FIDES ET RATIO

2(22)2015

KWARTALNIK
NAUKOWY
TOWARZYSTWA
UNIWERSYTECKIEGO
FIDES ET RATIO

KWARTALNIK NAUKOWY FIDES ET RATIO

2(22)2015

CZŁOWIEK WOBEC OTACZAJĄCEGO GO ŚWIATA

ISSN 2082-7067 2(22)2015 KWARTALNIK NAUKOWY

Rada Naukowa:
prof. dr hab. Franciszek Adamski (UJ), prof. UM, dr hab. Anna Doboszyńska (Uniwersytet Medyczny), prof. UJ, dr hab. Halina Grzmil-Tylutki (UJ), dr hab. Kazimierz Korab (Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego), ks. prof. UKSW, dr hab. Jan Krokos (UKSW), dr Maria Jankowska (APS), dr Józef Placha (UKSW), dr Oxana Remeniaka (Akademia Mohylańska w Kijowie, Ukraina), dr Mária Slivková (OZ Felix Familia, Słowacja)

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

Redaktorzy Tematyczni:
prof. dr hab. Gabriela Bujalska-Grüm (UKSW), dr hab. Urszula Dudziak (KUL), prof. dr hab. Olgierd Hryniewicz (PAN), Ks. prof. dr hab. Bronisław Mierzwiński (UKSW), ks. prof. Andrzej Offmański (Uniwersytet Szczeciński), prof. UW, dr hab. Krystyna Ostrowska (UW)

Recenzenci:

prof. UKSW, dr hab. Agnieszka Bender (UKSW), prof. dr hab. Leszek Grüm, dr Agnieszka Hennel-Brzozowska (Uniwersytet Pedagogiczny, Kraków), mgr Aleksandra Kimball (Warner Brothers Studios, USA), prof. AM dr hab. Teresa Krasowska (AM), ks. prof. dr hab. Henryk Krzysteczko (Uniwersytet Śląski), dr Elżbieta Napora (AJD), prof. dr hab. Katarzyna Olbrycht (Uniwersytet Śląski), dr Jacek Pulikowski (UAM), dr Bożena Sosak-Świderska (UKSW), ks. dr Stanisław Tokarski, ks. prof. UwB, dr hab. Adam Skreczko (UwB), o. prof. UAM Borys Soiński (UAM), prof. UKSW, dr hab. Witold Starnawski (UKSW), ks. dr Władysław Szewczyk (UKSW), dr Elżbieta Tracewicz (Life Adjustment Center, USA), dr Krzystof Wojcieszek PEDAGOGIUM WSNS Warszawa), mgr Aleksandra Wos-Mysliwiec (President of Policy Committee, USA), dr Małgorzata Wrześniak (UKSW)

Redaktorzy językowi:
dr Małgorzata Żurakowska
mgr Małgorzata Walaszczyk

Redaktor statystyczny:
mgr Karol Kwas

SPIS TREŚCI:

Homo religiosus we współczesnym świecie – pojęcie religijności - *Ks. Tomasz Borkowski* ……. 6

Strategie komunikacji prorockiej w aspekcie historycznym - *Anna Jagusiak* …….. 17

Topografia religijna wobec otaczającego świata - *Maria Rogińska* …….. 30

Nie tylko wiedza, ale i postawa wiary … - *Wojciech Szolek* ……. 42

Funkcjonowanie psychospołeczne a nawrócenie religijne - *Borys Jacek Soiński OFM* …… 54

Człowiek wobec otaczającego świata z perspektywy psychologii ewolucyjnej. Pytanie o przyszłość religii w życiu człowieka - *Kamil Chrustowski* ……. 80

Ponowoczesna (nie)potrzeba religijności, czyli refleksje dotyczące nowej duchowości - *Ewelina Marta Mączka* …….. 102

Czy Encyklika Papieża Franciszka *Laudato Si'* jest wołaniem o samego człowieka czy o jego styl życia? **-** *Irena Grochowska* …….. 115

Wkład ekologicznej hermeneutyki Biblii w budowanie prawidłowych relacji społeczności ludzkiej ze środowiskiem naturalnym - *Tomasz Twardziłowski* .. 130

Postawy „być" czy „mieć" – rozwój czy upadek współczesnego człowieka - *Joanna Zawadzka* ……. 140

Prawda człowieka i prawda o człowieku jako zadanie samowychowawcze - *Seweryn Leszczyński* …… 147

Czy kryzys psychiczny może być potencjalnym elementem duchowego rozwoju? Analiza wybranych studiów przypadku - *Krzysztof A. Wojcieszek* ... 159

Ciało „produktem" kultury, czyli o poszukiwaniu własnej cielesności - *Janusz Ruciński* …….. 174

Relatywizm kulturowy a uniwersalizm Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka - *Małgorzata Kamińska* …….. 182

Walka i jedność człowieka ze światem. Kino a Wyprawa Bohatera w poszukiwaniu siebie i świata - *Joanna Parol* ……. 189

Man to nature - *Edyta Wolter* …… 204

Standardy jakości żywności zabezpieczeniem przed miko toksynami - *Maciej Sierakowski* ……... 215

Zdrowie człowieka w świetle filozofii chińskiej - *Karol Kierzkowski* ……... 232

Dysfunkcja w odniesieniu do prawdy o rzeczywistości, jako cecha charakterystyczna uzależnień - *Ewa Agnieszka Pichola* 244

Korzyści i zagrożenia funkcjonowania człowieka w przestrzeni wirtualnej - *Marcin A. Stradowski* 253

Relacje między resocjalizacją a pracą socjalną - *Ks. Waldemar Woźniak* 265

Satysfakcja z życia, samoocena i poziom odczuwanego stresu u osób w okresie późnej dorosłości uczęszczających na Uniwersytet Trzeciego Wieku - *Magdalena Dziedzic* 277

Polityczne zaangażowanie słuchaczy Uniwersytetu Trzeciego Wieku - *Maria Kubis* 290

Abstracts 299

Zasady publikacji 308

Zasady recenzowania 309

Ks. mgr Tomasz Borkowski
Uniwersytet Kardynał Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
doktorant Wydziału Teologicznego

Homo religiosus we współczesnym świecie – pojęcie religijności

Charakterystyczną cechą człowieka jest jego religijność. W literaturze możemy często spotkać określenie, że człowiek jest istotą religijną (*homo religiosus*). Zjawisko religijności jest rzeczywistością złożoną i wieloaspektową. Ważną sferą w odkrywaniu religijności jest relacja człowieka do świata i świata do człowieka. Ta konfrontacja pozwala jednostce odnaleźć się w środowisku, a także budować z nim na wspólnych wartościach oraz kształtować swoją religijność. Badaniem religijności zajmuje się wiele dyscyplin naukowych, a wśród nich teologia, filozofia, historia, socjologia, a także psychologia.

1. Zjawisko religijności

„Religijność" składa się z dwóch warstw: „nadprzyrodzonej" – niedającej się zbadać empirycznie i „naturalnej", która może być przedmiotem obserwacji i badań naukowych o charakterze empirycznym. Religijność człowieka stanowi więc swoisty fenomen psychologiczny. Istota ludzka posiada gatunkowe cechy wspólne, ale jest jednocześnie bytem posiadającym własną historię życia, na której kształtuje się indywidualny profil religijności. Wymiar religijny człowieka w jego funkcjonowaniu zewnętrznym może być przedmiotem badań psychologii religii (Golan, 2006).

Przystępując do opisu religijności człowieka należy rozróżnić pojęcia „religia" i „religijność". „Religia" w publikacjach psychologicznych definiowana jest jako *zbiór twierdzeń i norm wyjaśniających oraz regulujących stosunek zachodzący między człowiekiem a Bogiem* (Kuczkowski, 1993, s. 22). Natomiast „religijność" to *podmiotowe, indywidualne ustosunkowanie się człowieka wobec Boga i nadprzyrodzoności wyrażające się w sferze pojęć i przekonań, uczuć oraz zachowań jednostki* (Golan, 2006, s. 71).

Za Z. Golanem (2006, s. 72) można przyjąć pewne uogólnienia dla zrozumienia zjawiska religijności:

- *Religijność jest strukturą złożoną z wielu elementów: obejmuje sądy i przekonania dotyczące przedmiotu religijności (nadprzyrodzoność) oraz przeżycia i doznania emocjonalne z nim związane, a także predyspozycje do określonych zachowań. Te elementy psychiczne są wzajemnie powiązane i spolaryzowane przez przedmiot religijny. Sama zaś religijność nie może utożsamiać się z którymś z nich z osobna. (…)*

- *Religijność tak rozumiana nie stanowi struktury wyłącznej, wyizolowanej z całokształtu życia psychicznego jednostki. Przeciwnie, jest strukturą wkomponowaną we wszystkie jego treści i dynamizmy, które konstytuują osobowość człowieka.*
- *W religijności występują z jednej strony odniesienia do zewnętrznej w stosunku do człowieka rzeczywistości nadprzyrodzonej, a z drugiej ma miejsce istotne jej powiązanie z właściwościami poszczególnego człowieka. Dzięki temu każdorazowe odniesienie do nadprzyrodzoności będzie różne, charakterystyczne dla danej jednostki i różna będzie też rola oraz funkcja takiej religijności w życiu psychicznym poszczególnego człowieka*.

W klasycznej myśli chrześcijańskiej zostały wyróżnione trzy sfery aktywności człowieka: fizyczna, psychiczna i duchowa. Sekularyzacja przyczyniła się do zaniku wiary w realność ostatniej sfery, a cała duchowość została zredukowana do fenomenu psychicznego (tamże).

Istnieje wiele hipotez dotyczących powstania i rozwoju religijności zakładających bardzo różne motywy. Proces powstawania tych badań przebiegał w następujący sposób: na początku wyjaśniono wszelkie formy bycia wierzącym wskazując na jeden motyw, a następnie dostrzegano konieczność wieloprzyczynowego przyjęcia dwu, trzech lub więcej motywów (Grom, 2009).

Według J. Szmyd'a (1986) wyróżnia się kilka podejść do psychologii religii:

- Ujęcie psychoanalityczne (Freud, Jung, Fromm, Erikson);
- Ujecie behawiorystyczne (Sargant, Skinner);
- Ujęcie humanistyczne (James, Maslow, Allport);

Natomiast Z. Golanem (2006) podaje jeszcze:

- Ujęcie biologiczne (Vorbrodt, Persinger, Ramachandran).

2. Pojęcie religijności w ujęciu psychoanalitycznym

Teorię religijności w ujęciu psychoanalitycznym przedstawił twórca psychoanalizy Z. Freud. Jego teoria akcentująca popęd seksualny i podświadomość miała wyprzeć poczucie winy ludzkości. Uczynił on z psychoanalizy swoistą formę pewnego rodzaju religii. W jego teorii *religia była projekcją ludzkich pragnień lub poszukiwaniem kompensacji w obliczu rozczarowań i niepowodzeń życiowych* (Wulff, 1999, s. 252).

Teoria pojęcia religii Freuda opiera się na pojęciu „kompleksu Edypa". „Kompleks Edypa" jest złożonym zjawiskiem, według którego Freud próbuje analizować rytualne zachowanie „prymitywnych" plemion i rozwój judaizmu. Jednak, jak podaje literatura przedmiotu, Freud miał zdecydowanie negatywną postawę wobec religii. Ten sposób myślenia o religii został przyjęty z małymi wyjątkami przez zdecydowaną większość osób parających się psychoanalizą (tamże).

W nurcie psychoanalitycznym pojecie religijności opisał również J. G. Jung. Badacz ten stwierdza, że *religia jest szczególną postawą ludzkiego umysłu, którą zgodnie z pierwotnym rozumieniem terminu „religio", można określić jako troskliwe uwzględnienie i baczenie na pewne*

dynamiczne czynniki pojmowane jako „moce", tj. duchy, demony, bogowie, prawa, idee, ideały, noszące jakąkolwiek inną nazwę nadaną im przez ludzi, którzy doświadczyli ich w swym świecie, jak zjawisk potężnych, niebezpiecznych lub pomocnych na tyle, by z całą powagą z nimi się liczyć, czy też tak wspaniałych, pięknych i pełnych znaczenia, by z cały oddaniem ubóstwiać je i kochać (Jung, 1970, s. 100).

Jung duże znaczenie w rozwoju człowieka przypisywał procesom nieświadomym, zaś osobowość opisywał przez takie składniki jak: ego, nieświadomość osobowa wraz z kompleksami oraz nieświadomość zbiorowa z archetypami. Według niego nieświadomość zbiorowa ma charakter uniwersalny i wynika z podobieństwa struktur mózgowych oraz wspólnej ewolucji różnych ras ludzkich. Ważnym składnikiem nieświadomości zbiorowej są archetypy stanowiące pierwowzory ludzkich uczuć, wierzeń i działań. Te archetypy są wyrażane przez sny, fantazje, wizje oraz twórczości i przejawiają się w formie symboli. Przeważnie *archetypy pojawiają się w świadomości spontanicznie, niespodziewanie, np. w objawieniach religijnych. Systemem symbolicznym, który od zarania dziejów odnosi się do świata archetypów, jest religia. W świetle teorii archetypów nie możliwe jest istnienie kultury bez religii, a religijność ma swoje odniesienia do archetypów jako źródła zbiorowej nieświadomości, gdzie odkrywa się prawdy ponadludzkie. Jung uważa, że psychika spełnia m.in. funkcję religijną* (Golan, 2006, s. 73).

W nurcie psychoanalitycznym znajdujemy również teorię rozwoju wiary J. Fowlera. Opiera się ona na koncepcjach Piageta, Kolberga, a przed wszystkim na schemacie rozwoju psychospołecznego Eriksona, który składa się z ośmiu etapów, gdzie do każdego etapu zostały przypisane specyficzne zadania rozwojowe, bądź kryzys psychospołeczny, które jednostka musi rozwiązać we właściwym czasie, jeżeli chce przejść do wyższego stadium rozwojowego. Natomiast Fowler przypisuje każdemu etapowi trwałą „siłę" i potencjalne zagrożenie lub brak pewnych cech rozwojowych (Wulff, 1999).

Fowler używa słowa „wiara", aby określić *nasz sposób wyróżniania i zaangażowania w centrum wartości i mocy, które stanowi kierującą siłę naszego życia* (tamże, 345). Na podstawie swoich badań wyodrębnił on sześć faz rozwoju wiary:

1) wiara intuicyjno–projekcyjna (od 3 do 6/7 roku życia),
2) wiara mityczno–dosłowna, „literalna" (od 6,5 do 11/12 roku życia),
3) wiara syntetyczno–konwencjonalna (od 12 do 16 roku życia),
4) wiara indywidualizacyjno – refleksyjna (od 18/20 do 35/45 roku życia),
5) wiara paradoksalno – jednocząca (konsolidująca) (od 30 roku życia, częściej w drugiej jego połowie),
6) wiara uniwersalizująca (od minimum 40 roku życia) (Chaim, 2002).

Niektórzy badacze (Bucher i Reich, Grom, Hofmann) poddają w wątpliwość, czy można w sposób wyraźny wykazać istnienie pojedynczych stadiów religijnego myślenia, które każdorazowo tworzą powiązaną strukturę. Powstaje również pytanie dotyczące tego, czy stadia te w taki sposób następują po sobie, że wyższe zakładają, integrują i różnicują niższe (Grom, 2009).

3. Pojęcie religijności w ujęciu behawioralnym

Jednym z przedstawicieli behawioryzmu jest rosyjski fizjolog Iwan P. Pawłow, który uznawał religię za głęboko zakorzenioną w człowieku. Była ona dla niego instynktem, który powstał w wyniku walki o byt gatunku ludzkiego. Jak twierdził Pawłow, gdy ludzie wyodrębnili się ze świata zwierząt doświadczali wielu nadzwyczajnych zjawisk natury, które napawały ich lękiem. Religia w jego rozumieniu była pomocna w przeżywaniu wszechmocnej i niemiłosiernej natury. Uważał on, że instynkt religijny filogenetycznie jest dziedziczony z pokolenia na pokolenie i ujawnia się tylko u ludzi „słabych", którzy nie potrafią poradzić sobie z trudnościami wywołanymi przez otaczający je świat. Natomiast jednostki o „silniejszej" konstrukcji przezwyciężają skłonności do religii na rzecz racjonalistycznego światopoglądu (tamże).

Według teorii Pawłowa religia potrzebna jest ludziom słabym jako rodzaj ochrony, by przeżyć. Słuszne w jego teorii jest jednak przekonanie, że świadomość ludzkiej bezsilności i fakt śmierci odgrywa istotną rolę w religiach. Prawdą jest także w tej teorii, że większość ludzi wierzących modli się w trudnych dla siebie sytuacjach. Fałszywe jest natomiast założenie Pawłowa, że nabyte kulturowe rodzaje zachowań początkowej fazy rozwoju ludzkości przekazywane są drogą genetyczną. Nie zgodne jest z prawdą również, że religia miała być jakimś instynktem przeżycia organizmu, jak uważał Pawłow, ponieważ prośba o ochronę bytu nieskończonego nie pociąga za sobą żadnej zmiany o charakterze materialnym. Nietrafne jest także w jego teorii przekonanie, że ludzie „słabi psychicznie" są bardziej aktywni. Uzasadniają to liczne badania Francisa, gdyż między neurotycznością, w dużej mierze uwarunkowaną genetycznie emocjonalną niestabilnością z jednej strony, a religijnością z drugiej, nie ma żadnego statystycznego związku, który wykraczałby ponad przypadek (tamże).

Behawiorystyczne ujęcie religijności ukazywał również w swych pismach psycholog z Harwardu, B. F. Skinner. Widział on religię jako tradycyjny sposób zachowań. W polu jego zainteresowań znalazły się zachowania instrumentalne, które *działają na środowisko i wytwarzają wzmacniające efekty. Jeśli po wystąpieniu zachowania instrumentalnego – według Skinnera – następuje bodziec wzmacniający, wzrasta prawdopodobieństwo, że owe zachowanie wystąpi ponownie. Jeśli nie pojawi się wzmocnienie, liczba zachowań instrumentalnych będzie stopniowo maleć* (Wulff, 1999, s.123-124). Według tego badacza wyposażenie genetyczne i jednostkowa historia stanowią wyznaczniki zachowania, ale znajdują się poza kontrolą psychologa i są przez niego pomijane. Chociaż Skinner nie zajął się wnikliwą analizą zachowania religijnego, to twierdził, że wie, iż żadna z podstawowych ludzkich właściwości nie może pozostać poza zasięgiem naukowej analizy. Zachowania religijne występują, gdy następują po nich bodźce wzmacniające. Dlatego też nie potrzeba tutaj żadnego logicznego, czy przyczynowego związku między wykonywanym zachowaniem, a wzmocnieniem. Ze względu na brak

takiego powiązania wzmocnienie te zostało zdefiniowane przez Skinnera jako wzmocnienie przypadkowe (tamże).

Skinner dokonuje swoistej interpretacji tradycyjnych pojęć religijnych w kategoriach jego radykalnego behawioryzmu. Wiara i przekonania, które były przez długi czas stosowane do wyjaśniania zachowań, mówią nam tylko jakie jest prawdopodobieństwo ich pojawienia się. Według teorii Skinnera wiara i przekonania są więc najwyżej produktami ubocznymi zachowania w reakcji do poprzedzających zdarzeń. Sam Bóg jest natomiast *archetypowym wzorcem fikcji wyjaśniającej, cudownie sprawnego umysłu, metafizyczności* (tamże, s. 124). To pojęcie jest nieużyteczne dla behawiorysty. Natomiast *pobożność, moralność i grzeszność oraz inne religijnie określane stany wewnętrzne nie są w rzeczywistości żadnymi wewnętrznymi właściwościami jednostek, lecz raczej etykietami form zachowania ukształtowanego przez określone środowisko. Osoba staje się pobożną w rezultacie jej historii wzmocnienia. „Nazywamy ją religijną i uczymy ją nazywać się religijną oraz określania tego co ona odczuwa jako „religijność"* (tamże, s. 125).

Instytucje religijne służące sprawom polityki i etyki są przeznaczone do kontroli zachowań. Samo pojęcie kontroli przeszkadza tylko osobom, które podtrzymują fikcyjną samodzielność i autonomiczność jednostki. Każde zachowanie jest kontrolowane, a uwolnienie jednostki od jednego źródła kontroli prowadzi do poddania się kontroli pochodzącej z innego źródła. W tym przypadku chodzi jedynie o to, kto będzie sprawował taką kontrolę i jakie do niej zostaną użyte środki (Golan, 2006). Kontrola religijna jest *uzależniona od wzmocnienia o charakterze awersyjnym lub od gróźb i kar. Prowadząca często do konfliktów kontrola ze strony instytucji religijnych jest stosowana między innymi w postaci metod najefektywniej wzmacniających tych, którzy ich używają, co niestety oznacza metody, albo bezpośrednio awersyjne dla kontrolowanych, albo eksploatujące je w przyszłości. Skinner nieugięcie sprzeciwia się jakiejkolwiek kontroli awersyjnej ze względu na negatywne emocje, które są jej produktem ubocznym. Obserwuje on z satysfakcją, że instytucje religijne odeszły od takich sposobów, jak groźba ogni piekielnych (taktyka, którą stosowała babka Skinnera) oraz będącego ich skutkiem „poczucia grzechu", w stronę metod nie awersyjnych, takich jak nacisk na miłość Boga* (Wulff, 1999, s. 126).

W ujęciu behawiorystycznym widoczne jest wyraźne podejście redukcjonistyczne, które mocno wplecione jest w materię psychologii religii. Krytykę tego podejścia *można podsumować w obrębie dwóch szerokich zagadnień: (1) redukcja doświadczenia do jego wyrazu w postaci dostępnego obserwacji zachowania, (2) nie docenienie lub lekceważenie ważnych uwarunkowań tego zachowania* (tamże, 148). Anthony Flew uważa, że Skinner doprowadził do zdehumanizowania psychologii, gdyż naukowe badania ludzi muszą unikać wszelkiego dyskursu antropomorficznego, a tego nie ustrzegł się ten przedstawiciel behawioryzmu (tamże).

4. Pojęcie religijności w ujęciu humanistycznym

W psychologii religii od samego jej początku widoczny był nurt humanistyczny. Współcześni Jamsowi amerykańscy psychologowie religii (Starbuck, Coe, Leuba) dawali wyraz pewnym elementom humanistycznego światopoglądu w psychologii. Obecnie do przedstawicieli ruchu humanistycznego zalicza się również Allporta, Fromma i Maslowa (Golan, 2006).

G. W. Allport w swojej koncepcji psychologii humanistycznej pragnie uchwycić to, co jest charakterystyczne dla każdej osobowości, gdyż był przekonany, że *różnorodność indywidualnej i subiektywnej religijności, którą należy odróżnić od oficjalnych, wspólnotowych treści wyznawanej wiary, pozwala na zrozumienie wyłącznie poprzez wskazanie na wielość motywów określających ludzkie przeżywanie i zachowanie* (Grom, 2009, s. 72-73). Motywy te Allport podzielił na trzy następujące kategorie:

- *Organiczne zależne od ciała pragnienia ochrony przed katastrofami naturalnymi, ubóstwem i pogardą lub towarzyszenia w trudnościach, ale także dążenia, by znaleźć dobrego małżonka/dobrą małżonkę, mogą – szczególnie w sytuacji kryzysów – wpłynąć na odczucia religijne oraz na wyobrażenie Boga/bóstwa. (…) tak więc podejście tej samej jednostki może się zmieniać w zależności od jej potrzeb. W potrzebie traktuje się Boga przede wszystkim jako źródło poczucia bezpieczeństwa; gdy potrzeba nam uczucia, szuka się u niego miłości, pocieszenia, wszechwiedzy; kiedy potrzebujemy prowadzenia, wzywamy go jako Ducha Świętego, a gdy zgrzeszyliśmy – jako Odkupiciela.*
- *Psychogenne pragnienia wartości odgrywają jednak (…) również ważną rolę. W ich świetle Bóg jawi się przede wszystkim jako gwarant nietykalności osoby, poręczyciel piękna w sztuce, prawdy w nauce i filozofii oraz miłości w relacjach międzyosobowych. (…)*
- *Poszukiwanie sensu (znaczenia) może stać się niebezpieczne, gdy osoby przeczuwają, że ich tęsknoty mogą nie znaleźć dosłownego i bezpośredniego spełnienia także ze strony religii, lecz że muszą w dalszym ciągu troszczyć się o swoje utrzymanie oraz walczyć o sprawiedliwość i prawdę (…) ponieważ rozumieją one ten świat jedynie fragmentarycznie, pytają także o sens całości – pytanie specyficznie religijne, gdyż dyscypliny naukowe nie mogą udzielić na nie odpowiedzi*" (tamże, s. 73).

Pierwsze dwa powyższe motywy mają charakter emocjonalny, zaś w ostatnim przeważają treści o charakterze poznawczym.

Allport (1988) traktował religię jako jedno ze źródeł integracji osobowości. Według jego założeń istnieją dwie różne formy orientacji religijnej. W orientacji zewnętrznej traktuje się religię jako wartość instrumentalną, wybieraną z motywów poczucia bezpieczeństwa, ze względu na opinię społeczną, itp. Religia w tej orientacji jest tym co zaspakaja ludzkie potrzeby. Natomiast w orientacji wewnętrznej religia jest wartością najwyższą i samą w sobie. W tym przypadku ludzie traktują poważnie i autentycznie nakazy moralne.

Allport stosuje bardzo często termin „poczucie" dla określenia *względnie trwałej komponenty osobowościowej, która stanowi połączenie czynników afektywnych oraz poznawczych*

i jest ukierunkowana na określony obiekt wartości. Definiuje on poczucie religijne raczej jako „ogólną postawę, która służy temu, by jednostka potrafiła odnieść siebie do całości Bytu". Poczuciu religijnemu jest przypisywane zadanie łączenia wszystkiego, co jest „centralne w naturze rzeczy". Opisując cechy dojrzałego poczucia religijnego Allport uważa, że powinno ono być: dobrze zróżnicowane, dynamiczne, konsekwentnie dyrektywne, wszechstronne, zintegrowane i heurystyczne (za: Golan, 2006, s. 76).

E. Fromm (1966) jako jeden z badaczy nurtu psychologii humanistycznej miał problemy z określeniem terminu „religii" jako powszechnego zjawiska ludzkiego. W każdej definicji nie sposób było uniknąć jakichś skojarzeń ze specyficznym typem religii, które nie zabarwiło by tego pojęcia. Z braku możliwości podania tego rodzaju terminu w swojej książce *Szkice z psychologii religii* podaje on ogólne pojęcie, że przez religię rozumie *każdy system myśli i działań, podzielny przez pewną grupę, który dostarcza jednostce układu orientacji i przedmiotu czci* (tamże, s 134).

Szczególny nacisk kładzie jednak Fromm na uznanie, że człowiek jest kontrolowany przez siłę wyższą znajdującą się poza nim. Ważnym również elementem w jego teorii jest idea, że siła ta ze względu na kontrolę, jaką dysponuje, ma prawo do „posłuszeństwa", czci i kultu. Wszystko to składa się według tego badacza na rozumienie religii autorytatywnej. Głównym przymiotem tego typu religii jest posłuszeństwo, zaś jej głównym grzechem nieposłuszeństwo. Bóstwo ma prawo zmusić człowieka do oddania mu czci, gdyż jest wszechpotężne i wszechwiedzące, a człowiek wobec niego jest istotą bezsilną i pozbawioną znaczenia. Człowiek może się czuć silny tylko wtedy, gdy przez całkowite poddanie się bóstwu uzyska jego łaskę, czy pomoc (tamże).

Zarysowane przez Fromma pojęcie religii humanistycznej koncentruje się wokół człowieka i jego siły, w przeciwieństwie do religii autorytatywnej, gdzie nacisk kładziony jest na posłuszeństwo. U Fromma w religii *celem człowieka jest osiągnięcie największej siły, a nie największej bezsilności; cnotą jest samourzeczywistnienie, a nie nieposłuszeństwo. (…) Dominującym nastrojem jest tu nastrój radości, podczas gdy w religii autorytatywnej jest nim nastrój smutku i winy* (tamże, s. 145-146). W centrum więc religii humanistycznej stoi ludzkość i jej potencjał.

Innym przedstawicielem nurtu psychologii humanistycznej był amerykański psycholog A. Maslow. Od wczesnych lat młodzieńczych był on wojującym ateistą, ale zdolnym do głębokich wzruszeń pod wpływem muzyki, sztuki i przyrody, a także podczas lektury czasopism naukowych (Wulff, 1999). Maslow utrzymywał, że *nauka na najwyższym poziomie jest „organizacją, systematycznym dążeniem i uczestniczeniem w cudzie, wstrząsie i tajemnicy". Maslow wyniósł stąd, że nauka może być religią dla ludzi niereligijnych i źródłem głęboko nagradzającego doświadczenia religijnego. By odróżnić stany ekstatyczne od wszelkich interpretacji w duchu religijnych tradycji, a z drugiej strony podkreślić ich naturalne pochodzenie, Maslow nazwał je „doświadczeniami szczytowymi"* (za: Golan 2006, s. 77). Osoba, która przeżywa „doświadczenia szczytowe" jest bardziej zintegrowana, wydaje się, iż jest ona w apogeum swych mocy i że wykorzystuje wszystkie swe zdolności najlepiej, najpełniej. W tym stanie osoba ta odczuwa w wyższym stopniu niż kiedy indziej, że jest

odpowiedzialnym, czynnym i twórczym centrum swych aktywności i percepcji. „Doświadczenie szczytowe" wyzwala osobę od oporów, inhibicji, kontroli, ostrożności, rezerwy, obaw, zwątpień, samokrytyki, zahamowań. Jej zachowania są bardziej spontaniczne, ekspresywne, niewinne, bardziej naturalne, nieskrępowane. W tym stanie dany osobnik jest bardziej obecny tu i teraz, a także wolny od przeszłości i przyszłości (Maslow, 1986).

„Doświadczenia szczytowe" u osób, u których się pojawiają, dostarczają głębokiego zadowolenia i mogą zrewolucjonizować ich życie. Dają one im przekonanie, że życie jest naprawdę warte przeżycia. Maslow psychologię humanistyczną pojmuje, jako wiarę naturalistyczną, oddzielając mocne doświadczenia religijne (doświadczenia szczytowe) od tradycji religijnych (Golan, 2006).

Psychologowie humanistyczni przypisują religii główną rolę w dynamice procesów samoaktualizacji. Przedstawiają oni typologie religijności uważane za zdolne do wspierania realizacji potencjału ludzkiego, do których należą: religijność zewnętrzna i wewnętrzna (Allport), religia autorytarna i humanistyczna (Fromm) oraz zdolność do „szczytowych doświadczeń" (Maslow).

5. Pojęcie religijności w ujęciu biologicznym

Na występowanie i przeżywanie doświadczenia religijnego mają wpływ uwarunkowania fizyczne. Wiele praktyk i rytuałów religijnych pomyślano tak, aby *oddziaływały na narządy zmysłów. Różne obrzędy zwyczajowo wymagają aktywnego uczestnictwa ruchowego, począwszy od częstego w praktykach zachodnich siedzenia, stania i klękania, przez dotykanie obiektów kultu i okrążanie świętych miejsc, po taniec, obracanie się, czy padanie na twarz. Wrażenia kinetyczne i równowagi wytwarzane przez te ruchy ściśle wiążą się z ideami i uczuciami religijnymi, także zakorzenionymi w procesach fizjologicznych. W różnych kontekstach, szczególnie jednak religijnych, wrażenia czy uczucia wywołane przez organy wewnętrzne oraz różne stany organizmu, takie jak głód i pragnienie, poczynają służyć jako symbole wyrażające złożone postawy. Nie da się znaleźć jakiegokolwiek doświadczenia religijnego, które nie byłoby oparte na fakcie naszej cielesności* (tamże, s. 77).

Jednym z pierwszych pionierów biologicznego ujęcia jest J. H. Leuba, który w 1925 roku opublikował klasyczną pracę o psychologii mistycyzmu, w której widać wyraźny wpływ koncepcji medycznych i fizjologicznych. Na terenie Niemiec ten nurt podjął jako pierwszy w psychologii religii G. Vorbrodt, który żywił nadzieję spełnienia się jego marzeń przekształcenia się teologii na „psychologiczną teologię", która ukazywałaby człowieka jako psychologiczną istotę, jak i byt duchowy (Wulff, 1999).

W ujęciu biologicznym mieści się również praca naukowców z Uniwersytetu Kalifornijskiego z 1997 r., którą kierował Ramachandran, a która wskazywała na istnienie w ludzkim mózgu tzw. „punktu Boga". Został tak określony jako *ośrodek duchowy tworzony przez połączenie nerwowe płatów skroniowych. Na obrazach mózgu uzyskanych metodą pozytronowej*

tomografii emisyjnej fragmenty tkanki nerwowej, które odpowiadają temu punktowi, rozświetlają się gdy badane osoby słyszą rozmowy na tematy religijne lub duchowe. Bodziec wywołujący te reakcje zależy od kultury, do której należy badany: ludzie zachodu reagują na wzmiankę o Bogu, a np. buddyści – na inne, dla nich ważne symbole. Taką aktywność płatów skroniowych od wielu lat wiązano z mistycznymi wizjami chorych na padaczkę i osób zażywających LSD. Ramachandran wykazał, że do aktywności tej dochodzi też u zwykłych ludzi (za: Golan, 2006, s. 78).

Odkrycie „punktu Boga" nie dowodzi istnienia Stwórcy, ukazuje jednak, że mózg osiągnął pewien etap rozwoju, na którym możliwe jest zadawanie ostatecznych pytań. Na tym stopniu rozwoju mózgu pojawia się i jest wykorzystywana wrażliwość na szeroko pojmowany sens i wartości. Naukowcy (Persinger, Ramachandran) doszli do następującego wniosku: *Niewykluczone, że w płatach skroniowych zupełnie normalnych ludzi działa neurologiczny mechanizm swoiście związany z religią. Zjawisko wierzeń religijnych może być wbudowane w mózg* (tamże, s. 78).

Neurobiolog M. Persinger zaobserwował *nieprzypadkowy związek, jaki zachodzi pomiędzy wizjami, niewyjaśnionymi zapachami oraz podobnymi przeżyciami, często wyliczanymi przez pacjentów cierpiących na epilepsję skroniową a doświadczeniami mistycznymi. Związku tego nie potrafił on jednak wykazać u osób uczestniczących w nabożeństwach. (…) badanym osobom zakładał na głowę przebudowany kask motocyklowy i poddawał je działaniu słabego pola magnetycznego, wywołując w ten sposób nadaktywność w płatach skroniowych mózgu (mikronapady). 80% uczestników tych eksperymentów miało twierdzić, iż pojawiały się u nich odczucia unoszenia się, ożywione wspomnienia, słyszeli oni głosy oraz mieli uczucie „odczuwanej obecności", które interpretowali jako coś nadzwyczajnego, często jako obecność Boga lub anioła* (za: tamże, s. 32-33).

Ocena podejścia biologicznego jest bardzo trudna. Wielu psychologów w Niemczech (np. Faber, Pfennigsdorf) zaprotestowało przeciwko próbom wyjaśnienia doświadczeń religijnych w kategoriach fizjologicznych. W literaturze przedmiotu można znaleźć też i takich np. Persinger, Ramachandran, którzy w tym ujęciu będą doszukiwać się wszelkiego rodzaju podstaw doświadczenia religijnego (Wulff, 1999). Trzeba jednak mieć świadomość, że nie jest problemem to, czy *neurofizjologia odkrywa jakąś role w doświadczeniach religijnych, gdyż prawdopodobnie każde doświadczenie ma gdzieś swą reprezentację w mózgu, lecz czy odwołanie się do mózgu i innych procesów w organizmie jest najlepszym sposobem ich zrozumienia. Ważna jest też kwestia czy możemy w uzasadniony sposób dokonać dedukcji na temat istoty doświadczeń religijnych na podstawie wiedzy dotyczącej ich biologicznych korelatów* (tamże, s. 109).

6. Współczesne typy religijności

We współczesnej psychologii w oparciu o wyżej podane próby opisu pojęcia religijności wyróżnia się m. in. trzy typy religijności:

1) „Religijność zewnętrzna", która służy zdobyciu bezpieczeństwa oraz pozycji społecznej. Wybiera się tutaj tylko te prawdy religijne, które zgadzają się z własnym interesem jednostki. Osoba o takiej religijności widzi szczególnie jej funkcje, praktykuje

okolicznościowo i pod wpływem drugorzędnych motywów. Religijność ta jest schematyczna, mało zróżnicowana i ma cechy ekskluzywizmu.

2) „Religijność wewnętrzna", która przenika całe życie człowieka i łączy potrzeby oraz wartości jednostki z normami społecznymi. Jest to religijność bardziej refleksyjna i zróżnicowana, osobowa i uniwersalna oraz skierowana na dobro drugiego człowieka. Wartości religijne u takich jednostek są bezwzględnie najważniejsze. Osoba o takiej religijności poszukuje głębszych wartości oraz uczestniczy we wspólnocie.

3) „Religijność personalną", która charakteryzują następujące cechy:

- aktywność i zaangażowanie – efekt wewnętrznej relacji z Bogiem;
- spontaniczność i twórczość – przyswajanie korzystnych wartości przez jednostkę;
- otwartość – wyrażająca się w gotowości do pozytywnego kontaktu z innymi postawami i prądami myślowymi (integracyjna rola religii w osobowości);
- autonomiczność zachowania religijnego – określona religia jest wynikiem wewnętrznego i wolnego wyboru;
- poczucie odpowiedzialności i wolności – świadome otwarcie na wartości, jakie niesie religia, jak również gotowość do ponoszenia odpowiedzialności, która jawi się jako wewnętrzna powinność;
- świadomość celowości własnej egzystencji – łączenie wydarzeń życia z religią, które wspólnie stanowią jednoczącą filozofię życia;
- allocentryzm – postawienie w centrum życia Boga i określonych wskazań odnoszących się do życia człowieka;
- stabilność – niezmienność podstawowych przekonań, uczuć, motywów oraz zachowań religijnych, co chroni jednostkę przed rozbiciem życia religijnego w czasie kryzysu i może ją jeszcze ubogacić (Makselon, 1995).

Religijność personalna jest najdojrzalszym typem postawy człowieka wobec Boga i drugiego człowieka. Jednakże typy religijności zewnętrznej i wewnętrznej mogą być rozwijane i przechodzić w formę personalną, co będzie świadczyło o dojrzewaniu osoby w sferze duchowej.

