11, s. 21-23; тож: *Il futuro delle Nazioni Balcaniche ha un solo nome: pace!*, IGP XVII, 2, s. 282-287.

1995

131. *Stolica Apostolska jest głosem, na który czeka ludzkie sumienie* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 9 I), ORpol. 16(1995) nr 3, s. 50-53; тож: *La Santa Sede è la voce che la coscienza umana attende*, IGP XVIII, 1, s. 59-66.

132. *Przesłanie z okazji 50. rocznicy zakończenia w Europie drugiej wojny światowej* (8 V), ORpol. 16(1995) nr 7, s. 4-10; тож: *Messaggio in occasione del 50º anniversario della fine in Europa della seconda guerra mondiale*, IGP XVIII, 1, s. 1236-1250.

133. *Podziały i bariery między ludźmi mogą zostać usunięte* (Przemówienie do członków ruchu Pax Christi, 29 V), ORpol. 16(1995) nr10, s. 42-43; тож: *I paesi produttori di armi sono moralmente responsabili per il grave indebitamento delle nazioni in via di sviluppo*, IGP XVIII, 1, s. 1593-1597.

134. *Ewangelizacja wśród Cyganów* (Przemówienie do uczestników IV Międzynarodowego Kongresu Duszpasterstwa Cyganów, 8 VI), ORpol. 17(1996) nr 1, s. 34-35; тож: *La nuova evangelizzazione del popolo zingaro non deve perdere la memoria di una storia segnata da tragedie*, IGP XVIII, 1, s. 1688-1691.

135. *Strzeżmy Przymierza Pokoju, jakie Bóg zawarł z całym stworzeniem* (Homilia podczas Mszy św. z okazji 50. rocznicy zakończenia w Europie II wojny światowej, 11 VI), ORpol. 16(1995) nr 8-9, s. 47-48; тож: *Un ponte di pace verso i secoli e le generazioni del Terzo Millennio*, IGP XVIII, 1, s. 1706-1711.

136. *Nie wolno łamać ani ignorować praw migranta* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta 1996 r., 25 VII), ORpol. 17(1996) nr 6, s. 8-10; тож: *„Nella Chiesa nessuno è straniero e la Chiesa non è straniera a nessun uomo e in nessun luogo”*, IGP XVIII, 2, s. 130-134.

137. Adhortacja apostolska *Ecclesia in Africa* o Kościele w Afryce i jego misji ewangelizacyjnej u progu roku 2000 (14 IX), ORpol. 16(1995) nr 10, s. 4-40, p. 142; тож: Esortazione Apostolica *Ecclesia in Africa*, IGP XVIII, 2, s. 373-541.

138. *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Africa” programem dla wszystkich* (Przemówienie na zakończenie trzeciej sesji Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Afryce, 19 IX), ORpol. 16(1995) nr 11-12, s. 30-32; тож: *Il Sinodo si è appena iniziato*, IGP XVIII, 2, s. 611-618.

1996

139. *Światła i cienie współczesnego świata* (Przemówienie do Korpusu Dyplomatycznego, 13 I), ORpol. 17(1996) nr 3, s. 25-28; тож: *Ciascun popolo deve essere disposto ad accogliere l’identità del suo vicino*, IGP XIX, 1, s. 58-66.

140. *Solidarność z ubogimi* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 9 VI), ORpol. 17(1996) nr 10, s. 12; toż: *Non ci si deve rassegnare alle grandi periferie urbane dove torme di poveri si procacciano da vivere tra le briciole del consumismo*, IGP XIX, 1, s. 1489-1492.

141. *Wielką wartością jest życie i godność osoby ludzkiej* (Wręczenie Ojcu Świętemu „Ksiąg 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.

142. *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.

143. *Ubodzy i cierpiący wizerunkiem Chrystusa* (Tours, 21 IX), ORpol. 17(1996) nr 11-12, s. 30-31; toż: *Nuove forme di solidarietà reale per rispondere al moltiplicarsi degli attentati contro la dignità umana*, IGP XIX, 2, s. 419-423.

144. *Przebacz, a zaznasz pokoju* (Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1997 r., 8 XII), ORpol. 18(1997) nr 1, s. 4-8; toż: *„Offri il perdono, ricevi la pace"*, IGP XIX, 2, s. 928-939.

1997

145. *W służbie pokoju, sprawiedliwości i solidarności* (Przemówienie noworoczne do korpusu dyplomatycznego, 13 I), ORpol. 18(1997) nr 3, s. 20-22; toż: *È urgente organizzare la pace del dopo-guerra-fredda e la libertà del dopo 1989*, IGP XX, 1, s. 92-98.

146. *List [...] do sekretarza generalnego ONZ w związku z sytuacją w Zairze* (4 III), ORpol. 18(1997) nr 4-5, s. 9; toż: *Adoperarsi per un'applicazione precisa del diritto e per il miglioramento della sorte delle popolazioni*, IGP XX, 1, s. 381-382.

147. *Nigdy więcej wojny!* (Przemówienie powitalne, Sarajewo, 12 IV), ORpol. 18(1997) nr 6, s. 7-8; toż: *„Mai piú la guerra, mai piú l'odio e l'intolleranza!"*, IGP XX, 1, s. 660--662.

148. *Budowanie prawdziwego pokoju zadaniem wszystkich* (Przemówienie do członków kolegialnego Prezydium Bośni i Hercegowiny, 13 IV), ORpol. 18(1997) nr 6, s. 11-12; toż: *L'edificio della pace deve poggiare sul coraggio del perdono. Occorre saper chiedere perdono e perdonare!*, IGP XX, 1, s. 672-674.

149. *Trzeba odbudować zranione i rozbite społeczeństwo* (Przemówienie do biskupów Bośni i Hercegowiny, 13 IV), ORpol. 18(1997) nr 6, s. 15-16; toż: *Siamo con voi saremo sempre con voi nel sostenere i vostri sforzi per riedificare la comunità cristiana*, IGP XX, 1, s. 683-687.

150. *Kościół potępia teorie rasistowskie* (Przemówienie do uczestników sympozjum na temat korzeni antyjudaizmu, 31 X), ORpol. 19(1998) nr 1, s. 30-31; toż: *La Chiesa condanna con fermezza tutte le forme di genocidio e le teorie razziste che le ispirano o pretendono di giustificarle*, IGP XX, 2, s. 723-726.

151. *Sprawiedliwość każdego człowieka źródłem pokoju dla wszystkich* (Orędzie na XXXI Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1998 r., 8 XII), ORpol. 19(1998) nr 1, s. 4-8; toż: *Dalla giustizia di ciascuno nasce la pace per tutti*, IGP XX, 2, s. 949-959.

1998

152. *Wierność niepisanemu prawu sumienia* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 10 I), ORpol. 19(1998) nr 4, s. 31-33; toż: *La fedeltà alla legge non scritta della coscienza umana è oggi sfidata da „un nuovo linguaggio", espressione di ideologie o di gruppi di pressione*, IGP XXI, 1, s. 83-91.

153. *List Papieża Jana Pawła II* (12 III), ORpol. 19(1998) nr 5-6, s. 52; toż: *„Un'indelebile macchia nella storia del secolo che si sta concludendo"*, IGP XXI, 1, s. 521-522.

154. *Wolał przyjąć cierpienie niż zdradzić Chrystusa* (Homilia podczas Mszy św. beatyfikacyjnej, Marija Bistrica, 3 X), ORpol. 19(1998) nr 12, s. 7-9; toż: *L'eroico Cardinale di Zagabria, Alojzije Stepinac, è beato: è la vittoria della Croce di Cristo*, IGP XXI, 2, s. 635-639.

155. *Przesłanie Jana Pała II z okazji 50. rocznicy Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* (30 XI), ORpol. 20(1999) nr 3, s. 11-12; toż: *Un anniversario che è apello per un esame di coscienza*, IGP XXI, 2, s. 1156-1159.

156. *Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju* (Orędzie na XXXII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1999 r., 8 XII), ORpol. 20(1999) nr 1, s. 4-8; toż: *Nel rispetto dei diritti umani il segreto della pace vera*, IGP XXI, 2, s. 1214-1227.

1999

157. *Oby wszyscy odkryli miłość Ojca wszechświata* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 11 I), ORpol. 20(1999) nr 3, s. 13-15; toż: *Dalla relazione ineluttabile fra Dio e l'uomo dipende il futuro delle società*, IGP XXII, 1, s. 34-41.

158. *Budujcie świat bardziej ludzki i sprawiedliwy* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 23 I), ORpol. 20(1999) nr 4, s. 21-22; toż: *La storia umana non può andare contro l'uomo*, IGP XXII, 1, s. 220-225.

159. *Kościół prosi o przebaczenie win swoich synów* (Audiencja generalna, 1 IX), ORpol 20(1999) nr 11, s. 35-36; toż: *La Chiesa chiede perdono per le colpe dei suoi figli*, IGP XXII, 2, s. 250-257.

160. *Obchody Wielkiego Jubileuszu wezwaniem do zmiany stylu życia* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta 2000 r., 21 XI), ORpol. 21(2000) nr 3, s. 6-9; toż: *La figura dell'esule dà al Giubileo un significato concreto per i credenti: esso diventa richiamo al cambiamento di vita*, IGP XXII, 2, s. 984-991.

161. *„Na ziemi pokój ludziom, których Bóg miłuje!"* (Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2000, 8 XII), ORpol. 21(2000) nr 1, s. 4-9; toż: *„Pace in terra agli uomini, che Dio ama!"*, IGP XXII, 2, s. 1099-1112.

2000

162. *Przebaczamy i prosimy o przebaczenie* (Homilia podczas liturgii Dnia Przebaczenia, 12 III), ORpol. 21(2000) nr 6, s. 41-42; toż: *Perdoniamo e chiediamo perdono!*, IGP XXIII, 1, s. 351-355.

163. *Macie niezbywalne prawo do godnego życia* (Wizyta w obozie dla uchodźców, 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.

164. *Nigdy nie ugięli się przed mocą zła* (Homilia podczas Mszy św., 7 V), ORpol. 21(2000) nr 7-8, s. 32-34; tож: *I martiri: lievito della storia del Novecento*, IGP XXIII, 1, s. 772-776.

165. *Przekażcie pamięć o męczeństwie przyszłym pokoleniom* (Przemówienie z okazji jubileuszowej pielgrzymki Rumunów, 9 V), ORpol. 21(2000) nr 7-8, s. 19-21; тож: *„Conservate nei vostri cuori la viva memoria del martirio e trasmettetela alle generazioni future"*, IGP XXIII, 1, s. 799-803.

166. *Orędzie Fatimy wzywa do nawrócenia i przemiany życia* (Homilia podczas Mszy św., Fatima, 13 V), ORpol. 21(2000) nr 7-8, s. 7-8; тож: *La Chiesa pone sul lucerniere i pastorelli Francesco e Giacinta, due fiammelle che Dio ha acceso per illuminare l'umanità nelle sue ore buie e inquiete*, IGP XXIII, 1, s. 837-842.

167. *Orędzie na Jubileusz w więzieniach* (24 VI), ORpol. 21(2000) nr 9, s. 6-8; тож: *„Mi rivolgo con fiducia ai Responsabili degli Stati per invocare un „segno di clemenza" a vantaggio di tutti i detenuti"*, IGP XXIII, 1, s.1155-1161.

168. *O solidarność z głodującymi* (Przesłanie do dyrektora generalnego FAO z okazji Światowego Dnia Wyżywienia, 4 X), ORpol. 22(2001) nr 1, s. 8-9; тож: *Liberare dalla fame le centinaia di milioni di esseri umani tuttora vittime del flagello della denutrizione*, IGP XXIII, 2, s. 535-537.

169. *Dialog między kulturami drogą do cywilizacji miłości i pokoju* (Orędzie na Światowy Dzień Pokoju, 8 XII), ORpol. 22(2001) nr 2, s. 24-29, p. 8, 9, 12, 13, 17; тож: *Dialogo tra le culture per una civiltà dell'amore e della pace*, IGP XXIII, 2, s. 1062-1076.

2001

170. List apostolski *Novo Millenio ineunte* na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 (6 I), ORpol. 22(2001) nr 2, s. 4-23, p. 6-8, 14, 50, 51; тож: Lettera Apostolica *Nuovo Millennio Ineunte*, IGP XXIV, 1, s. 38-127.

171. *Przebaczenie drogą do pokoju* (Orędzie na Wielki Post 2001 r., 7 I), ORpol. 22(2001) nr 3, s. 8-9; тож: *„La carità non tiene conto del male ricevuto"*, IGP XXIV, 1, s. 141-145.

172. *Wszyscy razem ratujmy człowieka* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 13 I), ORpol. 22(2001) nr 3, s. 18-20; тож: *In questo inizio di millennio, tutti insieme salviamo l'uomo!*, IGP XXIV, 1, s. 161-166.

173. *Pragnę wyróżnić Kościoły boleśnie doświadczone* (Rozważnie przed modlitwą „Anioł Pański", 28 I), ORpol, 22(2001) nr 3, s. 11; тож: *L'annuncio dei nomi dei Cardinali riservati „in pectore" e di quelli di altri cinque Presuli che saranno creati nel Concistorio del 21 febbraio"*, IGP XXIV, 1, s. 243-245.

174. *Duszpasterstwo migrantów zadaniem współczesnego Kościoła* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta, 2 II), ORpol. 22(2001) nr 5, s. 8-12; тож: *La pastorale per i migranti, via per l'adempimento della missione della Chiesa oggi*, IGP XXIV, 1, s. 286-294.

175. *Budujcie społeczeństwo braterskie, sprawiedliwe i solidarne* (Homilia podczas Mszy św., Damaszek, 6 V), ORpol. 22(2001) nr 7-8, s. 23-25; тож: *L'ardente missione di Paolo testimonia che il Vangelo è un potente fattore di trasformazione del mondo*, IGP XXIV, 1, s. 885-890.

176. *Trzeba obalić mury i przezwyciężyć nieufność* (Przemówienie podczas spotkania z intelektualistami, Kijów, 23 VI), ORpol. 22(2001) nr 9, s. 17-18; też: *Sono venuto per rendere omaggio ai Sacrari della vostra storia e per unirmi con voi nell'invocare la protezione divina sul futuro*, IGP XXIV, 1, s. 1266-1274.

177. *Nie przemoc, ale braterstwo* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 12 VIII), ORpol. 22(2001) nr 10, s. 28-29; też: *Una catena di mani disarmate per costruire un futuro immediato di fraternità*, IGP XXIV, 2, s. 154-157.

178. *Rasizm zniewagą Boga* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 26 VIII), ORpol. 22(2001) nr 10, s. 30-31; też: *Ogni retta coscienza non può non condannare decisamente il razzismo, peccato che costituisce grave offesa contro Dio*, IGP XXIV, 2, s. 194-195.

179. *Miłość i sprawiedliwość początkiem człowieczeństwa* (Przemówienie powitalne, Astana (Kazachstan), 22 IX), ORpol. 22(2001) nr 11-12, s. 14-15; też: *Con il dialogo, non con le armi si risolvono le controversie*, IGP XXIV, 2, s. 374-381.

180. *Nienawiść, fanatyzm i terroryzm znieważają imię Boga* (Przemówienie do przedstawicieli świata kultury, sztuki i nauki, 24 IX), ORpol. 22(2001) nr 11-12, s. 24-25; też: *L'odio, il fanatismo e il terrorismo profanano il nome di Dio e sfigurano l'autentica immagine dell'uomo*, IGP XXIV, 2, s. 427-435.

181. *Nie ma pokoju bez sprawiedliwości, nie ma sprawiedliwości bez przebaczenia* (Orędzie na XXXV Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2002 r., 8 XII), ORpol. 23(2002) nr 1, s. 4-7; też: *„Non c'è pace senza giustizia. Non c'è giustizia senza perdono"*, IGP XXIV, 2, s. 1081-1090.

2002

182. *Otwórzmy serca i umysły na wyzwania naszych czasów* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 10 I), ORpol. 23(2002) nr 3, s. 33-35; też: *Non lasciamoci sopraffare dalla durezza di questi tempi. Apriamo piutosto il cuore e l'intelligenza alle grandi sfide che ci attendono*, IGP XXV, 1, s. 32-38.

183. *O nowy styl solidarności* (Przemówienie do burmistrzów uczestniczących w „Globalization Conference", 13 V), ORpol. 23(2002) nr 10-11, s. 27; też: *Promuovere un movimento generale di solidarietà fra tutti i settori della popolazione, prestando un'attenzione speciale ai deboli e agli emarginati*, IGP XXV, 1, s. 731-732.

184. *Przeciw przejawom rasizmu, ksenofobii i skrajnego nacjonalizmu* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy, 24 X), ORpol. 24(2003) nr 3, s. 4-5; też: *„Per un impegno a vincere ogni razzismo, xenofobia e nazionalismo esasperato"*, IGP XXV, 2, s. 606-609.

2003

185. *„Nie" śmierci, egoizmowi i wojnie! „Tak" życiu i pokojowi!* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 13 I), ORpol. 24(2003) nr 3, s. 21-24; też: *No alla morte! No all'egoismo! No alla guerra! Si alla Vita! Si alla Pace!*, IGP XXVI, 1, s. 52-58.

186. *Oczyszczenie pamięci, przebaczenie, współpraca* (Przemówienie do delegacji Prawosławnego Patriarchatu Serbii, 6 II), ORpol. 24(2003) nr 4, s. 49-50; też: *Ricercare*

e promuovere ogni forma di collaborazione che permetta agli ortodossi ed ai cattolici di dare insieme una vivida e convincente testimonianza della loro comune tradizione, IGP XXVI, 1, s. 163-165.

187. *W świecie nienawiści i przemocy głośmy „Ewangelię pokoju"* (Przemówienie do uczestników kongresu z okazji 35. rocznicy powstania Wspólnoty św. Idziego, 8 II), ORpol. 24(2003) nr 4, s. 34-35; tож: *Non bisogna rassegnarsi, la guerra non è inevitabile*, IGP XXVI, 1, s. 173-175.

188. *Misją papieża jest obrona praw człowieka* (Przemówienie z okazji nadania doktoratu „honoris causa" Uniwersytetu „La Sapienza", 17 V), ORpol. 24(2003) nr 10, s. 33-35; тож: *Gli uomini e le donne del Terzo Millennio sappiano iscrivere nelle leggi e tradurre nei comportamenti i diritti fondamentali dell'uomo, di ogni uomo, di tutto l'uomo*, IGP XXVI, 1, s. 781-787.

189. Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa* (28 VI), ORpol. 24(2003) nr 7-8, s. 4-39; тож: Esortazione Apostolica *Ecclesia in Europa*, IGP XXVI, 1, s. 1004-1083.

190. *Przesłanie w 60. rocznicę tragicznych wydarzeń na Wołyniu* (7 VII), ORpol. 24(2003) nr 10, s. 58; тож: *„Il nuovo millennio esige che ucraini e polacchi si guardino con occhi riconciliati"*, IGP XXVI, 2, s. 38-40.

191. *Budujmy świat bez wojen* (Przesłanie z okazji XVII międzynarodowego spotkania poświęconego modlitwie o pokój w Akwizgranie, 5 IX), ORpol. 24(2003) nr 11-12, s. 5-6; тож: *Il sogno di un mondo libero dalle guerre*, IGP XXVI, 2, s. 190-194.

192. *Zawsze aktualne zadanie: wychowywać do pokoju* Orędzie na XXXVII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2004 r., 8 XII), ORpol. 25(2004) nr 2, s. 4-7; тож: *Un impegno sempre attuale: educare alla pace*, IGP XXVI, 2, s. 904-913.

193. *Migracje w poszukiwaniu pokoju* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2004 r., 15 XII), ORpol. 25(2004) nr 3, s. 4-5; тож: *La mobilità umana forzata, a causa della guerra e della violenza, del terrorismo e dell'oppressione, della discriminazione e dell'ingiustizia*, IGP XXVI, 2, s. 983-986.

2004

194. *Psalm 15 – człowiek sprawiedliwy* (Audiencja generalna, 4 II), ORpol. 25(2004) nr 4, s. 41-42; тож: *Salmo 14: Chi è degno di stare davanti al Signore?*, IGP XXVII, 1, s. 142-147.

195. *Poszanowanie praw człowieka warunkiem pokoju* (Przemówienie do nowych ambasadorów przy Stolicy Apostolskiej, 27 V), ORpol. 25(2004) nr 9, s. 50-51; тож: *Oggi faccio appello alla coscienza degli uomini: la pace non potrà giungere se non ci mobilitiamo tutti*, IGP XXVII, 1, s. 677-678.

196. *O solidarność z Afryką* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 25 VII), ORpol. 25(2004) nr 10, s. 22; тож: *Non abbandonare l'Africa che soffre*, IGP XXVII, 2, s. 52-54.

197. *Nie daj się zwyciężyć złu, ale zło dobrem zwyciężaj* (Orędzie na XXXVIII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2005 r., 8 XII), ORpol. 26(2005) nr 2, s. 4-8; тож: *„Non lasciarti vincere dal male, ma vinci con il bene il male"*, IGP XXVII, 2, s. 676-685.

2005

198. *Nawet w otchłani cierpienia może zwyciężać miłość* (Przesłanie z okazji 60. rocznicy wyzwolenia obozu w Oświęcimiu-Brzezince, 15 I), ORpol. 26(2005) nr 3, s. 10-11; tож: *„Davanti alla tragedia della Shoà a nessuno è lecito passare oltre”*, IGP XXVIII, 1, s. 51-54.

199. *O zachowanie własnej tożsamości i uznanie tożsamości innych* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2005 r., 24 XI), ORpol. 26(2005) nr 3, s. 7-8; тож: *Nel processo di integrazione dei migranti è necessario un giusto equilibrio tra il rispetto della propria identità e il riconoscimento di quella altrui*, IGP XXVIII, 2, s. 604-606.

BENEDYKT XVI

2005

1. *Przebaczenie przemienia świat i buduje pokój* (Homilia podczas Mszy św. w uroczystość Zesłania Ducha Świętego, 15 V), ORpol. 26(2005) nr 7-8, s. 21-23: тож: *Solo nel perdono si compie il vero rinnovamento del mondo*, IB I, s. 101-106.

2. *Jezus, widząc tłumy, litował się nad nimi* (Orędzie na Wielki Post 2006 r., 29 IX), ORpol. 27(2006) nr 3, s. 22-23; тож: *„Gesù, vedendo le folle, ne senti compassione”*, IB I, s. 606-610.

3. *W obronie godności człowieka* (Przemówienie z okazji wręczenia Oświęcimskiej Nagrody Praw Człowieka, 16 X), ORpol. 27(2006) nr 2, s. 47; тож: *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. *Pokój w prawdzie* (Orędzie na XXXIX Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2006 r., 8 XII), ORpol. 27(2006) nr 2, s. 4-7.

5. Encyklika *Deus caritas est (*25 XII), ORpol. 27(2006) nr 3, s. 4-21, p. 30; тож: Lettera Enciclica *Deus Caritas Est*, IB I, s. 1050-1125.

2006

6. *Trzeba budować pokój oparty na prawdzie* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 9 I), ORpol. 27(2006) nr 4, s. 20-23; тож: *Giustizia, libertà, perdono e riconciliazione, speranza: formidabili impegni per costruire la pace nella verità*, IB II, 1, s. 43-51.

7. *Nie wolno naruszać życia i godności człowieka* (Homilia podczas Mszy św. w parafii św. Anny w Watykanie, 5 II), ORpol. 27(2006) nr 5, s. 50-52.