Człowiek jest istotą złożoną z wielu sfer. Jedną z nich, bardzo złożoną i specyficzną jest płaszczyzna religijna, stąd też możemy określić człowieka, jako *homo religiusus*. Zjawisko religijności nie jest wysublimowanym fenomenem przypisanym właściwościom tylko jednostkowej osoby przez nic niekształtowanej. Jest ono ciągle formowane przez wiele komponentów środowiskowych, co pokazały podane, w tym artykule różne ujęcia w określaniu pojęcia religijności. Choć przy badaniu tego zjawiska przyglądamy się konkretnej osobie, to jednak odkrywamy, że wiele cech religijności człowiek nabył z zewnątrz, a następnie je interioryzuje. Taki działanie pozwala człowiekowi ustosunkować się względem Boga i nadprzyrodzoności i zbudować spójny system pojęć, przekonań, uczuć oraz zachowań jednostki. Zachodzi, więc ciągłe sprzężenie człowieka z środowiskiem na różnych płaszczyznach, w tym też w sferze religijnej, która ciągle podlega kształtowaniu.

Bibliografia:

Allport G.W., (1988), *Osobowość i religia*, Warszawa: wyd. PAX.

Chaim W., (2002), *Koncepcje rozwoju religijnego*, w: *Studia z psychologii rozwoju*, J. Makselon (red.), s. 9-54, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.

Fromm E., (1966), *Szkice z psychologii religii*, Warszawa: wyd. Książka i Wiedza.

Golan Z., (2006), *Pojęcie religijności*, w: *Podstawowe zagadnienia z psychologii religii*, S. Głaz (red.), s. 71-80, Kraków: Wyd. WAM.

Grom B., (2009), *Psychologia religii*, Kraków: wyd. WAM.

Jung C.G., (1970), *Psychologia a religia*, Warszawa: wyd. KR.

Kuczkowski S., (1993), *Psychologia religii*, Kraków: wyd. WAM.

Makselon J., (1995), *Człowiek jako istota religijna*, w: *Psychologia dla teologów*, J. Makselon (red.), s. 255-282, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.

Maslow A.H., (1986), *W stronę psychologii istnienia*, Warszawa: wyd. PAX.

Szmid J. (1986), *Psychologia religii*, *Euhemer –Przegląd Religioznawczy*, 1986, nr 3-4, s. 333-343.

Wulff D.M., (1999), *Psychologia religii*, Warszawa: wyd. WSiP.

Mgr lic. Anna Jagusiak
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Strategie komunikacji prorockiej w aspekcie historycznym

Wstęp

Historia biblijnego Izraela – Narodu Wybranego pozostawała pod wpływem profetyzmu, który odegrał równie wielką rolę co instytucja kapłańska czy monarchia teokratyczna (Jakubiec, 1948, s. 417; Łach, 1962, s. 113). Prorocy zabierali głos zwłaszcza w czasie upadku moralnego i religijnego. Świadomość powołania prorockiego wiązała się z natchnieniem przez Boga i przekazywaniem wyroczni bez względu na opinię publiczną. Prorocy izraelscy w znaczny sposób wyróżniali się wśród innych proroków. Słowo, które otrzymywali i przekazywali przybierało różne formy. Niniejszy artykuł przedstawi zarys historyczny początków profetyzmu na ziemiach pozaizraelskich, wskaże na oryginalność proroctw ziemi Izraela oraz na kryteria oceny prawdziwego proroka. Ponadto celem tego opracowania będzie przedstawienie sposobów otrzymywania i przekazywania objawienia prorockiego.

1. Historyczny rozwój zjawiska profetyzmu

Zjawisko profetyzmu było znane w wielu regionach świata zarówno w starożytnych jaki i nowożytnych czasach. Nie był on przywilejem wyłącznie Narodu Wybranego (Lindblom, 1967, s. 1). Z uwagi na wielopostaciowość i wielowarstwowość, a co za tym idzie obszerność zagadnienia profetyzmu, należy skupić się na niektórych jego aspektach. W niniejszym artykule zostaną wskazane te formy profetyzmu pozaizraelskiego, które wykazują najwięcej analogii z profetyzmem hebrajskim. Uwaga zostanie zwrócona na te narody, z którymi państwo izraelskie miało najwięcej styczności (Brzegowy, 2001, s. 17).

1.1. Profetyzm pozaizraelski

Na terenach Azji Mniejszej oraz wśród ludów Basenu Morza Śródziemnego prorok był kimś dobrze znanym, był częścią codzienności, spotykany w portykach świątyń, na dworach panujących, na uczęszczanych drogach i miejskich placach. Omawiając główne narody, z którymi miał do czynienia Izrael, należy wziąć pod uwagę Egipt, Mezopotamię, Fenicję i Kanaan. W Egipcie, państwie o wielkim znaczeniu politycznym, a także religijnym

dla Izraela, przez wiele wieków trwały liczne konflikty. Mądrość egipska w znaczący sposób wpływała na literaturę mądrościową Izraela, czego najlepszym przykładem jest Księga Przysłów. Egipska literatura „prorocka" sięga 2000 r. przed Chr. i jest przesiąknięta głównie treścią o charakterze wróżbiarskim, choć pojawiają się też wątki historyczne, społeczne, a także eschatologiczne. Profetyzm w kraju faraonów przewija się głownie wśród klasy kapłańskiej, pojawia się także u mędrców i pisarzy. Prorocy egipscy „nie powołują się na aktualnie otrzymywane objawienie od bóstwa, jak prorocy izraelscy, lecz występują jako rzecznicy powrotu do przeszłości" (Stachowiak, 1980, s. 11).

Proroctwa Egiptu nie odnoszą się nigdy do całego narodu lub nawet jego części, gdyż są one zarezerwowane wyłącznie dla indywidualnych osób, zwłaszcza faraonów, ich następców, wyższych funkcjonariuszy itp. Wśród proroków można zauważyć odmienne tendencje religijne. Monoteizm dość często towarzyszy prorokom z kręgu mędrców, natomiast kapłani i pisarze lubują się w politeizmie, zwłaszcza kulturowym. Profetyzm egipski cechuje ponadto swoisty utylitaryzm, wyrocznie dotyczą korzyści lub nieszczęść osób, z którymi są związani. Częstym motywem wizji proroków egipskich jest powrót do autorytetu i religijności czasów dawnych, co wiąże się zarówno z krytyką słabych i lękliwych władców, a także z oczekiwaniem na idealnego władcę-pasterza. Wypowiedzi prorockie starożytnego Egiptu do dnia dzisiejszego są przedmiotem sprzecznych interpretacji, spowodowanych słabą znajomością uwarunkowań religijnych i kulturowych (tamże, s. 11n).

Innym ośrodkiem, bliskim narodowi izraelskiemu, była Mezopotamia, różna pod wieloma względami od egipskiego państwa. W Mezopotamii działali prorocy różnej kategorii. W pierwszej kolejności należy wymienić tych proroków, którzy byli określani mianem tzw. *baru* albo „widzący", trudnili się oni przepowiadaniem przyszłości. Byli to np. mężowie wchodzący w skład personelu świątynnego. Prorocy mezopotamscy uciekali się do wszelkiego rodzaju praktyk, które znane były ówczesnym wróżbitom, co wiązało się z odczytywaniem takich znaków jak: poruszenia wody czy oliwy w kielichu, zachowanie rożnych przedmiotów wprawionych w ruch, postawy zwierząt, wnętrzności ofiar, zjawiska niebieskie i obrazy senne. Przykładem takiego sposobu przepowiadania z udziałem proroka „widzącego" jest fragment Ezechiela (21,26), gdzie Nabuchodonozor by zasięgnąć wróżby co do przyszłości „potrząsa strzałami, zapytuje posążki bóstw i przypatruje się wątrobie". Podobieństwo z prorokami izraelskimi wykazuje babilońska instytucja ludzi zwanych *machu* czy *apilum*. Tytuły te używane są w stosunku do ludzi, którzy są odbiorcami objawienia, które później opowiadają (Brzegowy, 2001, s. 18).

Zarówno w królestwie Mari (Mezopotamia), jak i królestwie Babilonu już w XVIII w. przed Chr. (Hammurabi, 1728-1686) działali prorocy (zarówno kobiety jak i mężczyźni) w sanktuariach różnych bóstw. Działalność takich proroków wiązała się z przepowiadaniem i wygłaszaniem wyroczni w świątyniach takich bóstw jak np. Dagana, Hadada czy świątyni bogini Isztar w Arbeli, gdzie kapłanki wygłaszały wyrocznie w imieniu swej bogini. Prorok w społeczności babilońskiej odgrywał określone funkcje. Celem i misją takiego proroka było

poznanie i objawienie punktu widzenia bóstwa w każdej sprawie życia państwowego, zarówno w aspekcie pokojowym jak i wojennym, a także w kwestii wzniesienia nowej świątyni czy bramy, a nawet wszczęcie negocjacji z sąsiednim państwem. Sprawy państwowe nie mogły pozostać bez uzgodnienia z wolą bóstwa, co leżało w gestii proroka, którego kolejnym zadaniem było przekazanie i wyłożenie ludziom boskiej woli. Z kolei zadaniem proroków dworskich było przypomnienie królowi o jego obowiązkach religijnych, o zobowiązaniach jakie miał władca z uwagi na „przymierze" z bóstwem (Tamże, s. 18n).

Innym jeszcze bliższym zarówno pod względem geograficznym, kulturowym, jak i chronologicznym środowiskiem prorockim był Kanaan, który wraz z Fenicją i Syrią zasługuje na szczególną uwagę. Warto wspomnieć, że Izrael zdobył pierwsze doświadczenie właśnie w zetknięciu z Kananejczykami. Proroctwa w Fenicji charakteryzowały się m.in. stanami ekstatycznymi. Już w IX w. przed Chr. Apuleusz w opisie procesji bogini Asztarty pisze o zgiełkliwym zawodzeniu, pląsaniu ciał, rozpuszczaniu włosów i wbijaniu zębów we własne ciało. Ekstatycy byli zdolni także do dobywania mieczy i nacinania własnego ciała, a gdy tylko ktoś czuł przypływ ducha bożego, wygłaszał wyrocznię. Przykładem takiego typu prorokowania jest scena z Pierwszej Księgi Królewskiej (1 Krl 18), gdzie opisana jest rozmowa Eliasza z Baalem i jego prorokami. Nawet wśród proroków izraelskich uciekano się do tego typu transu prorockiego. Jednakże autentyczni prorocy Izraela, tacy jak Izajasz czy Jeremiasz, stanowczo protestowali przed tego typu praktyką (Iz 28,7n; Jr 16,6; 41,5: 47,5) (tamże, s. 20n).

Literatura z Ugarit odwołuje się m.in. do „widzących" na terenie Palestyny. W XV w., w Taanak, działał prorok na usługach bogini Asztarte, znawca magii i objawiciel przyszłości. Miasto Taanak, które zachowało swoją niezależność jeszcze długo po wkroczeniu Izraela do Kanaanu, miało spory wpływ na zamieszkujące wokoło izraelskie grupy z pokoleń Manassesa i Issachara. Zdobyte zostało dopiero za czasów Dawida (tamże, s. 20).

Odnosząc się do przykładów proroctw warto zwrócić jeszcze uwagę na sławnego wieszcza babilońskiego Balaama, który pojawia się w kontekście podboju Kaananu przez Izrael (Lb 22-24). Balaam, wbrew królowi Moabu nie przeklinał Izraela, ale mu błogosławił i zapowiadał świetlaną przyszłość. Znane jest powszechnie proroctwo mesjańskie, w którym wieszcz babiloński zapowiada potężnego króla izraelskiego, co uwidocznione jest w znakach gwiazdy i berła (Lb 24,17). Balaam – pogański prorok posiadał też charyzmat prorocki. „Wyrocznia Balaama, syna Beora: wyrocznia męża, który wzrok ma przenikliwy, wyrocznia tego, który słyszy słowa Boże, który ogląda widzenie Wszechmocnego" (24,15). Odpowiedź Balaama na niezadowolenie króla jest jedna: „Przecież nie mogę przekroczyć rozkazu Jahwe i czynić samowolnie czy to źle, czy tez dobrze. Co Jahwe mówi, to tylko oznajmię" (Lb 24,13).

Niedawne odkrycie archeologiczne imperium Ebla z XXIV w. przed Chr. dostarczyło zaskakujących danych w kwestii rozstrzygnięcia czy dane proroctwo przyszło do Izraela z terenu Fenicji-Kanaanu czy Mezopotamii (Mari). Otóż już w czasach przedbiblijnych w północnym Kanaanie znani byli cudzoziemscy kapłani, nazywani od kraju pochodzenia

i niezwiązani z kultem konkretnego bóstwa. Przemierzając kraj głosili oni słowo boże, a określano ich mianem *nabiutum*, który jest tytułem pochodnym od rdzenia *nb'/nby* co oznacza „wołać, zwiastować". Z kolei sumeryjskie słowo *pà* („mówić, recytować") filologowie eblaiccy tłumaczyli przez *na-ba-um*, które kryje w sobie rdzeń hebrajskiego *nabi'*. Zdaniem M. Dahood'a, w świetle tych danych Kanaan należy uważać za najbardziej prawdopodobne miejsce zetknięcia się Izraelitów ze zjawiskiem profetyzmu (Pettinato, 1981, s. 278).

Z powyższych przykładów i opisów można wywnioskować, że profetyzm wśród ludów Starożytnego Bliskiego Wschodu był zjawiskiem dobrze znanym. Zjawisko profetyzmu rozumiane było dość szeroko, często dotyczyło ono jedynie zewnętrznej formy takiej jak: magia, wróżbiarstwo, interpretacja snów. Ze stanami ekstatycznymi mamy do czynienia głownie w Syrii i Palestynie. Głównym tematem, jaki przewija się w tematyce prorockiej są sprawy życia codziennego, najczęściej wojny, a kwestie moralne nie są istotnym elementem tych wystąpień.

1.2. Prorocy zawodowi i fałszywi. Wiarygodność proroków

Nie jest łatwo dokładnie określić, jakie są reguły udzielana poleceń przez Boga prorokom. Biorąc pod uwagę świadectwa samych proroków, wydaje się, że przekazywanie proroctwa odbywało się w różny sposób. Niektórzy prorocy „piszący" przedstawili opis swego powołania, inni argumentowali na korzyść autentyczności swej misji specjalnymi „znakami". Znaczna cześć proroków występowała w imieniu Jahwe, co mogło wydawać się wystarczającym sprawdzianem ich wiarygodności (por. Jr 26,16) (Stachowiak, 1990, 245n).

O nieautentyczności proroków decydowała zasadniczo treść przepowiadania. Gdy przepowiadali oni pomyślność, przez co uspakajali naród, przyczyniali się do utwierdzania ludzi w grzesznym życiu. Prawdziwym prorokiem był ten, który mówił niezachwianie o grzechu, niewierności, karze boskiej oraz pokucie prowadzącej do zbawienia. Z tej racji najprostszym kryterium weryfikacji czy dany prorok został powołany przez Boga, była treść prorockiego posłannictwa. W dwóch księgach Starego Testamentu temat ten został rozwinięty. W Księdze Jeremiasza (28,8n) odnotowane jest, że prorok który grozi ludowi karą boską z racji tego faktu jest prawdziwym prorokiem. W Księdze Powtórzonego Prawa odnaleźć można teksty mówiące o tym, że prorok, który zachęcał do kultu obcych bogów i w celu uwiarygodnienia swoich słów czynił cuda, jest fałszywym prorokiem i powinien ponieść karę śmierci (Pwt 13,6) (Brzegowy, 2001, s. 26n).

Najważniejszym sprawdzianem prawdziwości wystąpienia proroka jest przed wszystkim osobista świadomość posłannictwa, mówienie w imieniu Jahwe bez względu na to czy dane proroctwo spotyka się z entuzjazmem. W ST można spotkać wiele przykładów cierpień, męczeństwa czy śmierci dość charakterystycznej dla losu proroków, stojących w służbie słowa Jahwe. Ponadto sprawdzianami wiarygodności proroka są: zgodność głoszonej nauki z tradycją prorocką, świętość życia (Jr 23,14) oraz bezinteresowność. Dość

rozpowszechnionym, ale rzadko stosownym kryterium autentyczności misji prorockiej były „znaki", takie jak nadzwyczajne wydarzenia, które wykluczały interwencję człowieka (Stachowiak, 1990, 242n).

1.3. Oryginalność profetyzmu izraelskiego

Biblia Hebrajska najczęściej określa proroka przy pomocy terminu *nabi'*, który jest tłumaczone ogólnie jako „powołany". W Septuagincie termin ten tłumaczony jest zawsze jako *prophetes* (Popowski, 1997, s. 537). Słowo to pochodzi od greckiego czasownika *phemi* – „mówić, powiadamiać" z dodaniem przedrostka *pro*. To *pro* nie jest czasowe (przepowiadać) lecz zastępcze: „mówić zamiast czy w imieniu kogoś", „mówić za kogoś"; „mówić w miejsce kogoś". Prorok jest zatem rzecznikiem, który mówi w imieniu Boga, jest orędownikiem Bożym (Harrington, 2000, s.226; Brzegowy, 1994, s. 11).

Posługując się terminem „prorok" i „proroctwo" należy wystrzegać się rozumienia tych terminów w ich potocznym użyciu – gdzie „prorok" jawi się jako ten, kto „zwiastuje", a „prorokowanie" rozumiane jest tylko i wyłącznie jako „przepowiadanie". Prorocy biblijny przepowiadali co prawda przyszłość, lecz jedynie w pewnym zakresie; biblijni prorocy zajmowali się bardziej teraźniejszością, a często nawet i przeszłością. Innymi słowy – „prorok" i „proroctwo" mają w Biblii sens fachowy, który wykracza poza sferę potocznego użycia. Poznając profetyzm Starego Testamentu można zauważyć, że prorok jest w pewnym sensie człowiekiem sprzeciwu, bowiem jego zadaniem jest mówić zawsze inaczej niż chcą tego ludzie, inaczej niż oni myślą (Witaszek, 2008, s. 498).

Prorocy z pewnością odczuwali ciężar tego sprzeciwu, lecz jest on znakiem rozpoznawczym prawdziwego profetyzmu. Kiedy ludzie uważali, że jest bardzo dobrze, byli spokojni, a równocześnie popełniali pewne wykroczenia, zjawiał się prorok i groził karami, najazdem, klęską żywiołową czy innego typu nieszczęściem. Nie był zatem chętnie słuchany, gdyż zakłócał spokój. Gdy natomiast naród znajdował się w ucisku, prorok potrafił przyjść z pokrzepieniem, przepowiadając wspaniałą przyszłość (Jelonek, 2013, s. 83).

Można na podstawie dociekań dotyczących misji proroka przedstawić definicję jego osoby. Otóż „Prorocy są to ludzie, którzy – powołani i oświeceni przez Boga – głosili w Jego imieniu prawdy religijno-moralne, strzegli czystości wiary i obyczajów, a czasem przepowiadali także przyszłość i działali cuda"(Peter, 1970, s. 600).

Bóg sam wybiera, powołuje i przygotowuje proroków w Izraelu. W Biblii możemy znaleźć dane o niektórych z nich (Amos, Izajasz, Jeremiasz, Ezechiel). Wybór na proroka nie był podyktowany sytuacją majątkową, statusem społecznym czy predyspozycjami naturalnymi. Powołanie to nie jest też ograniczone do jednego pokolenia ani rodu. Jahwe obdarza misją rolnika Elizeusza i pasterza Amosa, ale także powołuje dostojnego Izajasza czy nawet broniących się przed swoją misją Mojżesza, Jeremiasza czy Jonasza (tamże, s. 597).

Próba porównania proroctw „hebrajskich" z „profetyzmem" pozaizraelskim na tle historii religijnej Izraela, pozwala na głębsze zrozumienie jego wyjątkowości i oryginalności.

Pomiędzy religiami Kanaanu i Izraela istnieją znaczne różnice. Zjawiska mantyczne (gr. *mantike*, tzn. „sztuka przepowiadania") np. taniec, śpiew, muzyka odgrywały u proroków izraelskich pewną, ale nie decydującą rolę. Istotnym czynnikiem, który decydował o przynależności do proroków izraelskich było posiadanie ducha Jahwe. U proroków pozaizraelskich zauważyć można brak dążenia, by wznieść na wyższy poziom swoje religie. U proroków izraelskich natomiast wartości religijne i moralne były siłą napędową rozwoju Izraela (Stachowiak, 1968, s. 121). Ponadto prorocy hebrajscy adresowali swoje orędzie najczęściej do całego narodu czy grup społecznych np. do książąt, kapłanów, sędziów, bogaczy czy panujących. W swych proroctwach zawierali obietnice Bożej opieki i zbawienia, częste groźby i zapowiedzi kary, upomnienia pod adresem króla i narodu (Brzegowy, 2001, s. 28).

Posłannictwo izraelskich proroków wykazywało także niezależność od władzy politycznej, i to w całej historii Narodu Wybranego. Niezachwianie uważali oni, że ich siła tkwi w Jahwie Panu, byli natomiast przeciwni wszystkim „inteligentnym" i „mądrym" tego świata, którzy chcieli budować przymierze na bazie walk zbrojnych (Homerski, 1972, s. 35-43). Prorok izraelski zawsze głosił prawdę bez względu na to czy spotykał się z entuzjazmem ze strony ludzi czy nie. Z kolei prorocy dworscy zazwyczaj głosili proroctwa, które schlebiały władcom. Prorok Jahwe był zazwyczaj sam i przeciw wszystkim, posiadał pewność, że prawda nie leży zawsze po stronie większości. Prorocy Izraela mieli odwagę przeciwstawić się, mniej lub bardziej gwałtownie, przeciwko tworom ludzkiej wyobraźni: baalom, molochom, kulcie słońca, księżyca czy gwiazd. Hebrajskich proroków charakteryzuje również to, że byli wysłańcami Boga do narodu, który został wybrany po to, aby „być zaczynem nowej ludzkości" (Tamże).

1.4. Kształtowanie ksiąg prorockich

Prorocy byli przeważnie mężami słowa, a przekazane przez Boga proroctwo starali się przedstawić, opowiedzieć ludziom w taki sposób, by ich język dostosowany był do ówczesnych czasów. Typowym środkiem przekazywania słowa była zatem mowa, o czym świadczy polecenie Boże: „Idź i powiedz" (np. Iz 6,9; 7,3; Jr 2,2). Jednakże posłannictwo dane od Boga zostało także utrwalone na piśmie. O ile współczesna kultura Zachodu, przywykła do masowej produkcji piśmiennictwa i nie docenia słowa pisanego, to na starożytnym Bliskim Wschodzie utrwalanie czegoś na piśmie było wydarzeniem niezwykłym. Posłannictwo Boże zostało spisane głównie z powodów teologicznych. Istotne było przekazanie słowa Bożego i utrwalenie go na piśmie dla przyszłych pokoleń „aby słuchając (…) nawracały się od swojego przewrotnego postępowania" (Iz 36,3). Zatem słowa Jahwe, choć oryginalnie wygłoszone w konkretnym czasie i miejscu, zostały utrwalone na piśmie zachowując po wszystkie czasy swoją aktualność, moc i zbawienie (tamże, s. 34n).

Spisane proroctwo dość często nie było dziełem danego proroka. Niektórzy prorocy dyktowali osobiście swym sekretarzom treść orędzia Bożego, jak w przypadku skryby

Jeremiasza Barucha (Iz 8,1-4; Ez 43,10-12; Jr 36,4.28). Oryginalne słowo prorockie przekazywane czy to ustnie czy pisemnie, było na nowo odczytywane i przystosowywane do ówcześnie panujących uwarunkowań społecznych, historycznych i religijnych Narodu Wybranego. Słowo to było przekazywane najczęściej wraz z wyjaśnieniem, dołączeniem partii tekstu, by było bardziej zrozumiałe.

Współcześni krytycy przyjmują w ogólnym zarysie trzy stadia formowania się księgi prorockiej: na początku powstały oddzielne fragmenty, które łączono w większe partie tekstu – zbiory, te następnie były układane w jedną całość czyli księgę prorocką. Proces ten mógł trwać niekiedy bardzo długo. Etap drugi i trzeci następowały najczęściej już po śmierci proroka. Przy układaniu zbiorów, elementem łączącym była wspólna idea jak np. wyrocznie przeciw Izraelowi czy obietnice zbawienia. Proces formowania się ksiąg prorockich może budzić wątpliwości co do autentyczności sporządzanych na tej drodze przekazów, czy dotarło ono do nas w nienaruszonej formie, czy uległo skażeniu. Istnieje wiele czynników które wpłynęły na wierność przekazu słów proroctw, a jest to przede wszystkim doskonała pamięć ludzi starożytnego Wschodu (nie byli oni bowiem zalewani ogromem informacji z prasy, radia czy telewizji jak ma to miejsce w dzisiejszych czasach). Ponadto przemówienia proroków były niezwykle przejmujące, że zapadały w pamięć wiernych słuchaczy na długo (Tamże, s. 36).

2. Sposoby otrzymywania objawienia prorockiego

Najważniejszym i niewątpliwie decydującym momentem w życiu proroka jest jego powołanie. W opisach niektórych proroków powołanie jest dość obszernie przedstawione, inni natomiast nawiązują jedynie do tego wydarzenia, podając pewne szczegóły.

Prorocy otrzymują zasadniczo dwa typy objawień: obrazowe zwane wizją lub objawienie pozawizualne czyli słowo słyszane. Obie formy objawień nie stanowią dwóch całkowicie różnych kategorii; często jedna forma przechodzi w drugą, lub współgra/jest kombinowana z drugą. Gdy sposób przekazywania natchnienia Bożego jest określony jako „słowo Jahwe", niekoniecznie oznacza to, że mamy do czynienia z objawieniem słowa jako takiego – objawieniem pozawizualnym. Dzieje się tak, gdyż objawienie prorockie określane wyrazem hebr. *dābār* ma znaczenie o wiele szersze i stanowi niejako termin techniczny objawienia prorockiego. Hebr. *dābār* rozumiane jako „słowo" we współczesnym znaczeniu, ale także zdarzenie, rzecz, posłannictwo, polecenie – posiada zawsze konkretną treść; wyraża ono nie tylko znaczący dźwięk ale i czyn. Słowo Jahwe nie jest zatem bierną relacją o osobach i zdarzeniach, ale aktywnym czynnikiem wpływającym na nie decydująco. Prorok jest także nazywany w pełnym tego słowa znaczeniu „mężem słowa" (Jr 18,18) (Stachowiak, 1990, s. 248) .

W związku z rozróżnieniem doświadczenia subiektywnego lub pozasubiektywnego, nasuwa się pytanie dotyczące obiektywności wizji prorockich. W pewnych przypadkach jest bowiem trudno określić z jaką wizją mamy do czynienia: czy z wizją wyobrażeniową

(subiektywną) czy z zewnętrzną (obiektywną) lub jeszcze z inną. Problem z określeniem wizji pojawia się z uwagi na to, że prorocy niezbyt dokładnie opisują objawienia Boże, na przemian używając takich wyrażeń jak „widzieć słowo" czy „słyszeć wizję" (por. Iz 2,1; Jr 23,18; Iz 21,2; Ez 1-3; Am 1,1; Mi 1,1). Prorok przechodzi dość łatwo od przeżyć opierających się na doświadczeniach obiektywnych do czysto subiektywnych. Dlatego też w niektórych przypadkach trudno stwierdzić jak prorok „widział" lub „słyszał" (tamże).

Wizje zewnętrzne (obiektywne) odznaczają się tym, że wizja może dotyczyć jakichś przedmiotów zewnętrznych, istniejących poza osobą proroka lub też dotyczy wrażenia wywołanego przez Boga w zmysłach proroka. Przykładem może być postać Mojżesza przy krzaku ognistym (Wj 3,1n). Wizja wyobrażeniowa (subiektywna) polega na podaniu prorokowi nowych wyobrażeń, lub też zestawieniu wyobrażeń już znanych, podobnie jak przez kolejny ruch ręki następuje zmiana układu szkieł w kalejdoskopie (Jr 1,11-19) (Peter, 1970, s. 602n).

Trzecim rodzajem jest wizja umysłowa (intelektualna), która uchodzi za najdoskonalszą. W wizji umysłowej Bóg wprowadza nowe pojęcie do umysłu bez pośrednictwa fanatyzmów, nakierowuje na nowy osąd proroka, a umysł w dalszym procesie poznawczym poprzez zmysły dochodzi do poznania prawdy (por. Jr 23,22; Am 3,7; Iz 3,16; 7,13; Ez 12,21; 13,1). Prorok widzi pod specjalnym wpływem Bożym rzeczy i ich powiązania, jakich inni nie dostrzegają. Znaczna część ksiąg prorockich zawiera tego typu wizje, które znane są też bardzo dobrze w Nowym Testamencie (w Ap 1,11-24; 4,1 oraz w Łk 10, 18, gdzie czytamy: „Wróciło siedemdziesięciu dwóch z radością mówiąc: «Panie, przez wzgląd na Twoje imię, nawet złe duchy nam się poddają». Wtedy rzekł do nich: «Widziałem szatana, spadającego z nieba jak błyskawica. Oto dałem wam władzę stąpania po wężach i skorpionach, i po całej potędze przeciwnika, a nic wam nie zaszkodzi. Jednak nie z tego się cieszcie, że duchy się wam poddają, lecz cieszcie się, że wasze imiona zapisane są w niebie» (Stachowiak, 1970, s. 248).

Prorok otrzymuje jeszcze innego typu „widzenia", które polegają na umiejętności postrzegania rzeczy dalej i głębiej, dostrzeganie w rzeczach zwyczajnych symbolu rzeczywistości wyższej np. w Am 8,1n. Ów prorok w zwyczajnym koszu owoców widzi dojrzałego do kary Izraela. Tego typu „widzenie" polegało też na umiejętności wyciągnięcia nauki, przestrogi z jakiegoś faktu, zdarzenia z życia, nawet po upływie dłuższego czasu np. Ozeasz w swoich smutnych doświadczeniach małżeńskich dostrzega występność Izraela.

Otrzymanym objawieniom prorockim towarzyszą niekiedy zjawiska nadzwyczajne i ponadnaturalne, a nawet stany parapsychologiczne. Szczególnie widać to na przykładzie objawień proroka Ezechiela, np. Ez 3,12-14: „Wówczas podniósł mnie duch i usłyszałem za sobą odgłos ogromnego huku, gdy chwała Pańska unosiła się z miejsca, w którym przebywała. Ten ogromny huk to szum uderzających o siebie skrzydeł istot żyjących i odgłos kół obok nich. A duch podniósł mnie i zabrał. I poszedłem zgorzkniały, z podnieceniem w duszy, a mocna ręka Pańska spoczywała nade mną".

Wielu krytyków określa tego typu stany mianem ekstazy[1]. Jednakże posługując się takim słowem należałoby je wpierw przybliżyć. Stany ekstatyczne indywidualne czy zbiorowe występować mogły jedynie, za sprawą otoczenia, jak miało to miejsce u proroków na początku ruchu prorockiego czyli za Samuela (1 Sm 10, 5n. 10n). Prorocy okresu późniejszego, a wśród nich prorocy „piszący" odróżniali się od tego typu prorokowania.

Prorocy późniejsi bardzo rzadko mówią o działaniu „Ducha"; uwagę mogą przykuć stany ekstatyczne u Ezechiela, u którego są one stosunkowo najczęstsze (co zostało przedstawione w przytoczonym powyżej fragmencie). Należy jednak podkreślić, że pomimo pewnych fenomenów fizycznych (jak np. unoszenie w górę, nagła utrata sił, drżenie ciała) prorocy nie utracili swej świadomości. Poza tym analiza opisów wizji dowodzi, że brak w księgach prorockich przejawów typowo „mantycznych[2]". Prorocy wyraźnie zachowują swoją osobowość, nie tracą jej na rzecz mówiącego do nich Boga, nie zlewają się też z Nim w jedno. Objawienie dane przez Jahwe czy to w postaci „wizji" czy skierowanych słów, rozumiane jest jako spotkanie i bliskie obcowanie z Bogiem na wzór relacji międzyludzkich, choć na innej płaszczyźnie. W podobny sposób odbywać się będzie także głoszenie otrzymanego słowa – jako osobiste spotkanie proroka występującego w imieniu Boga z ludźmi, którymi ma kierować. Głoszenie otrzymanego słowa ma zatem odbywać się przy pełnej świadomości własnej i słuchaczy (Stachowiak, 1970, s. 249).

Innym sposobem przekazywania proroczego posłannictwa był sen, czyli jeden z najdawniejszych sposobów komunikowania woli Bożej wybrańcowi. „Sen jako zjawisko natury fizjologiczno-psychologicznej jest okresowym ustaniem koordynacji między aktami, przez które łączymy się ze światem zewnętrznym. Prócz częściowej nieczułości zmysłów następuje w nim ustanie działalności rozumu (refleksji, osądu itp.) i woli, a zwiększenie wrażliwości wyobraźni" (Peter, 1970, s. 604). Z tego też właśnie powodu podczas snu człowiek jest podatny na przyjęcie wizji wyobrażeniowej (wyżej wymieniona wizja subiektywna).

Bóg musiał czuwać nad tym, by prorok posiadł pewność snu prorockiego i umiał właściwie go zinterpretować. Gdy sen proroczy miewali nie-prorocy, Bóg posyła proroków jako tłumaczy (Józef w Egipcie, Daniel). Sen należał także do form najbardziej nadużywanych przez fałszywych proroków i przez to jest traktowany z dużą rezerwą przez proroków. Jeremiasz uznaje co prawda możliwość otrzymania objawienia prorockiego we śnie (Jr 23,28), jednakże wspomina o prorokach, którzy prorokują fałszywie w Jego imieniu. Objawienie we śnie, mimo zasadniczo braku większej popularności u proroków, odegrało niezwykle ważną rolę w okresie apokaliptyki (np. Dn 7,1). W Nowym Testamencie

[1] Ekstaza (stgr. ἔκστασις (ekstasis), bycie na zewnątrz siebie) – wieloznaczne pojęcie, najczęściej odnoszące się do stanu człowieka, w którym działania i władze duszy są tak zwrócone ku przedmiotowi poznania i pragnień, że osoba w mniejszym lub większym stopniu staje się niezdolna do odbierania i odczuwania zewnętrznych bodźców zmysłowych

[2] Mantyzm - napór obcych myśli charakterystyczny dla schizofrenii, należący do grupy zaburzeń o typie automatyzmów psychicznych. Pojawia się także w bezsenności z niepokojem pod postacią naporu (natłoku) myśli, często przykrych, nie dających się korygować i z niemożnością skupienia uwagi na żadnej z nich.

znajdujemy liczne opisy wizji otrzymywanych we śnie. Jedną z najbardziej popularnych jest sen Józefa (Tamże, s. 600).

3. Sposoby przekazywania objawienia Bożego

Prorok miał nie tylko przyjąć pouczenie od Jahwe, lecz także oznajmić je innym ludziom. Było ono niejako koniecznym uzupełnieniem, gdyż objawienie Boże nie było przeznaczone jedynie dla jednostki, lecz dla społeczności. Dlatego też miano proroka nie przysługiwało temu człowiekowi, który otrzymawszy objawienie Boże zachowywał je dla siebie samego (Tamże, s. 604).

Możemy wyróżnić trzy sposoby głoszenia nauk przez proroków: poprzez ustne przekazywanie (słowa), przez pisma i czynności symboliczne. Pierwszy rodzaj przekazywania objawienia – żywe słowo było najczęstszą formą przekazu. Pierwszy rozkaz Jahwe brzmiał zazwyczaj „Idź i mów". Prorocy posiadali specyficzny sposób mówienia, posługiwali się utartymi zwrotami, tematami i rodzajami literackimi. Późniejsi prorocy chętnie nawiązywali do swoich poprzedników, wierząc, że są kolejnym ogniwem w dialogu Jahwe z ludźmi.

Przekazywanie ustne za pomocą słowa miało też swoje określone formy. Najbardziej charakterystyczną formą było tzw. *„słowo posłańca"*. Prorok przekazywał bezpośrednio wezwanie lub polecenie Boże, np. jako zapowiedź kary, groźbę albo zapowiedź pomyślną. Tego typu przepowiednia wprowadzana była zwykle słowami: „To mówi Jahwe" i wywodzi się prawdopodobnie z technicznej formuły posłańca królewskiego, który przekazuje jakąś wiadomość od swego mocodawcy. Nie należy jednak identyfikować roli proroka z niewolniczą rolą gońca królewskiego, gdyż prorocy co prawda byli podporządkowani Bogu, ale oprócz tego byli powiernikami, przyjaciółmi i uczestnikami Jego Rady (rady Jahwe). „Formuła posłańca" stała się w księgach prorockich najbardziej typowym sposobem wprowadzenia słowa Jahwe. Jeśli wypowiedź prorocka była długa, powtarzano często wyrażenie „mówi Jahwe" czy „mówi Pan" (Stachowiak, 1990, s. 251).

Kolejną formułą przekazywania ustnego był zwrot „*wyrocznia Pana*". Był on zwykle umieszczany na końcu lub po części proroctwa. Wśród innych formuł można wyróżnić: groźby, zapowiedzi pomyślne, karcące mowy lub upomnienia i ostrzeżenia. Najdawniejsze groźby były kierowane pod adresem jednostki, najczęściej króla, a jej powodem był zazwyczaj jakiś występek osoby, do której prorok kierował swoje słowo. Począwszy od Amosa zapowiedzi kary były skierowane także do całego narodu izraelskiego lub też pod adresem poszczególnych warstw narodu jak dworzanie, kapłani, bogaci czy fałszywi prorocy. Szczególnym rodzajem gróźb są mowy przeciw narodom obcym.

W mowach wzorowanych na postępowaniu sądowym Jahwe występuje jako oskarżyciel, a często także jako świadek. On też wypowiada wyrok (na świadków bywają też powołane wszystkie narody lub cała ziemia z niebem: Iz 1,2n; Mi 6,1n; Jr 6,19). Także w innych mowach prorockich o charakterze gróźb inicjatywę kary przejmuje Jahwe. Karą

mogą być klęski żywiołowe, wojny, wygnania, zniszczenie kraju, susza, nieurodzaj, zaraza, szarańcza. Inne formy przepowiadania prorockiego to napomnienia prorockie, w których prorok może występować w roli strażnika, jak w przypadku Ezechiela, który ostrzega Izraelitów przed grożącym niebezpieczeństwem (Ez 3,17). Ważną rolę w literaturze prorockiej odgrywają też opowiadania o wizji prorockiej, polegające na opisie wizji w pierwszej osobie liczby pojedynczej. Klasycznym przykładem tego rodzaju jest seria ośmiu wizji Zachariasza (Za 1,7n) (Peter, 1970, s. 607).

Prorocy posługują się także rodzajami literackimi zapożyczonymi z poezji, kultu, a nawet mądrości popularnej. Nie brak wśród nich przysłów, pieśni nieraz połączonej z biesiadą (Iz 22,13) lub pieśni czuwających strażników. Prorocy bardzo często też uderzali w tony lamentacji, które wzorowały się na ludowych i królewskich obrzędach pogrzebowych.

Prorocy oprócz przekazywania ustnego lubowali się w czynnościach symbolicznych. Często pewne czynności, gesty ludzi mają znaczenie symboliczne, szczególnie w ważnych momentach życia. Cały Wschód, zarówno ten starożytny jak i współczesny, zna takie symboliczne gesty jak rozdarcie szat na znak żałoby (Lb 14,6), wór pokutny (2 Sm 3,31) czy noga na głowie pokonanego wroga (Joz 10,24), podanie ręki (2 Krl 10,15) i wiele innych. Prorocy byli dobrze rozumiani przez współczesnych sobie, gdy niejednokrotnie zamiast głosić słowo uciekali się do akcji symbolicznych. Przykładem może być Achiasz z Szilo, który rozdziera nowy płaszcz na 12 części, zapowiadając podział państwa Salomona (1 Krl 11,29-39); Izajasz chodzi bosy i „nagi" (bez wierzchniej szaty) na znak przyszłej klęski Egiptu i zawstydzenia jego zwolenników (20,2-6); Ezechiel nie może opłakiwać zmarłej żony, aby Żydzi w niewoli nie opłakiwali publicznie przyszłego zniszczenia Jerozolimy (24,15-24); tenże łączy dwa kawałki drewna na znak przyszłego zjednoczenia obu rozdzielonych części narodu (37,15-19).

Ostatnim sposobem przekazywania objawienia są pisma. Najstarsi prorocy byli przed wszystkim mężami słowa żywego; nazywani byli zatem prorokami „przedliterackimi", choć nie wyklucza to działalności literackiej jeszcze przed pierwszymi księgami kanonicznymi (zatem nie wiadomo kiedy powstały pierwsze zapisy słowa prorockiego). Niewątpliwie każda z ksiąg prorockich miała własną (często skomplikowaną) prehistorię literacką, a tradycja ustna odgrywała w nich z pewnością znaczącą rolę. Najbardziej charakterystyczny opis powstawania księgi natchnionej przekazuje Jr 36. Prorok, któremu zastała uniemożliwiona działalność w świątyni, odtwarza na rozkaz Boży wszystkie dotychczasowe prośby, dyktując je Baruchowi i zlecając mu publiczne odczytanie ich w świątyni (tamże, s. 605).

Zakończenie

Profetyzm jako zjawisko wielopostaciowe, obejmuje swym zakresem zarówno tereny Izraela, jak i obszary pozaizraelskie, takie jak: Egipt, Mezopotamia, Kanaan i Fenicja. Cechą, która wyróżnia proroków Izraela, jest wierność duchowi Jahwe oraz przekazywanie Jego słów w proroctwach bez względu na opinie i przychylność tłumu, podobnie jak w przypadku proroka prawdziwego.

Sposób zarówno otrzymywania jak i przekazywania objawienia Bożego przybierał różne formy, odcienie. Prorok przekazując słowo Boże jest świadomy wielkiej odpowiedzialności, jaka wiąże się z jego posługą. Słowo Boże daje moc prorokowi, uzdalnia go do działania zgodnego z wolą Jahwe. Jednakże zaniechanie czynności prorockich mogłoby spowodować poważne konsekwencje, czyniąc proroka współodpowiedzialnym np. za śmierć danej grupy ludzi, którzy nie zostali przez niego na czas poinformowani o grożącej im karze.

Słowo Jahwe, które prorocy przekazują pod wieloma postaciami, nie tylko wpływa na historię, ale tworzy ją we właściwym tego słowa znaczeniu. W piękny sposób przedstawił to Deutero-Izajasz (Iz 55, 10n), stosując obraz cyklicznego biegu natury skierowany jednak ku Bogu: „Podobnie jak ulewa i śnieg spadają z nieba i tam nie powracają, dopóki nie nawodnią ziemi, nie użyźnią jej i nie zapewnią urodzaju…, tak słowo, które wychodzi z ust moich, nie wraca do mnie bezowocne, zanim wpierw nie dokona tego, co chciałem i nie spełni pomyślnie mego posłannictwa".

Bibliografia:

Brzegowy T., (2001), *Ogólne wprowadzenie do profetyzmu izraelskiego*, w: *Wielki Świat starotestamentalnych proroków I. Od początków profetyzmu do Niewoli Babilońskiej* (Wprowadzenie i myśl i wezwanie ksiąg biblijnych cz.4), J. Frankowski (red.), s. 13-44, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Brzegowy T., (1994), *Prorocy Izraela*, cz. 1, Tarnów: Biblos.

Harrington W.J. (2000), *Klucz do Biblii,* Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Homerski J., (1972), *Rola proroków w życiu politycznym Izraela w ocenie współczesnych egzegetów,* RoczTeolKan 19, z. 1.

Jakubiec Cz., (1959), *Geneza profetyzmu izraelskiego*, AtenKapł 49.

Jelonek T., (2013), *Miniatury biblijne*, Kraków: Petrus.

Lindblom J., (1967), *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford: Fortress Press.

Łach J., (1962), *Początki profetyzmu izraelskiego w świetle Księgi Samuela*, RocztTeolKan 9.

Stachowiak L., (1990), *Profetyzm* w: *Wstęp do Starego Testamentu* (Wstęp do Pisma Świętego t. 2), Tenże (red.), s.238-270, Poznań: Pallottinum.

Stachowiak L., (1970), *Pouczenia moralne w starszych tradycjach prorockich,* Zeszyty Naukowe KUL 13, z. 1.

Stachowiak L., (1980), *Prorocy. Słudzy słowa* (Attende Lectioni V), Katowice: Pallotinum.

Peter M., (1970[2]), *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu* (Biblioteka pomocy seminaryjnych t. 5), Poznań-Warszawa: Pallotinum.

Pettinato G., (1981), *The Archives of Ebla. An Empire Inscribed in Clay*, Garden City - New York.

Popowski R., (1997), *Prophetes* w: *Wielki Słownik grecko-polski Nowego Testamentu: wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych,* s. 537, Warszawa*:* Vocatio.

Witaszek G., (2008), *Słowo proroka znakiem sprzeciwu* w: *Przybliżyło się królestwo Boże. Księga pamiątkowa dla Profesora Romana Bartnickiego w 65 rocznicę urodzin,* W. Chrostowski (red.), s. 498- 511, Warszawa: Stowarzyszenie Biblistów Polskich.

Dr Maria Rogińska
Instytut Filozofii i Socjologii
Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN w Krakowie

Topografia religijna wobec otaczającego świata

Najogólniejszą motywacją poniższej analizy jest próba odpowiedzi na pytanie, jak w obraz uniwersum człowieka religijnego wpisane jest doświadczenie codziennego zanurzenia się w przestrzeni i zdarzeniowości otaczającego go życia? Jak interferują dwie przestrzenie: jedna symboliczna, ubrana w metafory i obrazy, utkana z idei religijnych, które tworzą sieć interpretacyjną najzwyklejszych wydarzeń, i druga, będąca tłem tych właśnie wydarzeń, przestrzeń profanicznej codzienności? Zajmę się tutaj powstającą w wyniku ich interferencji „topografią" symboliczną, której reprezentacji szukać będę w tekstach religijnych. Z tekstów tych zamierzam wyłonić najważniejsze podzielane przez społeczność religijną wyobrażenia o *topoi* świeckich i sakralnych, które są scenerią snutych przez osoby religijne opowieści o życiu powszednim i wydarzeniach z niego się wyłamujących.

Materiałem analizy stanie się zbiór narracji tworzonych przez społeczność rosyjskich prawosławnych w latach transformacji ustrojowej. Autorami zebranych tekstów są dziennikarze oraz duchowni prawosławni, zaś kryterium doboru opowieści była jej prosta struktura fabularna składająca się z sytuacji wyjściowej, jej komplikacji, reakcji bohaterów oraz rozwiązania. 550 opowieści wyodrębniono z większych tekstów prasowych, które ukazywały się w periodykach wydawanych przez Rosyjski Kościół Prawosławny w latach 1991–1993 oraz 2001–2003. Te daty warunkują dodatkową specyfikę badania, odnoszą się bowiem do okresu transformacji ustrojowej po rozpadzie Związku Radzieckiego oraz kształtowania się nowej metanarracji narodowej w pierwszych latach rządów Władimira Putina. Zobaczymy więc moment szczególnego napięcia, kiedy człowiek religijny dopiero szukał swojego umiejscowienia w społeczeństwie, próbując złapać równowagę pomiędzy wszechobecnym jeszcze niedawno życiem zlaicyzowanym a wymiarem *sacrum*.

Wybór formy narracyjnej nie jest przypadkowy. Narracja jest sposobem oswojenia, „poznawczego reprezentowania rzeczywistości" (Trzebiński 2002), który nadaje „całościowy sens i koherencję złożonym splotom wydarzeń, zamierzeń i czynów bohatera, nieprzewidzialnych okoliczności, które składają się na opowieść" (Rosner 2003, s. 6). I nawet więcej, powtarzając za J. Brunerem, „narracja naśladuje życie, życie naśladuje narrację. Życie w tym sensie to ten sam rodzaj konstruktu ludzkiej wyobraźni, co narracja" (1990, s. 4). Ten splot symbolizmu i rzeczywistego doświadczenia odpowiada naszemu zamierzeniu rekonstrukcji topografii prawosławnego uniwersum symbolicznego. Co więcej, sam typ opowieści religijnej, która pełni najczęściej funkcję świadectwa o charakterze pedago-

gicznym, warunkuje specyfikę właściwej dla siebie topografii. Z jednej strony, opowieści takie czerpią z przekazów hagiograficznych i literatury duchowej, z legend, miejskiego folkloru i wspomnień, a więc z bogatego rezerwuaru symboli religijnych. Z drugiej, fabuła zaadresowana jest do współczesnego odbiorcy i pod względem funkcjonalnym odnosi się do „dzisiaj".

Scenerie opowieści tworzą symboliczną „mapę" świata tekstualnego, przestrzeń mitopoetycką, by użyć słownictwa Moskiewsko-Tartuskiej Szkoły Semiotycznej, i właśnie mapę przestrzeni mitopoetyckiej rosyjskich prawosławnych zamierzam dalej zrekonstruować.

Sacrum i *profanum*: czy rozłam topograficzny?

Intuicja głębokiego rozłamu, który dzieli dwa światy, świecki i święty, zawarta jest w klasycznych podejściach do świadomości religijnej, a przede wszystkim w koncepcji *sacrum* i *profanum*. Termin „*sacrum*" już u źródeł swojego istnienia pojmowany był w sposób ekskluzywny: *sacrum*, odmienne od codzienności, jest antynomiczne wobec *profanum*, życie codzienne musi więc być wyłączone z jego obszaru. Takie znaczenie terminowi nadawał jego twórca, Friedrich Schleiermacher, dla którego *sacrum* było konstytutywną cechą religii jako zjawiska z natury odrębnego, nie sprowadzalnego do żadnej innej dziedziny (Dyczewski, 2004, 359). Niepoznawalne, tajemnicze i pozaracjonalne *sacrum*, ukazujące się jako przeżycie numinotyczne, przeżycie czegoś niezwykłego, innego niż to, co jest zwyczajne, opisuje Rudolf Otto (1968). Jego kontynuator, Mircea Eliade uważał wprawdzie, że świętość przejawiać się potrafi wszędzie i w każdej chwili, sądził jednak, że nie daje się nigdy zredukować do przestrzeni i czasu świeckiego (1970). Jeśli więc ukazuje się w przestrzeni na pozór świeckiej, to natychmiast ją uświęca. Fundamentalny rozłam między obszarami *sacrum* i *profanum* najdobitniej przedstawiony został przez Emila Durkheima (1990) – jak pamiętamy, u niego „rzeczy święte", *sacrum*, są czymś „wyłączonym i zakazanym". Również w późniejszych socjologicznych podejściach do tematu codzienności, autorstwa na przykład Alfreda Schütza (2008) czy jego uczniów, Petera Bergera i Thomasa Luckmanna (2005), religia jest osobną dziedziną znaczenia czy odrębnym uniwersum znaczeń. Próby zniesienia tego radykalnego rozłamu – zwracające na przykład uwagę na immanentny wymiar *sacrum*, mistyczne wymiary powszedniości czy też występowanie kodu religijnego w sytuacjach potocznych – podejmowano znacznie rzadziej (Borowik, 1990; Pawluczuk, 1990, 1994).

Jeśli rozłam pomiędzy *sacrum* i *profanum* jest zatem rzeczywiście tak radykalny, to czy wyobraźnia człowieka religijnego przemienia go w imaginaria przestrzeni podzielonej, rozłamów topograficznych? Czy człowiek religijny żyje więc w świecie podzielonym?

Większość badanych narracji zawiera informacje na temat miejsca zaistnienia opowiadanego wydarzenia, znaczna część podaje również szczegółowe odnośniki topograficzne. Symptomatyczne są zatem zachowane w opowieściach proporcje toposów „świeckich" i „religijnych". Najwięcej narracji toczy się na tle tradycyjnych *topoi* sakralnych:

cerkwi (73%), monastyru (66,8%) lub domu (66,6%). Osobną wielką grupę (41,9%) stanowią scenerie charakterystyczne dla tradycyjnej narracji folklorystycznej: las (12,6%), zbiorniki wodne (strumień, studnia, jezioro i morze – 9%), góry (4,8%), jaskinie (kopalnia, grota, podziemie – 4,2%), pole (1,8%), bagno i pogorzelisko (1,8%). Zaskakująca częstotliwość występowania w charakterze tła wojny (37%) może być związana z militaryzacją dyskursu rosyjskiego już w pierwszych latach urzędowania Władimira Putina; często pojawiają się też „straszne miejsca" (Веселова 2000), enklawy specyficznej, ekstremalnej codzienności – szpital (26%) i więzienie (15,6%). Zarazem więcej niż co trzecia narracja (38,2%) toczy się w sceneriach, które można nazwać „świeckimi", takich jak środki transportu (12,4%), miejsca związane z edukacją i nauką (8,16%), administracją (6%), kulturą (6%), sądownictwem (5%), produkcją fabryczną lub rolną (częściej niż *topoi* innych grup są to zakłady pracy – 4,2%), handlem (1,4%), sportem (1,2%).

Choć przestrzeń sakralna na pierwszy rzut oka dominuje w mitopoetyckim uniwersum ludzi prawosławnych, wrażenie to może się okazać zbyt pochopne. Prawdziwe znaczenie *topoi* odsłaniają bowiem wydarzenia, które rozgrywają się na jego tle, pozycja, którą *topoi* zajmuje w strukturze religijnego obrazu świata, oraz funkcje fabularne tych *topoi*. Przypatrzę się właśnie pod tym kątem poszczególnym sceneriom opowieści prawosławnych.

Świątynia. Nie ma nic zaskakującego w tym, że najlepszą „glebą" dla wydarzenia religijnego jest tradycyjna przestrzeń sakralna – monastyr czy cerkiew. Pojawiają się więc w narracjach największe rosyjskie klasztory: Pustelnia Optyńska, Ławra Troicko-Siergijewska, Monaster Trójcy Świętej i św. Serafina z Sarowa w Diwiejewie, Ławra Poczajowska, duże znane katedry; występują również liczne peryferyjne klasztory i cerkwie. Klasztor i cerkiew pełnią jednak odmienną względem „świata" rolę strukturalną. Klasztor mieści się na uboczu, jest oddalony od świeckiej codzienności. Aby się tam dostać, należy przedsięwziąć niełatwą wędrówkę. Cerkiew parafialna jest natomiast wtopiona w krajobraz współczesnego miasta lub wsi.

Mimo położenia klasztoru na peryferiach ma on większy od cerkwi wpływ na rzeczywistość, zarówno świecką, jak i religijną. To zjawisko potwierdzają nie tylko opowieści, ale również niektóre badania etnograficzne, opisujące wielkie strefy wpływu klasztorów, rozpowszechniających „sakralną informację" daleko poza najbliższe okolice; świątynie przeciwnie, włączone w granice miasta, w swojską, udomowioną przestrzeń, są praktycznie pomijane przez miejscowy dyskurs (Мороз, 2002, s. 94–109). W narracjach klasztor decyduje o przebiegu życia społecznego, o sprawach politycznych, kulturalnych i wojskowych. Dzieje się tak głównie za pośrednictwem świętego – najczęściej starca, którego klasztor jest przybytkiem, a który trzyma duchowe wodze całego świata. Spór klasztoru ze „światem" ma więc skalę bitwy tytanicznej. Pielgrzymujący do klasztoru też są ludźmi wybranymi, przeważnie związanymi głęboko ze wspólnotą religijną. Tylko nieliczni mają dostęp do monasterskiego życia wewnętrznego. Nawrócenia, które w opowieściach dokonują się w scenerii klasztornej, dotyczą częściej ludzi już wierzących, ale takich, których

wiara wyblakła; uzdrowieni zostają chorzy, którzy w tej intencji przyjechali do miejsca świętego. Pielgrzymka wymazuje szybko z pamięci sytuację wyjściową, lokum życia codziennego, pogrążając bohatera w odmienności drogi.

W odróżnieniu od klasztoru do cerkwi można trafić przypadkiem, wejść i wyjść, przechodząc obok, nigdy nie tracąc z pola widzenia świeckiego miasta. To tworzy klimat większej zażyłości cerkwi ze „światem". Związek z przestrzenią świecką jest tutaj intensywniejszy, a granica bardziej przejrzysta. Do cerkwi przynosi się codzienne troski, grzechy nie tylko wielkie, ale też nieznaczne, „obyczajowe", częściej trafiają tu ludzie dalecy od wiary. W jednej z opowieści pojawia się w cerkwi alkoholik z flaszką, nagle butelka zaczyna być mu nienawistna, wylewa jej zawartość tuż za drzwiami [M2 138/2]. W kolejnej bohater stawia świeczkę na znak wdzięczności za udany romans wakacyjny. Raptem zapala mu się rękaw koszuli, a w domu odkrywa na ramieniu oparzenie w kształcie strzały, które się nie goi [M2 194/4]. Cuda odbywające się w cerkwi odsłaniają więc całe spektrum codziennych problemów.

Podobnie jak w przypadku klasztoru cuda mające miejsce w cerkwi są niejednokrotnie komentarzami do wydarzeń świeckich, które poprzez cud zostają zintegrowane z religijnym uniwersum. Tak na przykład w pewnej wiejskiej parafii, która modli się za poległych marynarzy łodzi podwodnej „Kursk", kilka świec stapia się krwawoczerwono. Cud odbierany jest jako epizod religijny i administracja rejonowa nie zostaje zaproszona do jego uczczenia, przychodzą *„tylko ci, którzy to przeżywają szczerze"*. Impreza kończy się pochowaniem świecznika – niczym trumny – w ziemi. Cud przyczynia się jednak do integracji parafian wokół idei narodowej. Zostaje podniesiona flaga rosyjska, zaś proboszcz zaznacza wagę wydarzenia tak: *„«Kursk» — to przecież nasza duma narodowa!"* [M2 143/6].

Dom w opowieściach jest zatopiony w codzienności jeszcze głębiej i stanowi część opozycji dom–droga. Stale znajduje się w cieniu drogi: jest miejscem, do którego się wraca ze swoimi przeżyciami lub z którego się wyrusza na wędrówkę, początkiem i końcem drogi życiowej człowieka oraz krótkim przystankiem w jego codziennej krzątaninie. W dużej części opowieści dom jest scenerią fabuły rodzinnej. Tutaj odbywają się rozmowy domowników, płyną ich myśli, są dyskutowane także fakty z obszaru rzeczywistości świeckiej; uwaga narratora i bohaterów skupia się jednak zawsze na wydarzeniach poza domem, i jedynie w sytuacji zagrożenia – głównie ze strony „świata" – przestrzeń wewnętrzna domu staje się istotna. Dom, który został sprofanowany przez „świat", nabiera cech infernalnych (zob.: Rogińska 2004). *„Przez całe życie czytam psalmy, tam też o naszych czasach piszą* — mówi staruszka z opowieści, pokazując w stronę luksusowych willi — *że będą budować olbrzymie domy, a mieszkać w nich nie będzie komu, i bydła w nich nie będzie, i dzieci! Te współczesne domy doprowadzają ludzi do nieszczęść, nawet tych wierzących"* [M2 204/1]. To, co w domu jest codziennego, spychane jest na drugi plan, na pierwszym zaś rozgrywają się wydarzenia nadzwyczajne.

Wojna. Sceneria wojenna ma związek z mitologematem bitwy sakralnej (Мелетинский 1982, s. 25–28). Pojawiają się w tym kontekście wojna czeczeńska, pierwsza i druga wojna światowa, wojny średniowieczne, poszczególne linie frontu, pojedyncze mniej znane walki, obozy koncentracyjne, niewola. Język narracji wojennej modeluje przestrzeń całego uniwersum jako przestrzeń frontu. Uniwersum jawi się wówczas jako dualistyczne i antagonistyczne, gdzie „każda istota, każdy przedmiot przynależy albo do jednej, albo do drugiej strony, tak że cały kosmos jest objęty tą klasyfikacją (Huizinga 2007, s. 91). Wspólnotowa tożsamość konstruowana jest w takich opowieściach poprzez przeciwstawienie „my" (prawosławni, Rosjanie) — „oni" (nieprawosławni, nie-Rosjanie). W niektórych przypadkach również przestrzeń poza frontem organizowana jest według modelu świata-jako-wojny (np.: *„za czasów nauki i dalszej posługi było tak, jak na wojnie. Tylko nie świstały kule i nie wybuchały pociski. Ale grzmiały wybuchy i waliły się świątynie, w których [bohater opowieści — M.R.] służył, zaś rany krwawiły nie mniej i nie goiły się"* [M2 209/2]).

Sceneria wojenna obniża znaczenie niuansów, wszystkie treści odniesione zostają do „uniwersalnych semiotycznych opozycji, opisujących konstrukcję świata" (Иванов, Топоров 1975, s. 52–53). Ten kosmologiczny aspekt wojny jako uniwersalnej bitwy pomiędzy absolutnym dobrem a absolutnym złem daje możliwość usytuowania świeckiego państwa po stronie dobra. Wojna umożliwia również uczestnictwo bohaterów religijnych w armii świeckiego państwa. Armia, która poza kontekstem zagrożenia jawi się jako „pozbawiona duchowości" [M2 150/1] struktura profaniczna, w sytuacji wojny jest uświęcona. Wojna zatem neutralizuje na chwilę opozycję świata *sacrum* i świata *profanum*, zaś żołnierze armii stają się bronią Samego Boga – Najwyższego Dowódcy. Bóg-generał kieruje dywizjami, przesuwa czołgi, zmienia plany zwierzchników i oddziałów wojskowych: *„oprócz Boga w opracowaniu tej operacji nikt nie uczestniczył, [Bóg] waszemu dowództwu włożył do głowy myśl o przerzuceniu armii pancernej tą drogą na zachód, zaś niemieckiemu – o wyjściu z otoczenia tą drogą na wschód, potem pchnął was ku sobie – genialne*" – zachwyca się narrator. – *„A Sztab wasz Generalny z tym zwycięstwem nie ma nic wspólnego"* [M2 168/2]. Wojna jest ponadto scenerią liminalną — to tło ostatecznej próby. Każdy, kto trafił na wojnę, stanął jedną nogą na progu *innego*. Wojna zrywa więc szaty codzienności, stawiając człowieka przed Bogiem decydującym o jego losie.

Szpital. Jako nieodłączny element świeckiego miasta szpital jest *topoi* wyraźnie świeckim, ostoją racjonalistycznej medycyny naukowej. W uniwersum sakralne szpital włączony jest przez motyw uzdrowienia. Fabuła uzdrowienia przemienia szpital, z jego *„brudnymi szafkami nocnymi"* [M3 NS 2/1], *„nieprzyjemnymi zapachami"* [M3 NS ½], łóżkami na korytarzach [M3 NS 4/1], na których leżą starzy, brzydcy ludzie, i wiecznym *„brakiem środków"* [M3 NS 1/1], w pole bitwy ze „światem". Bohaterowie przebywający w przestrzeni szpitalnej są nosicielami typowych postaw „świata" (personel może zachowywać się biurokratycznie [M3 MCW 6/21], chorzy załamują się w obliczu śmierci, *„krzycząc, przeklinając medycynę i swoje życie"* [M1 65/1], zarówno lekarze, jak i pacjenci racjonalistycznie

traktują chorobę [M2 169/1]). Cud przeistacza nie tylko chorobę, ale również jej kontekst, czyniąc szpital wyspą zwycięskiego *sacrum*.

Więzienie. Obecność scenerii więziennej w opowieściach wiąże się z odrodzeniem w latach dziewięćdziesiątych społecznej posługi prawosławnych w zakładach karnych. Społeczna doktryna Kościoła uznaje konieczność sprawiedliwej kary, stwierdza jednak, że Kościół „nie staje się sędzią człowieka, który popełnił zbrodnię, jest powołany po to, aby troszczyć się o jego duszę" (*Społeczna Doktryna Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego*, IX, 3). Sytuację duchowej opieki nad więźniami realizuje fabuła nawrócenia. Przestępca przybywa do więzienia ze strefy świeckiej, która ma jednak piętno złego sacrum: to obszar *„grzechu, zła, niesprawiedliwości"*, próbujący *„zaciągnąć z powrotem"* tych, którzy z niego się wydostali, rządzą w niej ciemne prawa, mafia, która ma na sumieniu krew niewinnych ludzi [M2 184\1]. Jednak uwięziony, zamknięty wewnątrz nieprzenikalnej granicy więzień przeżywa cudowną przemianę. Więzienie staje się przestrzenią metanoi.

Transport. Opisy środków lokomocji, obfitujące w terminologię motoryzacyjną i realia rosyjskich dróg, mają na pierwszy rzut oka wydźwięk profaniczny. Jednakże znakomicie wpisują się w dyskurs sakralny poprzez motywy sakralnej wędrówki. Autobus, pociąg lub auto są środkami dotarcia do świętego miejsca, przeważnie monastyru, często stając się samodzielną scenerią wydarzenia cudownego. Transport jest narzędziem w rękach Pańskich: poruszając się drogami rosyjskimi, w rzeczywistości podąża się liniami życia, wyznaczonymi przez Opatrzność. I tak luksusowy mercedes świeckiego bogacza, dyrektora rynku, może popsuć się gwałtownie w strefie „niegwarantowanej" (Топоров, 1983), na skraju lasu, koło ostatniej izby, żeby siwy starzec z brodą do pasa skierował zagubioną duszę na jedyną pewną drogę – drogę ku wierze [M1 28/1]. Inny tekst opowiada, jak auto wiozącego cudowną ikonę metropolity, który już *„zaplanował inną trasę"*, grzęźnie w zaspach, zaś staruszka, otwierająca drzwi pierwszej lepszej chaty, okazuje się żoną chorego, któremu metropolita odmówił przywiezienia ikony [M2 188/3]. W kolejnej narracji natomiast autobus uwozi w pielgrzymkę niedoszłego samobójcę, który *„czuje, że życie skręca w inną stronę"* [M2 206/1]. W ten sposób również transport, należący do znanego każdemu, najzwyklejszego krajobrazu codzienności, staje się *topoi* uświęconym, zawierającym bogatą symbolikę religijną.

Zakład edukacyjny lub naukowy. Kontakty ludzi Kościoła z instytucjami edukacji, kultury, produkcji mają nieraz charakter wybiórczy: „Rodzina bierze z kultury świeckiej to, co pomaga jej istnieć jako chrześcijańskiej i sprzyja wychowaniu dzieci. Muzyka, literatura, sztuka, nauka, kultura zawodowa – wszystko to współczesna rodzina prawosławna wykorzystuje, ale tylko w tej części, która nie zagraża ludzkiej duszy" (Шляхтина, 2001). Prawosławni pedagodzy podkreślają, że zbliżenie się do Boga możliwe jest zarówno poprzez kulturę, oczywiście chrześcijańską, jak i poprzez naukę (Катасонов, 1997, s. 66–70). Sens tego stwierdzenia staje się jaśniejszy, jeśli weźmie się pod uwagę, że prawosławni odróżniają pojęcia „prawosławne wykształcenie" (*obrazowanie*), czyli nabycie wiedzy kulturowej i

naukowej, i „prawosławna oświata" (*proswieszczenije*), która jest „oświeceniem istoty ludzkiej energiami Bożymi", dokonywanym poprzez uczestnictwo w mistycznym życiu Cerkwi. Oczywiste jest, że drugie stawiane jest wyżej od pierwszego, i jeśli scenerie związane z oświatą należą jednoznacznie do przestrzeni sakralnej, to co do scenerii wykształceniowych takiej pewności nie mamy.

Częstotliwość scenerii szkolnej zawdzięczają narracje właśnie wadze przywiązywanej przez prawosławnych do wychowania dzieci. Szkoła, internat (często poprawczak) lub uczelnia stają się przestrzenią, w której dokonuje się *„odzyskanie dziecka"* [M1 180/1] dla życia wiecznego i dla wspólnoty. Dojrzewanie religijne owocuje nieraz porzuceniem studiów lub zamianą świeckiej uczelni na seminarium duchowne. Po raz kolejny sakralna fabuła zmienia charakter scenerii szkolnej: w szkole dokonuje się poskromienie sceptyka, kiedy uczelniany racjonalizm cofa się przed niepojętym *sacrum*, oraz inne cuda (na przykład cudowne dostanie się na uczelnię).

Rzadkie scenerie **placówek naukowych** odwołują się do istniejącego w społeczeństwie rosyjskim autorytetu nauki: *„W naszej racjonalistycznej epoce ludzie wierzą bardziej faktom niż aluzjom"* [M2 10/1b]. Wartości naukowe, takie jak precyzja i obiektywizm, są wartościami także społeczności religijnej: *„W referacie starałem się być obiektywny"* – zaznacza inny narrator. Czemu jednak służy jego obiektywizm? Posługiwanie się narzędziem w istocie profanicznym – argumentacją naukową – pozwala referentowi na lepsze udowodnienie racji religijnych, opowiedzenie się po stronie sakralnej i odcięcie się od profanicznego „świata" [M3 MCB 1/4].

Zakłady produkcji fabrycznej lub rolnej. Scenerie związane z produkcją fabryczną (kombinaty, specjalistyczne warsztaty, drukarnie) lub rolną (na przykład kołchozy) nie są liczne, występują przeważnie jako miejsca pracy bohaterów wskazujące na pozycję bohatera w społeczeństwie, która wydaje się istotna również ze względów religijnych. Częsta zmiana pracy oznacza chaos w duszy i zagubienie na drodze życia. *„Pracował w Ministerstwie Handlu, prosperował"*, relacjonuje narrator, potem *„został wyrzucony"*, pracował jako *„ochroniarz, robotnik manewrowy"*, *„tęsknił, zaczął pić"*. Degradacja duchowa wiąże się z degradacją zawodową, zaś nawrócenie owocuje odzyskaniem pozycji społecznej i odrodzeniem duchowym – były alkoholik staje się dyrektorem fabryki, której się coraz lepiej powodzi; podwyższa pensje pracownikom, buduje cerkiew [M1 74/1].

Administracja i urzędy pojawiają się w tekstach w związku z zadaniami, które stawiają przed nimi wierni (zbudowanie lub renowacja cerkwi, usunięcie gorszących symboli w przestrzeni miasta itd.). Jeszcze niedawno radzieckie urzędy tłumiły wszystkie próby renowacji świątyń – wiele lat *„chodzenia po urzędach"* polegało nieraz na tym, że petent *„na każdym kroku dostawał upokarzające kopniaki"* [TM3 226/2]. I dopiero na początku lat dziewięćdziesiątych sprawa rusza z miejsca.

Mimo ogromu szczegółów administracyjnych (składanie podań, petycji, formularzy; narady, głosowania), również tę przestrzeń przemienia kontekst religijny. Renowacja

świątyń nie tylko pozwala na uprzedmiotowienie w przestrzeni uniwersum symboli religijnych, ale także prowadzi do integracji prawosławnych wokół wspólnej sprawy: ludzie *„krzątają się przy cegle, cemencie, zaprawie"* [M2 189/1], *„przezwyciężają problemy [biurokratyczne — M.R.]"* [M1 126/1], pikietują wyższe urzędy [M1 121/1], szukają informacji o historii świątyni [M3 MCB 1/8] lub wreszcie modlą się o pomoc [M3 MEW 1/3]. Te zabiegi są troskliwym dbaniem o przestrzeń życiową, która po latach profanacji powinna zostać uświęcona.

Urzędy należą do przestrzeni świeckiego państwa i pozostają dla prawosławnych obszarem obcym. W opowieściach wyczuwa się więc napięcie z powodu sytuacji, w której „świat" nadzoruje coś, co nie jest jego. W odczuciu narratorów urzędami rządzą niezbyt klarowne prawa: podejrzewa się je o różnego rodzaju nieuczciwości, które traktowane są jako norma „świata". Uruchamia się więc instrumentarium sakralne (na przykład usilną modlitwę), aby wpłynąć na prace urzędu. Jako cuda interpretowane są udane głosowania w magistracie, pomyślne decyzje instytucji, które, jak się zakłada, samoistnie nie mogłyby zaistnieć. Do tego rodzaju (nieklarownie działających) urzędów zaliczane są także **instytucje sądownicze**. Również mechanizmy rządzenia demokratycznego są niezrozumiałe, wymykają się spod kontroli albo kontrolowane są przez siły zła: *„Za jej [demokracji — M.R.] panowania do urzędów dostają się sprytni zbieracze głosów [...], mechanicy, którzy zmyślnie manipulują sprężynami zakulisowymi, wprawiającymi w ruch lalki na arenie wyborów demokratycznych"* [M2 133/1]. Tak więc w niektórych opowieściach instytucje rządzące ukazują swoje złowrogie i tajemnicze oblicze.

Zakłady kultury. Sceneria kulturalna wprowadza czytelnika przede wszystkim w środowisko teatralne lub muzealne, które narratorzy uważają za świeckie (*„on miał także świeckie zainteresowania": „chodził do teatru, znał partytury oper, miał abonament teatralny"* [M1 154/1]). Narratorzy wykazują wobec instytucji kulturalnych wielką rezerwę. Sztuka teatralna jest przedsięwzięciem *„niestosownym"* i *„próżnym"*, należy do sfery niskiej (por.: *„upadłam do poziomu foteli teatralnych"* [M1 159/1]). To rozrywka, nie mająca nic wspólnego z celem życia chrześcijanina, zbawieniem, dlatego, kiedy mnichowi podczas spektaklu przychodzi do głowy myśl, że śmierć mogłaby go zastać w tym niewłaściwym miejscu, bohater wychodzi z teatru i już nigdy nie wraca [M1 154/1]. Wyrafinowaną rozrywkę teatralną prawosławni wiążą również ze zbytecznym intelektualizmem, a jej elitarność nie jest akceptowana przez egalitarny ideał prawosławnych: *„Ty masz zawód* – wyrzuca starzec krytykowi teatralnemu – *który jest potrzebny tylko wąskiemu gronu znawców"* [M1 60/1]. Należy zatem wyjść z *„odurzającego półmroku teatralnego"* w *„świat wiary"* [M1 59/1]. W podobny sposób profanacją stworzenia są takie instytucje jak muzea – w badanych tekstach przeważnie z powodu wystawiania przez nie artefaktów i relikwii religijnych. Poziom profanicznego zabarwienia scenerii kulturalnych może się równać tylko z poziomem scenerii związanych z **handlem** – zajęciem kojarzonym z chciwością, świecką krzątaniną, kultem pieniądza, aksjologiczną płytkością współczesnej cywilizacji konsumpcyjnej.

Scenerie **drogi, gór, lasu lub** różnorodnych **zbiorników wodnych**, w zgodzie z rosyjską tradycją folklorystyczną, konstruowane są jako „obce miejsca" (Новик, 2001, 146), a przede wszystkim opozycyjne wobec strefy oswojonej, na przykład domu. Ambiwalentny charakter tych *topoi* ma swój wyraz w wyobrażeniu o czyhającym w nich niebezpieczeństwie. Typowym miejscem tego rodzaju jest las (Никитина, 1999, s. 20), w którym nie tylko czają się wilki, zbóje, sataniści itp., ale również toczą swoją walkę duchową eremici, dla których las jest pustynią zamieszkaną przez biesy. Droga – pojawiająca się głównie w związku z motywem podróży – pokonywana jest przez *strannika* [M2 145/1], pielgrzyma [M1 199/6], spieszącego z pomocą duszpasterską księdza [M1 177/5], podążającego często pieszo i z wielkim wysiłkiem (*„Daleka i trudna była piesza droga w deszczu, w ciemności, wzdłuż brudnego szlaku"* [M1 177/5]). Ale pojawiają się także jako przestrzeń zawładnięta przez „świat": panuje na drogach „świecka" obyczajowość, kierowcy aut nie chcą się zatrzymać, aby pomóc bohaterowi, zaś pełnoprawnymi gospodarzami dróg czują się właściciele luksusowych samochodów, aroganci i mafiosi [M2 145/1].

Analiza *topoi* **miasta i wsi** wskazuje na przekonanie o wyższości kultury wiejskiej nad miejską. Materiał opowieści wpisuje się w ogólną eschatologiczną świadomość dzisiejszych prawosławnych, według której miasto jest ostoją cywilizacji technokratycznej i konsumpcyjnej. W badaniach prawosławnych tekstów folklorystycznych miasto pojawia się „jako ognisko rozpusty", przy czym „odpowiedzialną za grzechy narodu rosyjskiego czyni się często stolicę państwa rosyjskiego – Moskwę – w tym kontekście przestaje ona być nową Jerozolimą, staje się zaś jej opozycją – apokaliptycznym Babilonem" (Ахметова 2003, s. 74–80). Również w badanych przeze mnie opowieściach *„nocne ulice miast i miasteczek dosłownie wsysają młodzież, wabiąc ją swoimi mrocznymi atrakcjami"* [M2 1891]. Ratunek dla miasta może przynieść tylko wysiłek walki duchowej, często wspomagany przez zabieg sakralny. Zbawienne okazuje się więc zawieszenie dzwonów w głównej świątyni Odessy: podczas gdy dookoła szaleje burza, miasto jest oazą dobrej pogody, bo dzwony dają *„duchową energię, wystarczającą, by uspokoić nawet najbardziej nieokiełzane siły przyrody"* [M1 199/3]. Kiedy walka duchowa jest wygrana, *„miasto zaczyna się odradzać"* [M2 160/ 1–2].