8. *Przybyć tu musiałem* (Przemówienie w byłym obozie koncentracyjnym Auschwitz-Birkenau, 28 V), ORpol. 27(2006) nr 6-7, s. 39-41; тож: *„Dovevo venire”*, IB II, 1, s. 724-729.

9. *Rodzina migrująca* (Orędzie na XVI Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy, 18 X), ORpol. 28(2007) nr 1, s. 4-5; toż: *„La famiglia migrante”*, IB II, 2, s. 458-461.

10. *Osoba ludzka sercem pokoju* (Orędzie na XL Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2007 r., 8 XII), ORpol. 28(2007) nr 2, s. 4-9; toż: *„La persona umana, cuore della pace”*, IB II, 2, s. 775-784.

2007

11. *Dobro należy czynić dobrze* (Przemówienie w jadłodajni Caritasu w Rzymie, 4 I), ORpol. 28(2007) nr 3, s. 25-26; toż: *„Dalla grotta di Betlemme si diffonde un annuncio che vale per tutti: Gesù ci ama e ci insegna ad amare”*, IB III, 1, s. 16-18.

12. *Budujmy świat pokoju, sprawiedliwości i solidarności* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 8 I), ORpol. 28(2007) nr 4, s. 51-54; toż: *Lavorare alla costruzione di un umanesimo integrale che solo può assicurare un mondo pacifico, giusto e solidale*, IB II, 1, s. 38-47.

13. *Miłować nieprzyjaciół* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 18 II), ORpol. 28(2007) nr 4, s. 57; toż: *„L’amore del nemico è il nucleo della «rivoluzione cristiana» che cambia il mondo senza far rumore”*, IB III, 1, s. 246-247.

14. *Przemożnej sile zła Chrystus przeciwstawił wszechmoc swej miłości* (Orędzie „Urbi et Orbi”, 8 IV), ORpol. 28(2007) nr 5, s. 26-28; toż: *Riaccendere la Fede di fronte alla prepotenza del Male*, IB III, 1, s. 642-645.

15. *Miłość bliźniego i sprawiedliwość w stosunkach międzynarodowych i międzypaństwowych* (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.

16. *Poprzez cichą, ofiarną modlitwę głoście przesłanie miłości, która zwycięża ból, nałóg i śmierć* (Spotkanie z klaryskami na „Farmie nadziei”, Guaratinguetá, 12 V), ORpol. 28(2007) nr 9, s. 30; toż: *Con il silenzio oblativo della preghiera consolate i cuori materni e paterni che piangono di dolore per i loro figli tossicodipendenti*, IB III, 1, s. 832-834.

17. *Przesłanie z okazji Światowego Dnia Wyżywienia* (4 X), ORpol. 28(2007) nr 12, s. 7-8; toż: *„L’alimentazione è un diritto universale di tutti gli esseri umani, senza distinzioni né discriminazioni”*, IB III, 2, s. 415-417.

18. Encyklika *Spe salvi* (30 XI), ORpol. 29(2008) nr 1, s. 4-24, p. 3-4, 42-44; toż: Lettera Enciclica *Spe Salvi*, IB III, 2, s. 662-746.

19. *Maryja przypomina nam, że bez Boga nigdy nie pokonamy nienawiści i przemocy* (Rozważanie na placu Hiszpańskim, 8 XII), ORpol. 29(2008) nr 2, s. 38-39; toż: *Senza Dio gli uomini non possono sconfiggere l’odio e costruire la pace*, IB III, 2, s. 791-793.

20. *Rodzina wspólnotą pokoju* (Orędzie na XLI Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2008 r., 8 XII), ORpol. 29(2008) nr 1, s. 25-29; toż: *„Famiglia umana, comunità di pace”*, IB III, 2, s. 794-802.

2008

21. *Imię Boga jest imieniem sprawiedliwości* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 7 I), ORpol. 29(2008) nr 2, s. 32-35; toż: *Per avere giustizia e pace non si può escludere Dio dall'orizzonte dell'uomo e della storia*, IB IV, 1, s. 33-40.

22. *Bóg zstąpił w otchłań grzechu, aby każdemu podać rękę* (Homilia podczas Mszy św. w niedzielę Chrztu Pańskiego, 13 I), ORpol. 29(2008) nr 2, s. 35-36: toż: *La pienezza del nostro desiderio di vita ci viene data nel Battesimo*, IB IV, 1, s. 67-70.

23. *Prawa człowieka są wyrazem sprawiedliwości* (Przemówienie w siedzibie Organizacji Narodów Zjednoczonych, 18 IV), ORpol. 29(2008) nr 5, s. 55-58; toż: *I diritti umani vanno radicati nella giustizia*, IB IV, 1, s. 618-626.

24. *Ojczyzna wolności religijnej i wzór „zdrowej laickości"* (Audiencja generalna, 30 IV), ORpol. 29(2008) nr 6, s. 31-33; toż: *Nella patria della libertà religiosa per il dialogo e la pace*, IB IV, 1, s. 693-697.

25. *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.

26. *Każdy człowiek musi mieć godziwe warunki życia* (Przemówienie do nowych ambasadorów, 29 V), ORpol. 29(2008) nr 7-8, s. 11-12; toż: *Il negoziato è l'unica strada per raggiungere la pace*, IB IV, 1, s. 907-910.

27. *Kościół przeciwstawia się każdej formie antysemityzmu* (Przemówienie podczas spotkania z przedstawicielami środowisk żydowskich, 12 IX), ORpol. 29(2008) nr 10-11, s. 11-12.

28. *Miłość jest jedynym kryterium sprawiedliwości* (Audiencja generalna, 19 XI), ORpol. 30(2009) nr 2, s. 44-46; toż: *Anno Paolino: „La questione della giustificazione"*, IB IV, 2, s. 683-689.

29. *Bez fundamentu etycznego prawom człowieka brak oparcia* (Przemówienie po koncercie z okazji 60-lecia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, 10 XII), ORpol. 30(2009) nr 2, s. 18-19; toż: *Senza una solida base etica i diritti umani rimangono fragili*, IB IV, 2, s. 813-815.

2009

30. *Negowanie Szoah jest niedopuszczalne* (Przemówienie do delegacji Konferencji Przewodniczących Największych Amerykańskich Organizacji Żydowskich, 12 II), ORpol. 30(2009) nr 4, s. 22-3; toż: *Intollerabile e inaccetabile qualsiasi negazione della Shoah*, IB V, 1, s. 234-236.

31. *Wiara i rozum odrzucają przemoc i totalitaryzm* (Przemówienie do wspólnoty muzułmańskiej, 19 III), ORpol. 30(2009) nr 5, s. 29-30; toż: *Religione e ragione alleate nel rifiuto di ogni violenza e totalitarismo*, IB V, 1, s. 430-432.

32. *Potrzebna jest nowa teologia braterstwa, aby przezwyciężyć konflikty etniczne i egoizm* (Spotkanie z członkami Nadzwyczajnej Rady Synodu Biskupów poświęconego Afryce, 19 III), ORpol. 30(2009) nr 5, s. 36-39; toż: *Una nuova teologia della fraternità per superare conflitti etnici et egoismi*, IB V, 1, s, 438-445.

33. *Mieszkańcy Kamerunu, starajcie się zwalczać niesprawiedliwość, ubóstwo i głód* (Ceremonia pożegnalna, Jaunde, 20 III), ORpol. 30(2009) nr 5, s. 40; też: *Un momento di grande speranza per l'Africa e il mondo*, IB V, 1, s. 446-447.

34. *Afrykanie powinni być pierwszymi twórcami swego rozwoju* (Przemówienie do władz i korpusu dyplomatycznego, Luanda (Angola), 20 III), ORpol. 30(2009) nr 5, s. 42-43; też: *La Chiesa sempre accanto ai più poveri del continente*, IB V, 1, s. 454-457.

35. *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; też: *I diritti umani hanno bisogno di una solida base etica e politica*, IB V, 1, s. 715-718.

36. *Imiona i cierpienia ofiar nie mogą być zapomniane* (Przemówienie w Instytucie Pamięci „Yad Vashem", 11 V), ORpol. 30(2009) nr 7-8, s. 24-25; też: *Nessuno neghi o dimentichi la Shoah*, IB V, 1, s. 787-789.

37. *Potrzeba odwagi, by poskromić żądzę odwetu* (Przemówienie w obozie dla uchodźców, Betlejem, 13 V), ORpol. 30(2009) nr 7-8, s. 37-38; też: *Una soluzione giusta e duratura del conflitto sostenuta dalla comunità internazionale*, IB V, 1, s. 822-824.

38. *Odrzucajcie niszczycielską moc nienawiści* (Homilia podczas Mszy św., Nazaret, 14 V), ORpol. 30(2009) nr 7-8, s. 39-40; też: *Le potenzialità delle religioni nel promuovere una cultura di pace*, IB V, 1, s. 832-833.

39. *Nigdy więcej wojny i terroryzmu!* (Przemówienie na lotnisku, Tel Aviv, 15 V), ORpol. 30(2009) nr 7-8, s. 46-47; też: *Mai più spargimenti di sangue. Mai più terrorismo e guerra*, IB V, 1, s. 847-849.

40. *Nigdy więcej wojny, przemocy i niesprawiedliwości w Ziemi Świętej* (Przemówienie do uczestników sesji ROACO, 25 VI), ORpol. 30(2009) nr 10, s. 16-17; też: *Mai più guerra, violenza e ingiustizia in Terra Santa*, IB V, 1, s. 1068-1070.

41. *Nigdy więcej masowej zagłady ludzkich istnień* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 11 X), ORpol. 31(2010) nr 1, s. 18; też: *Mai più distruzioni di massa di vite umane*, IB V, 2, s. 371-374.

42. *Orędzie na Wielki Post 2010 r.* (30 X), ORpol. 31(2010) nr 3-4, s. 4-5; też: *La giustizia più grande è quella dell'amore*, IB V, 2, s. 451-455.

2010

43. *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; też: *La Chiesa condanna ogni violazione della dignità e dei diritti dei minori*, IB VI, 1, 182-185.

44. *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; też: *La carità oltre la logica del profitto*, IB VI, 1, s. 221-224.

45. *Brak miłości bliźniego rodzi niesprawiedliwość* (Homilia podczas Mszy św. w Środę Popielcową, 17 II), ORpol. 31(2010) nr 5, s. 22-24; też: *„All'origine di ogni ingiustizia c'è una mancanza di amore"*, IB VI, 1, s. 238-241.

46. *List pasterski Papieża Benedykta XVI do katolików w Irlandii* (19 III), ORpol. 31(2010) nr 5, s. 7-11; też: *Per sanare le ferite e ricostruire la fiducia tradita*, IB VI, 1, s. 356-367.

47. *Otaczajcie opieką ofiary nadużyć popełnionych w Kościele i bądźcie solidarni z kapłanami* (Homilia podczas Mszy św., Londyn, 18 IX), ORpol. 31(2010) nr 11, s. 31-33; toż: *Dal dolore e dalla vergogna alla purificazione della Chiesa*, IB VI, 2, s. 245-249.

48. *Orędzie Benedykta XVI na Wielki Post* (4 XI), ORpol. 32(2011) nr 4, s. 4-6; toż: *Liberi dall'egoismo nella logica del dono e dell'amore*, IB VI, 2, s. 753-758.

2011

49. *Przyszłość wolna od nienawiści i zemsty jest możliwa* (Przemówienie podczas wizyty w Fosse Ardeatine, 27 III), ORpol. 32(2011) nr 5, s. 25-26; toż: *È possibile un futuro libero dall'odio e dalla vendetta*, IB VII, 1, s. 386-388.

50. *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.

51. *Katolików i Żydów łączy obowiązek walki z ubóstwem i niesprawiedliwością* (Przemówienie do przedstawicieli żydowskiej organizacji B'nai B'rith International, 12 V), ORpol. 32(2011) nr 7, s. 24-25; toż: *Cristiani ed ebrei insieme per promuovere i diritti di ogni uomo*, IB VII, 1, s. 637-638.

52. *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.

53. *Miliony dzieci czekają na pomoc* (Przemówienie do uczestników XXXVII Konferencji FAO, 1 VII), ORpol. 32(2011) nr 8-9, s. 38-39.

54. *Pamięć pomaga budować pokojową przyszłość* (Przemówienie podczas spotkania ze wspólnotą żydowską w Reichstagu, 22 IX), ORpol. 32(2011) nr 12, s. 16-17.

55. *Budujmy sprawiedliwość, pojednanie i pokój* (Homilia podczas Liturgii Słowa w Auli Pawła VI, 26 X), ORpol. 33(2012) nr 1, s. 25-27.

2012

56. *Kryzys może i powinien pobudzać do refleksji* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 9 I), ORpol. 33(2012) nr 2, s. 40-43; toż: *Rispetto della vita e della libertà religiosa*, IB VIII, 2, s. 45-53.

57. *Płomyk w ciemnościach nocy* (Orędzie „Urbi et Orbi", 8 IV), ORpol. 33(2012) nr 5, s. 21-22; toż: *Quell'incontro che cambia la vita*, IB VIII, 1, s. 426-428.

58. *Bóg pociesza w strapieniu* (Audiencja generalna, 30 V), ORpol. 33(2012) nr 7-8, s. 48-50; toż: *Dio consola nelle tribolazioni*, IB VIII, 1, s. 652-660.

59. *Nadszedł czas, aby muzułmanie i chrześcijanie solidarnie położyli kres przemocy i wojnom* (Przemówienie podczas spotkania z młodzieżą Libanu, 15 IX), ORpol. 33(2012) nr 9-10, s. 15-17; toż: *La vera rivoluzione dell'amore*, IB VIII, 2, s. 255-260.

60. *Niech Bóg sprawi, że ucichnie zgiełk oręża i ustanie wszelka przemoc* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 16 IX), ORpol. 33(2012) nr 9-10, s. 20-21; toż: *Basta con la violenza e l'odio*, IB VIII, 2, s. 267-268.

61. *„Migracje: pielgrzymka wiary i nadziei”* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2013 r., 12 X), ORpol. 33(2012) nr 12, s. 4-6; toż: *„Migrazioni: pellegrinaggio di fede e di speranza”*, IB VIII, 2, s. 423-428.

62. *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

63. *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.

FRANCISZEK

2013

1. *Nigdy nie należy mówić źle o innych* (Homilia w Domu św. Marty, 27 III), ORpol. 34(2013) nr 6, s. 5.

2. *Oszczerstwo zabija* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 15 IV), ORpol. 34(2013) nr 6, s. 20.

3. *Sprzeciw wobec „pracy niewolniczej”* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 1 V), ORpol. 34(2013) nr 6, s. 36-37.

4. *Praca ma służyć godności osoby* (Audiencja generalna, 1 V), ORpol. 34(2013) nr 6, s. 44-45; toż: *Il lavoro è un elemento fondamentale per la dignità di una persona*, IF I, 1, s. 134-140.

5. *Radość w znoszeniu przeciwności* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 7 V), ORpol. 34(2013) nr 7, s. 30-31.

6. *Kiedy pasterze stają się wilkami* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 15 V), ORpol. 34(2013) nr 7, s. 35.

7. *Pieniądz musi służyć, a nie rządzić* (Audiencja dla ambasadorów przy Stolicy Apostolskiej, 16 V), ORpol. 34(2013) nr 7, s. 13-14; *L'Etica dà fastidio a chi adora il denaro, non condividere i beni con i poveri è derubarli*, IF I, 1, s. 187-190.

8. *Nikomu nie wolno zabijać w imię Boga* (Homilia w Domu św. Marty, 22 V), ORpol. 34(2013) nr 7, s. 41-42.

9. *Kościół apeluje o ochronę godności* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujacych, 24 V), ORpol. 34(2013) nr 7, s. 22-24; toż: *Dio è buono, imitiamo Dio*, IF I, 1, s. 233-236.

10. *Skażeni przez kulturę odrzucania* (Audiencja generalna, 5 VI), ORpol. 34(2013) nr 8-9, s. 48-49; toż: *La cultura dello scarto*, IF I, 1, s. 278-283.

11. *Patrzmy na Jezusa cierpiącego w mieszkańcach umiłowanej Syrii* (Przemówienie do przedstawicieli katolickich organizacji charytatywnych działających w Syrii i w krajach ościennych, 5 VI), ORpol. 34(2013) nr 7, s. 26-27; toż: *Costruire un futuro di pace per la Siria*, IF I, 1, s. 285-287.

12. *Wolni od podziałów i stronniczości* (Audiencja generalna, 19 VI), ORpol. 34(2013) nr 8-9, s. 51-53; toż: *La Chiesa è Corpo di Cristo*, IF I, 1, s. 351-353.

13. *Nie ulegajmy globalizacji zobojętnienia* (Homilia podczas Mszy św., Lampedusa, 8 VII), ORpol. 34(2013) nr 8-9, s. 25-27; toż: *Dov'è il tuo fratello?*, IF I, 2, s. 22-25.

14. *Nikogo nie wolno odrzucać* (Wizyta w faveli Varginha, 25 VII), ORpol. 34(2013) nr 8-9, s. 6-7; toż: *Fame di dignità*, IF I, 2, s. 64-67.

15. *„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.

16. *Wiara i przemoc są nie do pogodzenia* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 18 VIII), ORpol. 34(2013) nr 10, s. 55; toż: *Fede e violenza sono incompatibili*, IF I, 2, s. 180-182.

17. *Nigdy więcej wojny! Chcemy żyć w pokoju!* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 1 IX), ORpol. 34(2013) nr 10, s. 5; toż: *La cultura dell'incontro*, IF I, 2, s. 204-206.

18. *List Papieża Franciszka do Władimira Putina* (4 IX), ORpol. 34(2013) nr 10, s. 6.

19. *Niech umilknie zgiełk oręża!* (Homilia podczas czuwania na placu św. Piotra, 7 IX), ORpol. 34(2013) nr 10, s. 7-8.

20. *Cierpliwie i wytrwale zabiegajmy o pokój* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 8 IX), ORpol. 34(2013) nr 10, s. 8-9; toż: *La via della croce*, IF I, 2, s. 216-219.

21. *Komu przeszkadza solidarność?* (Przemówienie podczas spotkania z ubogimi i więźniami, Cagliari (Sardynia), 22 IX), ORpol. 34(2013) nr 11, s. 25-26; toż: *L'amore è gratuito*, IF I, 2, s. 265-268.

22. *Tylko społeczeństwo dbające o sprawiedliwość cieszy się pokojem* (Przemówienie podczas audiencji 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.

23. *O świat wolny od antysemityzmu* (Audiencja dla przedstawicieli rzymskiej gminy żydowskiej, 11 X), ORpol. 34(2013) nr 12, s. 15-16; toż: *Un cristiano non può essere antisemita!*, IF I, 2, s. 360-362.

24. *Przesłanie z okazji 70.rocznicy deportacji Żydów rzymskich do obozów zagłady* (11 X), ORpol. 34(2013) nr 12, s. 16-17; toż: *Memoria futuri*, IF I, 2, s. 363-364.

25. Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* (Rzym 24 XI), p. 59, 64, 91, 194, 276; toż: Esortazione Apostolica *Evangelii gaudium*, IF I, 2, 537-681.

2014

26. *Mężczyźni i kobiety należący do mafii, nawróćcie się!* (Spotkanie modlitewne zorganizowane przez stowarzyszenie „Libera", 21 III), ORpol. 35(2014) nr 3-4, s. 34; toż: *Convertitevi, è ancora tempo per non finire all'inferno!*, IF II, 1, s. 302-303.

27. *Zbrodnia przeciwko ludzkości* (Przemówienie do uczestników międzynarodowej konferencji na temat handlu ludźmi, 10 IV), ORpol. 35(2014) nr 5, s. 24; toż: *La tratta di esseri umani è un delitto contro l'Umanità*, IF II, 1, s. 393-394.

28. *Trzeba bronić praw dzieci* (Przemówienie do członków delegacji Międzynarodowego Biura Katolickiego ds. Dzieci, 11 IV), ORpol. 35(2014) nr 5, s. 26-27; toż: *Dobbiamo essere forti contro abusi su minori*, IF II, 1, s. 403-405.

29. *Dziś także zabija się w imię Boga* (Homilia podczs Mszy św. w Domu św. Marty, 2 V), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 97-99.

30. *Jak radzić sobie z problemem* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 18 V), ORpol. 35(2014) nr 6, s. 53-54; toż: *Le chiacchiere non portano armonia*, IF II, 1, s. 554-556.

31. *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.

32. *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.

33. *Jezus wymaga od nas odwagi, by powstrzymać nienawiść* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 12 VI), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 154-156.

34. *Prawdziwą rewolucją jest współczucie* (Przemówienie do wspólnoty św. Idziego, 15 VI), ORpol. 35(2014) nr 7, s. 18-20; toż: *Avanti su questa strada: Preghiera, Poveri e Pace*, IF II, 1, s. 728-731.

35. *Wspólny front przeciw niewolnictwu* (Przemówienie podczas audiencji dla Prymasa Wspólnoty anglikańskiej, 16 VI), ORpol. 35(2014) nr 7, s. 16-17; toż: *Uniti contro moderne schiavitù*, IF II, 1, s. 732-734.

36. *Nie można akceptować prześladowań z powodu wiary* (Przemówienie do uczestników kongresu poświęconego wolności religijnej i prawu międzynarodowemu, 20 VI), ORpol. 35(2014) nr 7, s. 13-14; toż: *Inaccettabili persecuzioni per Fede: dolore per i cristiani*, IF II, 1, s. 762-764.

37. *Trzeba powiedzieć „nie" adorantom zła* (Homilia podczas Mszy św. w Marina di Sibari, 22 VI), ORpol. 35(2014) nr 7, s. 45-46; toż: *„No alla 'Ndrangheta"*, IF II, 1, s. 769-771.

38. *Wszyscy popełniamy błędy w życiu* (Wizyta w zakładzie karnym w Iserni, 5 VII), ORpol. 35(2014) nr 7, s. 40-41; toż: *Non stare fermi dobbiamo camminare*, IF II, 2, s. 16-18.

39. *Nieznośne jarzmo obojętności* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 6 VII), ORpol. 35(2014) nr 8-9, s. 51-52; toż: *No a economia che sfrutta l'uomo, dare conforto ai bisognosi*, IF II, 2, s. 22-23.

40. *Pokornie proszę o przebaczenie* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty z udziałem kilku ofiar nadużyć seksualnych ze strony duchownych, 7 VII), ORpol. 35(2014) nr 7, s. 6-7; toż: *Chiedo perdono, nessuna tolleranza per questo crimine*, IF II, 2, s. 25-28.

41. *Trzeba mieć odwagę mówić „nie" wszelkiego rodzaju korupcji i bezprawiu* (Homilia podczas Mszy św., Caseta, 26 VII), ORpol. 35(2014) nr 8-9, s. 38-40; toż: *Sperare in Gesù, accogliere esclusi, tutelare ambiente*, IF II, 2, 64-67.

42. *Dożywocie to ukryta kara śmierci* (Przemówienie do delegacji Międzynarodowego Stowarzyszenia Prawa Karnego, 23 X), ORpol. 35(2014) nr 11, s. 37-41; toż: *Abolire pena di morte, no a carcere disumano*, IF II, 2, s. 422-431.

43. *Wspólnota międzynarodowa jest odpowiedzialna za ochronę przed wszelkimi formami agresji* (List do premiera Australii w związku z G20 w Brisbane, 6 XI), ORpol. 35(2014) nr 12, s. 34-35; tож: *Il mondo soffre, no discussioni a vuoto*, IF II, 2, s. 500-502.