Spokój i oddalone od cywilizacji miejskiej położenie sprzyja idealizacji kultury wiejskiej. *„Wokół całkowita cisza, odludzie. Wydaje się jej, że trafiła do raju"* – tak postrzega rzeczywistość podmoskiewskiej wsi młoda bohaterka, która przyjechała tu, aby *„odpocząć od zakurzonej i hałaśliwej"* Moskwy [M1 39/2]. Wieś kojarzona jest z pracowitością, miasto i jego mieszkańcy – z fruwaniem w obłokach intelektualnych, wieś – z gorącą wiarą, miasto – z niepotrzebnym racjonalizmem, wieś – z chłopskim zdrowym rozsądkiem, miasto – z nieporadnością życiową. Podczas gdy chłopi są zaradni, opowieściowe mieszczuchy nie radzą sobie z najprostszymi czynnościami, co daje powód wieśniakom do wyśmiewania się z nich [M2 103/1, M2 55/1]. Widać tutaj niejaki opór wobec przestrzeni życia powszedniego – miasta, w którym przecież autorzy tekstów przeważnie mieszkają. Niepokój, napięcie charakterystyczne dla opowieści o mieście wskazują jednak na coś wykraczającego poza

normalność *profanum*, choć będącego na innym biegunie niż dobre *sacrum*. Bliżej tu więc do infernalizacji miasta, niż do neutralnej powszedniości miejskiego życia.

Uświęcone profanum? Zamiast podsumowania

Binaryzacja, a więc i radykalny podział – pomiędzy dobrem a złem, wzniosłym a grzesznym – jest, jak sugerują rosyjscy semiotycy, cechą strukturalną kultury rosyjskiej. W ich przekonaniu dla tej kultury, rozciągniętej pomiędzy dwoma biegunami, sfera neutralna, a więc *profanum*, nie jest wcale właściwa. Mamy tutaj do czynienia z ekstremalnym dobrem i ekstremalnym złem, z których żadne nie jest codziennością. Jurij Łotman i Boris Uspienski piszą o tym, iż cechą kultury rosyjskiej jest jej „zasadniczy charakter biegunowy". Wyraża się on w dualnej istocie jej struktury, podczas gdy podstawowe jej wartości lokują się w dwubiegunowym polu o zdecydowanym rozgraniczeniu biegunów, „pozbawionym neutralnej strefy aksjologicznej" (*Лотман, Успенский*, 1994, s. 220).

Interesujące jest, że granica pomiędzy biegunami wydaje się bardziej transparentna tuż po rozpadzie ZSRR, w opowieściach z lat 1991–1993, kiedy prawosławni są bardziej otwarci na wszystko, co dzieje się w świeckim państwie. Pojawia się na chwilę „trzeci obszar": narratorzy religijni częściej traktują urzędy jako szeregowi obywatele – nie wykazując się specjalną wobec nich służalczością, ale też zbytnio ich nie demonizując. Ale już opowieści z pierwszych lat urzędowania Putina coraz wyraźniej podkreślają związek urzędów z apostatycznym „światem", zaś sukces ich pracy odnoszą do działania sił świętych. „Trzecia strefa" zaczyna się więc rozmywać. Co w takim razie ją zastępuje i jak ulokowana jest w narracjach religijnych, nieunikniona przecież, powszedniość?

Należy odpowiedzieć, że opisy jej obecne są w materiale tylko śladowo. Może to tłumaczyć nie tylko gatunkowa specyfika narracji, czerpiąca, jak już wspominałam, z bogatych zasobów religijnych i folklorystycznych, ale też skłonność człowieka religijnego do uświęcenia codzienności. Miejsca niezwiązane pozornie z wiarą ani z kultem, których odwiedzanie dla każdego człowieka jest elementem codziennej rutyny, w założeniu powinny ukazać szczegółowy wizerunek „świata", z którym człowiek religijny fizycznie dzieli obszar codzienności. Jednakże większość świeckich *topoi* (ulice miast, transport, szkoły, zakłady pracy, szpitale itd.) uświęcone są poprzez ten lub inny motyw sakralny, wskutek czego stają się one częścią integralną nie tylko „świata", ale również uniwersum prawosławnego. Miejsca świeckie obrastają symbolami religijnymi, tracąc posmak obcości dla ludzi wierzących: „uszczegółowienie obcego świata [...] oznacza przeniknięcie weń i poszerzenie swojego" (Байбурин 1993, s.185). Kategoria *profanum* nie jest więc w centrum uwagi narratorów, zajmują się oni budowaniem przestrzeni swojej, a czynią to poprzez *topoi* sakralne.

Czytając opowieści jedna po drugiej, tak że tworzą tekst wspólny, odsłaniający kolejne elementy uniwersum prawosławnego, badacz pogrąża się w atmosferze dość ciasnej. Raz po raz przewijają się te same klasztory, domy, szkoły i szpitale, otaczające je lasy, wsie

lub miasta, prowadzące do nich drogi i rzeki. I tak, jak powinno to być w uniwersum religijnym, określają jego przestrzeń typowe dla tekstów religijnych *topoi*. Czy ten monotonny świat może dać choć nikłe wyobrażenie o rzeczywistym, nie zaś mitopoetyckim świecie prawosławnych?

Przy pewnym stopniu ostrożności można by pokusić się o pozytywną odpowiedź na to pytanie. Obserwowana w kulturach współczesnych desemiotyzacja rzeczy (Żyłko, 2009, s. 162), czyli wyjałowienie ich wymiaru symbolicznego, nie ma całkowitej władzy nad świadomością religijną, dla której rzeczy i miejsca pozostają znakami *sacrum*.

Zresztą to samo, co o przestrzeni tekstu, można przecież powiedzieć o praktycznym oswojeniu terytorium życiowego, które składa się z miejsc w ten lub inny sposób znanych. W pamięci funkcjonują tylko najistotniejsze z nich, najczęściej odwiedzane, albo takie, z którymi wiążemy coś szczególnego. Co więcej, gdybyśmy chcieli o nich opowiedzieć, okazałoby się, że są to najczęściej *topoi*, by powtórzyć za I.S. Wiesiełową, „kontaktowe" dla odbiorcy i narratora, rozpoznawalne na tyle, iż poprzez ich określenie „tworzony jest podczas opowiadania pewien wspólny grunt" (Веселова 2000, s. 1). Naznaczając niektóre scenerie jako miejsca istotne dla uczestników komunikacji, teksty przekazują system wartości grupy, do której ci uczestnicy należą (tamże). Scenografia mitopoetycka uniwersum prawosławnych pokazuje być może, jak wartości te stają się spoiwem scalającym rozdwojoną rzeczywistość – formą religijną, która organizuje materię świeckiego życia i sprawia, że „rozciągnięcie" świadomości religijnej pomiędzy *sacrum* i *profanum* nie staje się doświadczeniem traumatycznym.

Bibliografia:

Berger P., 2005, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Kraków: Nomos.

Borowik I., 1990, *Charyzma i codzienność. Studium wpływu religii na życie codzienne*, Kraków: Miniatura.

Bruner J., *Życie jako narracja*, „Kwartalnik Pedagogiczny" 1990, nr 4, s. 3–17.

Durkheim É., 1990, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, Warszawa: PWN.

Dyczewski L., 2004, *Sacrum*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, *Leksykon socjologii religii. Zjawiska-badania-teorie*, Warszawa: Verbinum, s. 358–359.

Eliade M., 1970, *Sacrum, mit, historia*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa: PIW.

Huizinga J., 2007, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa: Aletheia.

Otto R., 1968, *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Warszawa: KiW.

Pawluczuk W., 1990, *Wiara a życie codzienne*, Kraków: Miniatura.

Pawluczuk W., 1994, *Potoczność i transcendencja*, Kraków: Nomos.

Rogińska M., 2004, *Droga do Domu. Niektóre aspekty modelu świata w rosyjskiej narracji prawosławnej na przełomie XX i XXI wieku*, „Konteksty", nr 3–4.

Rosner K., 2003, *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków: Universitas.

Schütz A., 2008, *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, tłum. B. Jabłońska, Kraków: Nomos.

Trzebiński J., 2002, *Narracyjne konstruowanie rzeczywistości*, w: *Narracja jako sposób rozumienia świata*, red. J. Trzebiński, Gdańsk: GWP, s. 17–42.

Żyłko B., 2009, *Semiotyka kultury. Szkoła tartusko-moskiewska*, Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.

Ахметова М., *Город в современных эсхатологических предсказаниях*, „Традиционная культура" 2003, 10, s. 74–80

Байбурин А., 1993, *Ритуал в традиционной культуре*, Санкт-Петербург: Наука

Веселова И., 2000, *Жанры современного городского фольклора: повествовательные традиции*, Автореферат, Москва.

Иванов В., Топоров В., 1975, *Инвариант и трансформация в мифологических и фольклорных текстах*, в: *Типологические исследования по фольклору*, Москва: Наука. Гл. ред. восточной лит., s. 52–53.

Катасонов В., 1997, *Задача христианского образования и науки*, в: *Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского университета*, Москва, s. 66–70.

Лотман Ю., Успенский Б., 1994, *Роль дуальных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века)*, в: Б. А. Успенский, *Избранные труды*, т. 1, Москва: „Гнозис".

Мелетинский Е., 1982, *Культурный герой*, в: Токарев (ред.), *Мифы народов мира*, т. 2, Москва: Сов. энциклопедия, s. 25–28.

Мороз А., 2002, *Сакральная география Каргополя*, w: *Святые и святыни русских земель*, Каргополь: Каргопольский гос. ист.-архитектур. и худ. музей – заповедник, s. 94–109.

Никитина С., 1999, *Культурно-языковая картина мира в тезаурусном описании (на материале фольклорных и научных текстов)*, Москва: Рос. акад. наук, Ин-т языкознания, s. 20.

Новик Е., 2001, *Система персонажей русской волшебной сказки*, в: Е. Мелетинский, С. Неклюдов, Е. Новик, Д. Сегал, *Структура волшебной сказки*, Москва: РГГУ, s. 146

Топоров В., *Пространство и текст*, в: *Семантика и структура*, Москва: ТВТ Дивизион Москва, 1983.

Шляхтина Н., 2001, *Православная традиция домостроительства в современной русской семье (по материалам этнографических исследований)*, „Mir siemji", dostęp online: 15.11.2001, http://www.r-komitet.ru/meropr/mirs-003.htm

Mgr lic. Wojciech Szolek
Katolickie Centrum
Edukacji i Kultury
w Śremie

Nie tylko wiedza, ale i postawa wiary…

Konstytucja soborowa *Lumen gentium*, mówiąc o rodzinie chrześcijańskiej i jej zasadniczym posłannictwie, nie używa sformułowania „wychowanie religijne", mówi wprost: „rodzice słowem i przykładem powinni być dla swoich dzieci pierwszymi zwiastunami wiary i pielęgnować właściwe każdemu z nich powołanie" (KK 11), właśnie wiary, a nie tylko wiedzy o prawdach wiary, o Bogu, o świecie i człowieku. Zwiastować wiarę, to znaczy przekazać wartości, udostępnić je, wprowadzić drugich w uczestnictwo w tych wartościach, w których się uczestniczy. Nie tylko słowem, ale w pierwszym rzędzie świadectwem życia (Majka, 1980, s. 77–90). Przedmiotem świadectwa nie są też tylko informacje o Bogu i człowieku, lecz samo uczestnictwo w owocach zbawienia, zjednoczeniu ludzi z Bogiem. Świadectwo zmierza do zmiany postawy tego, któremu jest przekazywane, do upodobnienia jego postawy do postawy świadka. Stąd przedmiotem świadectwa jest również autentyczna postawa chrześcijanina żyjącego życiem Kościoła (Celesty, 2008).

Papież Jan Paweł II podkreślał istotne znaczenie wychowania religijnego w rozwoju osobowym człowieka. Rodzice chrześcijańscy mają obowiązek zatroszczyć się, by pokazać dzieciom, do jakich głębin prowadzi wiara i miłość Jezusa Chrystusa (FC 39). Wiara przekazywana przez rodziców swoim dzieciom jest pierwszym sposobem spotkania się Boga z człowiekiem w rodzinie i przez rodzinę. Rodzice mają być więc przekazicielami Dobrej Nowiny wobec dzieci przez modlitwę, uczestnictwo w sakramentach świętych, lekturę Pisma Świętego, książek i czasopism religijnych i śpiew pieśni kościelnych. Szczególne miejsce zajmuje wspólna modlitwa oraz liturgia rodzinna związana z przeżywaniem w kręgu rodzinnym przyjęcia kolejnych sakramentów przez dzieci. To wszystko sprawia, że rodzice stają się dla swoich dzieci kapłanami ogniska domowego. W procesie wychowania religijnego duże znaczenie ma też wspólnotowe przeżywanie w rodzinie roku liturgicznego, jego okresów i świąt w duchu przepięknych tradycji przekazanych przez ojców. W ten sposób rodzina chrześcijańska staje się wspólnotą wierzącą i ewangelizującą, staje się znakiem Boga na ziemi (Bołoz, 1998, s. 213–224).

Jan Paweł II nauczał, że rodzice nie tylko mają prawo do wychowywania swoich dzieci, lecz są do tego zobowiązani przez fakt rodzicielstwa: Zrodzenie co do ciała oznacza początek dalszego rodzenia, stopniowego i wielostronnego rodzenia przez cały proces wychowania (LdR 16). Z kolei innym razem stwierdził, że rodzić to znaczy zarazem wychowywać, a wychowywać znaczy rodzić. W człowieku, w którym to, co duchowe i co

cielesne, wzajemnie się przenikają, przenikają się też wzajemnie te dwie wielkie wymiary rodzicielstwa: rodzenie i wychowanie (Jan Paweł II, 1985).

Z tego wynika, że ewangelizacja rodziny nie może być oderwana od wychowania. Wychowanie jest tą dziedziną, w której rola rodziny jest niezastąpiona. Rodzina poprzez wychowanie nie tylko wzrasta jako „Kościół domowy", ale w obrębie Kościoła staje się podmiotem ewangelizacji i apostolstwa. Właściwe wychowanie powinno dotyczyć wszystkich dziedzin życia ludzkiego: biologicznej, emocjonalnej, psychicznej, społecznej, a zwłaszcza sfery religijnej i moralnej (SWII)[1]. Wydaje się jednak, że fundamentalne znaczenie w przeciwstawieniu się dzisiejszemu permisywizmowi moralnemu na płaszczyźnie wychowania ma właściwie ukształtowana sfera religijna i moralna (Kluz, 2007, s. 364–374).

Papież Jan Paweł II podkreślał istotne znaczenie wychowania religijnego w rozwoju osobowym człowieka. Rodzice chrześcijańscy mają obowiązek zatroszczyć się, by pokazać dzieciom, do jakich głębin prowadzi wiara i miłość Jezusa Chrystusa (FC 39). Wiara przekazywana przez rodziców swoim dzieciom jest pierwszym sposobem spotkania się Boga z człowiekiem w rodzinie i przez rodzinę. Rodzice mają być więc przekazicielami Dobrej Nowiny wobec dzieci przez modlitwę, uczestnictwo w sakramentach świętych, lekturę Pisma Świętego, książek i czasopism religijnych i śpiew pieśni kościelnych. Szczególne miejsce zajmuje wspólna modlitwa oraz liturgia rodzinna związana z przeżywaniem w kręgu rodzinnym przyjęcia kolejnych sakramentów przez dzieci. To wszystko sprawia, że rodzice stają się dla swoich dzieci kapłanami ogniska domowego. W procesie wychowania religijnego duże znaczenie ma też wspólnotowe przeżywanie w rodzinie roku liturgicznego, jego okresów i świąt w duchu przepięknych tradycji przekazanych przez ojców. W ten sposób rodzina chrześcijańska staje się wspólnotą wierzącą i ewangelizującą, staje się znakiem Boga na ziemi (Bołoz, 1998, s. 213–224).

Rodzice chrześcijańscy mają obowiązek zatroszczyć się, „by pokazać dzieciom, do jakich głębin prowadzi wiara i miłość Jezusa Chrystusa" (FC 39). Wezwanie do podjęcia dzieła wychowania religijnego skierowane do rodziców i pomoc w tej misji wypływają szczególnie z sakramentu małżeństwa. W adhortacji apostolskiej Familiaris consortio papież Jan Paweł II stwierdził wyraźnie, że „nową i specjalną pomoc w posłannictwie wychowawczym rodziców chrześcijańskich, wypływającym z uczestnictwa w dziele stwórczym Boga, znajdują oni w sakramencie małżeństwa, który ich konsekrujedo prawdziwie chrześcijańskiego wychowania dzieci, to znaczy powołuje do uczestnictwa we władzy i miłości samego Boga Ojca i Chrystusa Pasterza" (FC 39).

[1] Por. Sobór Watykański II: Deklaracja *o wychowaniu chrześcijańskim Gravissimum educationis,* w: Sobór Watykański II. Konstytucje..., dz. cyt., nr 1. Podobnie stwierdza Kodeks Prawa Kanonicznego: Rodzice mają najcięższy obowiązek i najpierwsze prawo troszczenia się zgodnie, według swoich możliwości, o wychowanie potomstwa zarówno fizyczne, społeczne i kulturalne, jak i moralne oraz religijne (kan.1136).

1. Sakrament małżeństwa – powołanie do wychowania

Ten tekst podkreśla rolę sakramentu małżeństwa jako właściwego miejsca wychowania religijnego. Poprzez sakrament małżeństwa rodzice stają się pierwszymi nauczycielami wiary, prorokami Bożej miłości i współpracownikami Bożej łaski. Dlatego też wychowanie w rodzinie jest misją Kościoła. Z racji sakramentu małżeństwa misja ta staje się „posługą" Kościoła: „Poprzez sakrament małżeństwa zadanie wychowawcze rodziców nabiera godności i charakteru powołania, staje się prawdziwą i w ścisłym sensie posługą Kościoła w dziele budowania jego członków" (FC 39). Rodzina na mocy sakramentu małżeństwa staje się podmiotem wychowania do pełni człowieczeństwa w Chrystusie. Miejscem Bożego powołania człowieka, trzeba więc, by chrześcijańscy małżonkowie i rodzice byli świadomi i wedle najlepszej woli współpracowali z Bożym powołaniem nowego człowieka, prowadząc dzieło religijnego wychowania. Dlatego rodzice mają obowiązek ukazywać swoim dzieciom wszystkie te treści, które są konieczne do stopniowego dojrzewania ich osobowości z punktu widzenia religijnego i kościelnego (tamże, s. 367 – 368).

Rodzice są pierwszymi zwiastunami wiary dla swoich dzieci. Ale i w późniejszym życiu troska o wiarę, o jej rozwój i dawanie jej świadectwa winna się stać znamiennym rysem wspólnoty rodzinnej. Wiara domaga się, że swej istoty stałego wzrostu i ubogacenia, dlatego w życiu rodzinnym problematyka wiary musi znaleźć codzienne odbicie. Rodzina jako wspólnota wzrasta przede wszystkim we wspólnym szukaniu Boga, Jego opatrzności i pomocy Jego łask. Równolegle z tym ma wzrastać zawierzenie Bogu, a więc ufne odszukiwanie Jego woli – zarówno w zadaniach i obowiązkach codziennego życia, jak i w wypadkach i zdarzeniach otaczającego świata. Właśnie we wspólnocie rodzinnej dziecko może najszybciej dojrzewać do odkrycia w swoim życiu wezwania Bożej miłości. Odpowiedź na Boże wezwanie, a więc odpowiedź miłością na miłość łączy się nierozdzielnie z dawaniem Bogu świadectwa swoim życiem. Świadectwo to realizuje się wewnątrz rodziny jako świadectwo wiary rodziców wobec dzieci i dzieci wobec rodziców. Równocześnie cała chrześcijańska wspólnota rodzinna dorasta do dawania świadectwa na zewnątrz, wobec innych rodzin, wobec parafii, wobec świata. Rodzina spełnia swoją misję przede wszystkim przez wychowanie dzieci, przez słowo i przykład, przez codzienne życie. Rodzice uczą swoje dzieci autentycznej miłości, która się urzeczywistnia przez bezinteresowny dar z siebie i rozwijają w nich szacunek dla innych, poczucie sprawiedliwości, postawę akceptacji innych, dialogu wielkodusznej służby i solidarności oraz innych wartości, które pomagają przyjmować życie jako dar. Praca wychowawcza chrześcijańskich rodziców powinna służyć rozwojowi wiary dzieci i pomagać im w spełnianiu powołania, które otrzymały od Boga. Macierzyństwo jest zawsze dla kobiety, żony, matki, darem z samej siebie – darem, który jest kształtem jej miłości do dziecka i do jego ojca. Dla bytu rodziny i dla prawdy jej otwarcia się na życie jest istotne, by ojciec dziecka czuł się obdarzony macierzyństwem kobiety, swojej żony (Szczerek, 2006, s. 52 – 53).

Rodzina jest ważną instytucją w przekazywaniu wartości religijnych i zasadniczym miejscem wychowania religijnego. Rodzice przekazują nie tylko religijne wzory zachowań, lecz również podstawowe przekonania, poglądy i postawy. Badania socjologiczne wykazują, że im bardziej religijni są rodzice, tym bardziej religijne są dzieci i odwrotnie: im mniej religijni są rodzice, tym mniej religijne są dzieci. Należy podkreślić, że rodzice kształtują religijność dziecka nie tylko poprzez świadomie wypowiadane zakazy i zalecenia, ale przez całokształt wewnątrz rodzinnej atmosfery i religijnego klimatu, które są źródłem spontanicznych i niekontrolowanych oddziaływań na dzieci. Osobisty przykład rodziców ma większą wymowę niż wskazania słowne, przypominanie i zachęcanie. Rodzice chrześcijańscy na mocy sakramentu małżeństwa zostali powołani do religijnego wychowania swych dzieci (Łuczak, 1989, s. 124).

Już w okresie międzywojennym na skutek rozwijającej się katolickiej myśli wychowawczej, mającej swój wyraz w encyklice Piusa XI O chrześcijańskim wychowaniu młodzieży (Pius XI, 1947)[2], przez rodzinę otworzyły się nowe perspektywy. Zajęła ona zarówno w nauczaniu teoretycznym jak i przede wszystkim w kościelnej działalności praktycznej ważne miejsce. Debatowano dużo nad usprawnieniem jej funkcji wychowawczej, a w niej również funkcji religijnej, nad metodami i środkami wychowawczymi. Ale właściwej i pełnej oceny tego problemu dokonał Sobór Watykański II, wskazując na rodzinę jako źródło odrodzenia i umocnienia społeczeństw w wierze chrześcijańskiej, którym się ma ona stać przez realizowanie w pełni swej funkcji religijnej.

Przede wszystkim rodzina – podkreśla Sobór – tak z tytułu sakramentalnego charakteru swego małżeństwa, jak i z tytułu swego rodzicielstwa ma prawo do religijnego wychowania swych dzieci. Każda rodzina mówi Deklaracja o wolności religijnej, jako społeczność ciesząca się własnym i pierwotnym prawem, przysługuje uprawnienie do swobodnego organizowania życia religijnego w ognisku domowym pod kierunkiem rodziców (DWR 5).

Rodzice mają też prawo rozstrzygania o rodzaju nauczania religijnego ich dzieci – jak podkreśla dalej powyższy dokument soborowy – a prawo to winna uznać i uszanować każda władza cywilna. Z prawem tym łączy się także obowiązek rodziców do religijnego wychowania dziecka, i to już od najwcześniejszego wieku jego rozwoju. Zgodnie więc z wiarą na chrzcie otrzymaną należy je uczyć poznawania i czci Boga […] i przez rodzinę wprowadzać je do wspólnoty ludu Bożego (DWCh 3).

Według tych dyrektyw, współczesnej rodzinie katolickiej przywraca się w pełni jej funkcję religijnego wychowania dziecka. Nie ogranicza się ona tylko do szczątkowego wychowania religijnego, do nauczania „pacierza", przykazań Boskich i kościelnych, sześciu prawd wiary i przypilnowania dziecka, by było obecne na lekcji religii, ale na wzór pierwszych wieków chrześcijaństwa rodzina dzisiejsza winna pełnić swą funkcję religijną we

[2] Pius XI, *Encyklika o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży*, tłum. ks. Bp. M. Klepacz, Kielce 1947.

wszystkich możliwych kierunkach z pełnym zaangażowaniem wewnętrznym, jak tego zresztą wymaga proces wychowawczy (red. F. Adamskiego, 1985, s. 414 – 415)[3].

Rodzice poprzez katolickie wychowanie powinni nieustannie formować u swoich dzieci umiłowanie Pana Boga i Kościoła jako najlepszej Matki. Trzeba stworzyć takie środowisko w rodzinie, by dzieci wzrastały w prawdziwej wierze i umiłowaniu Kościoła. Dziecko, które odnajduje Pana Boga, zaprzyjaźni się z Nim i będzie realizować Ewangeliczne nakazy Chrystusa, prawidłowo ukształtuje swój charakter. Można mieć pewność, że nie będzie krzywdzić innych ludzi, ale będzie ich szanować. Będzie to człowiek prawy, szlachetny. Jeżeli natomiast Pana Boga nie odnajdzie i nie nauczy się Go kochać i odrzuci Boskie przykazania, prawdopodobnie nie będzie kochał swoich bliskich jak i samego siebie.

W miarę swojego rozwoju dzieci poznawać będą własną godność, jaką Pan Bóg dał człowiekowi. Życie w świadomości dziecka Bożego staje się błogosławione, pełne radości.

Jeżeli dziecko nigdy nie zobaczy ojca i matki modlących się, świętujących niedzielę, idących w święto do kościoła, liczących się z Panem Bogiem, to nie ma wielkich szans, by rozbudzić w sobie naturalną potrzebę człowieka, jaką jest życie religijne, czyli poszukiwanie Pana Boga i zawarcie z Nim przyjaźni (Głód, 2005, s. 139 – 140). W naszym czasie coraz więcej mówi się na temat kryzysu wierności powołaniu rodzinnemu. Wśród wielu przyczyn tego kryzysu wymienia się brak poczucia odpowiedzialności ze strony rodziców, niewystarczające przygotowanie pedagogiczne, nieobecność w domu. W sumie powoduje to, że rodzice dystansują się od wychowania dzieci lub podejmują je tylko w nieznacznym stopniu. Zanika także poczucie odpowiedzialności za religijne wychowanie dzieci (Łuczak, 1989, s.122).

Sobór Watykański II, licząc się ze współczesnymi warunkami życia, przypomina rodzicom chrześcijańskim o obowiązku religijnego wychowania własnych dzieci, które przyjmują na mocy przyjętego sakramentu małżeństwa. W deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim czytamy: „Rodzice, ponieważ dali życie dzieciom, w najwyższym stopniu są obowiązani do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych jego wychowawców. To zadanie wychowawcze jest tak wielkiej wagi, że jego ewentualny brak z trudnością dałby się zastąpić. Do rodziców bowiem należy stworzyć taką atmosferę rodzinną, przepojoną miłością i szacunkiem dla Boga i ludzi, aby sprzyjała całemu osobistemu i społecznemu wychowaniu dzieci. Dlatego rodzina jest pierwszą szkołą cnót społecznych, potrzebnych wszelkim społecznościom. Szczególnie zaś w rodzinie chrześcijańskiej, ubogaconej łaską i obowiązkami sakramentu małżeństwa, należy już od najwcześniejszego wieku uczyć dzieci czci Boga, a także miłowania bliźniego. Niech więc rodzice uprzytomnią sobie dobrze, jak wielkie znaczenie ma rodzina prawdziwie

[3] Por.: 113 konferencja Episkopatu Polski 12 II 1969, Pierwsza instrukcja Episkopatu dla duchowieństwa o przygotowaniu wiernych do małżeństwa i duszpasterstwie rodzin; Ks. P. Poręba, *Wychowanie religijne w rodzinie*, w: *Miłość, małżeństwo, rodzina*, pod red. F. Adamskiego, Kraków 1985, s. 414 – 415.

chrześcijańska dla życia i rozwoju samego ludu Bożego (DWCH). Rodzice mają być pierwszymi katechetami swoich dzieci.

Rodzice, którzy dali życie dziecku, uznani są za pierwszych i głównych wychowawców. Jan Paweł II podkreśla, że zadanie wychowania wypływa z najbardziej pierwotnego powołania małżonków do uczestniczenia w stwórczym dziele Boga: rodząc w miłości i do miłości nową osobę, która sama w sobie jest powołana do wzrostu i rozwoju, rodzice tym samym podejmują zadanie umożliwienia jej życia w pełni ludzkiego. Prawo – obowiązek rodziców do wychowania jest czymś istotnym i jako taki związany jest z samym przekazaniem życia ludzkiego; jest on pierwotny i mający pierwszeństwo w stosunku do zadań wychowawczych innych osób, z racji wyjątkowości stosunku miłości łączącej rodziców i dzieci; wyklucza zastępstwo i jest niezbywalny, dlatego nie może być całkowicie przekazany innym, ani przez innych zagarnięty (tamże, s. 123 – 124).

Rodzice chrześcijańscy na podstawie przyjętego przez siebie chrztu i chrztu ich dziecka włączeni są w wielką rodzinę chrześcijańską, jaką jest Kościół, i wraz z nim mają pełnić zbawczą jego misję przekazaną przez Chrystusa. W tej misji mieści się także ich funkcja religijna, obowiązki religijnego wychowania dziecka.

Zarówno apostolat wewnętrzny jak i zewnętrzny pełni rodzina na podstawie swej przynależności do Chrystusa i Jego Kościoła, podejmując z tego tytułu obowiązki religijnego wychowania swych dzieci oraz wprowadzając je do wspólnoty „ludu Bożego". Ścisłe więc powiązanie rodziny z Bogiem przez Jego akt stwórczy, łaską sakramentalną w małżeństwie i przynależność jej do Kościoła, w którym pełni ona misję zbawczą, daje jej tytuł i zobowiązuje ją do religijnego wychowania dziecka, a tym samym wskazuje na pochodzenie jej funkcji religijnej od Boga (Poręba, 1999, s. 411–412).

Kościół opierając się na Piśmie Świętym i tradycji chrześcijańskiej podkreśla, że współpraca rodziców z Bogiem w dziele przekazywania życia nie kończy się na poczęciu i urodzeniu dziecka, lecz kontynuowana jest w procesie wychowawczym, w którym szczególną rolę odgrywają rodzice. W rodzinie dziecko uczy się podstawowych wzorów zachowań moralnych, przyswajają sobie elementarne zasady współżycia z innymi ludźmi, kształtują odpowiednią postawę wobec otaczającego go świata. Nic więc dziwnego, że rodzina jest pierwszym i niezastąpionym środowiskiem wychowawczym dziecka (Łuczak, 1989, s.124).

2. **Naturalne „narzędzia" wychowania**

Religijne wychowanie dziecka, podobnie zresztą jak każde wychowanie – rozwija się, przechodząc przez pewne etapy poznawcze, uczuciowe i dążeniowe w zależności od rozwoju jego dyspozycji psychicznych, jak też do nabytego doświadczenia i wpływów środowiskowych. Wychowanie religijne zmierza do trwałego zespolenia dziecka z Bogiem, czyli do życia w łasce, poprzez coraz głębsze poznanie Go, uczuciowe przeżywanie w miłości i dawaniu o Nim świadectwa życia. Chodzi tu więc o kształtowanie

w świadomości dziecka obrazu Boga kochającego, dającego mu poczucie bezpieczeństwa i o wyrobienie w nim postaw wyrażających tę świadomość w postępowaniu wobec otoczenia. Zarówno jednak poznanie Boga, jak i przeżywanie i wyrażanie go w życiu uzależnione jest od psychicznych możliwości dziecka, rozwijających się w nim stopniowo.

Psychologia rozwojowa poucza, że dziecko znacznie wcześniej rozumie zachowanie swojego otoczenia, aniżeli potrafi to oznajmić słowem czy zdaniem. Zanim więc dziecko zacznie mówić, już wcześniej rozumie przejawy życia religijnego wokół siebie, najpierw intuicyjnie (Łubieńska, 1961, s. 38–40), a następnie w miarę rozwoju jego świadomości, w sposób coraz bardziej przybliżony do poznania dorosłych (Poręba, 1999, s. 24–27).

Rozwój mowy u dziecka (2 rok życia) wprowadza je w dalsze poznanie Boga i daje sposobność do rozmów o Nim z rodzicami. W tym okresie uczy się ono nazywać Boga i modlić się do Niego w sposób bardzo prosty. Proces ten nasila się w następnym roku życia, zwanym wiekiem pytań, kiedy zasypuje nimi swoje otoczenie, zwłaszcza rodziców. Pytania dotyczą również Boga, sposobu Jego bycia, Jego właściwości, czynności i odnoszenia się do Niego.

Następnym etapem w rozwoju religijnym dziecka jest poznanie Boga, Jego osoby poprzez odkrycie własnego „ja" i własnej woli. Przez odkrycie swojej osoby i wyodrębnienie jej spośród otoczenia, dziecko staje się zdolne do poznania osoby Boga, który jest Kimś, wszystko wie i widzi, jest dobry, podobny do ojca w rodzinie. Zaczyna ono rozumieć słowa modlitwy Ojcze nasz, do której odtąd włącza się z większym zaangażowaniem wewnętrznym. Odkrycie to następuje między 3 a 4 rokiem życia dziecka. W tym też już okresie dziecko zaczyna tworzyć sobie obraz Boga poprzez obraz swoich rodziców, zwłaszcza ojca. Od samego początku włączenie się dziecka w życie religijne, jego rozwój uzależniony jest od przykładu rodziców. W tym zaś okresie znaczenie przykładu ze strony rodziców nabiera szczególnej wagi. Rozpoczyna się bowiem w życiu dziecka jeden z najważniejszych procesów tworzenia się i rozwijania jego osobowości religijnej poprzez osobowość rodziców, kształtowanie się stosunku do Boga. Ojciec zły, despotyczny, awanturnik rzutuje ujemnie na kształtowanie się obrazu Boga u dziecka. W tym bowiem wieku nie jest ono jeszcze zdolne oddzielić tych dwóch ojców od siebie. A nawet kiedy jego poznanie i jego pojęcia staną się bardziej dojrzałe, nie zawsze będzie ono w stanie wyprostować skrzywiony obraz Boga dzieciństwa i nawiązać z Nim właściwy kontakt (Oraison, 1961, s. 142–164).

Początkowe zatem założenia religijnego wychowania dziecka sięgają swym wpływem w dalszy i przyszły jego rozwój religijny, a niejednokrotnie wyraźnie o nim decydują, jak również o skuteczności oddziaływania rodziców w poszczególnych kierunkach tego wychowania (Poręba, 1999, s. 27–29).

W rodzinie chrześcijańskiej – mówi przytoczony wyżej dokument soborowy – należy już od najwcześniejszego wieku uczyć dzieci […] poznania i czci Boga. Rodzice pierwsi spośród wychowawców mają zaszczytny obowiązek wprowadzić swe dziecko w poznanie Boga. Czynią to przekazując mu prawdy wiary w sposób prosty i dostosowany do jego

możliwości poznawczych. Prawdy te powinny dziecku odsłonić i przedstawić Boga potężnego, ale zarazem dobrego i kochającego człowieka, by w ten sposób budzić ku Niemu ufność i miłość oraz poczucie bezpieczeństwa. Ponieważ we wczesnym dzieciństwie (między 3 i 5 rokiem życia dziecka) pojawia się już myślenie przyczynowe, oparte na konkretnych przesłankach (Piaget, 1929). Trzeba więc mówić mu o Bogu Stworzycielu, o stworzeniu świata i człowieka, o raju i o szczęściu w nim, o miłości Boga i złu, jakim jest nieposłuszeństwo wobec Niego, posługując się opowiadaniami biblijnymi.

Dużym ułatwieniem w poznaniu Boga będzie wprowadzenie dziecka w historię i życie Jezusa, tym samym także w historię zbawienia na podstawie opowiadań Ewangelii, przy równoczesnym budzeniu w jego sercu uczuć miłości i wdzięczności za łaskę odkupienia. Z poznania Boga dziecko winno wynieść pogodny i radosny Jego obraz, budzący nie tyle lęk przed Nim, co raczej miłość i ufność w Niego. Od jakości obrazu Boga poznanego na łonie rodziny zależeć będzie także nawiązywanie przez dziecko kontaktów z Nim, a więc i jego modlitwa (Poręba, 1999, s. 29–30).

Oparta na sakramentalnym związku małżeńskim rodzina jest cząstką elementarną Kościoła Powszechnego, jest według nauki Soboru Watykańskiego II Kościołem domowym, „w którym małżonkowie znajdują swoje powołanie polegające na tym, że mają być dla siebie nawzajem i dla swych dzieci świadkami wiary i miłości Chrystusa”(SW II, KK 32).

Rodzina nie tylko przekazuje dzieciom podstawową wiedzę o Bogu, nie tylko formułują ich wyobrażenia i stosunek do Boga, ale najdoskonalej Go reprezentują i Jego autorytetem sprawują rodzicielską władzę. Ponoszą odpowiedzialność za to, żeby ich dzieci poznały Boga i przylgnęły do Niego całym sercem. Tych postaw nie można przekazać słowem. Przekazuje się je własnym zaangażowaniem – świadectwem swego życia i postępowania, troską o wzrost w wierze całej rodziny. Rodzina chrześcijańska swoje odniesienie do Boga przekazuje innym ludziom swoją postawą, miłością i otwartością na drugich (Zuberbier, 1983, s. 48).