44. *Nigdy nie siać zgorszenia, zawsze przebaczać, zachować wiarę* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 10 XI), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 295-297.

45. *Między godnością i transcendencją* (Przemówienie w Parlamencie Europejskim, 25 XI), ORpol. 35(2014) nr 12, s. 9-13; тож: *L'Europa riscopra la sua anima buona*, IF II, 2, s. 623-634.

46. *Wierzący zjednoczeni przeciwko fanatyzmowi i fundamentalizmowi* (Przemówienie podczas spotkania z prezydentem i przedstawicielami władz państwowych w Ankarze, 28 XI), ORpol. 35(2014) nr 12, s. 22-23; тож: *I Capri Religiosi denuncino violazioni diritti*, IF II, 2, s. 681-683.

47. *Trzeba powiedzieć „nie" przemocy w imię religii* (Przemówienie podczas spotkania z przewodniczącym Urzędu ds. Religijnych w Ankarze, 28 XI), ORpol. 35(2014) nr 12, s. 24-25.

48. *Zbrodnia obrazy człowieczeństwa* (Przemówienie do uczestników kongresu zorganizowanego przez Global Freedom Network, 2 XII), ORpol. 36(2015) nr 1, s. 27-28; тож: *La schiavitù moderna è un crimine di lesa umanità*, IF II, 2, s. 711-713.

49. *Zastraszanie bronią atomową nie może być podstawą pokojowego współistnienia* (Przesłanie z okazji międzynarodowej konferencji poświęconej skutkom dla ludzkości użycia broni atomowej, 7 XII), ORpol. 36(2015) nr 1, s. 31-32; тож: *I poveri ne pagano il prezzo*, IF II, 2, s. 742-745.

50. *Już nie niewolnicy, lecz bracia* (Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2015 r., 8 XII), ORpol. 35(2014) nr 12, s. 4-8; тож: *Non più schiavi, ma fratelli*, IF II, 2, s. 751-762.

2015

51. *Dość handlu bronią* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 17 II), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 388-391.

52. *Służymy Bogu, a nie bożkom oferującym błyskotki* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 19 II), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 392-394.

53. *Nie wykorzystujmy Boga, by przykryć naszą niesprawiedliwość* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 20 II), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 395-398.

54. *Nie sądźmy innych lecz siebie* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 2 III), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 399-401.

55. *Najcięższą chorobą jest opuszczenie* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia generalnego Papieskiej Akademii „Pro Vita", 5 III), ORpol. 36(2015) nr 3-4, s. 27-28.

56. *Bóg mi przebacza, ale ja muszę przebaczać innym* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 10 III), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 411-413.

57. *Tam gdzie nie ma miłosierdzia, nie ma sprawiedliwości* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 23 III), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 423-425.

58. *Tam gdzie nie ma miłosierdzia, nie ma sprawiedliwości* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 25 III), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 423-425.

59. *Pierwsze ludobójstwo XX stulecia* (Homilia podczas Mszy św. w 100.rocznicę zagłady Ormian, 12 IV), ORpol. 36(2015) nr 5, s. 31-33.

60. *Współczesne formy niewolnictwa* (Przemówienie do uczestników sesji plenarnej Papieskiej Akademii Nauk Społecznych, 18 IV), ORpol. 36(2015) nr 5, s. 33-34.

61. *Trzeba sprzeciwiać się wszelkim przejawom antysemityzmu* (Przemówienie do delegacji Konferencji Rabinów Europejskich, 20 IV), ORpol. 36(2015) nr 5, s. 36-37.

62. *Solidarność z prześladowanymi* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 21 IV), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 446-448.

63. *Chrześcijanin znosi udrękę z ufnością* (Homilia podczas Mszy św. w Domu św. Marty, 5 V), w: Franciszek, *Bóg szuka nas na marginesie. Słowa z Domu świętej Marty*, Znak, Kraków 2017, s. 456-458.

64. Encyklika *Laudato si.* W trosce o wspólny dom (Rzym, 24 V), p. 36, 48, 70, 74, 82, 93, 142, 170, 200, 242, 245.

65. *Postawmy na nadzieję* (Spotkanie z przedstawicielami władz Bośni i Hercegowiny, 6 VI), ORpol. 36(2015) nr 6, s. 9-10.

66. *Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój* (Homilia podczas Mszy św., Koševi, 6 VI), ORpol. 36(2015) nr 6, s. 10-11.

67. *Kiedy milczenie staje się współwiną* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2016 r., 12 IX), ORpol. 36(2015) nr 10, s. 10-12.

68. *Nikt nie może być wykluczony* (Wizyta w nowojorskiej siedzibie ONZ, 25 IX), ORpol. 36(2015) nr 10, s. 39-43.

69. *Zapora przeciw współczesnym tyraniom* (Spotkanie poświęcone wolności religijnej na Independence Mall w Filadelfii, 26 IX), ORpol. 36(2015) nr 10, s. 45-47.

70. *Miejsce ćwiczenia się w dawaniu i przebaczaniu* (Audiencja generalna, 4 XI), ORpol. 36(2015) nr 12, s. 42-43.

71. *Przemoc w imię Boga jest bluźnierstwem* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 15 XI), ORpol. 36(2015) nr 12, s. 47-4.

72. *Powiedzmy „nie" nienawiści, zemście, przemocy* (Spotkanie ze wspólnotą muzułmańską w meczecie w Bangi, 30 XI), ORpol. 36(2015) nr 12, s. 26-27.

2016

73. *Osoba w centrum polityki migracyjnej* (Przemówienie do korpusu dyplomatycznego, 11 I), ORpol. 37(2016) nr 2, s. 12-17.

74. *Wybaczcie społeczeństwu, które nie potrafiło wam pomóc* (Przemówienie podczas spotkania z więźniami, Ciudad Juàrez, 17 II), ORpol. 37(2016) nr 3-4, s. 31-32.

75. *Żadna granica nie przeszkadza w dzieleniu się miłosierdziem* (Homilia podczas Mszy św., Ciudad Juàrez, 17 II), ORpol. 37(2016) nr 3-4, s. 34-35.

76. *Bóg zażąda zdania sprawy od tych, którzy zniewalają ludzi* (Przemówienie podczas spotkania ze światem pracy, Ciudad Juàrez, 17 II), ORpol. 37(2016) nr 3-4, s. 32-34.

77. Posynodalna Adhortacja *Amoris Laetitia O miłości w rodzinie* (Rzym,19 III 2016 r.), p. 26, 46, 48, 90, 96, 103, 108, 109, 186, 241, 242, 246, 257, 290, 298.

78. *Rozwiązania godne człowieka* (Przemówienie w porcie w Mitilini, 16 IV), ORpol. 37(2016) nr 5, s. 12-13.

79. *Bóg przychodzi otrzeć łzy z naszego oblicza* (Rozważanie podczas czuwania modlitewnego dla wszystkich, którzy potrzebują pocieszenia, 5 V), ORpol. 37(2016) nr 5, s. 26-27.

80. *Milczące wołanie ubogich wszystkich czasów* (Audiencja generalna, 18 V), ORpol. 37(2016) nr 6, s. 50-51.

81. *Zbrodnie obrazy człowieczeństwa muszą uznać wszyscy – liderzy religijni, polityczni i społeczni* (Przemówienie do uczestników watykańskiego szczytu na temat „Handel ludźmi i przestępczość zorganizowana", 3 VI), ORpol. 37(2016) nr 6, s. 44-46.

82. *Pamięć i pojednanie* (Przemówienie podczas spotkania ekumenicznego w Erewanie, 25 VI), ORpol. 37(2016) nr 7-8, s. 38-40.

83. *Okrucieństwo nie skończyło się w Auschwitz* (Przemówienie do biskupów, 29 VII), ORpol. 37(2016) nr 7-8, s. 22.

84. *Nic nie usprawiedliwia przelewu bratniej krwi* (Przemówienie podczas czuwania modlitewnego z młodzieżą na „Campus Misericordiae" w Brzegach, 30 VII), ORpol. 37(2016) nr 7-8, s. 25-28.

85. *Świat potrzebuje przebaczenia* (Rozważanie w bazylice Matki Bożej Anielskiej, Asyż, 4 VIII), ORpol. 37(2016) nr 9, s. 16-18.

86. *„Nieletni migranci, bezbronni i bez głosu"* (Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 2017 r., 8 IX), ORpol. 37(2016) nr 11, s. 4-6.

87. *Zabijanie w imię Boga jest szatańst*wem (Homilia podczas Mszy św. za ks. J. Hamela, 14 IX), ORpol. 37(2016) nr 10, s. 43-44.

88. *Nie wolno ulegać pokusie odpowiadania przemocą na przemoc* (Przemówienie do ocalałych i rodzin ofiar zamachu w Nicei, 24 IX), ORpol. 37(2016) nr 10, s. 53-54.

89. *Kościół nie jest tylko dla dobrych* (Audiencja generalna, 28 IX), ORpol. 37(2016) nr 10, s. 59-61.

90. *Nienawiść i fundamentalizm znieważają imię Boga* (Przemówienie podczas spotkania międzyreligijnego w Baku, 2 X), ORpol. 37(2016) nr 10, s. 26-28.

91. *Terroryzm i przemoc znieważają imię Boga* (Przemówienie do przedstawicieli różnych religii, 3 XI), ORpol. 37(2016) nr 12, s. 41-43.

92. *Zbrodnia przeciwko ludzkości* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia RENATE, 7 XI), ORpol. 37(2016) nr 12, s. 43.

93. *Wielka niesprawiedliwość* (Audiencja generalna, 23 XI), ORpol. 37(2016) nr 12, s. 47-48.

94. *Wyrzeczenie się przemocy: styl polityki na rzecz pokoju* (Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2017 r., 8 XII), ORpol. 37(2016) nr 12, s. 15-18.

95. *Solidarność z prześladowanymi chrześcijanami* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 26 XII), ORpol. 38(2017) nr 1, s. 10-11.

2017

96. *Sprawiedliwość ożywiona przez miłosierdzie* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 12 II), ORpol. 38(2017) nr 3-4, s. 41-42.

97. *Zła nie zwycięża się złem* (Audiencja generalna, 5 IV), ORpol. 38(2017) nr 5, s. 40-41.

98. *„Nie" dla nienawiści w imię Boga* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 28 IV), ORpol. 38(2017) nr 5, s. 5-7.

99. *Egipt jest powołany do przezwyciężenia wszelkiej przemocy i wszelkiego terroryzmu* (Przemówienie do przedstawicieli władz państwowych, 28 IV), ORpol. 38(2017) nr 5, s. 7-9.

100. *Niech Bóg nawróci serca terrorystów* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 28 V), ORpol. 38(2017) nr 6-7, s. 42-43.

101. *Nie należy się zniechęcać w obliczu skandalu ubóstwa* (Orędzie na I Światowy Dzień Ubogich, 13 VI), ORpol. 38(2017) nr 8, s. 7-10.

102. *Po stronie uchodźców* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 18 VI), ORpol. 38(2017) nr 6-7, s. 44-46.

103. *Módlmy się za prześladowanych chrześcijan* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 25 VI), ORpol. 38(2017) nr 6-7, s. 46-47.

104. *Zła nigdy nie należy zwalczać przemocą* (Audiencja generalna, 28 VI), ORpol. 38(2017) nr 6-7, s. 39-40.

105. *W Panu jest nasze prawdziwe pokrzepienie* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 9 VII), ORpol. 38(2017) nr 8, s. 17-18.

106. *Śmierć i nienawiść nie mają ostatniego słowa* (Audiencja generalna, 23 VIII), ORpol. 38(2017) nr 9, s. 18-19.

107. *Nie bójcie się prawdy i sprawiedliwości* (Przemówienie podczas spotkania na modlitwie w intencji pojednania, 8 IX), ORpol. 38(2017) nr 10, s. 27-29.

108. *Trzeba przywrócić godność ubogim i odrzuconym* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański", 10 IX), ORpol. 38(2017) nr 10, s. 32-34.

109. *Przywracanie pokoju zaczyna się „od dołu"* (Homilia podczas Mszy św. w Cartagenie, 12 IX), ORpol. 38(2017) nr 10, s. 34-36.

110. *„Zero tolerancji" wobec nadużyć seksualnych* (Przemówienie do członków Papieskiej Komisji ds. Ochrony Nieletnich, 21 IX), ORpol. 38(2017) nr 10, s. 40-41.

111. *Mroczne regiony internetu* (Przemówienie do uczestników międzynarodowego kongresu poświęconego godności nieletnich w świecie cyfrowym, 6 X), ORpol. 38(2017) nr 11, s. 12-15.

112. *Ziemie zranione* (Homilia podczas czuwania na modlitwie o pokój w Sudanie Południowym i Demokratycznej Republice Konga, 23 XI), ORpol. 38(2017) nr 12, s. 17.

113. *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

114. Adhortacja apostolska *Gaudete et exsultate* (19 III), p. 78, 87, 88, 89, 101, 119.

NOTY O AUTORACH

Monika B a d o w s k a - H o d y r, doktor, pedagog. Urodzona w 1974 r. w Rzeszowie. Studia z zakresu pedagogiki (pedagogiki opiekuńczo-wychowawczej i resocjalizacji) w Wyższej Szkole Pedagogicznej w Rzeszowie.

Od 2001 r. pracownik Instytutu Pedagogiki Wydziału Pedagogicznego Uniwersytetu Rzeszowskiego, początkowo asystent w Pracowni Pedagogiki Resocjalizacyjnej, od 2007 r. adiunkt w Katedrze Pedagogiki Społecznej i Resocjalizacyjnej.

Członek rzeszowskiego oddziału Polskiego Towarzystwa Penitencjarnego oraz rzeszowskiego oddziału Polskiego Towarzystwa Pedagogicznego.

Wyróżniona brązową odznaką „Za zasługi w pracy penitencjarnej".

Główne obszary zainteresowań badawczych: kryminologiczne i penitencjarne aspekty wykonywania kary pozbawienia wolności, sprawiedliwość naprawcza, readaptacja i reintegracja społeczna, problematyka suicydalna.

Autorka artykułów z powyższych dziedzin.

Piotr D u c h l i ń s k i, doktor habilitowany, filozof. Urodzony w 1978 r. w Staszowie (woj. świętokrzyskie). Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II.

W latach 2003-2007 asystent w Katedrze Bioetyki na Wydziale Filozoficznym UPJP II w Krakowie, od 2009 r. wykładowca na tej uczelni. Od 2008 r. pracownik naukowo-dydaktyczny na Wydziale Filozoficznym Akademii Ignatianum w Krakowie, od 2010 r. adiunkt w Instytucie Filozofii, początkowo w Katedrze Etyki i Filozofii Społecznej, a od 2014 r. w Katedrze Logiki i Teorii Poznania – obecnie kierownik tej katedry. Ponadto w latach 2010-2012 wykładowca w Wyższej Szkole Turystyki i Ekologii w Suchej Beskidzkiej, a w latach 2016-2017 na Uniwersytecie Rolniczym w Krakowie. Współzałożyciel i wicedyrektor Centrum Etyki Chrześcijańskiej im. Tadeusza Ślipki SJ w Krakowie.

Członek Polskiego Towarzystwa Etycznego, Stowarzyszenia Twórców Nauki i Kultury Episteme (członek Rady Stowarzyszenia), Komisji Bioetycznej przy Krakowskiej Akademii im. Frycza Modrzewskiego, Rady Naukowej Krajowej Izby Gospodarczej Przemysłu Rozlewniczego.

Główne obszary badań: metafilozofia, epistemologia, metodologia nauk humanistycznych, etyka ogólna, aksjologia (zwłaszcza w ujęciu fenomenologów), filozofia polska XX wieku (zwłaszcza wybrane koncepcje metodologiczne).

Najważniejsze publikacje książkowe: *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej. Konfrontacja tomizmu egzystencjalnego z wybranymi koncepcjami filozofii współczesnej* (2014); *O normatywności w etyce* (współautor, 2015); *Inspiracje chrześcijańskie w etyce* (współautor, 2016); *Odsłony doświadczenia istnienia świata realnego. Rozważania wstępne* (2016); *Etyka a fenomen życia* (2017).

Ks. Marcin F e r d y n u s, doktor, filozof, teolog. Urodzony w 1981 r. w Dębnie (woj. zachodniopomorskie). Studia z zakresu teologii na Uniwersytecie Szczecińskim oraz na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II.

Od 2016 r. wykładowca w Wyższej Szkole Integracji Europejskiej w Szczecinie oraz prefekt Katolickiego Liceum Ogólnokształcącego w tymże mieście. Od 2017 r. dyrektor do spraw formacji w Centrum Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej.

Laureat Nagrody Prezesa Rady Ministrów za wyróżnioną rozprawę doktorską.

Główne obszary badań: problemy etyczne u początku i kresu ludzkiego życia.

Autor książki *Przedłużanie życia jako problem moralny* (2017).

Adam F i t a s, doktor habilitowany, literaturoznawca, profesor KUL. Urodzony w 1970 r. w Kolbuszowej. Studia z zakresu filologii polskiej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1994 r. pracownik KUL, obecnie adiunkt w Katedrze Teorii i Antropologii Literatury w Instytucie Filologii Polskiej na Wydziale Nauk Humanistycznych.

Główne obszary badań: polska proza współczesna, literatura dokumentu osobistego.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Model powieści Józefa Mackiewicza* (1996); *Głos z labiryntu. O pismach Karola Ludwika Konińskiego* (2003); *Zamiast eposu. Rzecz o „Dziennikach" Zofii Nałkowskiej* (2011).

Witold P. G l i n k o w s k i, doktor habilitowany, profesor UŁ, filozof. Urodzony w 1956 r. w Łodzi. 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).

Ks. Romuald J a w o r s k i, doktor habilitowany, psycholog, teolog, profesor UKSW. Urodzony w 1950 r. w Gościejewie na Mazowszu. Studia z zakresu teologii w Wyższym Seminarium Duchownym w Płocku oraz w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (obecnie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego), z zakresu psychologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1974-1978 wikariusz w parafiach w Gostyninie, a następnie w Płocku, w latach 1978--1985 moderator diecezjalny Ruchu Światło-Życie. Od 1985 do 1994 r. starszy asystent na Wydziale Nauk Społecznych KUL. Od 1985 r. wykładowca psychologii w Wyższym Seminarium Duchownym w Płocku, w latach 1991-1999 rektor Seminarium. W latach 1993-2001 dyrektor Kolegium Teologicznego Diecezji Płockiej przy Akademii Teologii Katolickiej. Od 1994 r. adiunkt w ATK w Warszawie. W latach 1991-2007 kierownik Katedry Psychologii w Wyższej Szkole im. Pawła Włodkowica w Płocku. Od 2011 r. kierownik Katedry Psychologii Religii w Instytucie Psychologii na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Organizator i kierownik Studium Psychologii i Psychoterapii Chrześcijańskiej Stowarzyszenia Psychologów Chrześcijańskich (w latach 2009-2014 przewodniczący Zarządu Głównego tego stowarzyszenia). Członek Polskiego Towarzystwa Psychologicznego oraz Stowarzyszenia Psychologii Pastoralnej (od 2017 r. wiceprzewodniczący).

Główne obszary zainteresowań badawczych: psychologia religii i psychologia pastoralna, teologia pastoralna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Harmonia i konflikty. Empiryczna weryfikacja podstawowego paradygmatu psychologii pastoralnej* (2004); *Kiedy miłość boli. O zranieniach i przebaczeniu w małżeństwie* (2015); *Bibliodrama jako spotkanie* (2017); *ABC udanego życia. Psycholog na tropie szczęścia* (2018).

Filip K o b i e l a, doktor, filozof. Urodzony w 1976 r. w Katowicach. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie.

Od 2009 r. adiunkt w Zakładzie Filozofii i Socjologii Turystyki na Wydziale Turystyki i Rekreacji Akademii Wychowania Fizycznego im. B. Czecha w Krakowie.

Członek krakowskiego oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego.

Główne obszary zainteresowań badawczych: ontologia, filozofia czasu, filozoficzna teoria gier, metafilozofia.

Autor książki *Filozofia czasu Romana Ingardena wobec sporów o zmienność świata* (2011); tłumacz: B. Suits, *Konik polny. Gry, życie i utopia* (2016).

Kazimierz K r a j e w s k i, doktor, filozof, etyk. Urodzony w 1949 r. w Warszawie. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1979-2015 pracownik naukowo-dydaktyczny w Katedrze Etyki Instytutu Filozofii na Wydziale Filozofii KUL.

Członek zarządu Instytutu Jana Pawła II KUL.

Główne obszary badań: epistemologiczne i metodologiczne podstawy etyki, etyka szczegółowa, teoria poznania.

Publikacje książkowe: *Etyka jako filozofia pierwsza. Doświadczenie normatywnej mocy prawdy źródłem i podstawą etyki* (2006); *Racjonalność w etyce. Normatywna moc prawdy* (red., 2007); *Racjonalność w etyce. Sumienie: prawość i twórczość* (red., 2009). Redaktor tomów drugiego (*Etyka niezależna*, 2012) i czwartego (*Wolność w prawdzie*, 2013) Tadeusza Stycznia *Dzieł zebranych*.

Agnieszka L e k k a - K o w a l i k, doktor habilitowany, filozof, profesor KUL. Urodzona w Lublinie. Studia z zakresu chemii na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie oraz z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i w International Academy of Philosophy w Liechtensteinie.

W latach 1993-1996 pracownik naukowy Uniwersytetu Kantonalnego w Neuchâtel w Szwajcarii. Od 1997 r. pracownik KUL, od 2011 r. kierownik Katedry Metodologii Nauk, w latach 2009-2012 prodziekan Wydziału Filozofii, a w latach 2012-2013 prorektor do spraw promocji i współpracy z zagranicą. Od 2014 r. dyrektor Instytutu Jana Pawła II i redaktor naczelna kwartalnika „Ethos".

Członek Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu oraz Towarzystwa Naukowego KUL. Członek komitetu redakcyjnego „Summarium" (rocznika TN KUL).

Główne obszary badań: filozofia nauki, ogólna metodologia nauk, logika praktyczna, etyka badań naukowych, etyka informatyczna.

Redaktorka tomu czasopisma „The Monist" (1996); autorka książki *Odkrywanie aksjologicznego wymiaru nauki* (2008).

Wojciech L e w a n d o w s k i, doktor, etyk. Urodzony w 1982 r. w Białogardzie (woj. zachodniopomorskie). Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II.

Od 2008 r. pracownik Katedry Etyki Szczegółowej w Instytucie Filozofii na Wydziale Filozofii KUL, obecnie adiunkt.

Główne obszary zainteresowań badawczych: odpowiedzialność za przyszłe pokolenia, problemy moralne związane z genetyką reprodukcyjną, uzasadnienie obowiązków opartych na specjalnych relacjach.

Autor artykułów z powyższych dziedzin.

Ireneusz Ł u ć, doktor habilitowany, historyk. Urodzony w 1971 r. w Chełmie (woj. lubelskie). Studia z zakresu historii i prawa na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Od 2000 r. zatrudniony w Instytucie Historii na Wydziale Humanistycznym UMCS, obecnie adiunkt w Zakładzie Historii Starożytnej.

Członek Polskiego Towarzystwa Historycznego (Oddział Lublin), Lubelskiego Towarzystwa Naukowego, Komitetu Nauk o Kulturze Antycznej PAN, Stowarzyszenia Historyków Starożytności, Komisji Badań nad Antykiem Chrześcijańskim.