Pamiętać należy, że rodzice własną postawą wobec swoich dzieci torują niejako drogę do poznania Boga i własnej postawy wobec Niego. Małe dziecko tworzy sobie pojęcie o Bogu poprzez wizję swoich własnych rodziców. Dobroć, serdeczność, miłość i troska okazywana dziecku przez jego rodziców pozwala jemu łatwiej poznać Boga jako Ojca niebieskiego, pełnego miłości. Także w późniejszych latach życia stosunek dziecka do Boga formowany jest m. in. przez obserwacje życia religijnego rodziców i ich odniesienie do Stwórcy i Zbawcy. W szczególności rodzice powinni pomóc dziecku w rozpoznaniu faktu, że jest kochane, chciane, że jest otoczone życzliwą troską i traktowane bardzo na serio przez samego Boga. Codzienne odniesienie ojca i matki do dzieci powinno się stać przybliżeniem i potwierdzeniem tej prawdy (Smoleński, 1982, s.73). „Stawszy się rodzicami, małżonkowie otrzymują od Boga dar nowej odpowiedzialności. Ich miłość rodzicielska ma się stać dla dzieci widzialnym znakiem tej samej miłości Boga, «od której bierze nazwę wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi»” (Por. Ef 3,15, FC 14).

Życie duchowe w małżeństwie i rodzinie rozwija się nie tylko w czasie ale też według określonego porządku, podlega prawu następstw, które musi się uwzględnić (Adamski, 1978, s. 194).

Miłość musi być wymagająca, lecz nigdy nie może wychowanka pomniejszać. Ma w nim wyzwalać potencjał dobra, ale nie poniewierać wychowanego, nie pozbawiać szacunku dla samego siebie. Miłość ma wyłącznie wspierać, nigdy nie poniżać. Wychowanie nie sprowadza się do sprawowania władzy i mnożenia wymagań. Człowiek wartościami nasiąka, musi się więc z nimi zetknąć w osobie ojca i matki. Siłą napędową procesu wychowania jest miłość. Niechęć rodziców do dziecka i odwrotnie paraliżuje wychowanie. Trzeba być najpierw związanym z rodzicami relacjami miłości, wiary, nadziei, żeby wartości, które rodzice emanują, uznać za swoje. Punktem wyjścia pedagogii Boga jest to, że „On sam pierwszy nas umiłował" (1 J 4,19) – wtedy, gdyśmy owej miłości nie byli warci.

Ważnym zadaniem małżeńskiej pary jest przekazywanie obrazu Bożego w człowieku.Małżonkowie chrześcijańscy w sakramencie małżeństwa zostają powołani i konsekrowani do wspierania pełnego rozwoju swoich dzieci, które są przecież dziećmi Bożymi, braćmi Chrystusa, świątynią Ducha Świętego, członkami Kościoła. Bóg posyła rodziców, ażeby budowali Kościół w dzieciach. Dlatego czyni małżonków uczestnikami swojej władzy i miłości oraz szczodrze ich obdarza darami Ducha Świętego po to, ażeby skutecznie pomagali dzieciom w ich ludzkim i chrześcijańskim wzrastaniu. Zasadniczą orientacją autentycznego wychowania jest pomoc w podjęciu przez dzieci powołania do życia w prawdzie i miłości, tak by zapragnęły być darem dla innych. Chodzi o nadanie młodemu pokoleniu takiego ukierunkowania, które zaowocuje radosną i zaszczytną służbą. Młodzi ludzie od wczesnego dzieciństwa maja się dla swego otoczenia stawać czytelnym obrazem Boga, wiernymi świadkami jego miłości.

Niezmiernie istotnym elementem wychowania do powołania chrześcijańskiego jest wywołanie i utrwalenie relacji międzyosobowej między dzieckiem a Bogiem. Wraz z poznawaniem wielkości wszechmocy i nieskończonej świętości Boga dziecko musi odkrywać Jego bliskość, wypływającą z miłości. Konkretną forma wychowania tej postawy jest życie modlitwy pojętej jako międzyosobowy dialog. Trzeba pamiętać, że dziecko bardzo wcześnie jest zdolne do zapoczątkowania tak pojętego życia modlitwy, które dzięki sakramentowi chrztu wspierane jest darem wiary.

Warto wspomnieć, jak wielką rolę może tu odegrać modlitwa rodzinna, w której każdy z członków wspólnoty ma sposobność wypowiadania swoich własnych spraw. Nawet małe dziecko zdolne jest pojąć fakt, że Bóg daje mu pewne polecenia i stawia pewne wymagania. Najprostsza droga do tego prowadzi przez polecenia, życzenia i nakazy, stawiane przez rodziców w kontekście miłości (Smoleński, 1982, s.75). Jeśli Bóg jest dla rodziców wszystkim, stanie się także najważniejszym odniesieniem dla ich dzieci. Domaga się nie tylko miłość rodzicielska, pragnąca bezpiecznie wkomponować nowego człowieka w otaczającą go rzeczywistość. Domaga się tego przede wszystkim Bóg, który przez sakrament chrztu usynowił ludzkie dzieci i oddał – jako – własne na wychowanie ziemskim

rodzicom. Czegóż więc może bardziej od nich oczekiwać ponad to, żeby nauczyli dzieci Boże kochać ich Ojca i pełnić Jego wolę. Nie wymaga przy tym Bóg od ziemskich rodziców rzeczy niemożliwych. Jeśli nie mogą sobie poradzić, mają się do niego zwrócić. Mają uwierzyć, że Jemu jeszcze na tym bardziej zależy, aby przybrane dzieci kiedyś do niego wróciły. „Jeśli więc wy, choć źli jesteście, umiecie dawać dobre dary swoim dzieciom, o ile bardziej Ojciec wasz, który jest w niebie, da to, dobre tym, którzy Go proszą" (Mt 7,11).

Obowiązek chrześcijańskiego wychowania i troska o chrześcijańskie wychowanie rodziny, którą stworzyli, powinien być przedmiotem wciąż ponawianej i pogłębianej refleksji. Adhortacja *Familiaris consortio* tak o tym mówi: „Przyjęcie, miłość, szacunek, wieloraka i jednolita służba – materialna, uczuciowa, wychowawcza, duchowa – każdemu dziecku, które przychodzi na ten świat, winny stanowić zawsze charakterystyczną i nieodzowną cechę chrześcijan, zwłaszcza rodzin chrześcijańskich, tak aby dzieci mając możliwość wzrastania w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi, wnosiły swój cenny wkład w budowanie wspólnoty rodzinnej i w samo uświęcanie rodziców" (FC 26). I jeszcze dobitniej, wskazując, że to działanie wychowawcze rodziców jest składową płodność miłości małżeńskiej nie zacieśnia się wszakże współpracy z Bogiem Stwórcą w dziele przekazywania życia: „Płodność miłości małżeńskiej nie zacieśnia się wszakże do fizycznego rodzenia dzieci, choćby nawet była pojmowana w swym specyficznie ludzkim wymiarze: poszerza się i ubogaca wszelkimi owocami życia moralnego, duchowego i nadprzyrodzonego, jakie ojciec i matka z racji swego powołania winni przekazać w darze dzieciom, a poprzez dzieci Kościołowi i światu" (FC 28). Nie trudno to chyba pojąć i nie ma chyba człowieka, który by sobie tej oczywistej prawdy nie mógł przyswoić: każdy chce własnemu dziecku dać wszystko najlepsze, na co go tylko stać – a więc, jeśli rodzice uważają się za chrześcijan, chcą dziecku przekazać również swoją wiarę (Hennelowa, Lublin 1987, s. 216).

Rodzina ze swej istoty jest miejscem, w którym dziecko odnajduje swoją pozycję w świecie. Właściwe ustawienie do otaczającego go świata stanowi również konieczny element przygotowania do realizacji powołania chrześcijańskiego. Rodzice powinni ukazywać dziecku wszechświat jako dzieło miłości Boga Stwórcy, powołany do istnienia dla człowieka. Równocześnie jednak dziecko dostrzec w nim winno wyznaczone mu od Boga zadanie. W najprostszych zajęciach swoich rodziców, dziecko łatwo dostrzec może przekształcenie otaczającego świata zgodnie z Bożym zamiarem. Nawet zwykłe przygotowanie przez matkę codziennego posiłku uświadomić może dziecku plan, by rzeczy służyły ludziom i ich prawdziwemu dobru (Por. bp S. Smoleński, 1982, s. 77).

3. **Kościół, rodzina, kapłaństwo…**

Trzeba jednak przyznać, że dzieło wychowania do wartości religijno moralnych w rodzinie jest dzisiaj bardzo trudne, ze względu na obecne we współczesnym świecie zjawisko relatywizmu moralnego i wynikająca z niego postawa permisywizmu wychowawczego. Papież Benedykt XVI wzywa jednak do odważnego i zdecydowanego

przeciwstawienia się naciskowi tej niszczącej ideologii. Do uczestników Kongresu Diecezji Rzymskiej w 2005 r. mówił otwarcie: *Jest jasne, że musimy nie tylko przezwyciężać relatywizm w naszej pracy formacyjnej z ludźmi, ale także przeciwstawiać się jego niszczycielskiej dominacji w społeczeństwie i w kulturze. Dlatego bardzo ważną rolę odgrywa tutaj – obok słowa Kościoła – świadectwo i publiczne zaangażowanie chrześcijańskich rodzin, które przede wszystkim przypomina o nietykalności ludzkiego życia od poczęcia do naturalnego kresu, o wyjątkowej i niezastąpionej roli rodziny opartej na małżeństwie oraz o potrzebie działań legislacyjnych i administracyjnych wspierających rodzinę w jej misji wydawania na świat i wy chowywania potomstwa – misji o kluczowym znaczeniu dla naszej wspólnej przyszłości (*Benedykt XVI, 2005, s. 33).

Posłannictwo ewangelizacyjne rodziny – obok tworzenia wspólnoty osób, służby życiu i dzieła wychowania – najpełniej wyraża jej uczestnictwo w życiu i misji Kościoła. Dla jego ukazania należy najpierw podkreślić szczególne więzi, jakie łączą Kościół z rodziną chrześcijańską: to nade wszystko Matka–Kościół rodzi, wychowuje, buduje rodzinę chrześcijańską, wypełniając wobec niej zbawczą misję otrzymaną od Pana (FC 35). Ze swej strony rodzina chrześcijańska jest do tego stopnia wpisana w tajemnicę Kościoła, że staje się, na swój sposób, uczestnikiem zbawczego posłannictwa samego Kościoła. Wydaje się, że ową specyficzną więź istniejącą pomiędzy rodziną a Kościołem może oddać rozumienie rodziny jako „domowego Kościoła". Mówiąc zaś o wzajemnym oddziaływaniu, można powiedzieć, że Kościół ewangelizuje i uświęca rodzinę, a rodzina nawzajem buduje i uświęca Kościół. Natomiast specyfiką misji rodziny jest jej charakter wspólnotowy, a więc wspólnie małżonkowie jako para, rodzice i dzieci jako rodzina winni przeżywać swoją służbę dla Kościoła i dla świata (tamże, 49).

Rodzina chrześcijańska uczestniczy w misji ewangelizacyjnej poprzez odniesienie do potrójnej misji Chrystusa: prorockiej, kapłańskiej i królewskiej. Rodzina wypełnia swoje zadania prorockie przez przyjęcie i głoszenie Słowa Bożego. Staje się w ten sposób wspólnotą wierzącą i ewangelizującą, staje się znakiem Boga na ziemi.

Rodzina chrześcijańska jako wspólnota wierząca i ewangelizująca na mocy chrztu i bierzmowania pełni też funkcje kapłańskie. Rodzice wypełniają swoje zadania kapłańskie poprzez wspólnotowe uczestnictwo w sakramentach, zwłaszcza Eucharystii, składanie w niej duchowych ofiar, jak też przez inne akty kultu. Szczególne miejsce zajmuje tu wspólna modlitwa oraz liturgia rodzinna związana z przeżywaniem w kręgu rodzinnym przyjęcia kolejnych sakramentów przez dzieci. To wszystko sprawia, że rodzice stają się dla swoich dzieci kapłanami ogniska domowego (Bołoz, 1998, s. 213–217).

Rodzina chrześcijańska powinna być również gotowa do królewskiej służby człowiekowi. Powinna żyć szacunkiem dla drugiego człowieka i dostrzegać w nim godność dziecka Bożego. Nie może nigdy odizolowywać się od otaczających ją ludzi, ale stanowić żywą wspólnotę miłości otwartą na innych (Por.: FC 17; LdR 6, 13).

Bibliografia:

Adamski F., (1978), *Miłość, małżeństwo, rodzina*, WAM, Kraków.

Benedykt XVI (2005): *Rodzina chrześcijańska wspólnotą wychowania i wiary. Do uczestników Kongresu Diecezji Rzymskiej*. „L'Osservatore Romano". Wydanie polskie. R. 26: 2005 nr 9, s. 33.

Bołoz W. (1998), *Promocja osoby rodzinie*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW.

Celesty I. (2008), *Kościół Domowy jako wspólnota wierząca i ewangelizująca*, Perspectiwa, Legnickie Studia Teologiczno–Historyczne, Rok VII, Nr 2 (13).

Głód F., (2005), *Mądrość Bożej koncepcji małżeństwa i rodziny*, Rhema, Wrocław.

Hennelowa J., (1987), *Przekazywanie wiary w rodzinie*, Jan Paweł II Familiaris consortio – Tekst i komentarz, T. Stycznia SDS, Lublin.

Jan Paweł II, (1985), *Przekażcie im to, co macie najlepszego*, (W): *Dziecko w nauczaniu Jana Pawła II*, C. Drążek, J. Kawecki, (red.), Impuls, Kraków.

Kluz M. (2007), *Wychowanie chrześcijańskie w rodzinie w dobie permisywizmu moralnego*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne". R. 40, nr 2.

Kluz M. (2011), *Współczesny kontekst refleksji nad chrześcijańską etyką małżeńską i rodzinną*, Teologia Praktyczna, UAM Poznań, Tom 12, s. 91-107.

Łubieńska H. (1961), *de Lenval, L'Education du sens liturgique*, Paris 1951, s. 78n oraz T. Tomaszewski, *Myśl o wychowaniu religijnym*, Więź, nr 5.

Łuczak H., (1989), *Świadectwo i dziedzictwo*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław.

Majka J., (1980), *Świadectwo chrześcijańskie jako element ewangelizacji*, (W): *Ewangelizacja*, J. Krucina (red.), Wrcław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.

Murawski Cz., (1980), *Rodzina domowym Kościołem*, (W): *Ewangelizacja*, J. Krucina (red.), Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław.

Oraison M., (1961), *Amour ou contrainte*, Paris.

Piaget J., (1929), *Jak sobie dziecko świat przedstawia*, Warszawa.

Pius XI., (1947), *Encyklika o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży*, tłum. ks. Bp. M. Klepacz, Kielce.

Poręba P., (1999), *Wychowanie religijne w rodzinie*, (W): *Rodzina wspólnotą miłości*, I. Kracińska, M. Rogala (red.), Kraków.

Smoleński S. bp., (1982), *Wychowanie w rodzinie jako przygotowanie do odpowiedzialnego podjęcia powołania chrześcijańskiego*, (W): *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*, F. Adamski (red.), WAM, Kraków.

Ssczerek S., (2006), *Posługa w rodzinie w nauczaniu Jana Pawła II*, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia, Sandomierz.

Zuberbier A., (1983), *Jestem chrześcijaninem*, Księgarnia Świętego Jacka, Katowice.

Prof. UAM Borys Jacek Soiński OFM
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Adama Mickiewicza
W Poznaniu

Funkcjonowanie psychospołeczne a nawrócenie religijne

G. W. Allport stwierdza, że „żaden temat w dziedzinie psychologii religii nie był poddawany szerszym badaniom niż zagadnienie nawrócenia" (Allport, 1988, s. 120). To właśnie badania nad fenomenem przemiany religijnej, zainicjowały wewnątrz głównego nurtu psychologii empirycznej, powstanie autonomicznej i pełnoprawnej dyscypliny jaką jest psychologia religii. Doświadczenia nawrócenia religijnego zostały dobrze udokumentowane empirycznie tak, że stały się częścią normalnej psychologii. Jednym z głównych aspektów badań psychologicznych nawrócenia jest jego kontekst społeczny. Okazuje się ponadto, że relacje społeczne odgrywają ważną rolę zarówno na początku nawrócenia, jako jedna z przyczyn, jak i w okresie po nawróceniu, jako czynnik istotnie wpływający na kształtowanie się nowego systemu wiary i nowych postaw. W artykule przedmiotem analiz jest powiązanie wymiaru uspołecznienia ze zmiennymi osobowościowymi i biograficznymi nawróconych.

1. Psychospołeczne przyczyny nawrócenia religijnego

Niemało miejsca w badaniach nawrócenia religijnego zajmuje wyjaśnianie jego przyczyn. Stanowią one naturalny układ wielu czynników, które wchodząc w interakcję sprzyjają lub inicjują proces nawrócenia, a także decydują o jego dynamice (Soiński, 2006). Poszczególne teorie akcentowały zwykle jeden rodzaj przyczyn. I tak, klasyczne teorie nawrócenia akcentowały jego charakter rozwojowy i wiązały je z okresem dorastania. Przypisywały mu genezę zakorzenioną w popędach (Hall, 1900; Starbuck, 1899) bądź w stanach emocjonalnych podzielonego ja (James, 2001). Teorie psychodynamiczne wyjaśniają nawrócenie na tle stosunków emocjonalnych w dzieciństwie w środowisku rodzinnym (Freud, 1993; Salzman, 1953; Ullman, 1989), jako rozwiązanie kryzysu tożsamości (Erikson, 1963) lub jako konsekwencję niezdolności dostosowania się do grupy (Weininger, 1955). Psychologia poznawcza traktuje nawrócenie religijne jako efekt zmiany lub poszerzenia schematów poznawczych (Bagwell, 1969; Fowler, 1992; Kozielecki, 1991; Walesa, 1994). Natomiast społeczni psychologowie religii traktują nawrócenia jako efekty mechanizmów

społecznych[1] uruchamianych pod wpływem relacji interpersonalnych w grupach. W takim ujęciu nawrócenie zaliczane jest do kategorii zmiany wartości oraz postaw (McGuire, 1985; Leippe, Zimbardo, 2004). Zgodnie z teorią Rokeacha (1985, Grube, Mayton, Ball, Rokeach, 2010), wartości mają większą wagę niż postawy. Stąd zmiany wartości prowadzą to do głębszych i trwalszych efektów niż zmiany postaw, które wywołują zwykle krótkotrwałe zmiany zachowania. Zmiana wartości przekłada się na zmiany postaw osoby nawróconej.

Inną perspektywą wyjaśniania nawrócenia w psychologii społecznej jest wpływ społeczny (Geen, 1996)[2]. Badania nawróceń prowadzone w świetle tej teorii obejmują zasadniczo oddziaływanie grupy na adeptów nowych ruchów religijnych i sekt. Nawrócenia są wyjaśniane w perspektywie wymuszonego procesu zmian świadomości, zachodzących pod wpływem zastosowanej psychomanipulacji (np. *brainwashing, mind control, deprogramming*) (Chlewiński, 1989, Makselon, 1994, Ullman, 1982). Opisy stosowania metod manipulacyjnych na nabożeństwach przy naborze adeptów podaje Pargament (1997). Natomiast Sargant (1951, 1957) uzasadnia, że przywódcy grup kultowych zmieniają system wierzeń adeptów za pomocą przeładowania sensorycznego (*sensory overload*). Stan taki pozwala adeptom na przyjęcie nowych przekonań wbrew swojej woli, a nawet poza świadomością (Kozielecki, 1991). Ofshe i Singer (1986) zwrócili uwagę, że w ruchach kultowych stosuje się obecnie już inne metody manipulacji i wyróżnili dwa typy technik zmiany myślenia adeptów: techniki pierwszej i drugiej generacji. W świetle modelu wywierania wpływu, adepci w wyniku specjalnie przygotowanego oddziaływania są tak manipulowani, że nie zdając sobie z tego sprawy, sami chętnie włączają się w życie i działalność sekty. Zmieniają zachowanie, styl życia, postawy i wartości (Ritchie, 1994). Podejście takie zakłada wysoki stopień pasywności adeptów, którzy często postrzegani są jako ofiary. Natomiast moc sprawcza nawrócenia lokalizowana jest poza podmiotem nawrócenia (Richardson, 1985). Chociaż niektóre z badań wykazują, że między praniem mózgu oraz nawróceniem istnieją pewne powiązania empiryczne, to jednak model wymuszający nawrócenia obecnie występuje bardzo rzadko (Lofland, Skonovd, 1981). Badacze koncentrują się obecnie na procesach interaktywnych, które zachodzą w grupach (Bader, Demaris, 1996).

Istnieją jeszcze teorie, które tłumaczą nawrócenie jako zachowanie dewiacyjne albo objaw psychopatologii. Zakładają one, że z człowiekiem, który szuka religii, musi dziać się coś złego, że musi on mocno cierpieć z powodu jakiejś ważnej deprywacji albo też doświadczył bardzo silnej traumy. Szuka wtedy takiego rodzaju religijnej nauki czy grup religijnych, które pozwolą zaspokoić deficytowe potrzeby psychiczne (Glock, Stark, 1965).

Przeciwieństwem do podejścia dewiacyjnego jest traktowanie nawrócenia jako naturalnego procesu socjalizacji, który opiera się na interakcji blisko żyjących ludzi (Long,

[1] Np. Downing twierdzi nawet, że nawrócenie religijne w większej mierze jest procesem społecznym niż poznawczym (por. Downing, 1992, s. 269-270).

[2] Nawrat określa wpływ społeczny jako „oddziaływanie, w wyniku którego jednostka, grupa czy jakaś inna instytucja wywołuje zmiany w sferze poznawczej, emocjonalnej lub/i behawioralnej człowieka" (Nawrat, 1989, s.125).

Hadden, 1983). Główny akcent w tej teorii pada na przebieg rekrutacji nowych adeptów. Osoba pozyskiwana nie posiada inicjatywy a odpowiada jedynie na wezwanie. Zadaniem grupy jest wytworzenie w niej emocjonalnych i społecznych potrzeb, a także ukazanie siebie w roli sprzymierzeńców. Z takim podejściem zbieżna jest teoria roli szwedzkiego psychologa religii Sundena (Halama, 2006).

Trudno wyrokować w sposób niepodważalny o czynniku, który jest faktyczną przyczyną nawrócenia. James wskazał, iż na nawrócenie mają wpływ czynniki wewnętrzne i zewnętrzne. Czynniki wewnętrzne mogą być świadome, gdy dana osoba podejmuje w sposób zamierzony i dobrowolny wysiłek przemiany religijnej, albo nieświadome, gdy ktoś ulega siłom płynącym spoza świadomości. Natomiast do zewnętrznych czynników wpływających na nawrócenie zalicza czynniki socjokulkturowe. Jest to wpływ pouczeń, namów, przykładów, oddziaływanie rówieśników i osób znaczących, czy też silne w niektórych społecznościach religijnych wezwania do odnowy duchowej (np. w trakcie zgromadzeń rewiwalistycznych), a także wpływ mechanizmów sugestii i naśladowania (por. np. Sorokin, 1954). Wielu innych badaczy wymienia od kilku do kilkunastu czynników, które działają w czasie nawrócenia. Tkwią one w środowisku, w przeszłej sytuacji, w psychice danej osoby, w patologii oraz w transcendencji. Np. Gillespie (1979) wyróżnił sześć kontekstów, które przyczyniają się do nawrócenia i wpływają na dynamikę zmian: rozwojowy, emocjonalny, tożsamościowy, społeczny, psychiczny oraz doświadczenia. Niektóre z tych czynników mogą odgrywać większą rolę u konkretnej osoby i wówczas można mówić o jakimś typie nawrócenia. W przypadku kontekstu społecznego najsilniejszy wpływ na nawrócenie mają: sugestia, kultura, rewiwalizm, przyjaźń, oczekiwania oraz więzi osobowe (Gillespie, 1991).

Zdaniem Rambo (1993) wymiar psychospołeczny jako pierwsze stadium nawrócenia był często niedoceniany przez psychologów, którzy koncentrują się głównie na osobowości nawracającego się człowieka. Wyróżnił on dwa wymiary kontekstu społecznego nawrócenia: makro i mikro. Makrokontekst to wszelkie powiązania ze światem, wszystko, co wpływa na funkcjonowanie człowieka, czyli instytucje i organizacje religijne, polityczne oraz społeczne, media i kultura, siły popychające do nawrócenia w przypadku jakiejś alienacji, a także wielorakie procesy socjalizacji. Mikrokontekst natomiast obejmuje bliższe otoczenie, czyli rodzinę, przyjaciół, grupę etniczną, wspólnotę religijną.

Najbliższym środowiskiem społecznym człowieka jest rodzina i liczne badania potwierdzają istnienie związku funkcjonowania systemu rodzinnego z nawróceniami. I tak, według Stanleya (1964) nawróceniom studentów sprzyjał niski poziom religijności w środowisku rodzinnym. Podobnie wpływ rodziny na nawrócenie odnajdujemy w opisach Altemeyera, i Hunsbergera (1997), którzy zauważyli, że niezależnie od wyznania w każdej wspólnocie religijnej są tacy (3-4%), którzy pochodzą spoza rodzin religijnych, a wśród niewierzących tylko połowa wzrastała w środowisku rodzin areligijnych. Takie osoby przyjmują poglądy całkowicie przeciwne do oddziaływania środowiska, albo odeszły od rodzinnej niewiary do wiary albo od wiary domu rodzinnego do ateizmu. Wspomniani

autorzy nadali im określenie „cudownych wierzących" i „cudownych apostatów". Przemiana religijna cudownie nawróconych była nieraz ukryta przed otoczeniem, w połowie otoczenie było tym mocno wstrząśnięte, a tylko co piąty spotkał się ze zrozumieniem i wsparciem któregoś z rodziców.

Związek nawróceń z oddziaływaniem środowiska stara się tłumaczyć psychoanaliza. Ullman wykazała, że motywy nawrócenia są związane z problemami w relacjach rodzinnych, z nieszczęśliwym dzieciństwem i problemami w relacjach w adolescencji. W sposób szczególny na proces nawrócenia wpływa obraz ojca (Ullman, 1989). Opowieści nawróconych respondentów zawierały często elementy zaślepienia potężnym autorytetem lidera, proroka czy mentora, a przemiana religijna miała naturę podobną do zakochania się. Stąd konkluduje, że typowy konwertyta został przekształcony nie przez religię, ale przez osobę, spostrzeganą jako wszechmogący ojciec, który zaspokaja potrzeby i ochrania. Inna wyróżniona przez nią forma nawrócenia była oparta na relacji z grupą, która obdarzała akceptacją i miłością. Grupa oferuje emocjonalne oparcie, schronienie i nową sieć relacji powstaje wówczas interakcja pomiędzy dynamiką grupy a pragnieniami potencjalnych nawróconych. Trzecia forma nawrócenia ujawnia natomiast gwałtowne, żarliwe przywiązanie do bezwarunkowej miłości obiektu transcendentnego. Obiekt zakochania jest wyobrażany jako figura, jednakże postrzegany jest jako przyjazny towarzysz. Dla niektórych nawróconych transcendentny obiekt religijności staje się bezwarunkowym zabezpieczycielem ich potrzeb i wewnętrznym protektorem poprzedniego kruchego selfu.

Specyficzną grupę czynników mających wpływ na przeżywanie nawrócenia stanowią zmienne eklezjalne, czyli kontakt z określoną tradycją religijną. Liczą się tutaj dotychczasowe doświadczenia eklezjalne danej osoby, wpływ i koloryt osobowości duszpasterzy, osobiste doświadczenie odnowy duchowej, miejsce Kościoła w jej przestrzeni życiowej oraz inne przesłanki wyznaniowe, jak np. niezadowolenie ze swojego wyznania (Hoge, Johnson, Luidens, 1995). Znacząco na nawrócenia wpływa także rodzaj teologii wspólnoty, z którą dany konwertyta się spotkał, czyli różnice teologiczne pomiędzy różnymi grupami wyznaniowymi (Donahue, 1989). W teologii kalwińskiej czy metodystycznej silnie zakorzeniona jest idea doświadczenia osobistego nawrócenia przez każdego chrześcijanina (Lee, 1998). W tych wspólnotach, gdzie bardzo widoczne było nastawienie rewiwalistyczne, liczba nawróceń była wielokrotnie większa niż tam, gdzie istotną rolę odgrywały sakramenty święte (Clark, 1929). Osoby, które poprzez sakramenty spełniają wymagania religii, mówią raczej o religijnym przebudzeniu, niż o nawróceniu. Ich przeżycia zwykle są łagodne i mają charakter stopniowego wzrostu w odróżnieniu od dramatycznych przemian kryzysów nawrócenia (H. W. Clark, 1958). Ponadto w Kościele katolickim nawrócenie jest procesem długotrwałym i obejmuje całe życie. Jest ciągłym zawracaniem z drogi grzechu, wzrastaniem w łasce i stawaniem się świętym (Nowak 2002, Paszkowska, 2002, Urbański, 1993).

Mechanizm procesów motywacyjnych zawsze jest złożony. Najbardziej pierwotnym schematem motywacji jest motywacja homeostatyczna, która periodycznie uaktywnia się, w

sytuacji niezaspokojenia potrzeb. Homeostaza niewątpliwie ma znaczenie w procesie przystosowania, ale wystarcza tylko do utrzymania organizmu przy życiu. Nie wyjaśnia procesów rozwoju, aktywności twórczej, entropii ujemnej, wzrostu nawet za cenę narastania napięcia (Kozielecki, 1991). Natomiast motywacja wzrostu (heterostatyczna) działa permanentnie nawet wtedy, gdy potrzeby są niezaspokajanie albo gdy człowiek podejmuje działania twórcze, które mogą jeszcze bardziej zwiększać napięcie. Do głosu dochodzą potrzeby wyższe (np. poznawcza, sensu życia, czy samorealizacji), które prowadzą do działań, które Kozielecki nazywa transgresyjnymi, Frankl (1971) i Popielski (1994) - samotranscendentnymi (wychodzącymi poza siebie i ukierunkowanymi na wartości), a Rulla (1986) - autotranscendentnymi teocentrycznie w miłości (tj. ukierunkowanymi na Boga, „który jest miłością" (l J 4, 8)). Są to działania człowieka którego opanowuje „głód miłości istnienia", miłości, która jest nienasycona, ustawicznie poszukująca. Nawiązanie przez nawróconego nowej relacji z Bogiem, czy ze wspólnotą religijną, często nie tylko nie zmniejsza napięcia, ale jeszcze je potęguje, bo „świat transgresji naturalnych, społecznych i symbolicznych jest nierzadko światem cierpienia i udręki" (Kozielecki, 1991, s. 21).

2. Strategia badań własnych

Problem badawczy artykułu sprowadza się do poszukiwania odpowiedzi na pytanie: Czy osoby nawrócone o odmiennych poziomach uspołecznienia różnią się poczuciem zmian w obrazie siebie w trakcie procesu nawrócenia, a także poziomem innych wskaźników osobowościowych i biograficznych? Oczekiwane odpowiedzi na to pytanie sprowadzają się do następujących hipotez badawczych:

1) Istnieje związek pomiędzy poziomem uspołecznienia nawróconych respondentów a biograficznymi aspektami religijności.
2) Istnieje związek pomiędzy poziomem uspołecznienia nawróconych respondentów a takimi zmiennymi osobowościowymi, jak: poczucie koherencji, kontrola emocjonalna, trwałe cechy osobowości (neurotyzm, ekstrawersja, otwartość, ugodowość i sumienność) oraz poziom kryzysu w sferze aksjologicznej.
3) Istnieje związek pomiędzy poziomem uspołecznienia nawróconych respondentów a poczuciem zmian w obrazie siebie doświadczanych w trakcie procesu nawrócenia i dalszej formacji chrześcijańskiej.

Zmienną funkcjonowania społecznego zdefiniowano na podstawie czynnika uspołecznienia według Testu Przymiotników (ACL) Gougha i Heilbruna. Pozostałe zmienne określono za pomocą: Kwestionariusza Orientacji Życiowej (SOC-29) Antonowskiego, Inwentarza Osobowości (NEO-FFI) Costy i McCrae, Kwestionariusza Kontroli Emocjonalnej (KKE) Brzezińskiego oraz Kwestionariusza do Badania Kryzysu w Wartościowaniu (KKW) Olesia i Kwestionariusza Przebiegu Procesu Nawrócenia Religijnego (KPPNR) Soińskiego.

Badaniom poddano 178 osób dorosłych (84 mężczyzn i 94 kobiety), które doświadczyły w swoim życiu nawrócenia, a obecnie odbywają formację chrześcijańską we wspólnotach zakonnych, grupach modlitewnych, ewangelizacyjnych, neokatechumenalnych, oraz grupach AA[3]. Kryterium doboru było trojakie. Pierwsze miało charakter eklezjalny, gdyż kandydatów do badań wskazywali duszpasterze odpowiedzialni za formację w wybranych wspólnotach. Drugim kryterium była autodeklaracja nawrócenia przez daną osobę. Ostatecznie autor badań weryfikował kandydatów w świetle ich odpowiedzi w kwestionariuszach.

3. Czynnik uspołecznienia według Testu Przymiotników ACL

Test ACL (Adjective Check List) Gougha i Heilbruna w autoryzowanym przekładzie Płużek z 1983 r. (Pilecka, 1994; Tucholska, 2003) opisuje funkcjonowanie człowieka na 37 skalach, które mogą być sprawdzane i opisywane osobno, ale można też dokonywać interpretacji całych wiązek czynników czy cech. Zazwyczaj test ten wykorzystywany jest do badania obrazu siebie. Na potrzeby badań skupiono się na dwóch aspektach obrazu siebie ujmowanego w szerokim zakresie obrazu realnego (czyli wiedzy o tym, jaki jestem) oraz obrazu retrospektywnego (czyli poczuciu tego, jaki byłem). W przypadku retrospektywnego sposobu opisu zmian należało wziąć pod uwagę fakt, iż od punktu kulminacyjnego nawrócenia do chwili badania upłynął już jakiś okres czasu. Uwzględniając dynamikę procesu nawrócenia, celowym wydało się odniesienie się do dwóch momentów: stanu przed nawróceniem oraz stanu po przejściu przez kulminacyjny punkt przemiany religijnej. Badani nawróceni wypełniali więc trzy wersje testu ACL. Aby otrzymać realny obraz siebie, poproszono o zaznaczenie cech, które posiadają. Retrospektywny obraz siebie sprzed nawrócenia mierzono, używając instrukcji: „Zaznacz przymiotniki, które dotyczą tego, jaki byłeś przed nawróceniem". Natomiast retrospektywny obraz siebie z okresu po nawróceniu mierzono za pomocą instrukcji: „Zaznacz przymiotniki, które dotyczą tego, jaki byłeś bezpośrednio po nawróceniu".

Dla wyników uzyskanych we wszystkich 37 skalach realnego obrazu siebie według testu ACL zastosowano procedurę rotacji do prostej struktury metodą Varimax z wykorzystaniem kryterium Kaisera w odniesieniu do liczby czynników. Podobnie jak we wcześniejszych analizach amerykańskich (Gough, Heilbrun, 1980) oraz w badaniach Jurosa i Olesia (1993), uzyskano sześć czynników (Soiński, 2010): czynnik I - SIŁA (potency), czynnik II - PEWNOŚĆ SIEBIE (assertiveness), czynnik III - USPOŁECZNIENIE (sociability), czynnik IV - NIEWYSTARCZALNOŚĆ (dissatisfaction), czynnik V – INDYWIDUALNOŚĆ (individuality) oraz czynnik VI - ZACHOWAWCZOŚĆ (constriction). W artykule interesuje nas czynnik III, określający USPOŁECZNIENIE osób nawróconych, czyli funkcjonowanie w

[3] Informację o istnieniu we wspólnotach religijnych osób doświadczających nawrócenia znajdujemy np. w badaniach S. Głaza (1996, s. 198), w których jako nawróceni określiło się 13% osób z Neokatechumenatu oraz 6% ze wspólnot Oazy Rodzin.

sytuacjach społecznych. W skład tego czynnika wchodzą: jedna skala modus operandi (Fav - liczba pozytywnych przymiotników), trzy skale potrzeb (Nur - potrzeba opiekowania się, Aff - potrzeba afiliacji i Het - potrzeba kontaktów heteroseksualnych), jedna ze skal tematycznych (Pad - przystosowanie osobiste), jedna ze skal analizy transakcyjnej (Np - wychowawczy rodzic), a także jedna należąca do koncepcji osobowości twórczej (A-3 - niska oryginalność, niska inteligencja).

Następnym krokiem zastosowanej procedury było wyróżnienie skupień respondentów ze względu na skale wchodzące w skład czynnika uspołecznienia. Analizy skupień dokonano za pomocą metody analizy skupień metodą k-średnich (*Quick Cluster*) (tabela 1).

Wyniki wskazujące na najniższy poziom uspołecznienia uzyskały osoby ze skupienia drugiego, stanowiące 19,1% ogółu badanych. Pośredni poziom uspołecznienia uzyskały osoby ze skupienia pierwszego (41,6% ogółu), a najwyższy ze skupienia trzeciego (39,3% ogółu). W dalszych analizach uwzględnione będą wyniki uzyskane przez nawróconych najbardziej nieuspołecznionych (skupienie 2) oraz najbardziej uspołecznionych (skupienie 3).