Wyróżniony m.in. Brązowym Krzyżem Zasługi.

Główne obszary badań: zagadnienia z zakresu wojskowości starożytnych Rzymian w okresie republiki i cesarstwa, wzajemne relacje żołnierzy armii rzymskiej oraz ich korelacje z ludnością cywilną.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Oddziały pretorianów w starożytnym Rzymie. Rekrutacja, struktura, organizacja* (2004); *Boni et mali milites Romani. Relacje między żołnierzami wojsk rzymskich w okresie Wczesnego Cesarstwa* (2010); *Excubiae principis. Geneza i zadania żołnierzy kohort pretoriańskich w starożytnym Rzymie* (2010); Pseudo-Hyginus, *O wytyczaniu obozów wojskowych* (współtłum., współred., 2010).

Elżbieta M i k i c i u k, doktor habilitowany, literaturoznawca, filolog, profesor UG. Urodzona w 1971 r. w Bartoszycach. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Gdańskim.

Od 2001 r. pracownik Instytutu Filologii Polskiej na Wydziale Filologicznym UG, obecnie profesor nadzwyczajny w Katedrze Dramatu, Teatru i Widowisk, kierownik Pracowni Badań nad Rosją w Literaturze i Kulturze Polskiej w Wiekach XIX-XXI.

Główne obszary badań: literatura polska (w szczególności literackie obrazy Rosji i rosyjskiego prawosławia), literatura i kultura rosyjska (zwłaszcza twórczość Fiodora Dostojewskiego, rosyjski teatr i film, malarstwo staroruskie), związki malarstwa ikonowego i innych dziedzin sztuki.

Najważniejsze publikacje książkowe: *„Chrystus w grobie" i rzeczywistość „Anastasis". Rozważania nad „Idiotą" Fiodora Dostojewskiego* (2003); *Teatr paschalny Fiodora Dostojewskiego. O wątkach misteryjnych „Braci Karamazow" i ich wizjach scenicznych* (2009); *Taniec w literaturze polskiej XIX i XX wieku* (współred., 2012); *Między rusofobią a rusofilią. Poglądy, postawy i realizacje w literaturze polskiej od XIX do XXI wieku* (współred., 2016); *Czytanie ikony. W kręgu literatury, teatru i filmu* (w przygotowaniu); *Rosja Stanisława Brzozowskiego* (w przygotowaniu).

Dobromiła N o w i c k a, doktor, prawnik. Urodzona w 1984 r. w Lublinie. Studia z zakresu prawa na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej i Uniwersytecie Wrocławskim (doktoranckie).

Od 2012 r. pracownik Instytutu Historii Państwa i Prawa na Wydziale Prawa, Administracji i Ekonomii UWr, obecnie adiunkt w Zakładzie Prawa Rzymskiego.

Główne obszary zainteresowań badawczych: prawo rzymskie, ochrona dóbr osobistych (zwłaszcza ochrona czci) w mixed jurisdictions.

Autorka książki *Zniesławienie w prawie rzymskim* (2013).

Danuta O p a c k a - W a l a s e k, profesor, literaturoznawca. Urodzona w 1962 r. w Lublinie. Studia z zakresu filologii polskiej na Uniwersytecie Śląskim.

Od 1987 r. zatrudniona na UŚ, obecnie na stanowisku profesora nadzwyczajnego w Zakładzie Literatury XX i XXI Wieku Instytutu Nauk o Literaturze Polskiej im. Ireneusza Opackiego na Wydziale Filologicznym.

Członek Komitetu Nauk o Literaturze PAN, Komisji Historycznoliterackiej PAN (Oddział w Katowicach), Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza, Rady Naukowej Akademii Artes Liberales.

Wyróżniona m.in. I Nagrodą IBL PAN oraz Fundacji Stefana Batorego w Konkursie im. Klemensa Szaniawskiego, Medalem Komisji Edukacji Narodowej, nagrodą przyznaną przez Uniwersytet im. św.św. Cyryla i Metodego w Skopje za działalność dydaktyczną.

Główne obszary badań: literaturoznawstwo (w szczególności historia literatury oraz sztuka interpretacji), glottodydaktyka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *„...pozostać wiernym niepewnej jasności". Wybrane problemy poezji Zbigniewa Herberta* (1996); *Potęga smaku. Zbigniew Herbert* (1997); *Czytając Herberta* (2001); *Chwile i eony. Obrazy czasu w polskiej poezji drugiej połowy XX wieku* (2005); *Pasaże liryczne* (2013); Z. Herbert, *A Viagem do Senior Cogito / Podróż Pana Cogito* (współoprac., 2016).

Ewa P o d r e z, doktor habilitowany, filozof, profesor UKSW. Studia z zakresu filozofii na Akademii Teologii Katolickiej (obecnie UKSW) w Warszawie.

Od 1977 r. pracownik ATK-UKSW, obecnie (od 2000 r.) kierownik Katedry Historii Etyki w Instytucie Filozofii na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW oraz dyrektor Centrum Badań Etyki Chrześcijańskiej im. ks. Tadeusza Ślipki SJ na Wydziale Filozoficznym Akademii Ignatianum w Krakowie.

Członek Komisji Bioetycznej przy Instytucie Żywienia i Żywności Centrum Etyki Biznesu PAN, Rad Programowych czasopism „Studia z Filozofii Polskiej" i „Filozofia Chrześcijańska" (UAM), Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Polskiego Towarzystwa Prakseologii. Członek honorowy Polskiego Towarzystwa Etycznego.

Wyróżniona m.in. Złotym Krzyżem Zasługi dla Edukacji Polskiej.

Główne obszary badań: historia etyki, etyka ogólna i stosowana (etyka biznesu, etyka polityki, etyka doradcza, etyka narracyjna), relacje między etyką a literaturą i sztuką, etyczne i moralne wymiary kompromisu.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Ethics In Public Life* (współred., 2009); *Badania nad embrionami ludzkimi w świetle etyki i prawa* (współred., 2012); *O normatywności w etyce* (współred., współautor, 2015); *Inspiracje chrześcijańskie w etyce* (współred., współautor 2016); *Etyka a fenomen życia* (współred., współautor, 2017). Współredaktor serii wydawniczej „Uniwersum Ethicae Christianae".

Karolina R o z m a r y n o w s k a, doktor, etyk. Urodzona w 1982 r. w Warszawie. Studia z zakresu filozofii i pedagogiki na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Od 2011 r. pracownik UKSW, obecnie adiunkt w Katedrze Historii Etyki Instytutu Filozofii na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej.

Główny obszar zainteresowań badawczych: etyka, szczególnie problematyka tożsamości i podmiotowości oraz etyczne implikacje performatywnej funkcji języka.

Autorka książki *Inność jako źródło etyczności. Inspiracje Ricoeurowskie* (2015).

Julia S i k o r s k a, magister, psycholog. Urodzona w 1990 r. w Sosnowcu. Studia z zakresu filologii rosyjskiej i psychologii na Uniwersytecie Warszawskim.

Doktorantka w Zakładzie Psychologii Zwierząt na Wydziale Psychologii UW. Od 2016 r. asystent w Interdyscyplinarnym Centrum Nowoczesnych Technologii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Członek Polskiego Towarzystwa Etologicznego, Comparative Cognition Society i International Primatological Society.

Główne obszary zainteresowań badawczych: etologia poznawcza i ekologia behawioralna.

Autorka artykułów na temat prospołecznych zachowań ssaków naczelnych.

Marek S z u l a k i e w i c z, profesor, filozof. Urodzony w 1959 r. w Hrubieszowie. Studia z zakresu filozofii na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Od 1999 r. pracownik Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, obecnie kierownik Katedry Teorii Kultury i Religii na Wydziale Politologii i Studiów Międzynarodowych.

Główne obszary badań: filozofia kultury, antropologia, filozofia dialogu, filozofia religii, metafizyka.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Między samotnością a dialogiem. Epistemologiczne i dialogiczne podstawy filozofii człowieka* (1992); *Filozofia w Heidelbergu. Problem transcendentalizmu w heidelberskiej tradycji filozoficznej* (1995); *Od transcendentalizmu do hermeneutyki* (1998); *Obecność filozofii transcendentalnej* (2002); *Filozofia jako hermeneutyka* (2004); *Dialog i metafizyka: w poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej* (2006); *Religia i czas* (2008); *Czas i to, co ludzkie. Szkice z chronozofii i kultury* (2011); *O człowieku w czasach trudnych* (2012); *Zapiski z przełomu wieków* (2013); *Poszukiwania metafizyczne* (2014); *Filozofia na co dzień* (2015); *Naznaczeni tymczasowością. Wprowadzenie do teorii istnienia* (2017).

Marek S z y m a ń s k i, doktor habilitowany, religioznawca, filozof. Urodzony w 1967 r. w Augustowie. Studia z zakresu filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Adiunkt w Zakładzie Religioznawstwa i Filozofii Dawnej Instytutu Filozofii na Wydziale Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.

Członek Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego.

Główne obszary badań: historia filozofii indyjskiej, dzieje buddyzmu.

Autor książki *Zagadnienie jedności i tożsamości istoty świadomej w filozofii buddyzmu indyjskiego* (2010).

Maciej T r o j a n, doktor habilitowany, profesor UMK, psycholog. Urodzony w 1970 r. w Dąbrowie Górniczej. Studia z zakresu psychologii na Uniwersytecie Warszawskim.

W latach 2000-2016 pracownik UW, adiunkt w Zakładzie Psychologii Zwierząt na Wydziale Psychologii Uniwersytetu Warszawskiego. Od 1916 r. kierownik Zakładu Etologii i Psychologii Porównawczej na Wydziale Humanistycznym UMK.

Członek International Society of Comparative Psychology, Comparative Cognition Society, Sociedad Española de Psicología Comparada, Polskiego Towarzystwa Etologicznego (w latach 2010-2014 członek zarządu, od 2014 wiceprezes), Polskiego Towarzystwa Nauk o Zwierzętach Laboratoryjnych.

Główne obszary badań: etologia poznawcza, psychologia porównawcza.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Zachowanie się zwierząt. Przegląd wybranych zagadnień z zakresu psychologii porównawczej* (red., 2007); *From Rat Lab to the Future: A Tribute to Jan Matysiak* (współred., 2009); *Na tropie zwierzęcego umysłu* (2013).

Ks. Alfred M. W i e r z b i c k i, doktor habilitowany, filozof, poeta, publicysta, profesor KUL. Urodzony w 1957 r. w Maryninie na Lubelszczyźnie. Studia teologiczne i filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim oraz w Internationale Akademie für Philosophie w Liechtensteinie.

W latach 1982-1983 wikariusz w Nałęczowie, 1983-1986 duszpasterz akademicki w Lublinie, 1992-1997 redaktor programów katolickich w Telewizji Lublin. Od 1992 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, obecnie kierownik Katedry Etyki. Od 1998 r. zastępca dyrektora, a od 2006 do 2014 r. dyrektor Instytutu Jana Pawła II KUL i redaktor naczelny kwartalnika „Ethos", obecnie członek Rady Naukowej Instytutu i Kolegium Redakcyjnego „Ethosu". W latach 2002-2012 również prorektor Wyższego Metropolitalnego Seminarium Duchownego w Lublinie, a od 2004 r. wikariusz biskupi do spraw kultury Archidiecezji Lubelskiej.

Członek Stowarzyszenia Pisarzy Polskich.

Laureat Literackiej Nagrody im. J. Czechowicza.

Główne obszary badań: etyka, filozofia polityki, myśl współczesna, filozofia w literaturze pięknej.

Autor książek: *The Ethics of the Struggle for Liberation. Towards a Personalistic Interpretation of the Principle of Non-Violence* (1991); *Spotkania na placu* (2001); *Wokół „Tryptyku rzymskiego" Jana Pawła II* (red., 2003); *Świadkowie świadka* (współred., 2003); *Filozofia a totalitaryzm. Augusta del Nocego interpretacja kryzysu moderny* (2005); *Polska Jana Pawła II* (2011); *Szeroko otwierał drzwi Kościoła* (2016); *Sacrum i profanum. Felietony 2013-2017* (2017) oraz tomików poetyckich: *Jak ciemność w ciemności* (1991); *Inaczej każdej wiosny* (1993); *Kogut z Akwilei* (1999); *Znaki szczególne* (2000); *Miejsca i twarze* (2003); *Głosy i glosy* (2008); *Fotografia rodzinna* (2010); *Autoportret z miastem* (2013); *Boso* (2015); *76 wierszy* (2017); *Ulica Bernardyńska* (2018). Tłumacz A. Rosminiego *Zasad etyki* (1999). Redaktor serii „Świadkowie Duchowego Piękna", „Papieża Wojtyły Posługa Myślenia" oraz „Biblioteka Ethosu". Redaktor *Dzieł zebranych* Tadeusza Stycznia SDS.

Magdalena W i l e j c z y k, doktor habilitowany nauk prawnych. Urodzona w 1972 r. we Wrocławiu. Studia z zakresu prawa i filozofii na Uniwersytecie Wrocławskim.

W latach 2002-2014 zatrudniona na Uniwersytecie Ekonomicznym we Wrocławiu. Od 2014 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Zakładu Prawa Cywilnego i Prawa Międzynarodowego Prywatnego w Instytucie Prawa Cywilnego na Wydziale Prawa, Administracji i Ekonomii UWr.

Główny obszar badań: nauki prawne (w szczególności prawo cywilne i aksjologia prawa).

Najważniejsze publikacje książkowe: *Filozofia przyrody Arystotelesa – wokół koncepcji czterech elementów* (2008); *Prawo prywatne w systemie Heglowskiej filozofii prawa* (2011); *Zagadnienia etyczne części ogólnej prawa cywilnego* (2014).

Mariusz Z e m ł o, doktor habilitowany, socjolog, profesor UwB. Urodzony w 1962 r. w Białymstoku. Studia z zakresu socjologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1991-2005 pracownik Uniwersytetu Warszawskiego, a w latach 2005-2017 Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Obecnie kierownik Pracowni Socjologii Wiedzy i Edukacji w Instytucie Socjologii i Kognitywistyki na Wydziale Historyczno-Socjologicznym Uniwersytetu w Białymstoku.

Członek European Sociological Association.

Główne obszary zainteresowań badawczych: socjologia wiedzy, socjologia edukacji, socjologia małego miasta.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Nowa socjologia edukacji* (1996); *Socjologia wiedzy w tradycji interakcyjno-fenomenologicznej* (2003); *Szkoła w stanie anomii* (2006); *Role społeczne a postrzeganie szkoły* (2009); *Wiedza między słowem a obrazem* (współred., 2010); *Formy świadomości społecznej* (współred., 2013); *Między szkołą a domem* (2013); *Wiedza a moralność* (współred., 2017); *Małe miasta. W ogrodzie sztuk i działań twórczych* (red., 2018).

“ETHOS” 31: 2018 No. 2(122)

WRONG

ABSTRACTS

From the Editors – Between Harm and Wrong (D.Ch.)

The Polish term ‘krzywda,’ rendered here as ‘wrong,’ is by no means easy either to define or to translate into English.[1] Although the condition it describes appears absolutely real and indisputable, almost tangible in the human experience, a philosophical insight into it, an attempt to find a metacategory with which to approach it, or one to provide its analysis using general concepts characteristic of philosophy rather than a description of particular instances of ‘wrong,’ turns out an intellectually backbreaking endeavor. While perfectly capable of pointing to particular cases of ‘wrong’ and having no doubts about our recognition, we find it extremely difficult to speak of wrong-doing (or of being wronged) in metalanguage. Perhaps one of the reasons of this stunning intellectual impotence is that the expression ‘wrong’ conveys a borderline and cross-disciplinary concept, functioning in such fields of study as psychology, philosophy, ethics, (philosophical and cultural) anthropology, metaphysics, theology, and even sociology (after all we do speak about social wrongs). Therefore, an aspectual analysis of the notion of ‘wrong’ as such inevitably results in reductionism, in a radical simplification of what we otherwise believe to be a very deep existential experience which, not infrequently, determines the entire life of a person.[2]

[1] The Polish word ‘krzywda’ does not have a one-to-one word correspondence in English, the source language for modern philosophy. None of the English words used to render the phenomenon and experience denoted by the term ‘krzywda’ (e.g. ‘harm,’ ‘wrong,’ ‘injustice,’ ‘injury,’ ‘hurt,’ ‘ill,’ or ‘abuse,’ to enumerate only the phrases most frequently recurring in such contexts) conveys the intuition of an evil (whether in the subjective or in the objective sense) exerting a lasting influence on the subject, as if leaving an unremovable imprint on her being. Neither does English have a direct synonym of the German term ‘Schadenfreude.’ The latter fact was referred to by Adam Potkay in his talk “A Very Short History of Joy” delivered at the seminar “Of Joy” held by the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin on 7 April 2011. Potkay said: “‘Speakers of English have on occasion taken some comfort in the fact that we have no native expression for this sentiment: the Oxford English Dictionary lists among the term’s earliest uses in English this philological reflection from a 1927 *Spectator*: ‘There is no English word for schadenfreude because there is no such feeling here.’” So, can one reason—by way of analogy—and come to the conclusion that the concept and experience of ‘wrong’ in the sense it has assumed in the Polish language does not occur among the native users of English?

[2] In Polish philosophy, an attempt at a systematic approach to the concept of ‘wrong’ and the related concept of ‘compensation’ can be found in a book by Robert Piłat. See Robert P i ł a t, *Krzywda i zadośćuczynienie* (Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, 2003).

The concept of 'wrong' is definitely part of a broader concept of 'evil.'[3] Yet the experience of 'wrong' proves false the popular saying that every cloud has a silver lining. A wrong does not have positive consequences, should it do so, it could not be called a wrong. It seems that speaking about positive consequences of a wrong (the so-called 'silver linings') might be true if referred to the condition we define by means of the term 'harm,' which also describes a certain type of evil, an objectively or subjectively grasped deficiency (also in the capacities of a human person) further consequences of which might turn out positive or at least neutral to all concerned. What is the difference between a wrong and a harm then? Can we point to the moment an evil stops being a harm, a deficiency which can be remedied (perhaps by some new quality), and becomes a wrong? In other words, can we point to the moment evil introduces an irreversible change in human relations or in the relation of a human being to the world and nothing is like it was before? What happens 'between harm and wrong'? These questions—although a methodologist might easily find them imprecise and see in them instances of circular thinking or demands for an explanation involving still another logical fallacy, namely *ignotum per ignotius*—may nevertheless be answered. Perhaps in the case of the concept of 'wrong,' rather than provide a definition, it is more important to point to some marks of the essence of the idea it grasps, to offer a so-called ostensive definition. One must nevertheless bear in mind that a definition of this kind will be, even at its best, merely outlined and that, in the sense of logic, it may provide only a reductionist explanation of the source phenomenon.

Our endeavor turns out even more difficult since wrongs tend to remain unrecognized or simply overlooked. While it is true that occasionally the wronged ones cry for justice or, so to speak, for a better lot, this aspect of 'wrong'—despite its being appalling—is less interesting to a philosopher. One might risk saying that while trying to understand the 'mass aspect' of 'wrong,' for instance the experience of whole nations and generations disadvantaged by history, or of social classes and social groups demanding respect for their rights and fighting discrimination, we overlook the individual experience of a wronged person. For instance, the horror of the second world war is rendered much better by the character of a little boy in Leon Kruczkowski's play *Germans* (a boy to whom it was important that his name was 'little Chaim,' although he was just about to be executed[4]) than by pointing to the number of human lives destroyed in the war's mass killings. On the other hand, wrong, if considered in its mass aspect, appears simply a kind of social harm which may—and which must—be compensated. A philosopher, on her part, will rather ask about what 'happens' to a person who is being wronged, or to a person who has been wronged, or she will indeed ask about the moment a wrong actually begins to affect the human being. This latter question addresses something that remains in a sense opaque to an objective observer—and it is precisely due to their opacity that wrongs are frequently overlooked, that they as if 'escape' our perception. A reason may be that wrong-doing does not always result from violence, but it may simply be

[3] See ibidem, 29f.

[4] See Leon K r u c z k o w s k i, *Niemcy* (Warszawa: Wydawnictwo Sara 2003), 9.

a consequence of inadequate attention, of a lack of subtlety, of an egocentric attitude or of ignorance. It may occur because a human being did not understand something, did not think of something or showed an inadequate sensibility, or an inadequate intelligence. She may have had no bad intentions, she may have had no good intentions, she may have had no intentions at all, but her actions hit the vulnerability, the inner 'nakedness' of another person in some aspect, they caused a wound that would not heal. It seems that what determines the fact that we are no longer dealing with harm, but with an instance of wrong, is precisely the depth of the wound and its permanence. The wound may have affected the person's feelings or attitudes, such as faith, trust or hope, but it may have affected also the person's memory. Regardless of its object though the wound will never fully heal. Interestingly, even though all her further life will be marked by this particular experience, a person affected by wrong does not necessarily realize the wound, she does not necessarily realize that the feelings she has experienced, or even brokenness, actually result from her having been wronged.

Karol Wojtyła analyzes intransitive consequences of human action, or, in other words, intransitive consequences of human efficacy, pointing out that with every action of hers a human being either uplifts or destroys herself.[5] An action is a specific reality, as if a sediment that will always remain 'within' the human being, and it is impossible for a person to relinquish her efficacy. However, it seems that the phenomenon of 'wrong' makes us sensitive to the existence, in the human being, of a dimension that is in a way parallel to efficacy, namely, that of receptivity. Just as the actions a human being performs have either an edifying power or a damaging one, the human being is either edified or damaged by what she endures. A wrong—a wound that will not heal regardless of whether a given person is aware of having been actually wounded—inevitably marks her way of thinking and acting; it inevitably marks also her decisions and thus, by way of feedback, affects her efficacy, and through her efficacy, the entirety of her existence. And it is not that we are dealing here with a simple and predictable attitude: it is not true that the deeper the wrong affecting a person, the more insensitive (or, conversely, the more sensitive) the person becomes. Instead, the experience of having been wronged is in some sense tantamount to permanent inner suffering and loneliness which turns out impossible to overcome: a state that, as if a cocoon, wraps up the entirety of the existence of an individual in question.

A state like this was impressively grasped by Sándor Márai in his depiction of the main character of his novel *Embers*[6]: a man whose best friend—in their youth—took his wife away from him, and—for a moment—wished to kill him. Although the love between his friend and his wife did not survive, although the murder was ultimately not attempted, and the woman died soon afterwards, the "General"—as the author calls him—lived many years contemplating only these two things. In fact all his life—marked by the wrong he experienced as

[5] See Karol W o j t y ł a, *The Acting Person*, transl. by Andrzej Potocki (Dordrecht–Boston–London: D. Reidel Publishing Company, 1979), 149-152.

[6] See Sándor M á r a i, *Embers*, transl. by Carol Brown Janeway (London: Penguin Books, 2001).

a result of having lost both his wife and his friend—was reduced to waiting for a confrontation with the latter[7] and for the final question he then asked: "And … if we have experienced this much, then perhaps we haven't lived in vain?"[8] This heroic effort at a rational grasp of wrong-doing and being wronged, at 'taming the wrong,' so to speak, undertaken by both men 'at eternity's gate,' was preceded by a dialogue in which questions turned our more important than answers and which did not produce any resolution, and merely confirmed the irreversibility of the wrong that had put the two friends apart. "Such is the force of human nature—it must provide or receive an answer to whatever is the defining question of a lifetime,"[9] says the General. "At the end of our lives, what do truth and falsehood count, or deceit, betrayal, attempted murder, or actual murder, or the question of where, when, and how often my wife, the love and hope of my life, betrayed me with my closest friend?…. What is fidelity, what do we expect of the woman we love?…. When we demand fidelity, are we wishing for the other person's happiness? And if that person cannot be happy in the subtle prison of fidelity, do we really prove our love by demanding fidelity nonetheless? And if we do not love that person in a way that makes her happy, do we have the right to expect fidelity or any other sacrifice?,"[10] he wonders, and bitterly sums up his experience. "Self-respect is the irreplaceable foundation of our humanity; wound it, and the hurt, the damage, is so scalding that not even death can ease that torture."[11]

Apart from a 'wrong' which has left permanent suffering and loneliness in its wake, Márai describes, in *Esther's Inheritance*[12] a wrong that results from exploiting an inner vulnerability of the human being, a vulnerability that, in this particular case, was an implication of the main heroine's inner goodness and of her love for Lajos, whose life was „given over to an exacting kind of idleness."[13] Lajos had the ability to make others emotionally dependent on him, „he always spoke as if reading from a book,"[14], „simply wanted to be involved wherever power was being distributed,"[15] and told truth as eloquently and equally convincingly as was telling the opposite. "Lajos was a disciple of Nietzsche, who demanded that one should live dangerously."[16]

"Life has been extraordinarily kind to me, and, just as extraordinarily, it has robbed me of everything,"[17] says Esther. "We are bound to our enemies, nor

[7] "A man who has signed away his soul and his fate to solitude is incapable of faith. He can only wait. For the day or the hour when he can talk about everything that forced him into solitude with the man or men who forced him into that condition. He prepares himself for that moment for ten or forty or forty-one years the way one prepares for a duel," confesses the General (ibidem, 121).

[8] Ibidem, 296.

[9] Ibidem, 212f.

[10] Ibidem, 219f.

[11] Ibidem, 223.

[12] See Sándor M á r a i, *Esther's Inheritance*, transl. by George Szirtes (New York: Vintage International, 2009).

[13] Ibidem, 33.

[14] Ibidem, 36.

[15] Ibidem, 37.

[16] Ibidem, 45.

[17] Ibidem, 4.

can they escape us,"[18] she adds. In fact, Lajos cast a shadow on all her life, one might say he took everything from her: her estate, the possibility of getting married, the hope to love someone else, and even her good name, since he made her a suspect of theft, even though it was him who had committed it. When, years later, Lajos returns, a preposterous idea comes up that "perhaps he wants to settle his debts,"[19] but Esther already knows that his arrival is an imminent danger, no different from those she already knew. Still she accepts the prospect as her lot and, looking back at her past, says, "Now that this danger has passed I can see that nothing is as it was, and that such danger was in fact the one true meaning of life."[20] So, she can see a meaning in the wrong done to her, a certain order, or even harmony, much as it might denote acceptance of her helplessness in confrontation with evil. She believes this is the reason why Lajos, being a danger, nevertheless no longer has power over her. "After a certain time has passed between people it is impossible to 'put anything right'.… One lives and patches, improves, constructs, or, occasionally, ruins one's life, but after a while one notices that whatever has been so compounded of errors and accidents is quite unique," thinks Esther[21]. And then it turns out that even the pain she has already experienced is incapable of killing hope in her, and that, once she confronts the only man she has ever loved, this hope once again makes her vulnerable.

> He came back to me and looked deep into my eyes. He remained silent for a long time. We gazed at each other under half-closed eyelids, carefully and curiously. His expression was solemn now, devout.
>
> 'One question, Esther,' he said quietly and solemnly. 'Just one question.'
>
> I closed my eyes, feeling hot and dizzy. The dizziness lasted a few moments … My god, he wants to ask me something. But what? Maybe he wants to know how the whole thing happened? Whether it was I who lacked courage? No, now I have to answer. I took a deep breath, ready to answer his question.
>
> 'Tell me, Esther,' he asked quietly, soulfully. 'Does this house still have a mortgage?'[22]

This time Lajos has arrived to persuade Esther to give him her house—and he reached his goal.

The anatomy of harm described by Márai may be supplemented with the case Albert Camus brings up in an essay entitled "Irony."[23] Also in this case the wrong results from a 'wounded hope,' but—unlike in the situations described by the Hungarian writer—in this literary as well as philosophical text, we are dealing with the dimension of 'wrong' which is easy to overlook. Camus writes about an old and ill woman. One side of her body had been paralyzed.

---

[18] Ibidem.

[19] Ibidem, 47.

[20] Ibidem, 45.

[21] Ibidem, 65.

[22] Ibidem, s. 69f.

[23] See Albert C a m u s, "Irony," in Albert Camus, *Lyrical and Critical Essays*, transl. Ellen Conroy Kennedy, ed. by Philip Thody (New York: Vintage Books, 1970), 19-29.

"Only half of her was in this world while the other was already foreign to her. This bustling, chattering old lady had been reduced to silence and immobility. Alone day after day, illiterate, not very sensitive, her whole life was reduced to God. She believed in him. The proof is that she had a rosary, a lead statue of Christ, and a stucco statue of Saint Joseph carrying the infant Jesus…. One day someone did pay attention to her. A young man.… He had become genuinely interested in the old woman's boredom. She felt it.… She was eager to talk about her troubles…. Did she get bored? Of course she did. No one spoke to her.… Better to be done with it once and for all. She would sooner die than be a burden to anyone."[24] The young man, who was a visitor in that house, had dinner with the hosts, and during the meal it was decided that they would all go to the cinema afterwards. There was no question of the old woman's going with them. "She was in her corner, vacantly absorbed in the beads of her rosary."[25] Before leaving they came to say goodbye to her. "She had already realized what was happening and was clutching her rosary tightly in her hand. But it was plain this showed as much despair as zeal. Everyone else had kissed her. Only the young man was left. He had given her an affectionate handshake and was already turning away. But she saw that the one person who had taken an interest in her was leaving. She didn't want to be alone. She could already feel the horror of loneliness…. She was afraid … clinging to the one person who had shown an interest in her, held on to his hand, squeezing it, clumsily thanking him…. The young man was embarrassed.… He felt confronted by the most atrocious suffering he had ever known: that of a sick old woman just left behind by people going to the cinema."[26]

Literary works, also philosophical literary works, make it possible then to forge an imperfect, always incomplete ostensive definition of 'wrong.' Although this definition leaves much to be desired, it seems to point to the moment when 'wrong' enters human experience, when a wound that will never scar up is made. Although the factual content of this moment is different in every case, it always involves a confrontation of a subjectivity, and its expectation to be treated as such, with its, whether conscious or unconscious, objectification on the part of the wrong-doer.

The papers collected in the present volume address various aspects of 'wrong' and 'wrong-doing,' as well as their implications. Among other issues, the authors discuss the feeling of guilt, the need for forgiveness, and the need for retaliation and compensation. By pointing to various contexts in which wrongs appear, they show in detail what happens 'between harm and wrong,' and they demonstrate that despite its vagueness the concept of 'wrong' has an autonomous meaning both in philosophical anthropology and in philosophical ethics.

[24] Ibidem, 19f.
[25] Ibidem, 21.
[26] Ibidem, 21f.

JOHN PAUL II – "A Commitment to the Most Needy"

It is a great consolation for the universal Father to note that you come together here not as a symposium of experts, not as a parliament of politicians, not as a congress of scientists or technologists, however important such assemblies may be, but as a fraternal encounter of Pastors of the Church. And as Pastors you have the vivid awareness that your principal duty is to be Teachers of the Truth. Not a human and rational truth, but the Truth that comes from God, the Truth that brings with it the principle of the authentic liberation of man: "You will know the truth, and the truth will make you free" (Jn 8:32); that Truth which is the only one that offers a solid basis for an adequate 'praxis'….

In fact, today there occur in many places—the phenomenon is not a new one—'re-readings' of the Gospel, the result of theoretical speculations rather than authentic meditation on the word of God and a true commitment to the Gospel. They cause confusion by diverging from the central criteria of the faith of the Church, and some people have the temerity to pass them on, under the guise of catechesis, to the Christian communities.

In some cases either Christ's divinity is passed over in silence, or some people in fact fall into forms of interpretation at variance with the Church's faith. Christ is said to be merely a 'prophet,' one who proclaimed God's Kingdom and love, but not the true Son of God, and therefore not the center and object of the very Gospel message.

In other cases people claim to show Jesus as politically committed, as one who fought against Roman oppression and the authorities, and also as one involved in the class struggle. This idea of Christ as a political figure, a revolutionary, as the subversive man from Nazareth, does not tally with the Church's catechesis. By confusing the insidious pretexts of Jesus' accusers with the—very different—attitude of Jesus himself, some people adduce as the cause of his death the outcome of a political conflict, and nothing is said of the Lord's will to deliver himself and of his consciousness of his redemptive mission. The Gospels clearly show that for Jesus anything that would alter his mission as the Servant of Yahweh was a temptation (cf. Mt 4:8; Lk 4:5). He does not accept the position of those who mixed the things of God with merely political attitudes (cf. Mt 22:21; Mk 12:17; Jn 18:36). He unequivocally rejects recourse to violence. He opens his message of conversion to everybody, without excluding the very Publicans. The perspective of his mission is much deeper. It consists in complete salvation through a transforming, peacemaking, pardoning and reconciling love. There is no doubt, moreover, that all this is very demanding for the attitude of the Christian who wishes truly to serve his least brethren, the poor, the needy, the emarginated; in a word, all those who in their lives reflect the sorrowing face of the Lord.[27]

Against such 're-readings' therefore, and against the perhaps brilliant but fragile and inconsistent hypotheses flowing from them, 'evangelization in the present and future of Latin America' cannot cease to affirm the Church's faith: Jesus

[27] See Second Vatican Council, Dogmatic Constitution on the Church *Lumen Gentium*, Section 8.

Christ, the Word and the Son of God, becomes man in order to come close to man and to offer him, through the power of his mystery, salvation, the great gift of God.[28]

This is the faith that has permeated your history and has formed the best of the values of your peoples and must go on animating, with every energy, the dynamism of their future. This is the faith that reveals the vocation to harmony and unity that must drive away the dangers of war in this continent of hope, in which the Church has been such a powerful factor of integration. This is the faith, finally, which the faithful people of Latin America through their religious practices and popular piety express with such vitality and in such varied ways.

From this faith in Christ, from the bosom of the Church, we are able to serve men and women, our peoples, and to penetrate their culture with the Gospel, to transform hearts, and to make systems and structures more human.

Any form of silence, disregard, mutilation or inadequate emphasis of the whole of the Mystery of Jesus Christ that diverges from the Church's faith cannot be the valid content of evangelization. "Today, under the pretext of a piety that is false, under the deceptive appearance of a preaching of the Gospel, some people are trying to deny the Lord Jesus,"[29] wrote a great Bishop in the midst of the hard crises of the fourth century. And he added: "I speak the truth, so that the cause of the confusion that we are suffering may be known to all. I cannot keep silent."[30] Nor can you, the bishops of today, keep silent when this confusion occurs.

This is what Pope Paul VI recommended in his opening discourse at the Medellín Conference: "Talk, speak out, preach, write. United in purpose and in programme, defend and explain the truths of the faith by taking a position on the present validity of the Gospel, on questions dealing with the life of the faithful and the defence of Christian conduct".[31]

I too will not grow weary of repeating, as my duty of evangelizing the whole of mankind obliges me to do: "Do not be afraid. Open wide the doors for Christ. To his saving power open the boundaries of States, economic and political systems, the vast fields of culture, civilization and development"[32]….

The truth that we owe to man is, first and foremost, a truth about man. As witnesses of Jesus Christ we are heralds, spokesmen and servants of this truth. We cannot reduce it to the principles of a system of philosophy or to pure political activity. We cannot forget it or betray it.

Perhaps one of the most obvious weaknesses of present-day civilization lies in an inadequate view of man. Without doubt, our age is the one in which

---

[28] See P a u l VI, Exhortation *Evangelii Nuntiandi*, Sections 19 and 27.

[29] St. H i l a r y o f P o i t i e r s, *Contra Auxentium*, 1-4.

[30] Ibidem.

[31] P a u l VI, "Address to the Bishops of Latin America at the Medellín Conference" (Medellín, 24 August 1968), in *Acta Apostolicae Sedis* 1968, vol. 60, 643.

[32] "Homily of His Holiness John Paul II for the Inauguration of His Pontificate" (Vatican, 22 October 1978), http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/1978/documents/hf_jp-ii_hom_19781022_inizio-pontificato.html.

man has been most written and spoken of, the age of the forms of humanism and the age of anthropocentrism. Nevertheless it is paradoxically also the age of man's deepest anxiety about his identity and his destiny, the age of man's abasement to previously unsuspected levels, the age of human values trampled on as never before.

How is this paradox explained? We can say that it is the inexorable paradox of atheistic humanism. It is the drama of man being deprived of an essential dimension of his being, namely, his search for the infinite, and thus faced with having his being reduced in the worst way. The Pastoral Constitution *Gaudium et Spes* plumbs the depths of the problem when it says: "Only in the mystery of the Incarnate Word does the mystery of man take on light."[33]

Thanks to the Gospel, the Church has the truth about man. This truth is found in an anthropology that the Church never ceases to fathom more thoroughly and to communicate to others. The primordial affirmation of this anthropology is that man is God's image and cannot be reduced to a mere portion of nature or a nameless element in the human city.[34] This is the meaning of what Saint Irenaeus wrote: "Man's glory is God, but the recipient of God's every action, of his wisdom and of his power is man."[35]

I made particular reference to this irreplaceable foundation of the Christian concept of man in my Christmas Message: "Christmas is the feast of man.... Man is an object to be counted, something considered under the aspect of quantity.... Yet at the same time he is a single being, unique and unrepeatable ... somebody thought of and chosen from eternity, someone called and identified by his own name."[36]

Faced with so many other forms of humanism that are often shut in by a strictly economic, biological or psychological view of man, the Church has the right and the duty to proclaim the Truth about man that she received from her teacher, Jesus Christ. God grant that no external compulsion may prevent her from doing so. God grant, above all, that she may not cease to do so through fear of doubt, through having let herself be contaminated by other forms of humanism, or through lack of confidence in her original message.

When a Pastor of the Church proclaims clearly and unambiguously the Truth about man that was revealed by him who "knew what was in man" (Jn 2:25), he must therefore be encouraged by the certainty of doing the best service to the human being.

This complete truth about the human being constitutes the foundation of the Church's social teaching and the basis also of true liberation. In the light of this truth, man is not a being subjected to economic or political processes; these processes are instead directed to man and are subjected to him….

---

[33] Second Vatican Council, Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes*, Section 22.

[34] See ibidem, Sections 12 and 14.

[35] St. I r e n a e u s, *Adversus Haereses*, III, 20, 2-3.

[36] *Urbi et Orbi* Message of His Holiness John Paul II (25 December 1978), Section 1, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/urbi/documents/hf_jp-ii_mes_19781225_urbi.html.

Those familiar with the Church's history know that in all periods there have been admirable Bishops deeply involved in advancing and valiantly defending the human dignity of those entrusted to them by the Lord. They have always been impelled to do so by their episcopal mission, because they considered human dignity a Gospel value that cannot be despised without greatly offending the Creator.

This dignity is infringed on the individual level when due regard is not had for values such as freedom, the right to profess one's religion, physical and mental integrity, the right to essential goods, to life.... It is infringed on the social and political level when man cannot exercise his right of participation, or when he is subjected to unjust and unlawful coercion, or submitted to physical or mental torture….

If the Church makes herself present in the defence of, or in the advancement of, man, she does so in line with her mission, which, although it is religious and not social or political, cannot fail to consider man in the entirety of his being. The Lord outlined in the parable of the Good Samaritan the model of attention to all human needs (cf. Lk 10:29-37), and he said that in the final analysis he will identify himself with the disinherited—the sick, the imprisoned, the hungry, the lonely—who have been given a helping hand (Mt 25:31-46). The Church has learned in these and other pages of the Gospel (cf. Mk 6:35-44) that her evangelizing mission has, as an essential part, action for justice and the tasks of the advancement of man,[37] and that between evangelization and human advancement there are very strong links of the orders of anthropology, theology and love[38]; so that "evangelization would not be complete if it did not take into account the unceasing interplay of the Gospel and of man's concrete life, both personal and social"[39].

Let us also keep in mind that the Church's action in earthly matters such as human advancement, development, justice, the rights of the individual, is always intended to be at the service of man; and of man as she sees him in the Christian vision of the anthropology that she adopts. She therefore does not need to have recourse to ideological systems in order to love, defend and collaborate in the liberation of man: at the center of the message of which she is the depositary and herald she finds inspiration for acting in favor of brotherhood, justice, and peace, against all forms of domination, slavery, discrimination, violence, attacks on religious liberty and aggression against man, and whatever attacks life.[40]

It is therefore not through opportunism nor thirst for novelty that the Church, "the expert in humanity"[41] defends human rights. It is through a true *evangelical commitment*, which, as happened with Christ, is a commitment to the most

---

[37] See the Final Document of the Synod of Bishops "*De iustitia in mundo*," in *Acta Apostolicae Sedis* 1971, vol. 63, 923-942.

[38] See P a u l VI, *Evangelii Nuntiandi*, Section 31.

[39] Ibidem, Section 29.

[40] See Second Vatican Council, *Gaudium et Spes*, Sections 26, 27 and 29.

[41] P a u l VI, "Allocutio in Consilio Nationum Unitarum" [Address to the United Nations] (New York, 4 October 1965), in *Acta Apostolicae Sedis* 1965, vol. 57, 878.

needy. In fidelity to this commitment, the Church wishes to stay free with regard to the competing systems, in order to opt only for man. Whatever the miseries or sufferings that afflict man, it is not through violence, the interplay of power and political systems, but through the truth concerning man, that he journeys towards a better future.

Hence the Church's constant preoccupation with the delicate question of property. A proof of this is the writings of the Fathers of the Church through the first thousand years of Christianity.[42] It is clearly shown by the vigorous teaching of Saint Thomas Aquinas, repeated so many times. In our own times, the Church has appealed to the same principles in such far-reaching documents as the social Encyclicals of the recent Popes. With special force and profundity, Pope Paul VI spoke of this subject in his Encyclical.[43]

This voice of the Church, echoing the voice of human conscience, and which did not cease to make itself heard down the centuries in the midst of the most varied social and cultural systems and conditions, deserves and needs to be heard in our time also, when the growing wealth of a few parallels the growing poverty of the masses.

It is then that the Church's teaching, according to which all private property involves a social obligation, acquires an urgent character. With respect to this teaching, the Church has a mission to carry out; she must preach, educate individuals and collectivities, form public opinion, and offer orientations to the leaders of the peoples. In this way she will be working in favor of society, within which this Christian and evangelical principle will finally bear the fruit of a more just and equitable distribution of goods, not only within each nation but also in the world in general, ensuring that the stronger countries do not use their power to the detriment of the weaker ones.

Those who bear responsibility for the public life of the States and nations will have to understand that internal peace and international peace can only be ensured if a social and economic system based on justice flourishes.

Christ did not remain indifferent in the face of this vast and demanding imperative of social morality. Nor could the Church. In the spirit of the Church, which is the spirit of Christ, and relying upon her ample and solid doctrine, let us return to work in this field.

It must be emphasized here once more that the Church's solicitude looks to the whole man.

For this reason, for an economic system to be just it is an indispensable condition that it should favor the development and diffusion of public education and culture. The more just the economy, the deeper will be the conscience of culture. This is very much in line with what the Council stated: that to attain a life worthy of man, it is not possible to limit oneself to *having more*; one must aspire to *being more*.[44]

---

[42] See St. A m b r o s e, *De Nabuthae*, c. 12, no. 53, in *Patrologia Latina*, vol. 14, col. 747.

[43] See P a u l VI, Encyclical *Populorum Progressio*, Sections 23-24; see also J o h n XXIII, Encyclical *Mater et Magistra*, Section 106.

[44] See Second Vatican Council, *Gaudium et Spes*, Section 35.

Therefore, Brothers, drink at these authentic fountains. Speak with the language of the Council, of John XXIII, of Paul VI: it is the language of the experience, of the suffering, of the hope of modern humanity.

When Paul VI declared that development is "the new name of peace"[45] he had in mind all the links of interdependence that exist not within the nations but also outside them, on the world level. He took into consideration the mechanisms that, because they happen to be imbued not with authentic humanism but with materialism, produce on the international level rich people ever more rich at the expense of poor people ever more poor.

There is no economic rule capable of changing these mechanisms by itself. It is necessary, in international life, to call upon ethical principles, the demands of justice, the primary commandment which is that of love. Primacy must be given to what is moral, to what is spiritual, to what springs from the full truth concerning man.

I have wished to manifest to you these reflections which I consider very important, although they must not distract you from the central theme of the Conference: we shall reach man, we shall reach justice, through evangelization.

In the face of what has been said hitherto, the Church sees with deep sorrow "the sometimes massive increase of human rights violations in all parts of society and of the world.... Who can deny that today individual persons and civil powers violate basic rights of the human person with impunity: rights such as the right to be born, right to life, the right to responsible procreation, to work, to peace, to freedom and social justice, the right to participate in the decisions that affect people and nations? And what can be said when we face the various forms of collective violence like discrimination against individuals and groups, the use of physical and psychological torture perpetrated against prisoners or political dissenters? The list grows when we turn to the instances of the abduction of persons for political reasons and look at the acts of kidnapping for material gain which attack so dramatically family life, the social fabric."[46] We cry out once more: Respect man! He is the image of God! Evangelize, so that this may become a reality; so that the Lord may transform hearts and humanize the political and economic systems, with man's responsible commitment as the starting point!

Pastoral commitment in this field must be encouraged through a correct Christian idea of liberation. The Church feels the duty to proclaim the liberation of millions of human beings, the duty to help this liberation become firmly established[47]; but she also feels the corresponding duty to proclaim liberation in its integral and profound meaning, as Jesus proclaimed and realized it.[48] "Liberation from everything that oppresses man but which is, above all, liberation from sin and the Evil One, in the joy of knowing God and being known by him."[49]

---

[45] P a u l VI, *Populorum Progressio*, Section 76.

[46] J o h n P a u l II, "Message to the Secretary-General of the United Nations Organization," 2 December 1978, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/messages/pont_messages/1978/documents/hf_jp-ii_mes_19781202_segretario-onu.html.

[47] See P a u l VI, *Evangelii Nuntiandi*, Section 30.

[48] See ibidem, Section 31.

[49] Ibidem, Section 9.

Liberation made up of reconciliation and forgiveness. Liberation springing from the reality of being children of God, whom we are able to call Abba, Father (Rom 8:15); a reality which makes us recognize in every man a brother of ours, capable of being transformed in his heart through God's mercy. Liberation that, with the energy of love, urges us towards fellowship, the summit and fullness of which we find in the Lord. Liberation as the overcoming of the various forms of slavery and man-made idols, and as the growth of the new man. Liberation that in the framework of the Church's proper mission is not reduced to the simple and narrow economic, political, social or cultural dimension, and is not sacrificed to the demands of any strategy, practice or short-term solution.[50]

To safeguard the originality of Christian liberation and the energies that it is capable of releasing, one must at all costs avoid any form of curtailment or ambiguity, as Pope Paul VI asked: "The Church would lose her fundamental meaning. Her message of liberation would no longer have any originality and would easily be open to monopolization and manipulation by ideological systems and political parties."[51] There are many signs that help to distinguish when the liberation in question is Christian and when on the other hand it is based rather on ideologies that rob it of consistency with an evangelical view of man, of things and of events.[52] They are signs drawn from the content of what the evangelizers proclaim or from the concrete attitudes that they adopt. At the level of content, one must see what is their fidelity to the word of God, to the Church's living Tradition and to her Magisterium. As for attitudes, one must consider what sense of communion they have with the Bishops, in the first place, and with the other sectors of the People of God; what contribution they make to the real building up of the community; in what form they lovingly show care for the poor, the sick, the dispossessed, the neglected and the oppressed, and in what way they find in them the image of the poor and suffering Jesus, and strive to relieve their need and serve Christ in them.[53] Let us not deceive ourselves: the humble and simple faithful, as though by an evangelical instinct, spontaneously sense when the Gospel is served in the Church and when it is emptied of its content and is stifled with other interests.