Tabela 1: Ostateczne centra skupień (średnie) dla skal czynnika III – USPOŁECZNIENIE w realnym obrazie siebie testu ACL (N=178)

	skupienie 1		skupienie 2		skupienie 3		t studenta		
	pośredni (N=74)		**nieuspołecznieni** (N=34)		**uspołecznieni** (N=70)		p<		
skale	M	SD	M	SD	M	SD	1 i 2	2 i 3	1 i 3
Fav	43,18	5,28	31,88	6,13	52,94	6,07	0,001	0,001	0,001
Nur	46,72	6,45	35,32	8,15	56,24	5,22	0,001	0,001	0,001
Aff	43,53	5,26	33,12	5,36	56,09	6,97	0,001	0,001	0,001
Het	46,72	6,91	35,00	6,63	52,37	7,43	0,001	0,001	0,001
Pad	43,80	6,19	35,00	6,13	53,89	5,87	0,001	0,001	0,001
Np	48,05	6,09	36,32	6,42	56,27	5,56	0,001	0,001	0,001
A-3	47,65	7,35	38,18	5,99	59,77	7,74	0,001	0,001	0,001

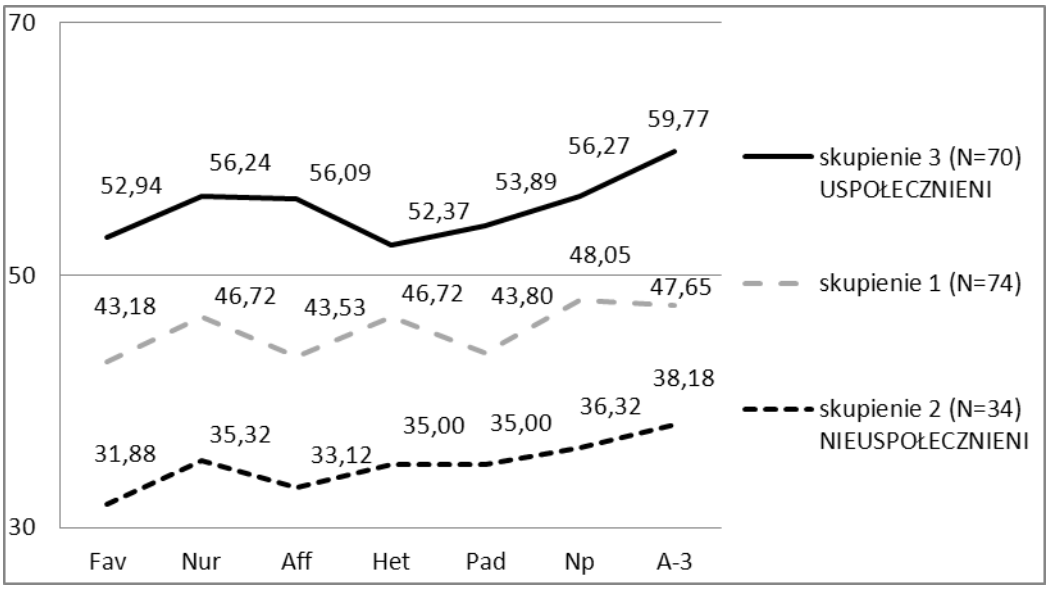
Średnie grupowe skal dla wszystkich skupień różnią się od siebie w sposób statystycznie istotny ($p<0,001$), a ponadto dla skupienia 2. i 3. znalazły się po przeciwnej stronie średniej skali i są oddalone od siebie przeciętnie o dwa odchylenia standardowe (20p.). Zatem różnice te mają charakter zarówno ilościowy jak i jakościowy, co pozwala traktować uzyskane grupy jako odmienne. Cechy, które pod względem poziomu uspołecznienia występują u osób w jednej grupie, u osób z drugiej już się nie ujawniają.

Badane osoby można scharakteryzować w następujący sposób:

- respondenci nieuspołecznieni (skupienie 2.) powątpiewają w swoje możliwości (Fav) i doświadczają trudności w kontaktach interpersonalnych. Są podejrzliwi wobec innych, zachowują dystans (Nur) i lękają się przed zaangażowaniem emocjonalnym (Aff). Wolą się wycofać z kontaktów i działań o charakterze społecznym (Het). Postrzegają siebie jako osoby niedostosowane (Pad) i mają poczucie braku odporności na stres i presje społeczne (Np);

- natomiast respondenci uspołecznieni (skupienie 3.) są zadowoleni ze swego miejsca w życiu. Przeważnie mają znacznie lepsze samopoczucie w sytuacjach społecznych, łatwiej się przystosowują do dynamiki grupy, chętniej pomagają innym, są dla nich bardziej wyrozumiali i cierpliwi, a także zapominają o sobie w obliczu kłopotów innych.

Wykres 1: Średnie skal czynnika III – USPOŁECZNIENIE w realnym obrazie siebie testu ACL



4. Biograficzne aspekty religijności nawróconych a uspołecznienie

Biografia człowieka wyznaczona jest przez prawidłowości lub nieprawidłowości rozwojowe i stanowi proces strukturyzacji doświadczenia nabytego w toku rozwoju. Rozwój ten określa dwukierunkowy proces zachodzący między osobą a otoczeniem. Rozwój życia religijnego silnie związany jest czynnikami społecznymi, co zasygnalizowano w pierwszym paragrafie. Dla potrzeb analizy zdarzeń życiowych związanych z przemianą religijną posłużono się następującym schematem etapów życia religijnego osoby nawróconej:

1. wychowanie religijne lub jego brak w dzieciństwie,
2. okres odejścia lub braku wiary i praktyk religijnych,
3. nawrócenie lub powrót do religijności,

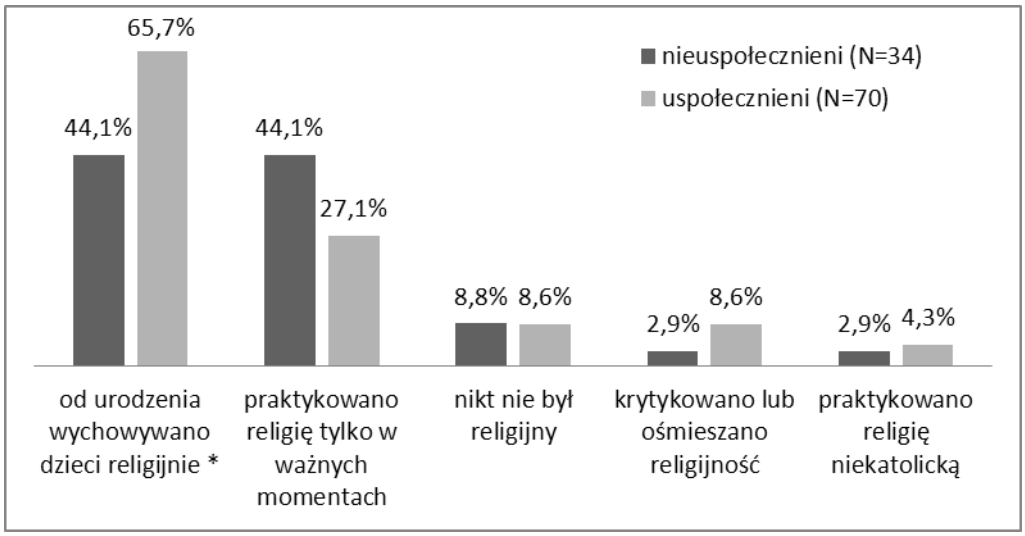
4. okres po nawróceniu religijnym: osłabnięcie (zblednięcie) religijności, stabilizacja lub dalszy rozwój religijny.

Analizy oparte zostały na danych autobiograficznych[4] uzyskanych za pomocą pytań które dotyczyły wyróżnionych wyżej etapów.

Nie różnicuje badanych z obu skupień wiek życia. Średnie wieku wyniosły dla grupy osób nieuspołecznionych M=40,1 lat (SD=14,51), a dla uspołecznionych M=38,0 lat (SD=14,88). Różnicuje ich jednak płeć, bowiem wśród respondentów nieuspołecznionych aż dwie trzecie stanowią kobiety (64,7%), gdy wśród uspołecznionych jest ich znacznie mniej (35,7%). Przyczyna tej różnicy może tkwić w niedoskonałym doborze próby lub specyficznym składzie wspólnot religijnych, do których należeli badani nawróceni. Ponadto respondenci nieuspołecznieni częściej mieli wyższe wykształcenie od uspołecznionych.

Społeczeństwo polskie na tle innych europejskich krajów charakteryzuje się bardzo wysokim odsetkiem osób deklarujących wiarę w Boga. Stąd nie jest czymś zaskakującym, że badane osoby nawrócone zasadniczo pochodziły z rodzin, w których panowała atmosfera religijna i jako dzieci były nie tylko ochrzczone, ale również wychowywane religijnie (wykres 2). Jednakże takie religijne rodziny istotnie częściej miały osoby bardziej uspołecznione (65,7%) niż nieuspołecznione (44,1%). Zarazem odświętne praktyki religijne ograniczające się tylko do ważnych wydarzeń rodzinnych, charakteryzują znacznie częściej rodziny respondentów nieuspołecznionych (44,1%) niż uspołecznionych (27,1%).

Wykres 2: Retrospektywne spojrzenie na religijność a uspołecznienie osób nawróconych



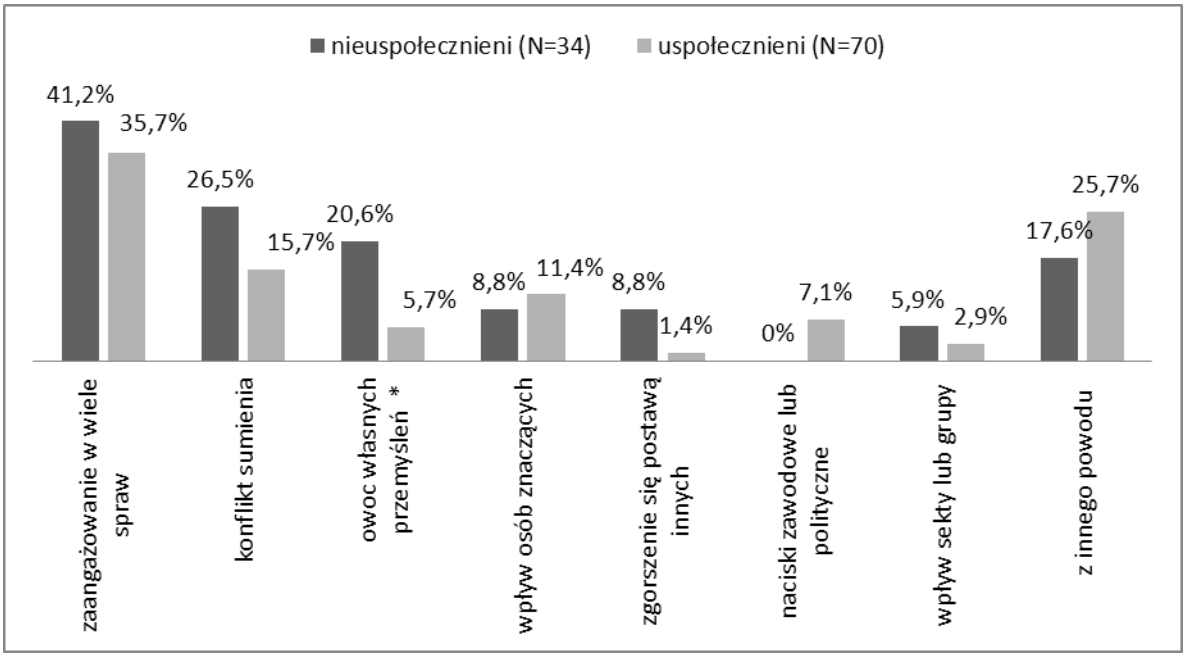
Gwiazdką * oznaczono istotne statystycznie różnice między grupami na poziomie p<0,05

[4] Dla potrzeb prowadzonych analiz przyjęto założenie o wystarczającej wiarygodności pamięci autobiograficznej badanych osób, bo mimo jej niedoskonałości, to właśnie ona odpowiada za obraz siebie, poczucie spójności i tożsamości podmiotowej oraz poczucie własnej wartości (samoocenę), a w konsekwencji za funkcjonowanie danej osoby (Maruszewski, 2005).

Opisana sytuacja rodzinna przekładała się bezpośrednio na religijność osób badanych, która - o ile się pojawiła, to nie wytrzymywała próby czasu. Odejście od wiary i praktyk w grupie osób nieuspołecznionych miało miejsce wcześniej (M=13,8 lat, SD=5,9) niż u uspołecznionych (M=15,3 lat, SD=7,4). Jednak niektórzy respondenci aż do nawrócenia nie byli religijnymi. Takich osób było nieco więcej wśród respondentów uspołecznionych (21,4%) niż wśród nieuspołecznionych (14,7%).

Respondenci podawali po kilka przyczyn odejścia od Boga. Jak ukazano na wykresie 3., najczęściej wcześniejsze odejście od wiary lub praktyk religijnych następowało wśród wielu innych angażujących spraw. Powodem, który różnicuje porównywane grupy, były własne przemyślenia, które istotnie częściej motywowały do odejścia od wiary osoby nieuspołecznione (20,6%) niż uspołecznione (5,7%). Natomiast inne czynniki społeczne, takie jak: osoby znaczące, zgorszenie postawą innych, naciski zawodowe lub polityczne czy też wpływ grupy lub sekty, nie były zbyt częste i nie różnicują w sposób istotny respondentów.

Wykres 3: Powody odejścia od wiary a uspołecznienie osób nawróconych

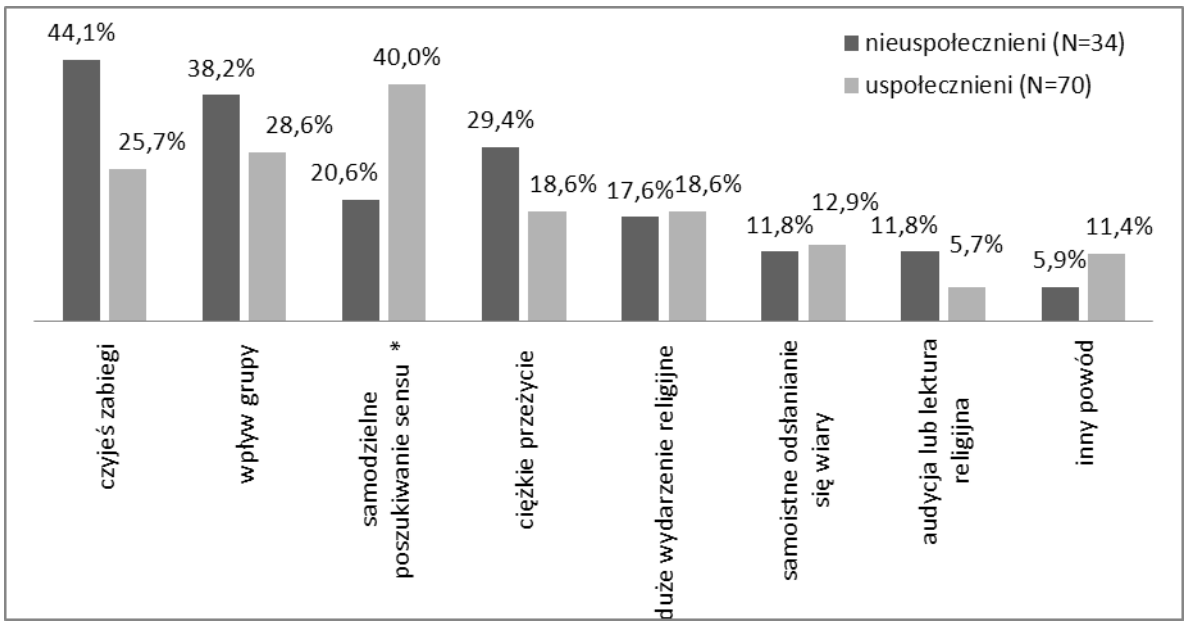


W całej badanej grupie nawrócenie miało miejsce średnio w wieku 29 lat (SD=13,2). Spora część nawróceń nastąpiła w adolescencji (35%), jednakże połowa badanych osób nawróciła się po 25 roku życia (mediana=24,5). Wieku nawrócenia nie różnicuje jednak respondentów uspołecznionych od nieuspołecznionych.

Wszelkie przemiany w życiu człowieka bardzo rzadko są efektem zadziałania jedynie pojedynczych czynników. Można jednak próbować wśród wielu czynników działających w czasie nawrócenia wskazać te najważniejsze. Badani, identyfikując główne przyczyny nawrócenia, wskazywali najczęściej bezpośrednie działanie Boga (45,79%). Takie wyraźne poczucie działania Boga w ich życiu istotnie częściej deklarowali respondenci uspołecznieni (47,86%) od nieuspołecznionych (39,71%). Ponadto, jak ukazano na wykresie

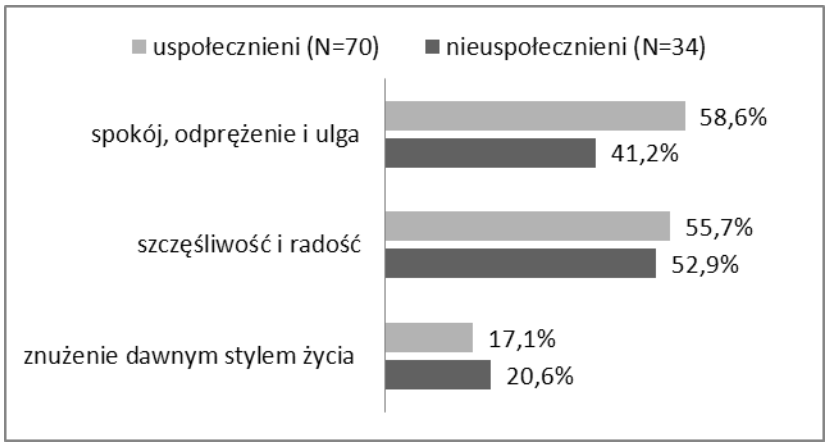
4., nawróceni uspołecznieni istotnie częściej (40%) uznają własne intensywne poszukiwanie Boga za najważniejszy powód przełomu religijnego, niż nieuspołecznieni (20,6%), którzy własne przemyślenia wymieniali dopiero na miejscu piątym. Można jednak zauważyć wyraźną tendencję do częstszego wpływu na nawrócenie respondentów nieuspołecznionych innych osób z ich otoczenia. Byli to kolejno najczęściej: współmałżonkowie (23%), księża (16,4%), przyjaciele (14,8%) lub znajomi (14,8%), matki (13,1%) lub narzeczeni (13,1%), rodzeństwo (8,2%), zakonnice (6,6%) i ojcowie (4,9%). Także wpływ grupy religijnej nieco częściej sprzyjał nawróceniu osób o niższym poziomie uspołecznienia.

Wykres 4: Deklarowane powody nawrócenia (poza interwencją Boga) a uspołecznienie osób nawróconych



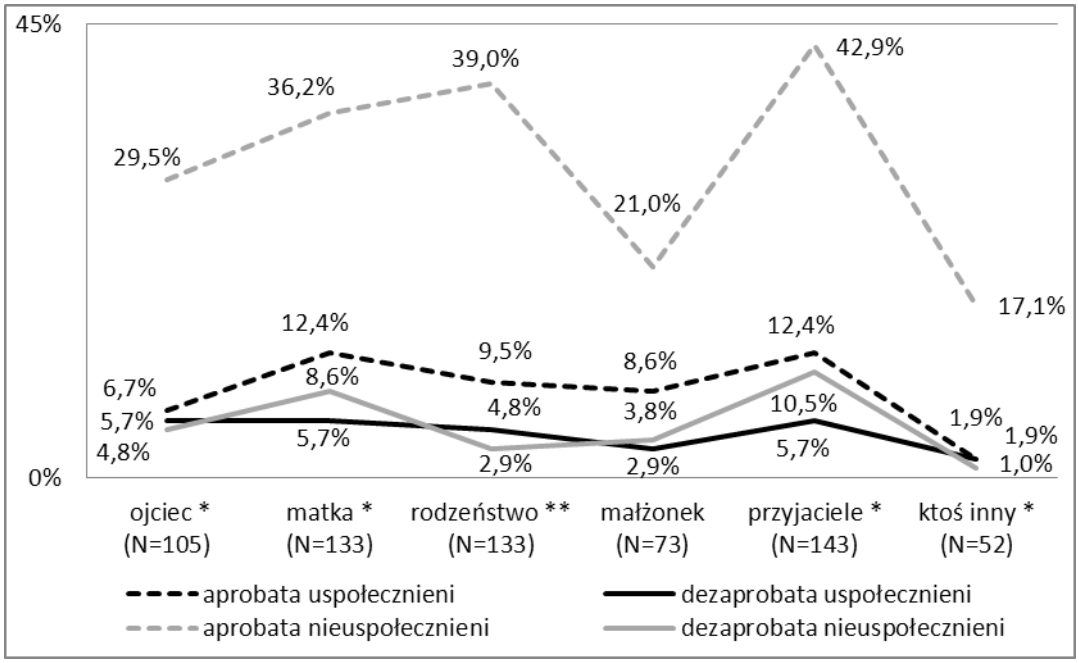
Doświadczenie nawrócenia zwykle wiąże się z bardzo pozytywnymi uczuciami i doznaniami. Jest ono odkryciem czegoś nowego, nabyciem nowego spojrzenia na życie i świat, nawiązaniem nowych relacji, a wszystko, co nowe, pociąga, bo niesie ze sobą ładunek atrakcyjności czegoś, czego się dotąd nie znało. Aktowi nawrócenia towarzyszą także przeżycia niezwykłości tego, co się stało, czego się jest uczestnikiem. Spośród badanych respondentów nieco więcej uspołecznionych (58,6%) niż nieuspołecznionych (41,2%) podkreśliło, że bezpośrednio po nawróceniu odczuli wewnętrzny spokój, odprężenie czy ulgę. Inne stany emocjonalne wymieniane były przez obie grupy tak samo często: ponadto połowa (55,7%) wskazywała na odczuwanie szczęśliwości i radości powracającego syna marnotrawnego (por. Łk 15.11-32), a co czwarty badany (25%) oświadczył, że od chwili przemiany religijnej styl życia sprzed nawrócenia zaczął nużyć lub budzić wstręt.

Wykres 5: Emocje towarzyszące nawróceniu a uspołecznienie respondentów



Nawrócenie nigdy nie ogranicza się do wewnętrznych przeżyć konwertyty, bo nikt nie żyje w próżni społecznej. Każda znacząca zmiana postaw i wartości ma swoje odbicie w relacjach z innymi. Niektóre się urywają, a jeszcze inne się ożywiają. W sposób istotny różnicuje badanych gwałtowne odcięcie się od znajomych sprzed nawrócenia, co miało miejsce znacznie częściej u osób nieuspołecznionych (32,4%) niż u uspołecznionych (10%).

Wykres 6: Aprobata i dezaprobata nawrócenia przez osoby z najbliższego otoczenia a uspołecznienie respondentów



Gwiazdki oznaczają istotne statystycznie różnice pod względem aprobaty: * oznacza p<0,05, ** oznacza p<0,01

Otoczenie wcześniej czy później zaczyna się orientować, że z daną osobą coś się dzieje. Przygląda się jej zachowaniu, wartościuje i ocenia, a czasem w jakiś sposób ingeruje. Niekiedy taka ingerencja przyjmuje charakter wsparcia i życzliwej pomocy, ale niekiedy pojawiają się reakcje negatywne i brak akceptacji. W zasadzie prawie wszyscy badani wskazywali więcej niż dwie osoby z ich otoczenia, które pozytywnie oceniały dostrzegane w nich zmiany. Natomiast nieliczni z nich (39%) spotkali się z jakąś formą dezaprobaty. Na wykresie 6. przedstawiono częstość aprobaty oraz dezaprobaty nawrócenia przez osoby z najbliższego otoczenia respondentów. Osoby nieuspołecznione istotnie częściej od uspołecznionych aprobaty doświadczały od przyjaciół (42,9%) oraz ze strony rodziny[5]: rodzeństwa (39%), matki (36,2%) i ojca (29,5%). Dezaprobata po nawróceniu, jak wspomniano, była rzadko odczuwana przez respondentów i to niezależnie od uspołecznienia.

Tabela 2: Trudności spostrzegane po nawróceniu a uspołecznienie osób nawróconych

Trudności	**wszyscy badani N=178**		**nieuspołecznieni N=34**		**uspołecznieni N=70**		test chi-kwadrat
	n	%	n	%	n	%	p<
„zblednięcie" religijności w porównaniu z poprzednim okresem	72	40,45%	16	47,06%	25	35,71%	-
powrót konfliktów i trudności z okresu przed nawróceniem	49	27,53%	7	20,59%	16	22,86%	-
wzrost trudności w prowadzeniu życia według odzyskanych wartości	22	12,36%	11	32,35%	3	4,29%	0,001
pojawienie się poczucia skrępowania lub obcości wśród osób religijnych	17	9,55%	6	17,65%	3	4,29%	0,05
pojawienie się poczucia skrępowania w opowiadaniu o nawróceniu	10	5,62%	3	8,82%	3	4,29%	-
pojawianie się żalu z powodu odrzucenia dawnego stylu życia	6	3,37%	4	11,76%	0	0%	0,01

Od nawrócenia respondentów do chwili badania upłynęło średnio 9,9 lat. W tym okresie podążali oni rozmaitymi drogami rozwoju duchowego i podejmowali dalszą formację duchową, wskutek czego ich życie religijne ulegało rozmaitym przemianom. Tylko 40% badanych oceniało swój stan w kategoriach rozwoju. Taki wzrost poziomu religijnego uspołecznieni respondenci deklarowali istotnie częściej (47,1%) od nieuspołecznionych (26,5%). Większa część respondentów (60%), dostrzegając u siebie obniżenie poziomu życia religijnego, wskazywała czasem po kilka trudności, na jakie natrafiali (tabela 2). Najbardziej odróżniało od siebie respondentów z obu grup nasilenie się trudności w prowadzeniu życia według odzyskanych wartości i dekalogu. Trudności te wskazywali kilkakrotnie częściej (p<0,001) respondenci nieuspołecznieni (32,35%) niż uspołecznieni (4,29%). Ponadto po

[5] Niejednokrotnie brakowało ocen postawy ojca lub matki, bo któryś rodzic w czasie nawrócenia już nie żył. Często też nie oceniano małżonka, bo badani byli nieraz stanu wolnego albo osobami konsekrowanymi.

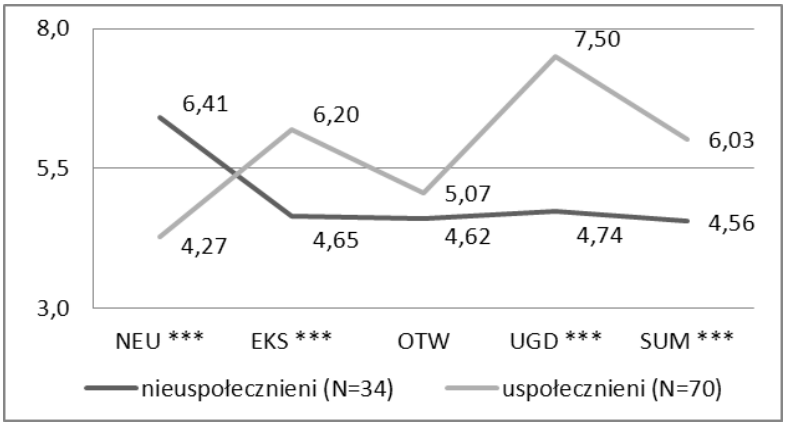
nawróceniu nieuspołecznieni istotnie częściej (17,65%) od uspołecznionych (4,29%) czuli się obco wśród innych osób wierzących. Natomiast poczucie żalu z powodu odrzucenia dawnego stylu życia pojawiło się jedynie w grupie nieuspołecznionych (11,76%).

Powyższe dane biograficzne wskazują na istotną odmienność przeżywania nawrócenia przez respondentów z obu skupień. Nieuspołecznieni okazali się bardziej zależni od kontekstu społecznego, a uspołecznieni bardziej teocentryczni i niezależni od otoczenia.

5. Osobowościowe wyznaczniki uspołecznienia nawróconych

Według Kwestionariusza Orientacji Życiowej (SOC-29) Antonowskiego, badane osoby nieuspołecznione uzyskały średni wynik poczucia koherencji poniżej normy[6] (M=122,35, SD=18,74), gdy wynik osób uspołecznionych znalazł się w granicach normy (M=145,40, SD=17,92). Oznacza to, iż nieuspołecznieni mają znacznie słabsze od uspołecznionych poczucie zrozumiałości, co utrudnia im spostrzegać napływające informacje jako zrozumiałe i jasne, mające dla nich sens poznawczy. Ponadto mają słabsze poczucie zaradności, co utrudnia im dostrzegać własne zasoby psychiczne umożliwiające sprostanie stawianym im wymaganiom. Nie mają pewności, czy poradzą sobie z trudnościami, które niesie życie. Wreszcie mają słabsze od osób uspołecznionych poczucie sensowności, co sprawia, że mogą wątpić w istnienie ważnych dziedzin życia, które warte są zaangażowania emocjonalnego. Natomiast uspołecznieni nawróceni charakteryzują się o wiele lepszym samopoczuciem i zachowaniami prozdrowotnymi.

Wykres 7: Średnie nasilenie cech osobowości według Inwentarza NEO-FFI a uspołecznienie osób nawróconych



Gwiazdki *** oznaczają istotne statystycznie różnice między grupami na poziomie p<0,001

[6] Normy SOC-29 wynoszą: 133-160p. (Antonovsky, 1995)

Różnice między osobami nawróconymi z obu skupień ujawniły się też w czterech skalach Inwentarza Osobowości (NEO-FFI) Costy i McCrae (wykres 7). Oznacza to, że uspołecznienie badanych nawróconych opiera się na strukturalnych wymiarach osobowości, czyli na wrodzonych i w wysokim stopniu niezmiennych tendencjach motywacyjnych (McCrae, Costa, 2005, Pervin, John, 2002). Respondenci nieuspołecznieni charakteryzują się istotnie wyższym poziomem skłonności neurotycznych (NEU), gdy osoby uspołecznione cechuje pewność siebie, stabilność emocjonalna, poczucie bezpieczeństwa, umiejętność kontroli własnych zachowań, a także niższa podatność na stres i słabsza tendencja do doświadczania emocji negatywnych (np. strachu, gniewu, niezadowolenia).

Istotna statystycznie różnica ujawniona w skali ekstrawersji (EKS) wskazuje, że bardziej uspołecznieni nawróceni są silniej zorientowani na innych ludzi, bardziej angażują się w relacje interpersonalne i sytuacje społeczne, a ponadto cechuje ich optymizm, są bardziej aktywni, serdeczni, towarzyscy i skłonni do zabawy. W kontaktach społecznych mogą przejawiać skłonność do dominowania. Tymczasem nieuspołecznieni nawróceni częściej jawią się jako osoby introwertywne, co znajduje odzwierciedlenie w ich większej nieśmiałości, powściągliwości i rezerwie oraz częstszym wycofywaniu się z relacji interpersonalnych i kontaktów społecznych.

Bardziej uspołecznieni nawróceni uzyskali średnią istotnie odmienną także w skali ugodowości (UGD). Oznacza to, że w relacjach interpersonalnych są nastawieni pozytywnie. Są ufni, prostolinijni, przyjaźnie nastawieni do współdziałania i skłonni do udzielania pomocy, a także gotowi do przebaczenia. Natomiast osoby nieuspołecznione często bywają podejrzliwe, mają tendencje do myślenia tylko o sobie, a także do agresywnej rywalizacji.

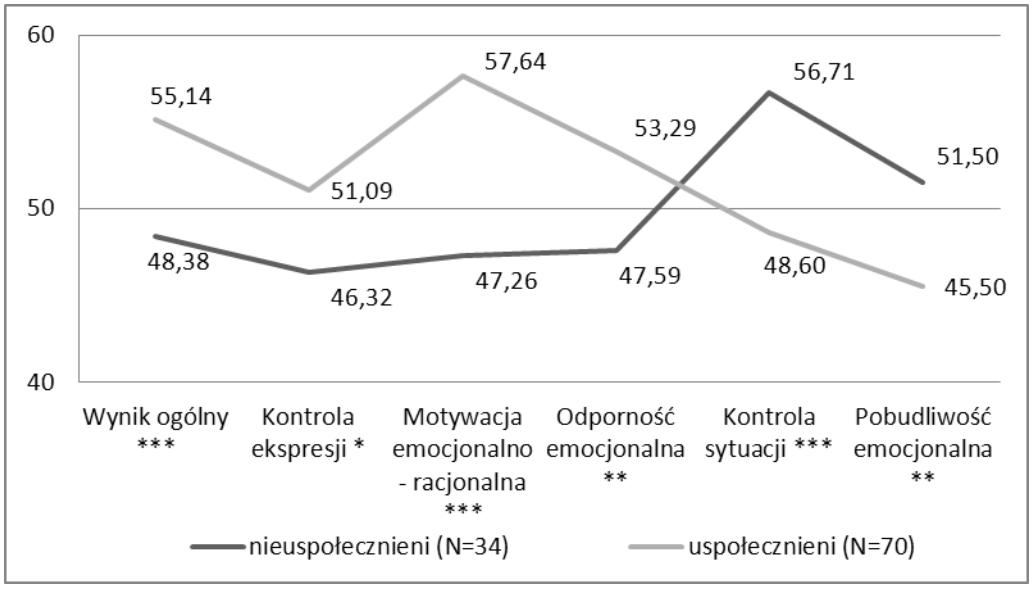
Trzecia istotna różnica dotyczy skali SUM (sumienność), co oznacza, że nawróceni uspołecznieni odznaczają się istotnie większą sumiennością, związaną z ukierunkowaniem na realizację celów, czyli „wolą dążenia do osiągnięć". Cechują się zatem wyższymi ambicjami, większą systematycznością, pracowitością, rzetelnością w realizowaniu zadań, silniejszym zdyscyplinowaniem, większą obowiązkowością i dokładnością. Dzięki tym cechom mają duże osiągnięcia, ale może im zagrażać pracoholizm bądź kompulsywna skłonność do utrzymywania porządku (nadmierny perfekcjonizm). Natomiast badane osoby nieuspołecznione są mniej skrupulatne w przestrzeganiu zasad społecznych, napotykają na większe trudności wewnętrzne w zakresie precyzowania i realizacji celów życiowych, bardziej zagraża im rozleniwienie i impulsywność w podejmowaniu decyzji.

Natomiast nie różnicują obu grup wyniki w skali otwartości (OTW), które ulokowały się poniżej średniej, co oznacza, że wszyscy nawróceni mają zainteresowania raczej pragmatyczne i konwencjonalne, cenią tradycyjne poglądy i wartości. Są bardziej skłonni do powtarzania znanych wzorców zachowań aniżeli do kreatywności i poszukiwania nowości.

Średnie wyniki badanych osób nawróconych uzyskane w Kwestionariuszu Kontroli Emocjonalnej (wykres 8) (Brzeziński, 1972), oscylują wokół średniej skali (50 T) w granicach odchylenia standardowego (10 T). Oznacza to, że charakteryzują się one przeciętnym poziomem kontroli emocjonalnej, czyli nie wyróżniają się pod względem dojrzałości

emocjonalnej od ogółu polskiej populacji. Zauważyć jednak można, że porównywane grupy różnią się od siebie w sposób istotny statystycznie średnimi wyniku ogólnego oraz wszystkich podskal kwestionariusza. Zatem osoby bardziej uspołecznione są osobami o większej dojrzałości emocjonalnej od nieuspołecznionych. Średnie wyniki w podskalach mierzących siłę oddziaływania kontroli emocjonalnej w poszczególnych ogniwach procesu emocjonalnego wskazują, iż uspołecznieni silniej kontrolują ekspresję swoich działań (skala kontroli ekspresji Ke), przeważa u nich motywacja racjonalna nad emocjonalną (skala motywacji emocjonalno-racjonalnej Mer) i z większą siłą kontrolują wpływ emocji na kierunek i sprawność ich działania (skala odporności emocjonalnej Oe). Natomiast nieuspołecznieni silniej kontrolują sytuacje emotogenne poprzez odpowiednią ich percepcję i interpretację (skala kontroli sytuacji Ks). Są też bardziej pobudliwi emocjonalnie (skala pobudliwości emocjonalnej Pe).

Wykres 8: Średnie wyniku ogólnego oraz poszczególnych komponentów kontroli w Kwestionariuszu Kontroli Emocjonalnej (KKE) Brzezińskiego a uspołecznienie osób nawróconych

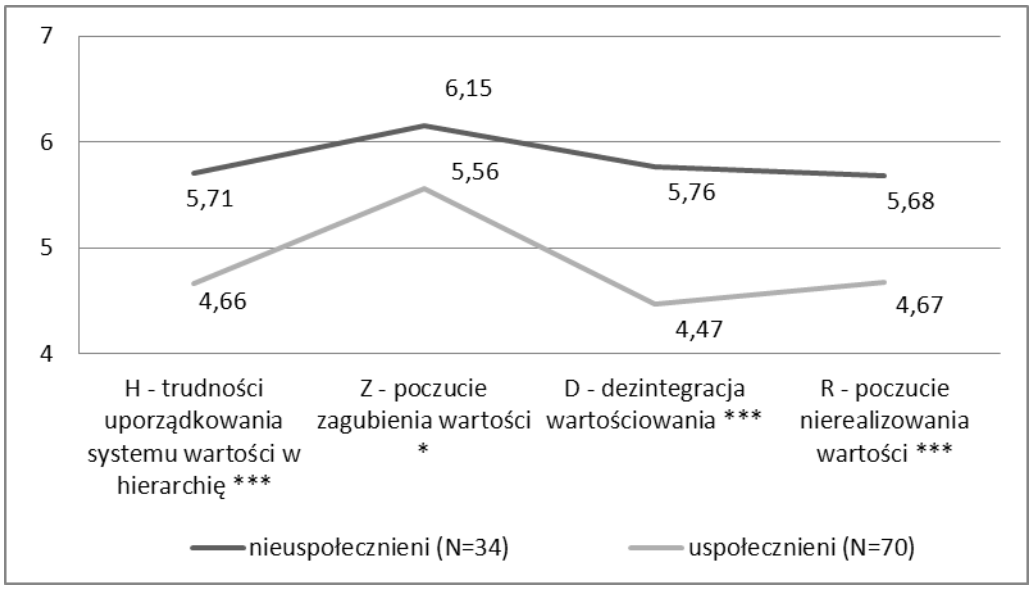


Istotne statystycznie różnice między grupami oznaczono gwiazdkami:
* oznacza p<0,05, ** oznacza p<0,01, *** oznacza p<0,001

Osoby badane w zdecydowanej większości charakteryzują się niskim nasileniem kryzysu w sferze aksjologicznej (wykres 9). Jednak wszystkie średnie porównywanych grup różnią się statystycznie. Średni wynik ogólny osób uspołecznionych (M=4,43, SD=5,57) jest istotnie różny (p<0,001) od średniej osób nieuspołecznionych (M=12,29, SD=9,90). Oznacza to, że nieuspołecznieni nawróceni, pomimo doświadczonej kilka lat temu przemiany religijnej, mają obecnie większe trudności w zakresie porządkowania systemu wartości i określania głównej wartości życiowej (skala H); silniejsze poczucie odchodzenia i utraty cenionych ideałów (skala Z); częściej odczuwają rozbieżności między wartościami

uznawanymi i realizowanymi (skala D) i częściej brak im poczucia nierealizowania uznawanych wartości i niespełnienia ważnych zadań (skala R).