As you see, the series of observations made by *Evangelii Nuntiandi* on the theme of liberation retains all its validity.

What we have already recalled constitutes a rich and complex heritage, which *Evangelii Nuntiandi* calls the Social Doctrine or Social Teaching of the Church.[54] This teaching comes into being, in the light of the Word of God and the authentic Magisterium, from the presence of Christians in the midst of the changing situations of the world, in contact with the challenges that result from those situations. This social doctrine involves therefore both principles for reflection and also norms for judgment and guidelines for action.[55]

---

[50] See ibidem, Section 33.
[51] Ibidem, Section 32.
[52] See ibidem, Section 35.
[53] See Second Vatican Council, *Lumen Genium*, Section 8.
[54] See P a u l VI, *Evangelii Nuntiandi*, Section 38.
[55] See P a u l, VI, Apostolic Letter *Octogesima Adveniens*, Section 4.

Placing responsible confidence in this social doctrine—even though some people seek to sow doubts and lack of confidence in it—to give it serious study, to try to apply it, to teach it, to be faithful to it: all this is the guarantee, in a member of the Church, of his commitment in the delicate and demanding social tasks, and of his efforts in favor of the liberation or advancement of his brothers and sisters.
Allow me therefore to recommend to your special pastoral attention the urgent need to make your faithful people aware of this social doctrine of the Church. Particular care must be given to forming a social conscience at all levels and in all sectors. When injustices grow worse and the distance between rich and poor increases distressingly, the social doctrine, in a form which is creative and open to the broad fields of the Church's presence, must be a valuable instrument for formation and action. This holds good particularly for the laity: "It is to the laity, though not exclusively to them, that secular duties and activity properly belong."[56] It is necessary to avoid supplanting the laity and to study seriously just when certain forms of supplying for them retain their reason for existence. Is it not the laity who are called, by reason of their vocation in the Church, to make their contribution in the political and economic dimensions, and to be effectively present in the safeguarding and advancement of human rights?

Keywords: evangelization, Latin America, adequate anthropology, humanism, atheistic humanism, anthropocentrism, human dignity, freedom, right of participation, human rights, freedom, violence, liberation, social teaching of the Church

Extracts from the Address of His Holiness John Paul II to the Third General Conference of the Latin American Episcopate, Puebla de Los Angeles, Mexico, 28 January 1979.

Reprinted from *Jan Paweł II. Nauczanie papieskie*, vol. 2 (1979), part 1, edited by Edward Weron, SAC, and Andrzej Jaroch, SAC (Pallottinum: Poznań, 1990). The title was given by the editors.

For the English text see http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1979/january/documents/hf_jp-ii_spe_19790128_messico-puebla-episc-latam.html.

© Copyright 1979 by Libreria Editrice Vaticana

Witold P. GLINKOWSKI – Suffering as a Paradigm of Tischner's Philosophy of Drama
DOI 10.12887/31-2018-2-122-03

The aim of the article is to indicate that suffering and pain are important categories in Józef Tischner's philosophy of drama. In the philosophy of drama, which in this case is the philosophy of man, man is considered a subject defining

[56] Second Vatican Council, *Gaudium et Spes*, Section 43.

himself in the horizon of good and evil. Human understanding of good is crucial here because man's goal is to make his life valuable. Human life is defined as "thinking according to values," in a broad sense of the term. Life understood this way runs in the context of axiological experiences. Without the experience of evil, man would be incapable of opening himself to goodness or of choosing goodness. However, evil is not the same as suffering. Evil poses a threat of the drama of man's existence becoming a tragedy. However, evil, as opposed to suffering, has no power over man, because it involves man's consent. In addition, suffering belongs to the monologic reality, while evil belongs to the dialogical and interpersonal reality. The difference between evil and suffering provides the foundation of Tischner's philosophy of drama, in which man turns out to be a free and responsible subject.

Keywords: Józef Tischner, suffering, pain, philosophy of drama, good and evil, thinking according to values, subjectivity, responsibility

Contact: Katedra Filozofii Współczesnej, Instytut Filozofii, Wydział Filozoficzno-Historyczny, Uniwersytet Łódzki, ul. Narutowicza 65, 90-131 Łódź, Poland
E-mail: witoldpiotrporycki@o2.pl
Phone: +48 42 6356129; +48 508084712
http://filozof.uni.lodz.pl/staff/dr-hab-witold-glinkowski-prof-ul/

Marek SZULAKIEWICZ – The Human Being Facing Wrongs: Between *homo explorens* and *homo rapiens*

DOI 10.12887/31-2018-2-122-04

Wrongs, those experienced and those done to others, are inherent in the drama of human existence. A philosophical debate on wrongdoing and wrong done usually involves deliberations on issues such as sin, blame, evil and forgiveness, focusing on the condition wrongs introduce, on the way they are experienced, or on their consequences. The present article, however, is an attempt to approach the issue of 'wrong' in terms other than those characteristic of moral philosophy or ethics. The author addresses the following questions: What actually happens when a wrong has been done? What is the essence of being a wrongdoer (*homo rapiens*)? What happens to the world, to being as such, and to human beings once a wrong has been done? What kind of relation between the wrongdoer and the world does a wrong reveal? The above questions about the nature of wrongs and wrongdoing do not fit in the area of ethics, rather, they signal and call for a metaphysical approach. The problem of the metaphysics of the wrong comes fully—and dramatically—to light once we consider how wrongs affect human beings, those harmed and those unharmed by them, and—last but not least—being as such. In these ramifications, it does not suffice to see wrongs merely as evil or undeserved harm. Evil and suffering are by no means the only aspects of a wrong. A metaphysical analysis shows that its nature lies in diminishing everything that is important, significant and elevating. A metaphysical

'reading' of wrongs prompts the following hypothesis: A wrong results from an action (or an activity) of a human being who introduces a change detrimental to the world. One may point to three aspects of human action that results in wrongdoing, and, consequently, to three areas of being affected by wrongdoing. Firstly, wrongdoing is an action directed against the subject who commits it. Secondly, it is an action directed against another human being (or other human beings). Thirdly, it is an action directed against the entire reality (or being). In undertaking the issue of 'wrong' it is crucial to address firstly the problem of the human being as such, since it is the human being that wrongs affect in the first instance. Therefore a rightful attempt to comprehend wrongs involves, above all, an insight into anthropology rather than an analysis of human actions and their consequences.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: wrong, *homo explorens*, *homo rapiens*, self-harm, harming others, harming the world

Contact: Katedra Teorii Kultury i Religii, Wydział Politologii i Studiów Międzynarodowych, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. Batorego 39L, 87-100 Toruń, Poland
E-mail: mszulak@uni.torun.pl
Phone: +48 56 6112122
http://www.home.umk.pl/~ipwww/index.php?option=com_content&task=view&id=59&Itemid=37

Filip KOBIELA – "I shall dance on your graves yet!" On the Essence and Types of Schadenfreude

DOI 10.12887/31-2018-2-122-05

This paper primarily examines the essence of Schadenfreude, which is a pleasure derived by someone from another person's misfortune, which they, however, have not caused themselves. While capturing this essence we should distinguish four principal dimensions: emotional, locality related, axiological and causal. I employ these dimensions to construct a certain combination of emotional reactions to the values and, against this background, it is possible to expose the specificity of Schadenfreude as well as some of the relationships occurring between Schadenfreude and other emotions. I then present a certain typology of Schadenfreude (comic, prudential, related to justice, jealousy, profits, grace and radical) accompanied by brief ethical analyses. In the conclusion, I also discuss the point of view of the Schadenfreude victim, including deliberately giving a reason for others to feel Schadenfreude.

Keywords: Schadenfreude, joy, evil, envy, justice

Contact: Zakład Filozofii i Socjologii Turystyki, Katedra Humanistycznych Podstaw Turystyki, Wydział Turystyki i Rekreacji, Akademia Wychowania Fizycznego im. Bronisława Czecha w Krakowie, Al. Jana Pawła II/78, 31-571 Cracow, Poland
E-mail: f.kobiela@iphils.uj.edu.pl
Phone: +48 12 6831175
http://wtir.awf.krakow.pl/index.php/21-kat-hum-pod-tur/artykuly-pracownikow1/454-dr-filip-kobiela-2

Wojciech LEWANDOWSKI – Do We Have a Right to Forgive on Behalf of Others?

DOI 10.12887/31-2018-2-122-06

The right to forgive on behalf of others is an inseparable element of modern concepts of forgiveness. At the same time, the attempt to apply the conditions of an individual direct forgiveness to forgiveness given by a certain community on behalf of its members constitutes a serious theoretical challenge. In this article I present an analysis of the possibility of applying reasons for individual forgiveness on behalf of others in order to justify social forgiveness. In the first part I present two interpretations of forgiveness: as a restoration of impartiality and as a restoration of positive partiality. In the second part I formulate the concept of the individual surrogate forgiveness along with an analysis of reasons that could justify it. The third part comprises an indication of the limits of application of these reasons to social forgiveness.

Keywords: surrogate forgiveness, political forgiveness, social forgiveness, pseudo-forgiveness

Contact: Department of Applied Ethics, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: adalberto_82@o2.pl
Phone: +48 81 4454382
http://www.kul.pl/wojciech-lewandowski,22887.html

Fr. Romuald JAWORSKI – Between Hurt and Reconciliation: Reflections on Harm and Forgiveness

DOI 10.12887/31-2018-2-122-07

The article comprises an analysis of the phenomenon of harm conceived of as a multifarious mental experience embracing the spheres of emotions, intellect, and decision making. The author also points to the relation between the subjective feeling of having been wronged and the spiritual sense of the goal of life and the purpose of suffering.
The feeling that comes to the foreground in the experience of harm, or wrong, is that of having been treated unjustly. Yet one needs to distinguish actual harm from the subjective feeling of having been wronged, the latter being not always

adequate to the actual harm that has been done to the person in question. In a discussion of the various manifestations of the experience of harm and of its complex symptomatology the feelings and psychological traits of the wrongdoers as well as those of the wronged ones must be considered. The paper, however, does not analyse merely psychological aspects of the experience of harm, but it points to the relation of the experience in question to the spiritual sphere, which comprises the concept of the purpose and meaning of suffering and of its religious significance.
In the second part of the article, strategies of dealing with harm, or wrong, have been discussed, in particular the determinants, causes and stages of the experience of having been harmed, or wronged. Against this background the importance of forgiveness and reconciliation has been emphasized: they are effective strategies that help in healing the 'wound' an experience of harm opens. The concluding part of the paper comprises some practical suggestions as to ways of dealing with the experience of harm, or wrong.

Keywords: harm, wrong, experience of being harmed, wrongdoer, the wronged one, the process of forgiveness, wrong and religion

Contact: Katedra Psychologii Religii, Instytut Psychologii, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, ul. Wóycickiego 1/3, bud. 14, 01-938 Warsaw, Poland
E-mail: romualdjaworski@wp.pl
Phone: +48 5699609
http://psychologia.wfch.uksw.edu.pl/jaworski

Karolina ROZMARYNOWSKA – Why Words Hurt: On the Essence of Linguistic Harm

DOI 10.12887/31-2018-2-122-08

The subject of the present article is the nature and source of linguistic harm. The study shows a relation obtaining between two areas, namely: (1) the ethical significance of harm and (2) the performativity of language. Thus the goal of the analyses is to explain how one can harm another simply by using words. The main question concerns the possibility and the determinants of doing harm by means of words. In order to address this question the authoress explains the ethical significance of harm, distinguishes its emotional side from the factual one, and reflects on the role of intention in harm-doing, as well as on its effects. Then she points out the difference, on the one hand between a linguistic act and speech and on the other hand between a linguistic act and physical action. She also attempts to determine what statements have a hurtful power and what the source of this power is. In her reflections, she refers to the classical concepts of speech acts coined by John L. Austin and John Searle. According to these authors, side by side with constative statements, there exist performative statements, which have a causative power. Thus hurting with words is possible, because by using language we not only describe the reality, but also change it.

Keywords: wrong, harm, language, performativity, John L. Austin, John Searle

Contact: Katedra Historii Etyki, Sekcja Etyki, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, ul. Wóycickiego 1/3, 01-938 Warsaw, Poland
E-mail: k.rozmarynowska@uksw.edu.pl
http://www.filozofia.uksw.edu.pl/node/138

Marek SZYMAŃSKI – Western Buddhism and Social Oppression

DOI 10.12887/31-2018-2-122-09

The number of Buddhists and that of the followers of Buddhism have strikingly increased in the West in the last decades. The characteristics of Western Buddhism include: the individualism and equality of its adherents, their common interest in meditation, a rationalistic attitude, the ideal of social justice, reverence for nature and universalism. Western Buddhism is strongly influenced by the values of Western societies and so clearly differs from traditional Buddhism. The counterparts of Western Buddhism in Asiatic Buddhism are the modernistic trends that arose as a result of Western colonial culture impact. David L. McMahan convincingly argues that Western Buddhism is a hybrid formation and cannot be explained without taking into account the impact of the Reformation, the scientific revolution, the Enlightenment, and Romanticism. Western Buddhists pay a great deal of attention to human rights and sources of social injustice. Elimination of social injustice is often believed to be a moral duty and part of religious practice. Such an attitude is a distinctive feature of so-called engaged Buddhism. In traditional Buddhism, social oppression and the suffering it generated were treated as natural and fair repayment for previous faults. So, traditionally, compassion was not tantamount to a duty to modify the social structure. That was changed in engaged Buddhism, wherein social oppression was interpreted as wrongness. The development of engaged Buddhism is a good example of intercultural interaction and global trends. The Buddhist model of activity directed towards social justice was created in Asia under the influence of Western social philosophy and afterward dominated Western Buddhism, which now affects Asian Buddhist traditions in reverse.

Keywords: Western Buddhism, engaged Buddhism, social oppression, interdependence

Contact: Zakład Religioznawstwa i Filozofii Dawnej, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii UMCS, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin, Poland
E-mail: marek.szymanski@poczta.umcs.lublin.pl
Phone: + 48 81 5375984
https://www.umcs.pl/pl/addres-book-employee,2739,pl.html

Julia SIKORSKA, Maciej TROJAN – 'Us' and 'Them': Speciesism, as seen in the context of Psychological Research on Intergroup Relations

DOI 10.12887/31-2018-2-122-10

Non-human animals are ubiquitous in our lives and receive various treatment from humans. Some of them enjoy the status of pets and are surrounded with love and care, while others are considered as pests, and thus exterminated or mistreated. There are also animals used in industrial farming and killed for meat and skins; others are used for medical experiments so that new cures for illnesses can be found; still others are used for amusement or entertainment. Despite the interactions between humans and animals relations between the human being and other species have been examined by psychologists only for a short time now. The present article comprises a survey of the psychological research on speciesism, a phenomenon widely discussed by philosophers, but still relatively new to psychology, although this discipline makes it possible to empirically verify the intellectual constructs provided by the humanities.

The tendency to social categorization—classifying humans and other animals into groups—affects the way we perceive others. If we perceive members of our own group as unique individuals who share merely few traits, whereas we tend to believe members of a stranger-group to be alike in the respect of their characteristic traits, we inevitably favor our own group and consider it as 'better,' simultaneously homogenizing the stranger-group, developing a bias against it, discriminating it, and using stereotypes in thinking and talking about it. For years, intelligence, the use of language and certain emotions were considered as traits distinguishing human beings from non-humans. Yet the growth of the knowledge of the traits and abilities of other species makes us revisit these aspects, as well as the issue of the relations between humans and other animals.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: speciesism, intergroup relations, comparative psychology, empirical psychology

Contact:Julia Sikorska, Zakład Psychologii Zwierząt, Wydział Psychologii, Uniwersytet Warszawski, ul. Stawki 5/7, 00-183 Warszawa; Maciej Trojan, Zakład Etologii i Psychologii Porównawczej, Katedra Psychologii, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, ul. Gagarina 11, 87-100 Toruń, Poland
E-mail: (Maciej Trojan) maciej.trojan@umk.pl;
(Julia Sikorska) julia.sikorska@umk.pl
http://psychologia.umk.pl/about-us/dr-hab-Maciej-Trojan-prof-UMK
http://psychologia.umk.pl/about-us/mgr-Julia-Sikorska

Elżbieta MIKICIUK – The Hell of Victimized Evildoers and the Judgment of the Merciful Lamb: On the Topic of Injustice in Fyodor Dostoevsky's Works

DOI 10.12887/31-2018-2-122-11

In his literary works Fyodor Dostoevsky describes states of psychic closure, alienated being and feeling hurt. He penetrates dark, perverted areas of human nature, in which both being harmed and harming others are connected not only with suffering, but also with delight. The author of *Humiliated and Insulted* asks whether it is possible to accept injustice and transform it into compassion, whether it is possible to transgress the situation in which the harmed one becomes the one who harms, takes revenge, lasts in the hell of self-torture, or commits suicide. In his vision of injustice, the writer often transgresses social, psychological, or moral order to look at the problem from a religious, eschatological perspective. Protagonists of the novel of the author of *Crime and Punishment* question not only whether (and how) it is possible to forgive someone who hurt them—they also ask about the love of Christ that embraces both victims and evildoers. By raising the issue of punishment and hell, they ask about the Justice of God, salvation and hope for final peace between a victim and an evildoer.

Keywords: Dostoevsky, injustice, forgiveness, hell, Christ, the Last Judgment

Contact: Katedra Dramatu, Teatru i Widowisk, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Gdański, ul. Wita Stwosza 55, 80-308 Gdańsk, Poland
E-mail: elzbieta@mikiciuk.com
https://fil.ug.edu.pl/strona/40277/prof_ug_dr_hab_elzbieta_mikiciuk

Danuta OPACKA-WALASEK – "… I spin bitter meditations on memory too large and a heart too small." The Experience of Wrong and Forgiveness in the Poetry of CzesławMiłosz and Zbigniew Herbert

DOI 10.12887/31-2018-2-122-12

The article presents some chosen aspects of the problems of evildoing and forgiveness as they appear in the works of Czesław Miłosz and Zbigniew Herbert. The analytical and interpretational reflection is focused on the presence and particular manifestations of these motifs in their poetry. The meanings and conceptual constructs present in their poems are referred to the metaliterary writings of the two poets, in particular to the essays they authored. The paper comprises the following parts: "'Wrong' as the Keyword," "Facing the Twentieth Century: 'A New Experience' of Wrong and Forgiveness," "To Find the Middle Point," "The Wronged Ones and the Wrongdoers," and "The Paradoxes of Forgiveness." The paper offers interpretational solutions regarding various aspects of the categories relevant to the main theme of the analysis, and it attempts to show the most important artistic means employed by the poets, who attempt to find the best possible style of expression of the complex dialectics

between wrongdoing and forgiveness and, consequently, to articulate a 'new,' twentieth-century experience of such affects, processes, and states.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: wrong, forgiveness, Zbigniew Herbert, Czesław Miłosz, poetics of experience

Contact: Zakład Literatury XX i XXI Wieku, Instytut Nauk o Literaturze Polskiej im. Ireneusza Opackiego, Wydział Filologiczny, Uniwersytet Śląski, pl. Sejmu Śląskiego 1, 40-001 Katowice, Poland
E-mail: danuta.opacka-walasek@us.edu.pl
Phone: +48 32 2009409
http://www.inolp.us.edu.pl/zaklady/zaklad-literatury-xx-i-xxi-wieku/danuta-opacka-walasek/

Ireneusz ŁUĆ – The Archaeology of Attrition Warfare: The Galilean War of Vespasian and Titus (May–November, 67 A.D.)

DOI 10.12887/31-2018-2-122-13

In order to effectively pacify the land of Galilee, the Romans made very careful preparations for their military campaign. The forms of Roman military activity follow a certain pattern. Vespasian did not begin such a campaign without receiving the information about the location and the military potential of the Jewish rebels.

Having entered Galilee, the Romans used their traditional tactics of the so-called 'marching camps,' not to mention taking over some of the towns as permanent military bases. During the main campaign in Galilee—and certainly since the winter break from 67 to 68 AD—following Vespasian's orders, soldiers from his army began to deploy military garrisons in designated Jewish towns and villages. In turn, the Romans deployed units of up to one hundred soldiers (centuries) commanded by centurions. The Romans deployed civilians of the Jewish land in other occupied towns, especially after the second phase of operations in Galilee (August–November 67 AD). It is possible that from the moment of the Roman invasion of Galilee, the duty of soldiers from the expeditionary army/force of Vespasian was not only to requisition of all movable goods, but also to confiscate the buildings and take over the Jewish land.

The Galilean campaign is an example of the so-called attrition warfare. By treating the inhabitants of Galilee so cruelly, the Romans wanted to punish them for supporting the Jewish rebels.

In order to effectively break their resistance, Vespasian sent off the soldiers of several formations who used various types of weapons in combat. The exhausting fights were felt by the Romans themselves. Vespasian and his soldiers also had to relieve stress tension after what they had witnessed. The loss of people on the Roman side could also be significant, although Josephus Flavius mentioned it very generally. Therefore, before the commencement of the summer–autumn

operation in Galilee (August 67 AD) in Caesarea Philippi, Titus's father ordered a twenty-day rest for his subordinates. He himself indulged in feasting and offered thanksgiving sacrifices to 'God' for the achieved success, which was recorded by Josephus Flavius. Taking control of Galilee was the first step that opened the way for an attack on Jerusalem itself.

Keywords: First Jewish Revolt, Nero's personnel policy, Vespasian's promotion, Roman strategy and military tactics during the Galilean War

The research reported in the present article is part of the research project funded with the support of the National Science Center, Poland
(Contract No. DEC-2017/25/B/HS3/02078).