Wykres 9: Średnie wyników w podskalach Kwestionariusza do Badania Kryzysu w Wartościowaniu (KKW) Olesia a uspołecznienie osób nawróconych



Istotne statystycznie różnice między grupami oznaczono gwiazdkami: * oznacza p<0,05, a *** oznacza p<0,001

6. Wskaźniki poczucia zmiany osobowości w procesie nawrócenia a uspołecznienie

Jedną z miar poczucia zmiany może być różnica pomiędzy obrazem retrospektywnym i realnym. Na podstawie uzyskanych trzech obrazów siebie (realnego oraz dwu retrospektywnych: „jaki byłem przed nawróceniem" i „jaki byłem po nawróceniu") wyodrębniono trzy wskaźniki podobieństwa profili D[7] (rysunek 1), będące miarami poczuć zmian osobowości zachodzących w czasie nawrócenia, a także w okresie po nawróceniu:

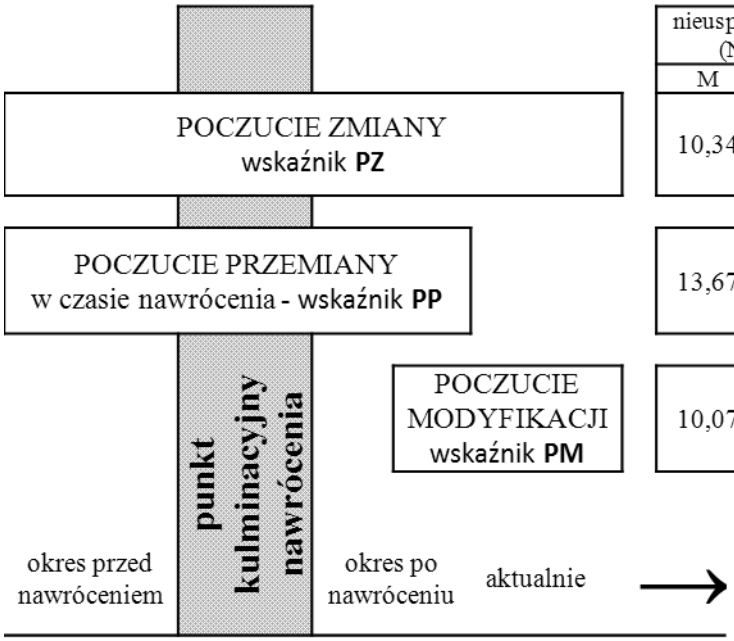
a. wskaźnik poczucia zmiany (**PZ**) od czasu przed nawróceniem do chwili obecnej;
b. wskaźnik poczucia zmiany, jaka miała miejsce w czasie samego nawrócenia, czyli wskaźnik poczucia przemiany (**PP**);
c. wskaźnik poczucia zmiany, jaka miała miejsce od nawrócenia do chwili badania, czyli wskaźnik poczucia modyfikacji (**PM**).

Rysunek 1: Średnie wyróżnionych wskaźników D poczucia zmiany (PZ), poczucia przemiany (PP) oraz poczucia modyfikacji osobowości (PM) w procesie nawrócenia według testu ACL a uspołecznienie

[7] Wskaźniki D obliczono jako średnią kwadratów różnic otrzymanych po odjęciu wyników w poszczególnych skalach porównywanych profili obrazu siebie w teście ACL według następującej definicji:

$$\mathbf{D} = \sqrt{\frac{1}{37}\sum_{i=1}^{37}(y_i - x_i)^2}$$

Wysokie wartości wskaźników świadczą o rozbieżności pomiędzy postrzeganiem siebie w przeszłości i obecnie. W takim przypadku mówi się o silnym poczuciu zmiany. Na



	nieuspołecznieni (N=34)		uspołecznieni (N=70)		p<
	M	SD	M	SD	
POCZUCIE ZMIANY wskaźnik PZ	10,34	4,10	14,80	7,18	0,001
POCZUCIE PRZEMIANY w czasie nawrócenia - wskaźnik PP	13,67	5,63	14,39	8,22	n.i.
POCZUCIE MODYFIKACJI wskaźnik PM	10,07	5,57	7,36	4,54	0,01

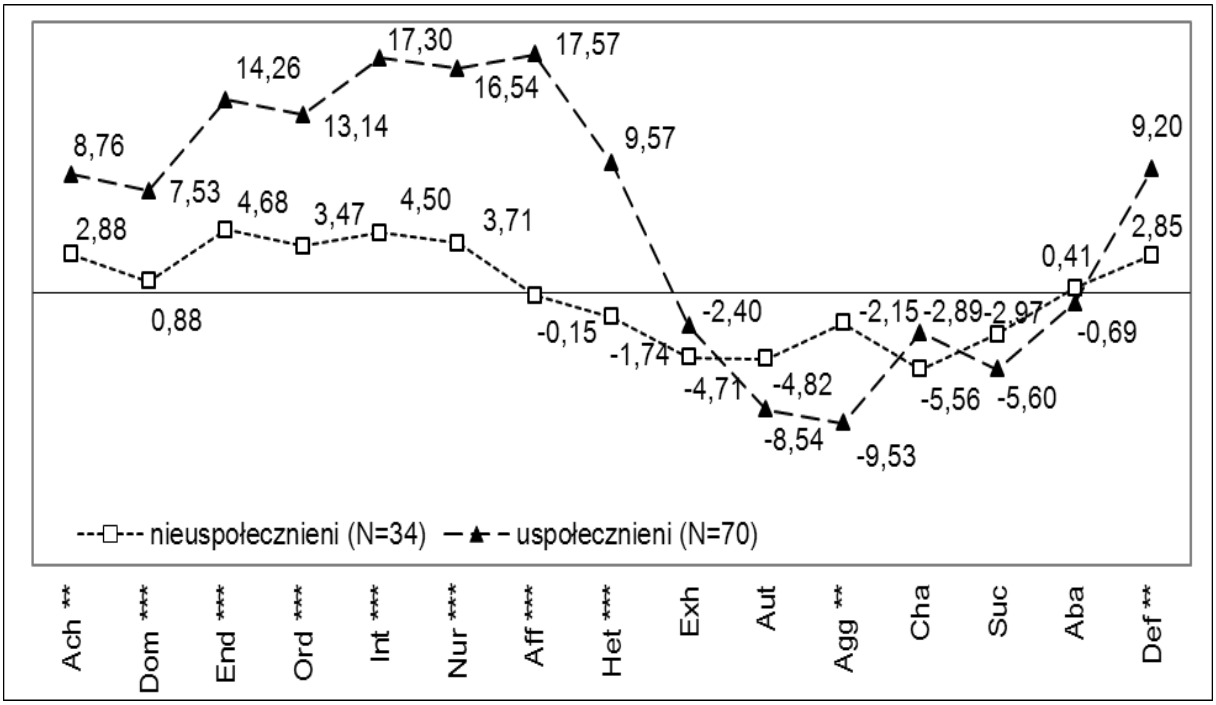
rysunku 1. i kolejnych trzech wykresach (nr 10, 11 i 12) zestawiono rozkłady wskaźników zmiany (PZ, PP i PM), uzyskane w skalach potrzeb Testu ACL przez nawróconych z obu skupień.

Średnie wskaźników D (rysunek 1) wskazują, że osoby uspołecznione mają istotnie silniejsze poczucie zmiany PZ (M=14,8) od nieuspołecznionych (M=10,34). Jak ukazano na wykresie 10., profile poczucia zmiany obu grup różnią się w sposób istotny statystycznie w dziesięciu skalach potrzeb (Ach, Dom, End, Ord, Int, Nur, Aff, Het, Agg, Def), stanowiących 67% wszystkich skal testu ACL. Uspołecznieni nawróceni mają zatem poczucie istotnej zmiany, jaka się w nich dokonała z powodu nawrócenia. W porównaniu z tym, jak siebie widzą, jakimi byli przed nawróceniem, to obecnie postrzegają u siebie wzrost w zakresie potrzeby osiągnięć (Ach), potrzeby dominacji (Dom), potrzeby wytrwałości (End), potrzeby porządku (Ord), potrzeby rozumienia siebie i innych (Int), potrzeby opiekowania się (Nur), potrzeby afiliacji (Aff), potrzeby czerpania satysfakcji z kontaktów heteroseksualnych (Het) oraz potrzeby podporządkowania się (Def). Powyższe potrzeby wyrażają wyraźne nasilenie się w efekcie nawrócenia dwu bardziej ogólnych nastawień: nastawienia na realizację celów oraz nastawienia ku ludziom[8]. Respondenci uspołecznieni postrzegają także spadek nasilenia się potrzeby agresji (Agg). Natomiast u osób nieuspołecznionych wskaźniki zmiany potrzeb oscylują wokół zera, co wskazuje na istnienie u nich wyraźnego poczucia stabilności. Potwierdzeniem istnienia takiego poczucia jest także

[8] Niejednokrotnie ustalano statystyczną konstelację potrzeb testu ACL, która pozwala wyróżnić skupienia potrzeb wyrażające podstawowe nastawienia (np. Juros, Oleś, 1993; Soiński, 2005, 2010).

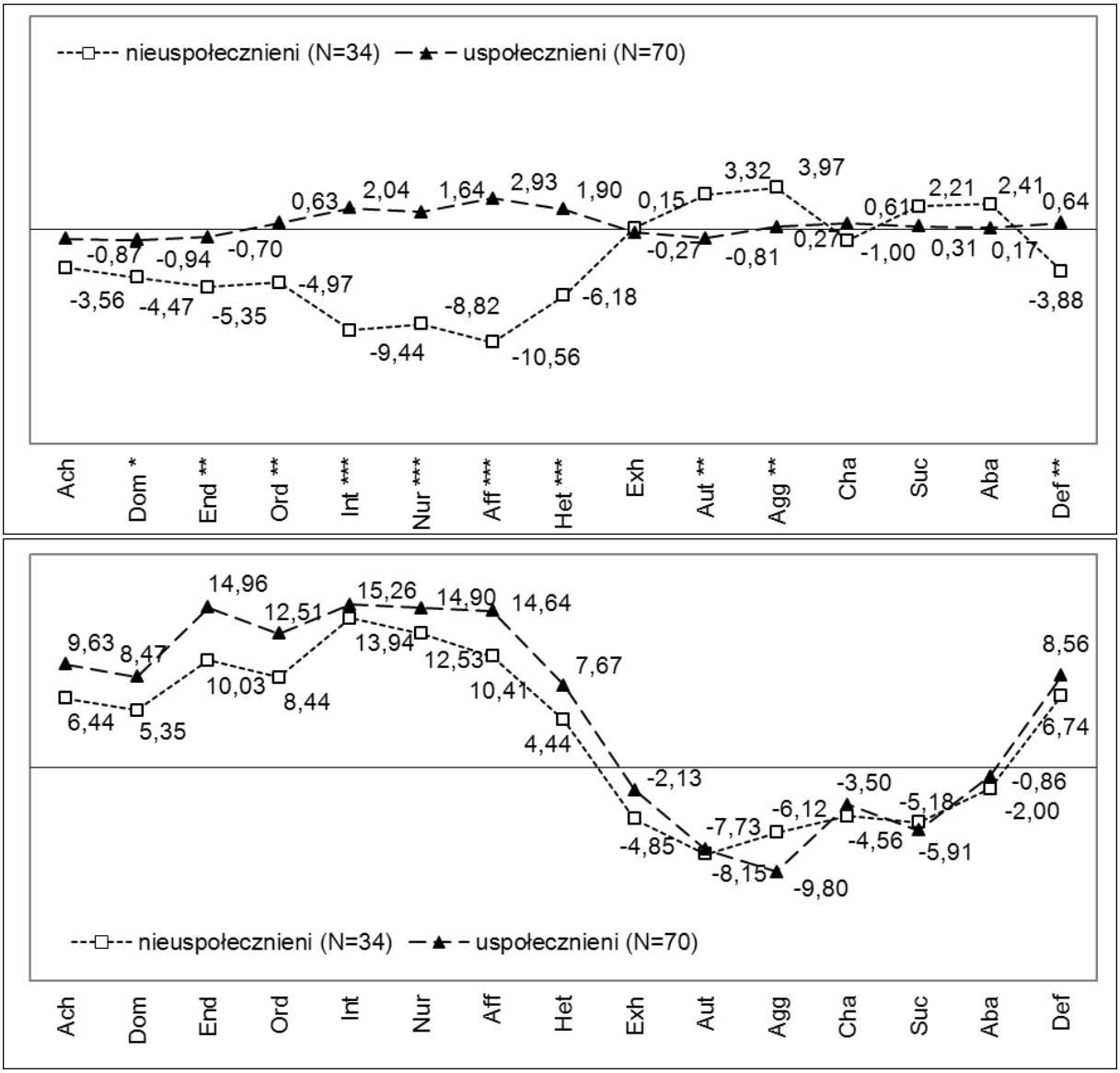
fakt, że największy wskaźnik zmiany dotyczy spadku nasilenia potrzeby zmiany (Cha) – jacy byli wcześniej tacy są i teraz.

Wykres 10: Poczucie zmiany (**PZ**) wskutek nawrócenia w skalach potrzeb testu ACL a uspołecznienie[9]



[9] Wyjaśnienie skrótów:
Ach – potrzeba osiągnięć,
Dom – potrzeba dominacji,
End – potrzeba wytrwałości,
Ord – potrzeba porządku,
Int – potrzeba rozumienia siebie i innych,
Nur – potrzeba opiekowania się,
Aff – potrzeba afiliacji,
Het – potrzeba kontaktów heteroseksualnych,
Exh – potrzeba eksponowania siebie,
Aut – potrzeba autonomii,
Agg – potrzeba agresji,
Cha – potrzeba zmiany,
Suc – potrzeba wsparcia ze strony innych,
Aba – potrzeba uniżania się,
Def – potrzeba podporządkowania się.

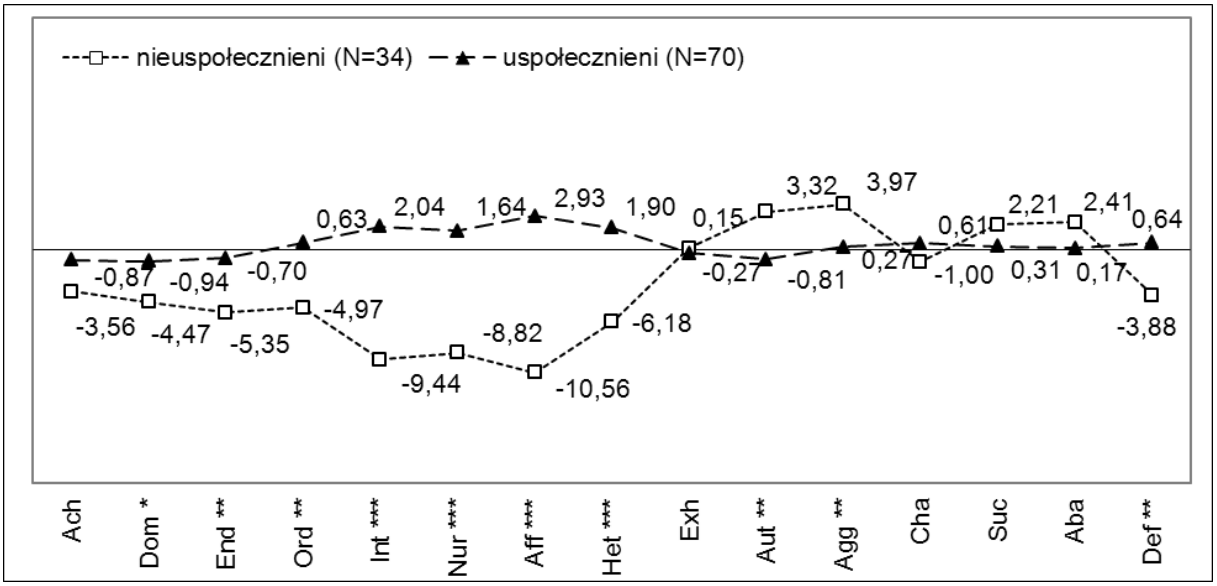
Wykres 11: Poczucie przemiany (**PP**) w trakcie nawrócenia w skalach potrzeb testu ACL a uspołecznienie



W przypadku poczucia przemiany w czasie nawrócenia PP, jak wskazują średnie wskaźników D (rysunek 1), nie ma istotnej różnicy między osobami z porównywanych skupień. Nie wystąpiła także żadna istotna różnica w zakresie wskaźników zmian potrzeb między obrazami: jaki byłem przed nawróceniem oraz jaki byłem po nawróceniu (wykres 11). Zarówno osoby uspołecznione, jak i nieuspołecznione mają podobnie mocne poczucie, że bardzo się przemieniły w trakcie nawrócenia. Zmiany te oznaczają postrzeganie przez wszystkich, że nawrócenie religijne spowodowało nasilenie ich nastawienia na realizacje celów oraz nastawienia ku ludziom, a także osłabienie ich nastawienia na ekspansję oraz nastawienia wyrażającego poczucie mniejszej wartości.

W obrębie poczucia modyfikacji, która nastąpiła w okresie po nawróceniu PM (rozbieżność między obrazem, jaki byłem po nawróceniu oraz jaki jestem), średnie wskaźników D (rysunek 1) wskazują, że osoby z porównywanych skupień różnią się istotnie od siebie. Jak ukazano na wykresie 12., profile poczucia zmiany obu grup różnią się w sposób istotny statystycznie w dziesięciu skalach potrzeb, stanowiących 67% wszystkich skal testu ACL (Dom, End, Ord, Int, Nur, Aff, Het, Aut, Agg, Def). Najbardziej porównywani różnią się nasileniem poczucia zmiany w zakresie nastawienia ku ludziom (Int, Nur, Aff, Def, Het), co oznacza, iż osoby nieuspołecznione dostrzegają, że bardzo się zmieniły i teraz już nie są tak nastawione ku innym, jak były zaraz po nawróceniu. Natomiast u osób uspołecznionych wskaźniki zmiany potrzeb w obrębie poczucia modyfikacji PM oscylują wokół zera, co wskazuje, że mają wyraźne poczucie stabilności od swojego nawrócenia.

Wykres 12: Poczucie modyfikacji (**PM**) po nawróceniu w skalach potrzeb testu ACL a uspołecznienie



Zatem okazuje się, że wszyscy badani mają podobne poczucie, iż w trakcie swojego nawrócenia bardzo się zmienili w kierunku większego nastawienia na realizacje celów oraz większego nastawienia ku innym. Osoby bardziej uspołecznione widzą, że taki stan się nadal utrzymuje. Natomiast osoby mniej uspołecznione postrzegają, że u nich jakby nastąpił powrót do tego jakimi byli przed nawróceniem. Zmiany które miały miejsce w trakcie nawrócenia, zostały zniesione przez zmiany zachodzące w dalszym okresie życia i formacji.

Jeśli się uwzględni wspomniany wcześniej fakt, iż poziom uspołecznienia wiąże się z trwałymi cechami osobowości, to takie cofnięcie się efektów nawrócenia w obrazie siebie jest dla niektórych osób czymś zgodnym z ich strukturą biopsychiczną. Mimo, że nadal przynależą do wspólnot chrześcijańskich i nadal poddają się odpowiedniej dla swego

charyzmatu formacji duchowej, to mają jednak poczucie, że to co się działo w ich psychice w trakcie nawrócenia, już przeminęło. Stają się przy tym bardziej wycofanymi, nie podejmują tak żywej jak po nawróceniu aktywności ewangelizacyjnej i chętniej stronią od innych. Takich osób wśród badanych nawróconych było blisko 20%.

Taką możliwość przebiegu nawrócenia opisał już Morentz (1987) na podstawie obserwacji dalszego życia osób nawróconych. W okresie zakończenia procesu nawrócenia wyróżnia on trzy podokresy: stadium krzykliwe, stadium uspokojenia oraz stadium promieniujące. Sytuacja badanych osób nieuspołecznionych wskazuje, że przechodzą przez stadium uspokojenia, gdzie dają osobie znać nierozwiązane konflikty i problemy sprzed nawrócenia. Stąd podejmowana aktywna próba życia według odzyskanych wartości ustępuje przed poczuciem winy, wstydu oraz trudnościami z opanowaniem starej natury i wykształcaniem nowych nawyków i postaw, co może wywołać nawet kryzys religijny (Płużek, 1991). Według Morentza przejście do stadium uspokojenia wynika z tego, iż według niego wiodącym motywem nawrócenia jest próba rozwiązywania konfliktów psychologicznych, stresów i napięć życiowych. Jednak prezentowane badania sugerują, że podłoże tego zjawiska tkwi w trwałych cechach osobowości. Możliwe jest, że te warunkowania nawrócenia u niektórych osób są ze sobą powiązane i bardzo silnie wpływają na poziom uspołecznienia.

* * *

Obecnie uzyskane wyniki badań osób nawróconych pozwalają zauważyć, że w zainicjowaniu i przebiegu nawrócenia ważniejszą rolę od osobowości odegrał czynnik interpersonalny. Poza działaniem Boga, najczęściej wskazywanym powodem nawrócenia było działanie innych osób[10], bliskich lub z grup religijnych. To spotkanie z osobami wierzącymi i ich świadectwo życia sprawiło, że badani zaczęli dostrzegać, iż czegoś brakuje w ich życiu. Odczuli wtedy ubóstwo swego życia duchowego, brak wartości dających oparcie w codziennym zabieganiu absolutnych, a także brak celu i poczucia sensu życia. Zapragnęli powierzyć się Komuś, kto odtąd będzie ich prowadzić nową drogą wiary.

Czynniki społeczne odgrywają jeszcze większą rolę u wyróżnionych na podstawie testu ACL osób nieuspołecznionych. To one, jak wykazały analizy, silniej odczuwają deficyty w zakresie potrzeb i postaw o charakterze społecznym. Te niezaspokojone potrzeby silniej popychają ich ku przemianie i przewartościowaniu życia (motywacja homeostatyczna), ale też powodują, że ich rozwój po nawróceniu natrafia na większe trudności niż u osób bardziej uspołecznionych. Mimo przemiany nawrócenia ich cechy osobowości się nie zmieniają i niezaspokojone potrzeby znów dochodzą do głosu. Jest to przyczyną regresu nie tylko w sferze emocji i relacji interpersonalnych, ale również ich rozwoju duchowego.

Wyniki te wskazują na znaczenie aktywności innych chrześcijan w celu udzielania wsparcia takim osobom. Nie można być obojętnym, gdy ktoś przeżywa trudności osobowe czy trudności we wierze. Taką troskę winni okazywać przede wszystkim duszpasterze. Powinni

[10] Potwierdzają to także inne badania (np. Halama, 2006).

oni także formować pozostałych wiernych w ramach duszpasterstwa zwyczajnego w parafiach, a także w ramach specjalistycznej formacji członków wspólnot religijnych. W każdym chrześcijaninie należy wzmagać nastawienie na nową ewangelizację ukierunkowaną apostolsko na własne środowisko.

Także rodzina powinna być miejscem takiej ewangelizacji i wspierania osób nawróconych. Osoba wierząca może znacząco wpłynąć na osoby najbliższe, choć czasem wydaje się to nierealne. Jednak wśród badanych osobą, która zainicjowała lub doprowadziła do nawrócenia często był współmałżonek, narzeczony, matka, rodzeństwo czy ojciec. Te osoby mogą także okazać skuteczną pomoc na kolejnych etapach postępu nową drogą życia, na której w sposób naturalny mogą pojawiać się rozmaite trudności. Sposobem takiej rodzinnej pomocy może być modlitwa, przykład życia, a jak wskazują badania kryzysów religijnych, najważniejszym jest obecność i pełne miłości towarzyszenie danej osobie.

Bibliografia:

Allport, G. W. (1988). *Osobowość i religia*, Warszawa: PAX.

Altemeyer, B., Hunsberger, B. (1997). *Amazing conversions: Why some turn to faith and others abandon religion*, Amherst, New York: Prometheus Books.

Antonovsky, A. (1995). *Rozwikłanie tajemnicy zdrowia. Jak radzić sobie ze stresem i nie zachorować*, Warszawa: Fundacja Instytutu Psychiatrii i Neurologii.

Bader, Ch., Demaris, A. (1996). A test of the Stark Bainbridge theory of affiliation with cults and sects, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 35, 285-303.

Bagwell, H. R. (1969). Abrupt Religious Conversion Experience, *Journal of Religion and Health*, VIII (April), 163-178.

Brzeziński, J. (1972). *Kwestionariusz Kontroli Emocjonalnej,* Poznań: UAM.

Chlewiński, Z. (1989). Brainwashing. W: F. Gryglewicz i inni (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. 2, (k.1030-1031). Lublin: TN KUL.

Clark, E. T. (1929). *The Psychology of Religious Awakening*, New York: Macmillan.

Clark, H. W. (1958). *The psychology of religion: an introduction to religious experience and behavior*, New York: Macmillan Co..

Donahue, M. J. (1989). Disregarding theology in the psychology of religion: Some examples, *Journal of Psychology and Theology*, 17, 329–335.

Downing, L. L. (1992). Comment on Gilbert's, "How mental systems believe", *American Psychologist*, 47, 269-270).

Erikson, E. H. (1963). *Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History*, New York: Norton.

Fowler, J. W. (1992). Stages of faith: Reflections on a Decade of Dialogue, *Christian Educational Journal*, 13 (1), 13-24.

Frankl, V. E. (1971). *Homo patiens*, Warszawa: IW PAX.

Freud, S. (2993). *Totem i tabu*, Warszawa: Wydawnictwo KR.

Geen, R. G. (1996). Wpływ społeczny. W: J. Czapiński (red. wyd. pol.), *Encyklopedia Blackwella. Psychologia społeczna* (706-712). Warszawa: Warszawa Jacek Santorski & Co Wydawnictwo.

Gillespie, V. B. (1979). *Religious Conversion and Personal Identity*. *How and Why People Change*, Birmingham: Religious Education Press.

Gillespie, V. B. (1991). *The Dynamics of Religious Conversion*, Birmingham: Religious Education Press.

Glock, C. Y., Stark, R. (1965). *Religion and society in tension*, Chicago: Rand McNally.

Głaz, S. (1996). *Intensywność doświadczenia religijnego a koncepcja siebie*, Kraków: WN PAT.

Gough, H. G. Heilbrun, A. B. (1990). *The Adjective Check List*. *Manual*, Palo Alto, California: Consulting Psychologists Press.

Grube, J. W., Mayton, D. M., Ball, S. J. (2010). Rokeach, Inducing Change in Values, Attitudes, and Behaviors: Belief System Theory and the Method of Value Self-Confrontation, *Journal of Social Issues*¸ 50 (4), 153 - 173.

Halama, P. (2006). Osobnostné aspekty náboženskej konverzie. W: P. Halama, L. Adamovová, M. Hatoková, M. Stríženec, *Religiozita, spiritualita a osobnosť. Vybrané kapitoly z psychológie náboženstva* (12-54), Bratislava: Ústav experimentálnej psychológie SAV.

Hall, G. S. (1900). The Religious Content of Child-Mind. W: N. M. Butler i inni (red.), *Principles of religious Education* (161-189), New York: Longmans, Green.

Hoge, D. R., Johnson, B., Luidens, D. A. (1995). Types of Denominational Switching among Protestant Young Adults, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34, 253-258.

James, W. (2001) *Doświadczenia religijne*, Kraków: Nomos.

Juros, A., Oleś, P. (1993). Struktura czynnikowa i skupieniowa Testu przymiotnikowego ACL H. G. Gougha i A. B. Heilbruna. Przydatność do diagnostyki psychologicznej. W: J. Brzeziński, E. Hornowska (red.), *Z psychometrycznych problemów diagnostyki psychologicznej* (171-201). Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Kozielecki, J. (1991). *Z Bogiem albo bez Boga. Psychologia religii: nowe spojrzenie*, Warszawa: PWN.

Lee, Y. W. (1998). Toward a Better Understanding of Educational Conversion, *Torch Trinity Journal*, 1(1), 145-169.

Leippe, M. R., Zimbardo, P. G.(2004). *Psychologia zmiany postaw i wpływu społecznego*, Poznań: Zysk i S-ka.

Lofland, J., Skonovd, N. (1981). Conversion Motifs, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20, 373-385.

Long, T. E., Hadden, J. K. (1983). Religious conversion and the concept of socialization: Integrating the brainwashing and drift models, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22, 1-14.

Makselon, J. (1994). Psychologiczna atrakcyjność „nowych religii". W: ks. S. Dobrzanowski (red.), *New Age: pseudoreligia* (57-69), Kraków: "Unum", Polskie Towarzystwo Teologiczne.

Maruszewski, T. (2005). *Pamięć autobiograficzna*, Gdańsk: GWP.

McCrae, R. R., Costa, P. T. (2005) *Osobowość dorosłego człowieka*, Kraków: Wydawnictwo WAM.

McGuire, W. J. (1985). Attitudes and attitude change. W: G. Lindzey, E. Aronson (red.), *Handbook of social psychology*, vol. 2 (233-346). New York: Random House.

Morentz, P. E. (1987). Conversion: A way of resolving conflict, *Pastoral Psychology,* 35(4), 254-262.

Nawrat, R. (1989). Manipulacja społeczna - przegląd technik i wybranych wyników badań, *Przegląd psychologiczny*, t. 32 (1), 125-154.

Nowak, A. J. (2002). Homo novus. W: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej* (335-336). Lublin-Kraków: Wydawnictwo „M".

Ofshe, R., Singer, M. (1986). Attacks on Peripheral versus Central Elements of Self and the Impact of Thought Reforming Techniques, *The Cultic Studies Journal*, 3, 3-24.

Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping: Theory, research, and practice*, New York: Guilford Press.

Paszkowska, T. (2002). Chrystoformizacja. W: ks. M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej* (124) Lublin-Kraków: Wydawnictwo „M" 2002.

Pervin, L. A., John, O. P. (2002). *Osobowość teoria i badania,* Kraków: Wydawnictwo UJ.

Pilecka, B. (1994). *Test Przymiotnikowy ACL-37 jako technika badania osobowości*. W: Z. B. Gaś (red.), *Kierunki działań profilaktycznych* (37–65). Lublin: Pracownia Wydawnicza Fundacji,,Masz szansę".

Płużek, Z. (2002). *Psychologia pastoralna*, Kraków: Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy.

Popielski, K. (1994). *Noetyczny wymiar osobowości. Psychologiczna analiza poczucia sensu życia*, Lublin 1994.

Rambo, L. R. (1993). *Understanding Religious Conversion*, New Haven: Yale University Press.

Richardson, J. T. (1985). The active vs. passive convert: Paradigm conflict in conversion/ recruitment research, *Journal for the Scientific Study of Religion,* 24, 163-179.

Ritchie, J. (1994). *Tajemniczy świat sekt i kultów*, Warszawa: Książka i Wiedza.

Rokeach, M. (1985). Inducing changes and stability in belief systems and personality structures, *Journal of Social Issues*, 41, 153-171.

Rulla, L. M. (1986). *Anthropology of the Christian Vocation. Vol. 1 Interdisciplinary Bases*, Rome: Gregorian University Press.

Salzman, L. (1953). The psychology of religious and ideological conversion, *Psychiatry*, 16 (2), 183-187.

Sargant, W. (1957a). *Battle for the mind: A physiology of conversion and brainwashing*, New York: Doubleday.

Sargant, W. (1957b). The mechanism of conversion, *British Medical Journal*, 2, 311-316;

Soiński, B. J. (1996). Psychologiczne i antropologiczne aspekty powołania chrześcijańskiego – perspektywa teorii autotranscendencji teocentrycznej Luigiego M. Rulli TJ, *Roczniki Teologiczne*, t. 43 z. 5, 39-54.

Soiński, B. J. (2005). Potrzeby psychiczne u alumnów franciszkańskich, *Roczniki Teologiczne*, t. 52 z. 5, 143-164.

Soiński, B. J. (2006). Nawrócenie religijne. W: S. Głaz TJ (red.), *Podstawowe zagadnienia psychologii religii* (387-420). Kraków: WAM.

Soiński, B. J. (2010). *Osobowość a nawrócenie. Psychologiczno-pastoralna analiza osobowości nawróconych członków zakonów i grup religijnych* (292-301), Poznań: WT UAM.

Sorokin, P. A. (1954). *The Ways and Power of Love. Types, Factors, and Techniques of Moral Transformation*, Boston: Beacon Press.

Stanley, G. (1964). Personality and attitude correlates of religious conversion, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 4, 63.

Starbuck, E. D. (1899). *The psychology of religion: an empirical study of the growth of religious consciousness*, New York: Charles Scribner and Sons.

Tucholska, S. (2003). *Wypalenie zawodowe u nauczycieli. Psychologiczna analiza zjawiska i jego osobowościowych uwarunkowań*, Lublin: Wydawnictwo KUL.

Ullman, Ch. (1982). Change of mind, change of hearth: Some cognitive and emotional antecedents of religious conversion, *Journal of Personality and Social Psychology*, 42, 183-192.

Ullman, Ch. (1989). *The Transformed Self: The Psychology of Religious Conversion*, New York, London: Plenum Press.

Urbański, S. (1993). *Etapy rozwoju życia duchowego.* W: W. Słomka (red.) *Teologia duchowości katolickiej* (263-305). Lublin: RW KUL.

Walesa, Cz. (1994). *Doświadczenia religijne młodzieży*. W: T. Ożóg (red.), *Nauki społeczne o młodzieży* (107-138), Lublin: Norbertinum.

Weininger, B. (1955). The interpersonal factor in the religious experience, *Psychoanalysis*, 3, 27-44.

Mgr Kamil Chrustowski
Instytut Psychologii
Uniwersytet Jagielloński
Kraków

Człowiek wobec otaczającego świata z perspektywy psychologii ewolucyjnej. Pytanie o przyszłość religii w życiu człowieka

Wstęp

„Czyż religijność nie jest dziwna?", „Czyż wiara w Boga, tudzież bogów, nie nosi znamion raczej zaburzenia, czy wręcz choroby psychicznej, aniżeli jakiejkolwiek logiki i racjonalności?". Tak suponują niektórzy, w tym ludzie nauki – profesorowie akademiccy, psycholodzy, fizycy, naukowcy – i inne osoby, które o brak zdolności intelektualnych i racjonalnego myślenia trudno podejrzewać. Jednym z nich – a znanym szerzej za przyczyną swojej bestsellerowej książki „The God Delusion" („Bóg urojony") – jest Richard Dawkins (2007). Nie przesadą byłoby powiedzenie, że w grze w skojarzenia na hasło „religia" Dawkins zapewne momentalnie wykrzyknąłby „urojenia", tudzież „choroba", a następnie starałby się uargumentować swe stanowisko i dowieść, że zasługuje na maksymalną liczbę punktów. Zanim jednak teoretycznie rozważymy jakąkolwiek możliwość słuszności takich twierdzeń, by nie uprzedzać faktów, a także by mieć materiał egzemplarzowy do analizy, posłużmy się przykładami różnych form religijności z różnych religii, poczynając od tych pierwotnych.

1. Religijność pierwotna i współczesna

1.1. Czukczowie, Klamaci, Aborygeni i inni, czyli różne przykłady wierzeń animistycznych

Robert Wright (2010) opisuje przykład Czukczów, rdzennych mieszkańców Syberii, którzy mają swój szczególny sposób na łagodzenie uciążliwych porywów wiatru. Mężczyzna zwraca się do wiatru ze śpiewną intonacją: „Zachodni Wietrze, popatrz tutaj! Spojrzyj na moje pośladki. Damy ci trochę tłuszczu. Przestań wiać!". Wymawiający to zaklęcie mężczyzna ma spuszczone spodnie i wystawia gołe pośladki w stronę wiatru. Przy każdym słowie klaszcze w ręce. Czy to dziwne? Zważywszy, że Czukczowie wierzą, iż kamienie i kije mają duszę, to czemu nie miałby jej mieć wiatr?

Według Klamatów (indiańskich łowców-zbieraczy zamieszkujących na terytorium dzisiejszego Oregonu) zachodni wiatr zsyła cierpiąca na wzdęcia karlica nosząca suknię ze skóry jelenia, a chmury zasłaniające księżyc to Muash – południowy wiatr, który stara się zabić księżyc, który i tak zawsze zmartwychwstaje. Według Haidów (rdzenni Amerykanie z północnego wybrzeża Oceanu Spokojnego) trzęsienia ziemi występują kiedy podmorski pies podtrzymujący wyspy otrząsa się. Karei – bóg piorunów plemienia Semangów z południowo-wschodniej Azji – wpada w gniew kiedy zobaczy, że ludzie czeszą włosy podczas burzy lub patrzą na parzące się psy. Semangowie w obliczu gwałtownej burzy próbują zmazać swoje winy i naprawić wyrządzone zło poprzez zadawanie sobie ran na goleniach. Darwin po zejściu z okrętu HMS Beagle na tereny Ziemii Ognistej, dowiedział się od rdzennych mieszkańców o olbrzymie, który biega po lasach i górach, wie o wszystkim co człowiek zrobi, a za zło karze złą pogodą.

Zbadany przez antropologa Pascala Boyera (2001, za: Dawkins, 2007, s. 246) kameruński lud Fang wierzy, że:

„[...] czarownice mają dodatkowy wewnętrzny narząd, coś jak zwierzę, które wylatuje nocą i niszczy ludziom plony i zatruwa krew. Mówi się też, że czasem czarownice spotykają się na wielkich ucztach, na których pożerają swe ofiary i planują przyszłe zdobycze. Wielu ludzi opowiadało mi, że pewien znajomy ich przyjaciela na własne oczy widział czarownice latające nocą nad wioską na liściu bananowca i ciskające magiczne zaklęcia na niczego niespodziewające się ofiary."

Dawkins (2007) podaje przykład Kima Sterelny'ego – nowozelandzko-australijskiego filozofa nauki, który dobrze poznał Aborygenów z Papui-Nowej Gwinei. Aborygeni okazali się mistrzami przetrwania w naprawdę ciężkich warunkach, czyli ich praktycznych zdolności nie sposób kwestionować. Warunki, w których przyszło im żyć są wyjątkowo nieprzyjazne, o żywność jest bardzo trudno, i przetrwanie jej mieszkańcom zapewnia tylko „doskonałe wręcz zrozumienie naturalnego, biologicznego środowiska". Ale jak zauważa Dawkins: „ci sami ludzie, którzy tak sprytnie radzą sobie z przetrwaniem w trudnym świecie natury, zamulają sobie umysły przekonaniami, których absurdalność jest widoczna gołym okiem i o których nie da się nawet powiedzieć, że są bezużyteczne". I cytuje dalej Sterelny'ego: „tę naprawdę imponującą wiedzę ci ludzie potrafią łączyć z destrukcyjną obsesją na punkcie menstruacji i czarów. Wiele lokalnych kultur wyniszczają lęk przed czarownicami i magią oraz przemoc, którą lęk ten wywołuje". „Jak możemy być tak mądrzy i głupi zarazem?" – pytają Dawkins i Sterelny.