Contact: Zakład Historii Starożytnej, Instytut Historii, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4/305, 20-031 Lublin, Poland
E-mail: ireneusz.luc@poczta.umcs.lublin.pl
Phone: +48 81 5372643
https://www.umcs.pl/pl/addres-book-employee,1625,pl.html

Dobromiła NOWICKA – Towards the Concept of Compensation: On the Evolution of the Understanding of 'Injure' in the Roman Law

DOI 10.12887/31-2018-2-122-14

The object of the author's consideration is the Roman concept of injure (*iniuria*), analyzed through the prism of the regulations meant as protection from injure, or, in the case of harm actually done, as the grounds for compensation demand. Since the Roman law unquestionably stipulated that compensation be paid merely for injured property, and it did not have a concept of 'injury' other than that done to property, the author analyzes the issue of 'injure' based on the essence of the delict of *iniuria*, considered as a forbidden action, which, however, was not associated with injury done to property. The author reconstructs the evolution of the legal regulations regarding this issue and, drawing on them, proposes some conclusions as to the approach to injure, or harm, in the Roman law.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: *iniuria*, *contumelia*, *dignitas*, injury, harm, reverence, dignity, physical integrity

Contact: Section of Roman Law, Institute of the History of State and Law, Faculty of Law, Administration and Economics, University of Wroclaw, ul. Kuźnicza 46/47, building B, room 205, 50-137 Wrocław, Poland
E-mail: dobromila.nowicka@uwr.edu.pl
Phone: +48 71 3752763
https://prawo.uni.wroc.pl/user/14561

Magdalena WILEJCZYK – Harm, Forgiveness, Compensation: Legal and Ethical Perspective

DOI 10.12887/31-2018-2-122-15

Harm, forgiveness and compensation are the fundamental legal and moral categories. The meaning of these concepts in ethics is usually more extensive than that of those used in legal sciences. The legislator, trying to respect fundamental ethical recommendations and basic moral beliefs of the society, is not able to fully implement these concepts on the legal grounds. This is partly due to the difficulty in proving certain categories of injustices, partly due to the lack of adequate legal instruments to compensate, and partly also because many events and life situations can only have a blurred moral qualification, resulting from the lack of a fully unambiguous moral evaluation of some phenomena. As a result, the legal limitations of the category of harm, forgiveness and compensation consist mainly in the fact that these terms are normative in the legal system, which means that only non-material damage as a result of violating any of the personal rights is recognized by law, forgiveness has legal meaning only in those situations, in which the legislator provided for it (donation, disinheritance, unworthiness of inheritance), and the claim for the strictly understood financial compensation for the harm suffered is available only in the event of violation of any of the personal rights.

Keywords: harm, forgiveness, compensation, relations between the law and ethics, categories of harms, normativity, material and non-material damage, personal rights, donation, disinheritance, unworthiness of inheritance, financial compensation

Contact: Section of Civil Law and International Private Law, Institute of Civil Law, Faculty of Law, Administration and Economics, University of Wroclaw, ul. Uniwersytecka 22/26, 50-145 Wrocław, Poland
E-mail: magdalena.wilejczyk@uwr.edu.pl
Phone: +48 71 3752361
https://prawo.uni.wroc.pl/user/15946

Mariusz ZEMŁO – Facing the 'Stranger': Opinions of Białystok Post-Elementary Schools Students on Harmful Behaviors

DOI 10.12887/31-2018-2-122-16

This article presents the opinions of students attending post-elementary schools in Bialystok (Poland) towards selected harmful behaviors. Among these behaviors, national-ethnic discrimination, religious discrimination, racism, and homosexualism were taken into consideration. In the presentation, apart from the borderline results, the following independent variables were taken into account: gender, type of school, the average grade obtained by pupils, the mother's social and professional group, and self-declaration of faith. The basis for the presentation is the results of the research conducted in October–December 2015, in which 2028 people participated.

Keywords: sociology of morality, national-ethnic discrimination, religious discrimination, racism, homosexualism

Contact: Pracownia Socjologii Wiedzy i Edukacji, Instytut Epistemologiii Kognitywistyki, Wydział Historyczno-Socjologiczny, Uniwersytet w Białymstoku, pl. NZS 1, 15-420 Białystok, Poland
E-mail: mzemlo@gmail.com

Monika BADOWSKA-HODYR – Towards Reintegration: The Family, as seen in the Light of Individualized Penal Treatment of Persons Serving Long-Term Sentences

DOI 10.12887/31-2018-2-122-17

The article sums up a research project carried out among persons serving long-term sentences and, simultaneously, parents of children under fifteen years of age. The project was run in penitentiary institutions in Poland and in the Czech Republic. The author analyzed the most important fields of penitentiary work with a view to individualized penal treatment of the inmates. She pointed out the significance of factors such as the structure of the meaning of life, the distress caused by isolation and confinement, and the role of the family in the process of resocialization. The empirical material gathered throughout the research enabled identification of the areas in need of intense and complex actions, which may significantly contribute to the creation of a coherent system of support aimed at persons serving long-term sentences. A system of this kind might, as a result, strengthen the individual's inner need for a worthy, authentic and responsible life once the person in question has served his or her term.

Keywords: family, corrective justice, principle of individualization, confinement, meaning of life, inmates serving long-term sentences

Contact: Katedra Pedagogiki Społecznej i Resocjalizacyjnej, Wydział Pedagogiczny, Uniwersytet Rzeszowski, ul. ks. J. Jałowego 24, 35-959 Rzeszów, Poland
E-mail: monika.badowska.hodyr@gmail.com
http://www.ur.edu.pl/wydzialy/pedagogiczny/pracownicy/monika-badowska-hodyr

Kazimierz KRAJEWSKI – The Integrity of Moral Experience, as seen by Tadeusz Styczeń, and the Idea of Ethics as the First Philosophy

DOI 10.12887/31-2018-2-122-18

The article aims to show that a logical conclusion following from Tadeusz Styczeń's concept of the 'integrity of moral experience' is that ethics should be considered as the 'first philosophy.' In his works, Styczeń actually worked out two concepts of integral moral experience. In the first of them, characteristic of his early writings, he points to the experience of the categorical duty to affirm a human person on

the grounds of the person's inborn dignity. Styczeń's second (later) concept of the integrity of moral experience draws in turn on the experience, accomplished in a cognitive act, of the normative power of truth as ultimately revealing the dignity of the cognitive subject and holding him (her) responsible for himself (herself) as a witness to truth and, simultaneously, as one to whom truth has been entrusted. In his early concept of the integrity of moral experience, Styczeń recognizes that the content of a categorical duty, as well as its binding power, is inextricably connected to the dignity of the human subject at whom the given action is directed. In his later concept of the integrity of moral experience, he in turn holds that the integrity in question is revealed in the fact that the experience of the normative power of truth results in moral self-constitution of a human person (a moral subject). A close connection between anthropology and ethics is the reason why Styczeń describes ethics as 'normative anthropology.' A deeper analysis of the experience of the normative power of truth shows, however, that while this experience is the basic one analyzed by ethics, it simultaneously provides experiential basis for epistemology, anthropology, and metaphysics, and thus for the main branches of philosophy. The experience of the normative power of truth demands an epistemological reflection (which points to a close connection between ethics and epistemology), which results in self-constitution of a person as both a witness to truth and one to whom truth has been entrusted (which points to a close connection between ethics and anthropology), at the same time underscoring the actual reality of the being of both the one who makes the cognitive act in question and of what this person confirms with his (her) cognitive act (which points to a close connection between ethics and metaphysics). Therefore the description of ethics as 'first philosophy' is well-grounded. Moreover, ethics discovers the ultimate meaning of human existence in the person's moral fulfillment, or, in other words, in the person's affirmation of the truth about him (her). Therefore while—in the epistemological and methodological dimension—ethics must be considered as *philosophia prima*, it becomes *philosophia ultima* in the anthropological ('personological') order.

Translated by *Dorota Chabrajska*

Keywords: the integrity of experience, the experience of the duty to affirm a human person, the experience of the normative power of truth, the person's dignity, a witness to truth and one to whom truth has been entrusted, self-constitution of the person, anthropology of morality, metaphysics of morality, normative anthropology, ethics as *philosophia prima*, ethics as *philosophia ultima*

The article is a modified version of the paper delivered during the seminar "Tadeusz Styczeń's Normative Anthropology," held by the John Paul II Institute at the John Paul II Catholic University of Lublin on 14 December 2017.

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: kkrajewski@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4452317
http://www.kul.pl/dr-kazimierz-krajewski,art_16434.html

Agnieszka LEKKA-KOWALIK – The Experience of the Binding Power of Truth: A Methodologically Valid Point of Departure for Building Normative Ethics as a Scholarly Discipline

DOI 10.12887/31-2018-2-122-19

The paper analyzes Tadeusz Styczeń's conception of ethics as both an empirical and a normative scholarly discipline. The empirical character of ethics is secured by the experience of the binding power of truth, and the binding power of truth is the source of the normative character of ethics. The starting point for developing this conception is the problem of inferring 'ought' propositions from 'is' propositions. Styczeń agrees with David Hume that there is no valid logical inference between the two kinds of propositions; yet he claims that this fact does not constitute a problem for ethics, for what matters for ethics is not logical connections between propositions but the experience which grasps factual and necessary connections between 'is' and 'ought' aspects of beings. An instance of this kind of experience is that of the binding power of truth, expressed by means of the following statement: "I must not deny what I have recognized as true." The experience in question is significant both for ethics and anthropology, as it provides information about a particular state of affairs (and about the cognitive subject being the source of this information), as well as it generates the imperative for the cognitive subject to affirm and love truth for its own sake. Thus ethics turns out to be normative anthropology. The analysis of Styczeń's conception leads to the conclusion that, so understood, ethics fulfills the basic methodological and epistemic requirements for a scholarly discipline. Therefore it holds true that normativity does not preclude the scholarly character of ethics. Yet the experience of the binding power of truth is theoretically laden at least in the following sense: it is grasped in a certain language and it assumes some background knowledge (for example, a knowledge of the existence of the human nature or that of the essential rationality of the human being). However, such assumptions are not a problem for ethics, as it shares this feature with other empirical disciplines, for instance physics. As it is demonstrated in the paper, while it is possible to build ethics on experience, justification of its theses ultimately involves a reference to metaphysics—and this is why removing normative ethics (both ethics as such and applied ethics) from the edifice of philosophy would be a misguided move.

Keywords: normativity of ethics, the binding power of truth, the starting point of ethics, ethics as a scholarly discipline, rationality, integrity of philosophy

The article is a modified version of the introduction to the seminar "Tadeusz Styczeń's Normative Anthropology," held by the John Paul II Institute at the John Paul II Catholic University of Lublin on 14 December 2017.

Contact: Department of the Methodology of Sciences, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: alekka@kul.lublin.pl
http://www.kul.pl/agnieszka-lekka-kowalik,22832.html

Fr. Alfred M. WIERZBICKI – Is the Experience of Truth Sufficient for Building Ethics as a Theory of Moral Duty?

DOI 10.12887/31-2018-2-122-20

This article is a comment on Tadeusz Styczeń's study "Etyka jako antropologia normatywna" ["Ethics as Normative Anthropology"] and it is a contribution to the debate held among his disciples who want to develop his conception of the normative power of truth. The 'veritative' interpretation of personalism, outlined in Styczeń's later writings, is a particularization and a specification of its 'dignitative' interpretation worked out by Karol Wojtyła and developed by Styczeń himself in his early ethical writings. The dignity of the human person is the source of moral obligation. This principle follows from the fact that the principal manifestation of the dignity of the person is his (her) ability to know truth. Styczeń claims that self-information is self-imperative and that the subject becomes 'a trustee of truth,' and at the same time 'a trustee of a trustee of truth,' or, of any person capable of recognizing truth on the grounds of his (her) rationality. The author of the present paper poses the question of whether the experience of the normative power of truth is as universal as the experience of the dignity of the person. He also points out that in order to achieve a complete ethical theory one should consider the axiological structure of the reality and therefore normativity is a property of the truth about good.

Keywords: person, dignity, normativity, truth, good

The article is a modified version of the paper delivered during the seminar "Tadeusz Styczeń's Normative Anthropology," held by the John Paul II Institute at the John Paul II Catholic University of Lublin on 14 December 2017.

Contact: Department of Ethics, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: http://www.kul.pl/kontakt,art_16075.html
Phone: + 48 81 4454039
http://www.kul.pl/alfred-wierzbicki,22810.html

Piotr DUCHLIŃSKI – Personalistic Ethics and the Image of the World: Around Tadeusz Styczeń's Article "Etyka jako antropologia normatywna" ["Ethics as Normative Anthropology"]

DOI 10.12887/31-2018-2-122-21

The author aims to reconstruct the image of the world underlying Tadeusz Styczeń's concept of ethics. The reconstruction is based on Styczeń's views expressed in his article "Etyka jako antropologia normatywna"["Ethics as Normative Anthropology"], originally published in 1996. The author uses the categories developed in the contemporary philosophy of science, such as the image of the world, the epistemic framework, or the paradigm. He argues that Styczeń

accepted the Aristotelian-Thomistic image of the world containing specific metaphysical, epistemological, and axiological presuppositions. In addition, the author offers metalevel observations on the role of the scientific image of the world in ethics and the necessity to confront personalistic ethics with that image. He claims that since the image of the world is of the same character as the accepted paradigm, its choice involves an acceptance of the related cognitive values, tradition and worldview. The image of the world adopted by a given thinker follows from his or her education, tradition, and worldview, as well as from his or her faith in a specific paradigm of philosophizing.

Translated by *Patrycja Mikulska*

Keywords: personalistic ethics, maximalist ethics, minimalist ethics, neuroethics, image of the world, common sense image of the world, philosophical image of the world, scientific image of the world, classical philosophy, philosophy of science, interpretationism, paradigm, cognitive values

The article is a modified version of the paper delivered during the seminar "Tadeusz Styczeń's Normative Anthropology," held by the John Paul II Institute at the John Paul II Catholic University of Lublin on 14 December 2017.

Contact: Katedra Logiki i Teorii Poznania, Instytut Filozofii, Wydział Filozoficzny, Akademia Ignatianum w Krakowie, ul. Kopernika 26, 31-501 Cracow, Poland
E-mail: pduchlinski@o2.pl
Phone +48 605 208 830
http://piotrduchlinski.pl/

Ewa PODREZ – Thoroughly Humanistic Ethics: Some Remarks Concerning Tadeusz Styczeń's Article"Etyka jako antropologia normatywna" ["Ethics as Normative Anthropology"]

DOI 10.12887/31-2018-2-122-22

In my short paper I intend to draw a vast panorama of ethical issues and problems that directly or indirectly follow from the paper by Tadeusz Styczeń "Etyka jako antropologia normatywna" ["Ethics as Normative Anthropology"], a very important and inspiring work for ethical and metaethical reflection in Poland. However, Styczeń's article raises doubts and objections concerning both the manner of constructing ethics he proposed and the normative content of such ethics. What is the source of moral truth and of the truth about ethics? How to understand an ethical category of the person? It is also worthwhile to reflect on how Styczeń's ethics should be developed, which is a task, above all, of his disciples. What future research directions should be followed, what problems are to be addressed and how to connect different aspects of ethics with the contemporary humanities? Considered at this level, ethics is not only a kind

of philosophical knowledge, but it also points to the ethoses conceived of as models of ethical living, acting, and thinking.

Translated by *Patrycja Mikulska*

Keywords: metaethics, ethics, truth, anthropology, norm, person, subject, existence

The article is a modified version of the paper delivered during the seminar "Tadeusz Styczeń's Normative Anthropology," held by the John Paul II Institute at the John Paul II Catholic University of Lublin on 14 December 2017.

Contact: Chair of the History of Ethics, Institute of Philosophy, Faculty of Christian Philosophy, Cardinal Stefan Wyszyński University, ul. Wóycickiego 1/3, 01-938 Warsaw, Poland
E-mail: ewapodrez@wp.pl
http://www.filozofia.uksw.edu.pl/node/137

Fr. Marcin FERDYNUS – Abandoning Persistent Therapy: The Problem of Refusal to Use the Tracheostomy Ventilation by Patients with Amyotrophic Lateral Sclerosis (The Perspective of the Encyclical *Evangelium Vitae*)

DOI 10.12887/31-2018-2-122-23

The article aims at answering the question whether a patient with amyotrophic lateral sclerosis (ALS) can refuse the tracheostomy ventilation. The reference point for the conducted analyzes is, on the one hand, the definition of persistent therapy provided by John Paul II in his Encyclical Letter *Evangelium Vitae*, and, on the other, the interpretation of this definition proposed by the author of the article. The analyses conducted in the text have shown that a patient with amyotrophic lateral sclerosis can refuse tracheostomy ventilation and that his decision will be morally acceptable. The doctor should respect the patient's decision and should he (she) disregard it, he (she) will harm the patient.

Keywords: persistent therapy, amyotrophic lateral sclerosis (ALS), *Evangelium Vitae*

Contact: Department of Ethics, Institute of Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: marcin.ferdynus@wp.pl
Phone: +48 81 4454039

From a Poetry Evening to the Visual Stage of the Catholic University of Lublin: Adam FITAS Talks to Professor Stefan SAWICKI

Adam Fitas talks to professor Stefan Sawicki about the difficult beginnings and the development of the academic and student theatre at the Catholic University of Lublin. The history of the academic theatre at the KUL dates back to the 1950's. Started as a student stage, it evolved in time, and is today internationally known as Leszek Mądzik's Visual Stage of the Catholic University of Lublin.

Keywords: Catholic University of Lublin, academic theatre, student theatre, censorship, catholic university, Visual Stage of the Catholic University of Lublin, Leszek Mądzik

Contact: Katedra Teorii i Antropologii Literatury, Instytut Filologii Polskiej, Wydział Humanistyczny, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: https://pracownik.kul.pl/adam.fitas/kontakt
Phone: +48 81 4454015; +48 81 4454425
http://www.kul.pl/dr-adam-fitas,art_28050.htm

Katarzyna SZYMALA – A Burnout Community: From *zoe* to *bios*? Some Remarks Inspired by Byung-Chul Han's Essay "The Burnout Society"

Review of Byung-Chul Han's "Społeczeństwo zmęczenia" ["The Burnout Society"], transl. by Michał Sutowski (*Krytyka Polityczna* 45 (2017): 37-63).

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-612 Lublin, Poland
Phone: +48 81 4453218
E-mail: kszymala@wp.pl

Kalina KUKIEŁKO-ROGOZIŃSKA – On the Philosophy of Marshall McLuhan

Review of Bartłomiej Knosala's *Projekt nauki nowej Marshalla McLuhana. Filozoficzne konsekwencjezmian form komunikacji* ["Marshall McLuhan's Project of the New Science: Philosophical Consequences of the Changes in the Forms of Communication"] (Kraków: Universitas, 2017).

Contact: Zakład Socjologii Kultury, Instytut Socjologii, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Szczeciński, ul. Krakowska 71-79, 71-017 Szczecin, Poland
E-mail: kalina.rogozinska@usz.edu.pl
Phone: +48 91 4443239

Books recommended by *Ethos*

Elżbieta Buczek, Michał Jóźwiak, *Eksperymenty na zwierzętach. Czy istnieją "prawa zwierząt"?* ["Experiments on Animals: The Issue of «Animal Rights»?"] (Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM, 2018).

A piękno świeci w ciemności. Z biskupem Michałem Janochą rozmawia Ewa Kiedio ["Beauty Shines in the Darkness: Ewa Kiedio Talks to Bp. Michał Janocha"] (Warszawa: Biblioteka "Więzi," 2017).

Piotr Dmochowski, *Zmagania o Beksińskiego* ["The Struggle for Beksiński"] (Warszawa: Wydawnictwo MD, 2016).

Mirosława CHUDA – A Fear of Leaping into the Well

A feuilleton addressing the growing phenomenon of cohabitation replacing marriage. The author refers to Søren Kierkegaard's philosophy in order to possible existential determinants of this phenomenon.

Keywords: marriage, cohabitation, love, Søren Kierkegaard

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453218

Maria FILIPIAK – On Harm and Wrong

DOI 10.12887/31-2018-2-122-29

A bibliography of the addresses by John Paul II, Benedict XVI, and Francis from 1978 to 2018.

Contact: John Paul II Institute, Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland
E-mail: ethos@kul.lublin.pl
Phone: +48 81 4453217

CONTENTS
“Ethos” 31: 2018 No. 2(122)

WRONG

From the Editors – Between Harm and Wrong (D.Ch.) 5
J o h n P a u l II – “A Commitment to the Most Needy” (Extracts from the Address of His Holiness John Paul II to the Third General Conference of the Latin American Episcopate, Puebla de Los Angeles, Mexico, 28 January 1979) 15

TOWARDS A PHILOSOPHICAL INTERPRETATION

Witold P. G l i n k o w s k i – Suffering as a Paradigm of Tischner’s Philosophy of Drama..... 27
DOI 10.12887/31-2018-2-122-03
Marek S z u l a k i e w i c z – The Human Being Facing Wrongs: Between *homo explorens* and *homo rapiens* 40
DOI 10.12887/31-2018-2-122-04
Filip K o b i e l a – “I shall dance on your graves yet!” On the Essence and Types of Schadenfreude..... 63
DOI 10.12887/31-2018-2-122-05
Wojciech L e w a n d o w s k i – Do We Have a Right to Forgive on Behalf of Others? 88
DOI 10.12887/31-2018-2-122-06

HURT AND GUILT

Romuald J a w o r s k i – Between Hurt and Reconciliation: Reflections on Harm and Forgiveness...111
DOI 10.12887/31-2018-2-122-07
Karolina R o z m a r y n o w s k a – Why Words Hurt: On the Essence of Linguistic Harm..... 127
DOI 10.12887/31-2018-2-122-08

TOWARDS OVERCOMING VIOLENCE

Marek S z y m a ń s k i – Western Buddhism and Social Oppression 145
DOI 10.12887/31-2018-2-122-09
Julia S i k o r s k a, Maciej T r o j a n – 'Us' and 'Them': Speciesism, as seen in the context of Psychological Research on Intergroup Relations 161
DOI 10.12887/31-2018-2-122-10

ON EVILDOING AND EVILDOERS LITERARY IMAGES

Elżbieta M i k i c i u k – The Hell of Victimized Evildoers and the Judgment of the Merciful Lamb: On the Topic of Injustice in Fyodor Dostoevsky's Works..... 183
DOI 10.12887/31-2018-2-122-11
Danuta O p a c k a - W a l a s e k – "… I spin bitter meditations on memory too large and a heart too small." The Experience of Wrong and Forgiveness in the Poetry of Czesław Miłosz and Zbigniew Herbert 202
DOI 10.12887/31-2018-2-122-12

TOWARDS A HISTORICAL INTERPRETATION

Ireneusz Ł u ć – The Archaeology of Attrition Warfare: The Galilean War of Vespasian and Titus (May–November, 67 A.D.)..... 229
DOI 10.12887/31-2018-2-122-13
Dobromiła N o w i c k a – Towards the Concept of Compensation: On the Evolution of the Understanding of 'Injure' in the Roman Law..... 251
DOI 10.12887/31-2018-2-122-14

HARM AND PUNISHMENT

Magdalena W i l e j c z y k – Harm, Forgiveness, Compensation: Legal and Ethical Perspective 273
DOI 10.12887/31-2018-2-122-15
Mariusz Z e m ł o – Facing the 'Stranger': Opinions of Białystok Post-Elementary Schools Students on Harmful Behaviors 290
DOI 10.12887/31-2018-2-122-16

Monika B a d o w s k a - H o d y r – Towards Reintegration: The Family, as seen in the Light of Individualized Penal Treatment of Persons Serving Long-Term Sentences 313
DOI 10.12887/31-2018-2-122-17

THE SOURCES OF ETHICS
Around Tadeusz Styczeń's Normative Anthropology

Kazimierz K r a j e w s k i – The Integrity of Moral Experience, as seen by Tadeusz Styczeń, and the Idea of Ethics as the First Philosophy 333
DOI 10.12887/31-2018-2-122-18

Agnieszka L e k k a - K o w a l i k – The Experience of the Binding Power of Truth: A Methodologically Valid Point of Departure for Building Normative Ethics as a Scholarly Discipline ... 346
DOI 10.12887/31-2018-2-122-19

Fr. Alfred M. W i e r z b i c k i – Is the Experience of Truth Sufficient for Building Ethics as a Theory of Moral Duty? 364
DOI 10.12887/31-2018-2-122-20

Piotr D u c h l i ń s k i – Personalistic Ethics and the Image of the World: Around Tadeusz Styczeń's Article "Etyka jako antropologia normatywna" ["Ethics as Normative Anthropology"] 375
DOI 10.12887/31-2018-2-122-21

Ewa P o d r e z – Thoroughly Humanistic Ethics: Some Remarks Concerning Tadeusz Styczeń's Article "Etyka jako antropologia normatywna" ["Ethics as Normative Anthropology"] 396
DOI 10.12887/31-2018-2-122-22

KAROL WOJTYŁA–JOHN PAUL II
INSPIRATIONS

Fr. Marcin F e r d y n u s – Abandoning Persistent Therapy: The Problem of Refusal to Use the Tracheostomy Ventilation by Patients with Amyotrophic Lateral Sclerosis (The Perspective of the Encyclical *Evangelium Vitae*)..... 409
DOI 10.12887/31-2018-2-122-23

THINKING ABOUT THE FATHERLAND...

From a Poetry Evening to the Visual Stage of the Catholic University of Lublin: Adam F i t a s Talks to Professor Stefan S a w i c k i 423

NOTES AND REVIEWS

Katarzyna S z y m a l a – A Burnout Community: From *zoe* to *bios*? Some Remarks Inspired by Byung-Chul Han's Essay "The Burnout Society" (review of Byung-Chul Han's "Społeczeństwo zmęczenia", transl. by M. Sutowski, *Krytyka Polityczna* 45 (2017)) 435

Kalina K u k i e ł k o - R o g o z i ń s k a – On the Philosophy of Marshall McLuhan (review of B. Knosala's *Projekt nauki nowej Marshalla McLuhana. Filozoficzne konsekwencje zmian form komunikacji*, Kraków: Universitas, 2017) 445

Books recommended by *Ethos* (E. Buczek, M. Jóźwiak, *Eksperymenty na zwierzętach. Czy istnieją "prawa zwierząt"?*, Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM, 2018; *A piękno świeci w ciemności. Z biskupem Michałem Janochą rozmawia Ewa Kiedio*, Warszawa: Biblioteka "Więzi," 2017; P. Dmochowski, *Zmagania o Beksińskiego*, Warszawa: Wydawnictwo MD, 2016) 453

THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Mirosława C h u d a – Fear of Leaping into the Well 459

BIBLIOGRAPHY

Maria F i l i p i a k – On Harm and Wrong: A Bibliography of Addresses by John Paul II, Benedict XVI, and Francis from 1978 to 2018 463
DOI 10.12887/31-2018-2-122-29

Notes about the Authors 493
Abstracts 501

„ETHOS”
ISSN 0860-8024, prefix DOI 10.12887

„Ethos” jest czasopismem punktowanym przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego: 12 pkt. Index Copernicus Value 2016: 56,66. Abstrakty artykułów naukowych publikowanych w „Ethosie”, począwszy od tomu 22(2009) nr1-2(85-86) „Koniec misji uniwersytetu?”, indeksowane są w bibliograficznej bazie danych The Philosopher's Index. Z dniem 13 I 2015 r. kwartalnik „Ethos” został wpisany na listę ERIH PLUS. W roku 2015 kwartalnik „Ethos” został włączony do bazy danych EBSCO, a w roku 2016 do bazy CEEOL.

INFORMACJE DLA AUTORÓW

Tematy kolejnych numerów monograficznych „Ethosu” są zapowiadane z wyprzedzeniem na czwartej stronie okładki oraz na stronie internetowej kwartalnika. Artykuły związane z tematami poszczególnych numerów można nadsyłać od chwili ukazania się zapowiedzi. Większość publikowanych w „Ethosie” materiałów to teksty zamówione, które otrzymały pozytywne recenzje, artykuły nadesłane zaś, jeśli wpisują się w tematyczny profil przygotowywanych numerów, również poddawane są recenzji.

Redakcja zastrzega sobie prawo do decyzji o skierowaniu artykułu do recenzji.

Zasady ogólne

Objętość artykułu nie powinna przekraczać 20 stron maszynopisu (1 arkusza wydawniczego – 40 tysięcy znaków ze spacjami), objętość recenzji i sprawozdań – 10 stron maszynopisu (0,5 arkusza wydawniczego – 20 tysięcy znaków ze spacjami).

Do artykułu należy dołączyć streszczenie w języku angielskim (o objętości nie większej niż 1 strona maszynopisu) oraz słowa kluczowe.

Autorzy proszeni są również o wypełnienie oświadczenia o oryginalności dzieła oraz formularza, na podstawie którego opracowywane są ich noty biograficzne, a także o wypełnienie formularza umowy o dzieło i przeniesienie autorskich praw majątkowych i przesłanie ich do Redakcji. Formularze tych dokumentów dostępne są na stronie internetowej pisma.

Złożenie artykułu do publikacji jest rozumiane jako deklaracja, że tekst ten nie został nigdzie wcześniej opublikowany, również w postaci elektronicznej, oraz że nie jest on złożony w redakcjach innych czasopism ani rozpatrywany jako fragment monografii.

Zasadniczo nie zamieszczamy materiałów, które ukazały się wcześniej w druku lub w postaci publikacji elektronicznej. Wyjątkiem są tłumaczenia z języków obcych tekstów dotąd niedostępnych w języku polskim.

Tekst wykładu lub odczytu powinien zawierać informację o tym, kiedy i na jakim forum był on prezentowany.

Autorzy proszeni są o ujawnianie wkładu wszystkich osób, które przyczyniły się powstania składanego do publikacji artykułu (z podaniem ich afiliacji oraz sprecyzowaniem ich udziału), oraz informacji o źródłach finansowania badań przeprowadzonych w związku z jego przygotowaniem.

Ghostwriting i guest authorship są przejawem nierzetelności naukowej, a wszelkie wykryte przypadki będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów. Wszelkie przejawy nierzetelności naukowej będą dokumentowane.

Redakcja zastrzega sobie prawa do opracowania tekstu pod względem językowym i edytorskim. Publikacja tekstu poprzedzona jest jego autoryzacją.

Zasady recenzowania

Artykuł jest recenzowany w trybie anonimowym dla obu stron przez dwóch niezależnych recenzentów zewnętrznych. W przypadku znacznej rozbieżności opinii recenzentów redakcja może zdecydować o powołaniu trzeciego recenzenta. Redakcja dokłada starań, aby recenzentami artykułów były osoby reprezentujące inne środowiska naukowe niż autorzy.

W celu ułatwienia procesu anonimowej recenzji prosimy nie umieszczać w tekście informacji, które pozwoliłyby zidentyfikować autora.

Formularz recenzji dostępny jest na stronie internetowej pisma.

Format pliku

Prosimy o składanie artykułów w postaci elektronicznej, w formacie doc lub docx.

Format dokumentu

W całym dokumencie prosimy stosować czcionkę Times New Roman 12 pkt i nie wydzielać cytatów za pomocą innego kroju i rozmiaru czcionki ani przez zmianę szerokości kolumny. Kursywę prosimy stosować wyłącznie w tytułach cytowanych publikacji. Wyróżnienia w tekście prosimy wprowadzać za pomocą dodatkowej („twardej") spacji między literami danego słowa (np. f i l o z o f i a).

Preferowana interlinia 1,5.

Wcięcia akapitowe prosimy wprowadzać za pomocą tabulatora (a nie spacji).

W całym tekście prosimy wprowadzić numerację stron.

Przypisy należy umieszczać na dole strony (nie stosujemy przypisów końcowych ani bibliografii wydzielonej na końcu tekstu).

Przypisy powinny zawierać informacje bibliograficzne; wszelkie informacje oraz argumentacja powinny znajdować się w tekście górnym.

Formatowanie tekstu prosimy ograniczyć do minimum.

Ilustracje

Autorzy zobowiązani są uzyskać zgodę na publikację towarzyszących artykułom materiałów objętych prawem autorskim (np. fotografii, faksymile, reprodukcji dzieł sztuki). Prosimy dołączać pliki graficzne o rozdzielczości 300 dpi (preferowany format TIF). Każda ilustracja powinna zostać opatrzona podpisem zawierającym informacje o jej treści, źródle oraz wszelkie inne informacje wymagane przepisami prawa autorskiego.

Cytowanie z tekstów obcojęzycznych

Cytaty z tekstów obcojęzycznych powinny pochodzić z dostępnych przekładów na język polski. W przypadku braku źródła polskojęzycznego należy zaznaczyć, że tłumaczem tekstu jest autor artykułu bądź podać nazwisko tłumacza. W przypadku nieadekwatności polskiego przekładu danego fragmentu dopuszczalne jest wprowadzenie tłumaczenia własnego przy zachowaniu informacji bibliograficznej na temat dostępnego polskiego tłumaczenia. W przypadku braku polskiego przekładu danego dzieła prosimy cytować jego fragmenty za tekstem oryginalnym, a nie za jego obcojęzycznymi przekładami, np. nie należy cytować tekstów Hume'a za ich przekładami na język włoski.

W artykułach należy stosować alfabet łaciński, a w przypadku słów pochodzących z języków posługujących się innym alfabetem używać transliteracji/transkrypcji.

Format przypisów

Przypisy, których po raz pierwszy przywoływane jest określone dzieło, powinny zawierać pełne dane bibliograficzne, według wzoru:

pozycja książkowa:

R. B u t t i g l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*, tłum. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

artykuł w czasopiśmie:

G. E. M. A n s c o m b e, *Nowożytna filozofia moralności*, tłum. M. Roszyk, „Ethos" 23(2010) nr 4(92), s. 39-60.

artykuł w publikacji zbiorowej:

S. J u d y c k i, *Istnienie i natura duszy ludzkiej*, w: *Antropologia*, red. ks. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, s. 121-177.

W przypadku cytatu prosimy o podawanie wyłącznie numeru strony, z której cytat pochodzi.

Kiedy dzieło cytowane jest po raz kolejny, prosimy stosować zapis skrócony: nazwisko autora, dz. cyt. (jeśli cytowane są również inne dzieła danego autora – tytuł dzieła), numer strony.

W przypadku dzieł klasycznych, w których stosowana jest wewnętrzna notacja, prosimy zamieścić ją po tytule dzieła, np.:

P l a t o n, *Timajos*, 86 B-C, w: tenże, *Timajos, Kritias*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 2002, s. 85.

Cytaty z nauczania Jana Pawła II prosimy przytaczać za polskim wydaniem „L'Osservatore Romano", *Nauczaniem papieskim* (red. E. Weron SAC, A. Jaroch SAC, Pallottinum) lub za wydaniami watykańskimi.

Prawa autorskie

Złożenie tekstu do druku jest równoznaczne z przekazaniem wyłącznych praw autorskich kwartalnikowi „Ethos". W przypadku zamiaru przedruku tekstu opublikowanego wcześniej w „Ethosie" autor (lub w jego imieniu wydawca) proszony jest o zwrócenie się o zgodę do Instytutu Jana Pawła II KUL. Prośby takie są z reguły rozpatrywane pozytywnie z zastrzeżeniem, że ponownej publikacji towarzyszyć będzie informacja bibliograficzna na temat pierwodruku.

Prawa autorskie na przedruk, przekład bądź wykorzystanie w formie elektronicznej materiału pierwotnie opublikowanego w „Ethosie", jeśli występuje o nie podmiot inny niż autor materiału, udzielane są odpłatnie. Składając prośbę o udzielenie praw autorskich, prosimy określić charakter publikacji, jej język oraz nakład. „Ethos" nie we wszystkich przypadkach jest właścicielem praw autorskich do opublikowanych w piśmie materiałów. Przed złożeniem wniosku prosimy zwrócić uwagę na informacje zawarte w przypisach.

Ze względów formalno-prawnych od roku 2013 Instytut Jana Pawła II nie może wypłacać honorariów autorskich.

Autorzy artykułów otrzymują dwa egzemplarze numeru, w którym ukazała się ich publikacja, a autorzy recenzji i sprawozdań – po jednym.

“ETHOS”

ISSN 0860-8024, DOI Prefix 10.12887

The Republic of Poland Ministry of Science and Higher Education Value: 12.00. Index Copernicus Value 2016: 56.66. Beginning with Vol. 22: 2009 No. 1-2(85-86), “The End of the Mission of the University?,” the philosophy articles published in *Ethos* are indexed in The Philosopher’s Index. The quarterly *Ethos* was approved for inclusion in ERIH PLUS on Jan. 13, 2015. The quarterly *Ethos* is indexed by the EBSCO databases (since 2015) and by the CEEOL databases (since 2016)

GUIDELINES FOR AUTHORS

The themes of the succeeding monographic volumes of *Ethos* are listed in advance on the back cover. Articles may be submitted after a given issue is announced. Most manuscripts published in *Ethos* are articles commissioned by the editors.

Peer review

Both commissioned and submitted papers are subject to blind peer review by two independent and external referees and to editorial revisions. One of the referees will represent an academic milieu from outside Poland, non-related to that of the author; the other will be a Polish scholar. In order to facilitate blind peer review, authors are requested to eliminate all references that might identify them.

The editors reserve the right to decide whether a received manuscript will be considered for publication.

General guidelines

Submitted articles (with footnotes) may not exceed 40,000 characters in length, including spaces. Submitted reviews and reports may not exceed 20,000 characters, including spaces.
Articles should comprise abstracts in English (up to 1,800 characters, including spaces) and keywords.

Authors are requested to fill in a form to provide information necessary for the editors to prepare biographical notes about the contributors.

Submission of an article written in a language other than Polish should be accompanied by the declaration whether the text in question has been published elsewhere, whether in print or online, and whether it is being considered for publication in any other periodical or monograph.

Apart from original manuscripts, reviews and reports, we publish translations of important articles hitherto unavailable in Polish.

Authors are requested to disclose names of anyone participating in the preparation of the submission (together with their affiliation and contribution), as well as all the sources of research funding used in its preparation.
Ghostwriting and guest authorship are violation of the standard codes of scholarly conduct, and all its instances will be unmasked and documented, and the appropriate entities notified.

Formatting the file

Please submit your file as a Word document (doc or docx).

Formatting the document

Lines should be double-spaced, including quotations and notes, using Times New Roman font in 12 point size. Do not apply any special formatting. All the quotations should be incorporated into the body of the text. Place page numbers on each page. Notes should be numbered consecutively and placed at the foot of each page (please do not use endnotes or bibliography at the end of your paper).

Notes should be used for citation purposes and include all the necessary bibliographic information. Notes should not contain any discussion that can be incorporated into the text.

Images

Authors are expected to obtain permission to reproduce any copyrighted materials (e.g., photographs, facsimile, art reproductions) used in their article. Please submit 300 dpi TIF files. Supply each illustration with a caption, accompanied by a source line and any required acknowledgments.

Quotations from foreign languages

In cases where standard scholarly translations of quoted texts are available, scholars may rely upon them for both text and notes. If such editions are not readily available, the author must provide the original texts for the use of reviewers and translators.

Please use the Latin alphabet throughout your manuscript and apply transliteration/transcription in cases of words from languages using other alphabets.

Citations format

The first reference to a given work should include full bibliographic information, as in the following basic citation examples:

(book)

R. B u t t i g l i o n e, *Myśl Karola Wojtyły*, trans. J. Merecki SDS, Instytut Jana Pawła II KUL, Lublin 2010.

(journal article)

G. E. M. A n s c o m b e, "Nowożytna filozofia moralności", trans. M. Roszyk, *Ethos* 23(2010) No. 4(92), p. 39-60.

(article in a monograph)

S. J u d y c k i, "Istnienie i natura duszy ludzkiej", in: *Antropologia*, ed. S. Janeczek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, p. 121-177.

In cases of direct quotations, please supply only the number of the page from which the given quotation comes.

When a given work has already been cited, please shorten the reference to author, op. cit. (if other works by the same author have already been cited, instead of op. cit. use the full title), page number.

References to the classical texts must include the standard identification numbers for those texts, e.g., P l a t o, *Timaeus*, 86 B-C.

References to the speeches of John Paul II should include precise information on when and where a given speech was delivered. References to encyclicals and other Catholic Church documents should include the numbers of the sections referred to.

Copyright and permissions

By submitting a text for publication, authors grant an exclusive licence to the quarterly *Ethos*. Should authors wish to republish their article in another periodical or in a monograph, they are requested to apply for permission to the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Such permissions are generally granted on condition that all the required credits are included in the republished version.

If you wish to reproduce any material published in *Ethos* in a paper or electronic work that is not the author's own, please contact the John Paul II Institute at the Catholic University of Lublin. Permissions and rights are granted after processing your request and involve the payment of a fee. Your request should include a description of the intended publication, its language and print run. Note that *Ethos* may not be the copyright holder of some of the material published in the journal. Please check the copyrights or acknowledgment notes before making your request.

Authors of articles are supplied with two copies of the volume in which their contribution is published. Authors of reviews and reports will receive one copy of the volume including their work.

Wydawca

WYDZIAŁ FILOZOFII KUL
OŚRODEK BADAŃ NAD MYŚLĄ JANA PAWŁA II
„INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL"
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
telefon i fax: +48 81 4453217, telefon redakcji: +48 81 4453218
e-mail: ethos@kul.lublin.pl

Instytut Jana Pawła II powołany został do istnienia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego", przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła II" oraz do „budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa" (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się na filozofii i teologii człowieka, moralności oraz misji duszpasterskiej św. Jana Pawła II. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez doroczne sympozja naukowe, działalność badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instytut Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący – prof. dr hab. Andrzej Szostek MIC), Zarząd Instytutu (dyrektor – dr hab. Ewa Agnieszka Lekka-Kowalik, prof. KUL), pracownie oraz kwartalnik „Ethos".

Rada Naukowa Instytutu Jana Pawła II

Prof. Dr hab. Andrzej SZOSTEK MIC – przewodniczący Rady Naukowej
Ks. Prof. Dr hab. Antoni DĘBIŃSKI – rektor KUL
Prof. Dr hab. Paweł SMOLEŃ – prorektor KUL
Ks. Prof. Dr hab. Andrzej KICIŃSKI – prorektor KUL
Prof. Dr hab. Iwona NIEWIADOMSKA – prorektor KUL
Ks. Prof. Dr hab. Czesław BARTNIK
Prof. Dr hab. Barbara CHYROWICZ SSpS
Prof. Dr hab. Andrzej DERDZIUK OFMCap
Ks. Prof. Dr hab. Tadeusz DOLA
Prof. Dr hab. Jerzy W. GAŁKOWSKI
Prof. Dr hab. Alicja GRZEŚKOWIAK
Ks. Prof. Dr hab. Krzysztof GUZOWSKI
Kard. Prof. Dr hab. Marian JAWORSKI
Prof. Dr hab. Wojciech KACZMAREK
Prof. Dr hab. Karol KLAUZA
Prof. Dr hab. Jarosław KUPCZAK OP
Prof. Dr hab. Hugolin LANGKAMMER OFM
Prof. Dr hab. Wojciech ŁĄCZKOWSKI
Prof. Dr hab. Małgorzata U. MAZURCZAK
Abp Prof. Dr hab. Alfons NOSSOL
Prof. Dr hab. Robert PIŁAT
Prof. Dr hab. Andrzej PÓŁTAWSKI
Prof. Dr hab. Grzegorz PRZEBINDA
Prof. Dr hab. Jacek SALIJ OP
Prof. Dr hab. Stefan SAWICKI
Ks. Prof. Dr hab. Jan SOCHOŃ
Prof. Dr hab. Krystyna STAWECKA
Prof. Dr hab. Andrzej STOFF
Prof. Dr hab. Władysław STRÓŻEWSKI
Ks. Prof. Dr hab. Alfred M. WIERZBICKI
Ks. Prof. Dr hab. Henryk WITCZYK
Prof. Krzysztof ZANUSSI
Prof. Dr hab. Zofia ZDYBICKA USJK

Warunki prenumeraty

Cena prenumeraty krajowej na rok 2018: rocznie 70,00 zł.
Prenumeratorzy indywidualni oraz instytucje mogą zamawiać prenumeratę, wpłacając wymienioną kwotę na konto Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Banku Pekao S.A. 71 1240 2382 1111 0000 3926 2222
z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU".
Prenumeratę zagraniczną można zamawiać, wpłacając odpowiednią kwotę na konto:
Bank Pekao S.A. III O. Lublin, ul. Krakowskie Przedmieście 64, 20-954 Lublin
nr 51124023821787000039262150 (USD)
nr 04124023821978000039262176 (EUR)
z zaznaczeniem nazwy rachunku: „Prenumerata ETHOSU".
Cena pojedynczego numeru – 17 USD (16 EUR), prenumerata roczna – 55 USD (50 EUR).

Kolportaż

Kwartalnik ETHOS (Tomasz Górka), Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin
telefon: +48 81 4453217, e-mail: eth-kolp@kul.pl

W poprzednich numerach:

Kryzys teologii moralnej (15-16)
Drugie „Przedwiośnie” (18-19)
Norwid dziś (20)
Wokół problemów bioetyki (25-26)
O ethos małżeństwa i rodziny (27)
Jana Pawła II wizja Europy (28)
Kobieta w rodzinie i społeczeństwie (29)
Klasyczne korzenie kultury współczesnej (35-36)
Kapłan w końcu wieku (38-39)
Po pielgrzymce 1997 (41-42)
Ethos miłości: eros i agape (43)
Etyka badań naukowych (44)
Jesień i zima życia (47)
Stanisław Wyspiański: dramat i ethos (48)
Chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia (49-50)
Polskie przełomy (51)
Przesłanie Zbigniewa Herberta (52)
Etyka a demografia (55)
Dzieje: nie-Boska komedia? (56)
O solidarność rodziny narodów Europy (57-58)
O solidarność rodziny narodów świata (59-60)
Prawo niedoskonałe czy niesprawiedliwe? (61-62)
Ethos Pielgrzyma (63-64)
Dramat Judasza (65-66)
Polska Jana Pawła II (67-68)
Osoba w społeczeństwie informacyjnym (69-70)
Wojna sprawiedliwa? (71-72)
Muzyka – piękno, dobro, świętość (73-74)
O nowej edukacji (75)
O filozofii Karola Wojtyły (76)
Ethos teatru (77-78)
Białoruś i Ukraina – bliższa Europa (81)
Ciało – osoba – kultura (82-83)
„I będą oboje jednym ciałem” (84)
Oblicza emigracji (87-88)
Kino i transcendencja (89)
O winie i karze (90-91)
Między cnotą a niegodziwością (92)
O radości (93-94)
Filozof osoby – Tadeusz Styczeń SDS (1931-2010) (95)
Ubóstwo dziś (96)
Ethos słowa (97-98)
Czas i wieczność (99)
Filozofia Vaticanum Secundum (100)
Świadomość i tożsamość (101)
Nasi „bracia mniejsi” (102)
O przyjaźni (103)
Ethos przestrzeni (104)
Świętość – ideał i fakt (105)
O przemocy (106)
Wobec utopii (107)
Lęk (108)
Przyszłość humanistyki (109)
Szaleństwo (110)
Transhumanizm (111)
Ethos filozofii (112)
O ciszy i milczeniu (113)
Ethos wizerunku (114)
Chrześcijaństwo w kulturze Zachodu (115)
Koniec osoby? (116)
Obcy (117)
Wstyd (118)
Ethos światła (119)
Ból (120)
Pieniądz (121)

W najbliższych numerach:

* Książka
* Upadek
* Słuchanie
* Piękno

Cena: 20 zł
Cena wersji elektronicznej: 20 zł
w tym VAT: 5 %

ISSN 0860-8024

9 770860 802007 311

www.ethos.lublin.pl