1.2. „Eskimos na kozetce", czyli religijność a zaburzenia i choroby

Niewątpliwa dziwaczność tego typu zachowań karze zastanowić się, czy aby Dawkins nie ma racji – czy religijność nie wykazuje znamion zaburzenia czy choroby? Czy wiara w bogów nie jest aby urojeniem? Amerykańscy psychologowie, autorzy popularnego akademickiego podręcznika „Psychopatologia" – Seligman, Walker i Rosenhan (2003, s. 449)

– tak definiują urojenia: „fałszywe przekonania, które opierają się wszelkiej argumentacji i utrzymują się mimo dowodów w normalnych przypadkach wystarczających do ich obalenia". Istnienie Boga jest sprawą nie podlegającym możliwości udowodnienia, a jak pokazały wcześniejsze przykłady – potrafi być w swej treści kuriozalną i dziwaczną. Wiara w Boga charakteryzuje się dłuższym kręgiem czasowym – takim jak wręcz całe życie – podczas, którego nie wątpliwie każdy z nas spotyka się z surową krytyką i serią argumentów. Krytyka ta, po pierwsze podważa możliwość istnienia Boga, a po drugie przynajmniej wykazuje niemożliwość udowodnienia Jego istnienia. Pomimo tego kolosalna większość ludzi opiera się jakiejkolwiek argumentacji i dalej żywi przekonanie o istnieniu Boga.

Jedną z pierwszych diagnoz, jaka nasuwa się psychologowi czy psychiatrze w przypadku występowania u osoby urojeń, jest schizofrenia. Seligman, Walker i Rosenhan podają między innymi takie kryterium diagnostyczne tej choroby jak: poważne upośledzenie odbioru rzeczywistości (wyciąganie niepoprawnych wniosków na temat rzeczywistości). Czy wyciąganiem poprawnych wniosków na temat rzeczywistości można nazwać przekonanie, że trzęsienia ziemi powoduje otrząsający się pies, a wystawienia tyłka na wiatr może tenże wiatr powstrzymać? Gdyby takowego Czukcza posadzić na krześle u psychologa czy psychiatry, to bliżej byłoby nam do mówienia o poprawnym wyciąganiu wniosków na temat rzeczywistości, czy raczej o psychozie? Drugim z kryteriów schizofrenii jest wpływanie zaburzenia na więcej niż jeden proces psychiczny: myślenie, sposób spostrzegania, emocje, komunikację i reakcje psychomotoryczne. Religa przenika wiele, a może wręcz nawet wszystkie, warstwy ludzkiego życia. Począwszy od samej wiary w istnienie Boga, przez postrzeganie zdarzeń życiowych jako będących za Jego przyczyną (np. cuda), dalej przez doznawanie w związku z tym różnych emocji (jak poczucie winy z powodu Jego obrazy, radość z wizji życia w raju, smutek z powodu wyobrażeń o Jego śmierci na krzyżu), aż po „dziwaczne" (jak to stwierdziliby niektórzy) reakcje, w stylu wykonywania gestów znaku krzyża, czy klękania. Być może tym podobne zachowania można by nawet zaliczyć w poczet schizofrenicznego schematu funkcjonowania umysłu zwanego „myśleniem magicznym". Jak wskazują Sab i współpracownicy (1998; za: Grom, 2009): osoby odznaczające się takim schematem funkcjonowania mogą mieć poczucie, że dysponują szczególnymi siłami by przewidywać sprawy i wierzą, że posiadają magiczną kontrolę nad rzeczami i ludźmi, na których mogą oddziaływać bezpośrednio lub pośrednio poprzez stosowanie rytuałów magicznych. Nemeroff i Rozin (2000; za: Grom, 2009, s. 94) wskazują na występowanie (czy to prawidłowe czy też o nasileniu patologicznym) tego typu zastosowań wśród dzieci i dorosłych pisząc: „Magia jest rodzajem intuicji poznawczej lub też przekonaniem o istnieniu niedostrzegalnych sił i istot, które to przekonanie w jakiś sposób przekracza zwyczajne granice pomiędzy rzeczywistością duchowo-symboliczną a fizyczno-materialną".

Niektórzy czytelnicy dostrzegą być może, że dotychczas opierałem się na przykładach religijności ludzi rodem z plemion pierwotnych – łowców-zbieraczy. Niektórzy

czytelnicy zwrócą za pewne uwagę, że jest XXI wiek – czasu współczesne, kiedy ludzie już dawno wyszli z jaskiń i szałasów – i religia ma zupełnie inny (bardziej dojrzały) charakter, w niczym nie przypominający dziwaczności w stylu naszego Eskimosa. Bernhard Grom – jezuita, autor „Psychologii religii" – odcina chrześcijańskie praktyki od rozpatrywania w kategoriach myślenia magicznego, ale robi to arbitralnie i nie uzasadnia. Natomiast warto zastanowić się, czy pewne elementu wiary współczesnych religii również (podobnie jak przekonanie Czukczów, że goły tyłek i zaklęcia zatrzymają wiatr) nie wykazują znamiona schizotypowej magiczności zachowań. Cytując samego Groma (s. 95): „Czy wieszanie przez chrześcijanina w samochodzie emblematu ze świętym Krzysztofem, a przez muzułmanina medalu, na którym wygrawerowano wersety Koranu, lub też noszenie na szyi poświęconego krzyżyka nie jest używaniem talizmanów? Czy osoba nie wykonuje jakiegoś magicznego rytuału, gdy przed egzaminem lub operacją modli się żarliwie albo zapala świeczkę?".

Dopytując dalej: czy aby naprawdę różnimy się od naszego Eskimosa, Klamatów i Semangów?

1.3. Religijność współczesna oraz jej podobieństwo do pierwotnej

Wspominany wcześniej antropolog Pascal Boyer (2001, za: Dawkins, 2007) podczas któregoś obiadu w Cambridge opowiadał gościom o swoich egzotycznych przygodach, również o wierzeniach ludu Fang (to ci od czarownic z dodatkowym narządem i pożerających swe ofiary). W pewnej chwili jeden z nich, ceniony teolog, zwrócił się w jego stronę i powiedział: „To właśnie czyni antropologię tak fascynującą i tak trudną dyscypliną zarazem: trzeba wyjaśnić, w jaki sposób ludzie mogą wierzyć w takie nonsensy". Dawkins wykorzystuje to zdarzenie Boyera by w swym mniemaniu wykazać nonsensowność religii współczesnych (w tym przypadku chrześcijaństwa). Wypisuje szereg stwierdzeń, w które wierzył zapewne owy teolog (s. 247):

- *Za czasów naszych przodków na świat przyszedł człowiek, którego matka zachowała dziewictwo i z którego poczęciem nie miał związku żaden biologiczny ojciec,*
- *Człowiek ów, gdy dorósł, wezwał swego przyjaciela zwanego Łazarzem, by powstał ze zmarłych. Łazarz, mimo że ciało jego już zaczynało się rozkładać, błyskawicznie ożył,*
- *Tenże nie mający ojca człowiek sam również ożył w trzy dni po tym, jak zmarł i został pochowany. Czterdzieści dni później człowiek ów wszedł na szczyt wzgórza i fizycznie zniknął w niebie,*
- *Jeśli mówisz coś do siebie nawet w myślach, to człowiek, który nigdy nie miał ojca, i jego „ojciec", który jest nim samym, słyszy wszystkie twoje myśli i może spełniać twoje prośby,*
- *W tym samym czasie słyszy też myśli wszystkich innych ludzi żyjących na świecie,*
- *Jeżeli robisz coś złego (albo dobrego), ów człowiek, który nie miał ojca, widzi to, nawet jeśli twoich uczynków nie zna nikt inny. Za to, co czynisz, możesz być karany i nagradzany, i to nawet po śmierci,*

- *Matka-dziewica człowieka, który nie został spłodzony, nigdy nie umarła, tylko fizycznie została „wzięta" do nieba,*
- *Chleb i wino, jeśli pobłogosławi je kapłan* […] *„stają się" ciałem i krwią owego mężczyzny, który nigdy nie miał ojca.*

To przykłady tylko z jednej religii. Takowych można by wymieniać oczywiście więcej – chrześcijaństwo nie jest tu wyjątkiem, ot choćby wspomnieć muzułmańskie 72 dziewice czekające na każdego męczennika w raju. Dawkins (Ci którzy wcześniej go nie znali domyślają się już, iż jest on zdecydowanym przeciwnikiem religii, z czym zresztą się nie kryje) wystosowuje pytania, które mają na celu wskazać bezsensowność praktyk religijnych wynikających z wiary w Boga:

„Ale dlaczego ludzie poszczą, padają plackiem, klęczą, biczują się, maniakalnie kiwają głowami z wzrokiem wbitym w ścianę, wyruszają na krucjaty czy też wreszcie na wiele innych sposobów angażują się w przedsięwzięcia, którym poświęcają życie (w niektórych przypadkach w całkiem dosłownym znaczeniu)?" (s. 230)

Pytania te wskazują w gruncie rzeczy na podobieństwo religii pierwotnych i współczesnych. Podłoże pytań o sens wystawiania tyłka i wiatr oraz o sens kiwania głową przy ścianie, zdaje się być w tym kontekście takie samo.

2. Produkt uboczny vs adaptacyjność religijności

2.1. Różne religie a jedna religijność oraz jej powszechność

Większość podawanych przeze mnie na początku przykładów dotyczyła wierzeń ludów pierwotnych – miała charakter, który Tylor (1871, za: Wright, 2010) nazywa animizmem – prymitywną formą religii. Animizm definiuje się jako przypisywanie życia temu co nieożywione – uznając rzeki, chmury i gwiazdy za posiadające życie (Wright, 2010). Tylor rozszerza trochę tę definicję mówiąc, że animista postrzegał zarówno byty ożywione, jak i nieożywione jako zamieszkane (ożywiane) przez duszę lub ducha. To rozszerzenie zdaje się podnosić animizm z prymitywności i wskazuje na podobieństwo współczesnych religii do tych pierwotnych. Idea Tylora wskazuje, że ludzie różnych ras są w zasadzie jednakowi, istnieje bowiem uniwersalna natura ludzka. Animizm nie jest w tym ujęciu czymś obcym względem współczesnych poglądów, lecz jest naturalnym wczesnym produktem tej samej spekulatywnej ciekawości. To, na co pragnę wskazać, to rozróżnienie między pojęciami religii a religijności. Religia to według definicji Golana (2006, s. 71) „zbiór twierdzeń i norm wyjaśniających oraz regulujących stosunek zachodzący między człowiekiem z Bogiem". Zgodnie z paradygmatem ewolucjonizmu kulturowego Tylora podlega ona zmianom – ewoluuje właśnie. Ewoluuje podobnie jak cała szeroko rozumiana

kultura ludzkości – w sposób bardzo podobny do ewolucji gatunków biologicznych: powstają nowe atrybuty kulturowe, które mogą świetnie sobie radzić lub zaginąć, w wyniku czego tworzą się i zmieniają instytucje oraz systemy wierzeń. Może pojawić się nowy rytuał, który zyska zwolenników (jeśli na przykład uważa się, że skutecznie hamuje porywy wiatru). Mogą narodzić się i dojrzewać nowi bogowie. Mogą pojawić się nowe wyobrażenia na temat bogów – takie jak przekonania, że jest on tylko jeden. W 1866 roku w artykule „Fortnightly Review" Tylor (za: Wright, 2010, s. 20) tak podsumował całą historię religii:

Od najprostszej teorii, która przypisuje życie i osobowość zarówno zwierzęciu, roślinie jak i skale – poprzez tę, która przydaje kamieniowi, roślinie i rzece zespół opiekuńczych duchów, mieszkających między nimi, i dbających o ich dobro, rozwój i zmiany – do takiej, która w każdym wymiarze świata widzi opiekuńczą, przyjazną troskę odpowiedniego bóstwa, aż do jednej najwyższej istoty, która rozkazuje istotom stojącym niżej w hierarchii i nimi rządzi – poprzez te wszystkie gradacje poglądów możemy dostrzec długotrwałą walkę pomiędzy teorią animacji, obejmującą wszystkie zjawiska przyrody i obdarzającą je życiem takim samym jak nasze a powolnie rozwijającymi się naukami przyrodniczymi, które w kolejnych dziedzinach zastępują niezależne, samorzutne działanie wypracowaniem zasad systematyki.

Wright podsumowuje teorie Tylora wskazując, że jakkolwiek dziwne mogą się wydawać niektóre wierzenia „pierwotne" – i jak dziwne wydają się ateistom niektóre wierzenia „współczesne" – to w naturalny sposób mają one swoje źródło w ludzkości, są naturalnymi produktami mózgu tak ukształtowanego przez dobór naturalny, by mógł zrozumieć świat, posługując się różnymi narzędziami poznania, choć dane wyjściowe nie są w pełni racjonalne. Na tę naturalność zwraca również uwagę sam Dawkins przyznając i pisząc w wielu miejscach swej książki, że: „religia jest wszechobecna" (s. 224) a „zachowania religijne można określić jako powszechne w takim samym sensie, w jakim uniwersalny charakter ma heteroseksualizm". „Szczegóły oczywiście mogą się różnić, ale we wszystkich poznanych dotąd kulturach istnieje jakaś wersja rytuałów pożerających czas i zasoby i wzbudzających wrogość do innych. Wszędzie mamy do czynienia ze sprzecznymi z rzeczywistością i przynoszącymi efekt przeciwny do zamierzonego religijnymi fantazjami" (s. 230). Pomijając język dziennikarski, styl pisania „człowiek pogryzł psa" i nieskrywaną niechęć do religii (bez których oczywiście „Bóg urojony" nie mógłby stać się bestsellerem) należy być może przyznać, że niektóre spostrzeżenia Dawkinsa mogą mieć w sobie pewną trafność.

Fakt, że religia była i jest wszechobecna, nakazuje domniemać wspólnej dla wszystkich ludzi właściwości umysłu, która skłania ich ku owym Dawkinsowym „urojeniom". Do takich wniosków mogą prowadzić również podobieństwa pomiędzy poszczególnymi kulturami (w tym między animistycznymi a monoteistycznymi) – które, według Dawkinsa poparte systematycznymi badaniami, wskazują, że „podatność na religię musi stanowić jakiś uniwersalny składnik ludzkiej psychiki" (s. 285).

Tu dochodzimy do rozróżnienia pomiędzy pojęciami religii a religijności. Religijność, jak pisze Golan (2006, s. 71), to „podmiotowe indywidualne ustosunkowanie się człowieka wobec Boga i nadprzyrodzoności wyrażające się w sferze pojęć i przekonań, uczuć oraz zachowań jednostki". W tym ujęciu nawet Dawkins – zagorzały ateista, wykazuje się pewną religijnością, jakkolwiek sam by się odżegnywał od takich twierdzeń. Jedni wierzą w Boga, inni wierzą w Wielki Wybuch, a inni w Nic (nie)wierzą. A pytanie, jakie należy sobie zadać w obliczu takiej powszechności religijności, brzmi: czy to możliwe by religijność i wiara w Boga były zaburzeniem, chorobą, tudzież wręcz, jak lubi pisać Dawkins, wirusem?

2.2. Fenomen ciągłości religijności w toku ewolucji

Dawkins stwierdza ironicznie, że owa powszechność religii jest właśnie jedyną przyczyną, dla której osób wierzących nie uznaje się za chorych psychicznie. Podaje przykłady osób widzących różowe słonie, podających się za Napoleona albo Charlie Chaplina i podsumowuje swe rozważania cytując Roberta E. Pirsiga, autora książki *„Zen a sztuka oporządzania motocykla*": „Jeśli jedna osoba ma urojenia, mówimy o chorobie psychicznej. Gdy wielu ludzi ma urojenia, nazywa się to Religią".

Przyjmując na chwilę tezy Dawkinsa, że rzeczywiście religia to wytwór chorego umysłu, a wiara w Boga to po prostu urojenie, nie sposób wtedy zadać pytania: jak to możliwe, że ta „choroba" jest tak powszechna i występuje współcześnie, a nie została „wyeliminowana" w toku ewolucji? Ewolucja wraz z doborem naturalnym mają tę ciekawą właściwość, że eliminują cechy nieprzydatne. Osobniki posiadające cechy nie służące przystosowaniu, bądź wręcz szkodzące funkcjonowaniu – są po prostu nie przystosowane *ergo* gorzej (trudniej) im się żyje – nie radzą sobie w środowisku *ergo* nie rozprzestrzeniają swoich genów *ergo* te geny i cechy nie utrwalają się w społeczeństwie i nie powinny we współczesnym świecie występować. A jednak! Taka „choroba" umysłu, zupełnie zła i nieprzydatna i wręcz szkodząca (jak twierdzi Dawkins), ciągle jest powszechna. Jak mogłoby więc przy tym założeniu Dawkinsa, być możliwe, że ewolucja nie poradziła sobie z tym?

Można sobie wyobrazić jak wyglądały prapoczątki religii. Pierwszą jakąkolwiek zmianą jest mutacja – zmiana materiału genetycznego pociągająca za sobą zmiany fenotypowe – czy to wyglądu, czy umysłu – jak w naszym przypadku. Można sobie wyobrazić pierwszych ludzi czy wręcz pierwszego człowieka, która był inny niż reszta mu współczesnych. Inny, bo oto zaczął przejawiać szereg dziwnych zachowań i urojeń. Twierdził i wmawiał te swoje dziwaczności innym: może uważał, że kamienie żyją – mają duszę, może uważał, że z wiatrem można rozmawiać, a wystawiając do niego tyłek powstrzymać, może wykonywał szereg innych dziwnych zachowań. To tylko uproszczony przykład, nie wiemy jak wyglądały te pierwsze urojenia i dziwaczności. Nasuwa się natomiast pytanie: jak to możliwe, że taki „obłąkany" przetrwał? Że inni „kupili" tę jego dziwaczność, a nie odwrócili się od niego? Jak to możliwe, że wszyscy jesteśmy potomkami

takich właśnie „dziwaków"? Nasuwającą się odpowiedzią jest przydatność takich dziwaczności, która sprawiła, że wcale nie byliśmy przystosowani gorzej aniżeli inni. Na temat przydatności religijności i religii w życiu człowieka pisało wielu psychologów i naukowców od samego Freuda poczynając, choć ten w przeciwieństwie do wszystkich innych nie upatrywał w wierze pozytywów. Freud (za: Grom, 2009) oceniał religię zdecydowanie negatywnie, jako „powszechną nerwicę natręctw", toteż bazując na założeniu, że wątpliwym się wydaje posądzanie większości ludzi o nerwicę, nie zgłębię tutaj Freudowskiej analizy religii. Natomiast skupimy się na teoriach, które próbują dociec co takiego daje religia, że nie została wyeliminowana w drodze ewolucji.

2.3. Koncepcje motywów religijności

Pawłow (Windholz, 1986; za: Grom, 2009) uznał religię za głęboko zakorzenioną w człowieku, gdyż powstałą właśnie w wyniku walki o byt gatunku ludzkiego, który to, po wyodrębnieniu się ze świata zwierząt, zaczął doświadczać zjawisk natury jako niebezpiecznych i napawających lękiem. Religia miała być więc remedium na ten lęk, gdyż pomagała przeżyć w obliczu niemiłosiernej, wszechmocnej natury. I choć Pawłow uznaje religię za skłonność wyższych funkcji nerwowych, występowanie reakcji religijnych przypisuje raczej jednostkom „słabym" – takim, które czują, że nie potrafią sprostać trudnościom wywoływanym przez otoczenie. Jednostki „silne" natomiast skłaniają się według Pawłowa raczej ku racjonalistycznemu światopoglądowi. I choć szereg badań (przegląd w: Grom, 2009) wskazuje na brak takiego związku między religijnością a ową „słabością" (operacjonalizowaną za pomocą np.: neurotyczności, lęku jako cechy, bądź lęku jako stanu) to spostrzeżenia Pawłowa dają pewien ogląd na wartość dodaną jaką w toku rozwoju gatunku niosła ze sobą nasza skłonność do „urojeń".

Podobnych motywów bycia religijnym doszukuje się w religii polski etnolog, Bronisław Malinowski (1990; za: Grom, 2009). Uznaje on, że religia służy przezwyciężaniu lęku przed śmiercią poprzez nadzieję na nieśmiertelność. Według takiego ujęcia rytuały religijne takie jak np. pogrzeb i żałoba służą nie dość, że poradzeniu sobie ze stratą po bliskiej osobie, to przede wszystkim pozwalają przezwyciężyć lęk przed unicestwieniem.

Religia jako bufor na lęk przed śmiercią jest wnioskiem płynącym ze znanej szerzej i rozpowszechnionej bardziej aniżeli przemyślenia Malinowskiego, teorii opanowania trwogi Solomona, Greenberga i Pyszczyńskiego (1991, za: Oleś, 2009; 2000, Wojciszke, 2011). To co odróżnia człowieka od innych zwierząt to niebywałe zdolności do refleksji nad sobą i wyobrażania sobie przyszłych zdarzeń. Ale zdolności te niosą ze sobą również negatywne konsekwencje, takie jak na przykład świadomość nieuniknionej śmierci – w tym możliwość śmierci przedwczesnej i nieoczekiwanej. To, a także antycypowanie możliwych tragicznych wydarzeń, chorób czy starości, jest źródłem tak silnego lęku, że bez jakiejś gwarancji bezpieczeństwa nie bylibyśmy w stanie normalnie funkcjonować. Ludzie radząc sobie z tym

problemem tworzą światopogląd i kulturę (w tym religię). Nasyca to świat sensem i stabilnością a człowiekowi daje poczucie bezpieczeństwa – poczucie, że jest czymś więcej niż zwierzę. Jak zauważają Solomon, Greenberg i Pyszczyński, nieprzypadkowo każdy światopogląd zawiera opis stworzenia świata, wskazania, co i jak robić, by żyć w sposób dobry i wartościowy, oraz jakąś obietnicę nieśmiertelności.

Więcej motywów religijności dostarcza podejście teorii atrybucji wyrażone przez Bernarda Spilke i współpracowników (Spilke i in., 1985; za: Grom, 2009). Podejście to wychodzi z założenia, że człowiek aktywnie dąży do wyjaśniania zdarzeń poprzez przypisywanie im (atrybuowanie) przyczyn, zamiarów i motywów. Religijność w tym kontekście jest rozumiana jako gotowość do preferowania atrybucji religijnych kosztem niereligijnych przy próbie wyjaśniania zdarzeń. Takie religijne atrybucje mogą zdaniem Spilki i współpracowników zaspokoić trzy główne motywy:

- pragnienie rozumienia świata jako czegoś sensownego (religia wychodzi temu naprzeciw dając wizję świata uporządkowanego i sprawiedliwego);
- pragnienie kontroli i przewidywania zdarzeń (religia oferuje możliwość oddziaływania na przyszłość poprzez modlitwę);
- pragnienie zachowania oraz utrwalenia pozytywnego obrazu siebie (religia daje przekonanie o miłości Boga do nas, jak i do wszystkich ludzi).

Zaskakujące jest podobieństwo motywów religijności jakie wynajdują teoretycy i badacze wywodzący się czasem z zupełnie niepodobnych sobie podejść. Wnioski na temat motywów religijności podobne do autorów wymienianych wyżej charakteryzują również neobehawiorystów (za: Tokarski, 2006), którzy zakładają, że u źródeł przeżyć religijnych leży pewna grupa dążeń, które znajdują swą realizację właśnie na drodze religijnej. Nie zaspokojenie tych naturalnych dążeń może prowadzić do stanów napięcia czy nawet zaburzeń nerwicowych. Tu w sukurs przychodzi religia, która pozwala zaspokoić potrzeby: bezpieczeństwa, afiliacji, uznania, nowych doświadczeń, sensu indywidualnego istnienia i sensu życia w ogóle.

Na nieco inne aspekt zwraca uwagę podejście socjologiczno-funkcjonalne, które w wydaniu Durkheima (1960, za: Tokarski, 2006) zakłada, że religia wyraźnie służy kształtowaniu się i umacnianiu więzi międzyludzkich oraz jest podstawą społecznej solidarności – formą jednoczenia ludzi wokół przyjętych idei. Religia łącząc ludzi w grupy daje oparcie, łączy w niepowodzeniach, wzmacnia moralność, zacieśnia jedność czy pełni funkcję identyfikacyjną (O'Dea, 1966; za: Tokarski, 2006).

Najbardziej całościowej analizy motywów wiary w Boga dokonuje chyba Gordon Allport (1988; za: Grom, 2009). Wyróżnia on trzy duże kategorie motywów:

- organiczne, zależne od ciała pragnienia (pragnienia ochrony przed katastrofami, ubóstwem, pogardą, czy dążenia, by np. znaleźć dobrego męża/dobrą małżonkę);
- psychogenne pragnienia wartości (Bóg jest gwarantem nietykalności osoby, poręczycielem piękna w sztuce, prawdy w nauce i miłości w relacjach);

- poznawcze - poszukiwania sensu (religia pozwala radzić tu sobie z zagadnieniami, na które odpowiedzi nie przynosi nauka, takimi jak: kwestia zła, cierpienia oraz śmierci).

Wielość tych motywów mogłaby zamknąć dyskusję na temat przydatności religii w życiu człowieka, która to spowodowała, że nasz „dziwak" z urojeniami jest naszym ewolucyjnym pradziadem. Ale sprawny umysł dostrzeże również inną możliwość. Otóż wszystkie te motywy i potrzeby mogą być zaspokajane przez religię, która jednak może być pochodnym wytworem innych właściwości umysłu a nie główną jego funkcją. Dla przykładu: religijność nie musi być mechanizmem adaptacyjnym służącym kształtowaniu więzi międzyludzkich tylko pochodną – swoistego rodzaju „nadbudową" innego szerszego mechanizmu służącego kształtowaniu tychże więzi. W tym momencie dochodzimy do jednego z ważniejszych, z punktu widzenia psychologii ewolucyjnej, pytań odnośnie religijności: czy jest to mechanizm adaptacyjny czy tylko produkt uboczny?

2.4. Produkt uboczny….

Przez adaptację rozumiemy ewolucyjne rozwiązywanie konkretnych problemów, przyczyniających się bezpośrednio lub pośrednio do sukcesu reprodukcyjnego. Natomiast produktem ubocznym nazwiemy cechy, które nie rozwiązują problemów adaptacyjnych i nie mają funkcjonalnego charakteru, ale pojawiają się w wyniku przypadkowego połączenia razem z cechami, które taki charakter mają (Buss, 2001). Dla Dawkinsa sprawa wydaje się być jasna: religia sama w sobie nie ma wartości adaptacyjnej, tylko jest produktem ubocznym jakiejś innej cechy czy właściwości istotnej z punktu widzenia przetrwania. Istotę zagadnienia produktu ubocznego w kontekście religii, ilustruje Dawkins (s. 238 – 240) na przykładzie ćmy:

„Ćmy wlatują w płomień świecy. To nie jest przypadek […] Moglibyśmy nazwać to, dość prowokacyjnie, „skłonnością ciem do samopoświęcenia" i zacząć się zastanawiać, w jaki sposób dobór naturalny mógł faworyzować tego typu zachowanie. To pozorne samobójstwo, które w rzeczywistości stanowi efekt uboczny (produkt uboczny) czegoś innego. Czego? Oto jedna z propozycji: Sztuczne światło to dość nowe zjawisko na nocnej scenie. Jeszcze bardzo niedawno jedyne światło, jakie można było dostrzec w nocy, było to światło gwiazd i Księżyca. […] Owady, o czym od dawna wiadomo, wykorzystują obiekty takie jak Słońce do nawigacji, pomaga im ono utrzymać prosty kierunek lotu, mogą zatem posługiwać się analogicznym narzędziem w nocy (przy odwróceniu współrzędnych), by powrócić do domu po nocnej wyprawie. System nerwowy owada potrafi kierować się chwilową taką oto, powiedzmy, praktyczną zasadą: „Leć tak, żeby promienie światła trafiały w twoje oko pod kątem 30°". [związane to jest z budową oka ćmy – przyp. aut.]. *Tyle, że taki świetlny kompas może działać dobrze jedynie wówczas, kiedy źródło światła jest wystarczająco oddalone, w innym wypadku bowiem docierające do oka promienia nie są równoległe, lecz ustawione jak szprychy koła. Układ*

nerwowy stosujący w takim przypadku — choćby do znajdującej się w pobliżu świecy, którą „uznaje" za Księżyc — regułę 30 […] poprowadzi ćmę po spiralnej trajektorii wprost do płomienia. Reguły, jakimi kierują się owady w nawigacji, choć w szczególnych okolicznościach mogą mieć dla nich tragiczne konsekwencje, statystycznie rzecz biorąc, dobrze się sprawdzają, gdyż w sumie owady te znacznie częściej mają w polu widzenia Księżyc niż świecę. My po prostu nie spotykamy tych setek ciem, które po cichu i bezbłędnie, kierując się światłem Księżyca czy nawet łuną odległego miasta, spokojnie docierają do miejsca przeznaczenia, widzimy tylko te, które skwierczą w płomieniu świecy, i zadajemy niewłaściwe pytanie: dlaczego ćmy popełniają samobójstwo? Tymczasem powinniśmy zapytać, dlaczego owadzi układ nerwowy funkcjonuje tak, że nakazuje swemu posiadaczowi lecieć, utrzymując stały kąt do promienia światła (taktyka, której tylko porażki udało się nam wcześniej zaobserwować). Kiedy sformułujemy pytanie we właściwy sposób, cała tajemnica znika. Nazywanie tego zachowania samobójstwem było od początku błędem; śmierć w płomieniach jest, a raczej bywa efektem ubocznym posługiwania się bardzo skutecznym zazwyczaj kompasem."

Analogiczne Dawkins pojmuje występowanie ludzkiej tendencji do wiary w Boga: uważa zachowania religijne za ewolucyjny niewypał, nieszczęśliwy produkt uboczny jakiejś psychologicznej skłonności, która w innych okolicznościach jest (lub była kiedyś) pożyteczna. I stawia w związku z tym pytania: „Jeżeli jednak zachowania religijne są produktem ubocznym, to produktem ubocznym czego? Jaki jest ludzki odpowiednik mechanizmów nawigacji u ciem? Jaka pierwotnie adaptacyjna cecha doprowadziła do stworzenia religii?" (s. 241) Oraz kusi się o kilka odpowiedzi.

Pierwsza dotyczy dzieci, a konkretnie związku między dziecięcym mózgiem a religią. Według Dawkinsa, dobór naturalny wbudował w dziecięcy mózg skłonność do wierzenia w to, co mówią rodzice i starszyzna. Sprzyjało to przeżyciu podobnie jak kierowanie się światłem u ciem. Jednak skutkiem takiego posłuszeństwa (bezwarunkowego w znacznym stopniu) była również podatność na zarażenie „umysłowym wirusem", gdyż dziecko ufając rodzicom nie potrafiło odróżnić dobrej rady od złej i w ten sposób podzielało szkodliwe przekonania i zachowania (tu: religijne), które następnie przekazywało z kolei swoim własnym dzieciom, a te dzieci swoim dzieciom, i tak dalej, i tak dalej. Jakkolwiek ma słuszność Dawkins wskazując na wrodzony adaptacyjny mechanizm posłuszeństwa, to jednak nie wiedzieć czemu nie zauważa, że dorośli różnią się od dzieci. I jeżeli religia jest szkodliwym „umysłowym wirusem", to nawet jeżeli została nam wpojona w wieku dziecięcym, to przy całej jej szkodliwości, w wieku dorosłym już jako w pełni rozumne istoty powinniśmy ją odrzucić i zaniechać bezsensownych praktyk.

Dawkins wskazuje również na inną możliwość uboczności religii. Powołuje się na psychologa z Yale University, Paula Blooma, który uważa, że religia jest skutkiem ubocznym naturalnej skłonności do formowania dualistycznej teorii umysłu przez ludzi – jest skutkiem instynktownego dualizmu. Dualizm (przeciwnie do monizmu) zakłada istnienie różnicy między umysłem (duchem) a materią. Dualista oprócz wiary, że umysł to bezcielesny duch (a nie to samo co po prostu mózg sam w sobie), zwykle personifikuje też obiekty

nieożywione. A dodatkowo jeszcze, jak zauważa Bloom, z urodzenia jesteśmy nie tylko dualistami, ale i kreacjonistami. To znaczy wykazujemy (zwłaszcza dzieci) silną skłonność do przypisywania wszystkim zjawiskom celowości – co zwie się fachowo teleologią. Małe dzieci, uważają np. że chmury są do padania, a skały są po to, żeby zwierzęta miały się o co podrapać kiedy je swędzi. Wrodzony dualizm i wrodzona teleologią kierują nas — w sprzyjających temu okolicznościach — w stronę religii, podobnie jak mechanizmy nawigacyjne ćmy wiodą ją ku nieumyślnemu samobójstwu. Dualizm przygotowuje nas do wiary w „duszę" i pozwala uporać się z pytaniem: gdzie się podziać po śmierci. Dziecięca teleologia zaś, prowadzi ku religii pozwalając się doszukać celowości i rozwiązać problem brzmiący „skoro wszystko ma cel, to czyj to jest cel?" (Boga, rzecz jasna). I tu przychodzi miejsce na postawienie pytania o użyteczność tych mechanizmów w toku życia ludzkiego i ewolucji. Dawkins i Bloom odpowiadają: „Umiejętność przewidywania zachowań obiektów, z którymi stykamy się w świecie, jest bardzo ważnym czynnikiem przetrwania i można oczekiwać, że dobór naturalny będzie kształtował nasze mózgi w taki sposób, by potrafiły to robić szybko i sprawnie" (s. 250). Dualizm i teleologia przyczyniają się do tego, gdyż składają się na skrótowy schemat funkcjonowania człowieka nazwany przez Daniela Dennetta (1987) „nastawieniem intencjonalnym". Spostrzegając obiekty wnioskujemy, że nie tylko działają tak, jakby zostały zaprojektowane w określonym celu, ale również funkcjonują jako podmiot zdolny do intencjonalnego działania. Dawkins podaje przykład (s. 252):

„Kiedy dostrzegasz tygrysa, lepiej nie poświęcać zbyt wiele czasu przewidywaniom, jak może się zachować. Nie zajmuj się może jego strukturą cząsteczkową ani budową łap, szczęki i zębów. Ten kot ma zamiar cię zjeść i wykorzysta swoje łapy, szczęki i zęby na wszelkie możliwe sposoby, by zrealizować ten zamiar. Najszybciej można poradzić sobie z przewidywaniem jego zachowań, zapominając o całej fizyce i fizjologii i przyjmując nastawienie intencjonalne."

Jednak nastawienie takie działa również wobec obiektów, które w rzeczywistości wcale nie kierują się świadomymi intencjami – i tu „rodzi się", według Dawkinsa i Blooma, religia.

Słabości takiego wyjaśnienia dostrzega również sam Dawkins, wskazując uczciwie, że nie jest jednak tak oczywiste, czy wrodzony dualizm jest korelatem nastawienia intencjonalnego. Ja wskazałbym jeszcze, że wątpliwym jest, by tak *notabene* wąska (niedominująca, nieosiowa) właściwość umysłu jak nastawienie intencjonalne, mogła być argumentem na rzecz wyjaśnienia całej szerokiej złożoności zachowań religijnych człowieka.

Dawkins snuje jeszcze domysły odnośnie innych możliwych funkcji umysłu, których produktem ubocznym stała się religijność ludzi, ale nie poświęca im więcej miejsca aniżeli dwóm opisanym przeze mnie powyżej, toteż nie będą i one przedmiotem analizy w tym miejscu, między innymi również z powodu, iż są to wąskie mechanizmy o nie wystarczającej mocy do wyjaśniania złożoności zachowań religijnych.

2.5. … czy adaptacja?

Nie znajdując zadowalających argumentów na rzecz religii jako produktu ubocznego ewolucji spróbujmy rozpatrzyć sprawę z innej strony. Rozważmy religijność jako adaptacyjny mechanizm wykształcony w toku ewolucji. Buss (2001. s. 60) podaje, że adaptacja jako wytwór ewolucji to: „odziedziczone i podlegające rozwojowi cechy, które pojawiły się w procesie doboru naturalnego, ponieważ pomagały przetrwać albo sprzyjały reprodukcji organizmu". Buss podaje właściwości (kryteria do spełnienia) takich mechanizmów (rozważmy w ich kontekście religijność):

- Mechanizm psychiczny wykształcony w toku ewolucji istnieje w swojej aktualnej formie, ponieważ niezmiennie sprzyjał przetrwaniu i reprodukcji. – zespół cech jest jak klucz, który pasuje do zamka zwanego „problem z zakresu przetrwania".

- możliwych motywach i potrzebach zaspokajanych dzięki religii, pisałem w podrozdziale „Koncepcje motywów religijności". O rozlicznych profitach wynikających z bycia religijnym piszę również w rozdziale następnym.

- Wykształcony w toku ewolucji mechanizm psychiczny jest tak zaprojektowany, że przyjmuje tylko wąski zakres informacji.
- Sygnały uruchamiające mechanizm psychiczny mówią organizmowi, że staje w obliczu konkretnego problemu adaptacyjnego.
- Wynik działania mechanizmu psychicznego nakierowany jest na rozwiązanie konkretnego problemu adaptacyjnego.
- Dane wejściowe dochodzące do mechanizmu psychicznego zostają przetworzone w reakcje zgodnie z procedurami decyzyjnymi.
- Odpowiedzią mechanizmu psychicznego może być aktywność fizjologiczna, przekazanie informacji innemu mechanizmowi psychicznemu albo widoczne z zewnątrz zachowanie.

Z tych punktów wyłania się jedna bardzo ważna cecha mechanizmów adaptacyjnych: konkretność. Buss podaje przykład: tak jak sygnał niewierności partnera zgłasza zaistnienie problemu adaptacyjnego, tak reakcja w postaci zazdrości nakierowana jest na jego rozwiązanie. W tym kontekście szeroki wachlarz wpływów i powiązać religii (zwłaszcza tych drobniejszych) z różnymi obszarami życia i funkcjonowania jednostki jest argumentem mogącym świadczyć przeciw temu, by była mechanizmem adaptacyjnym. Pojawia się bowiem pytanie: reakcją na rozwiązanie jakiego konkretnego problemu jest religia? Potrzeb jakich może zaspokajać religia wymienione zostało wiele: remedium na lęk, pojawiający się w obliczu niemiłosiernej, wszechmocnej natury, przezwyciężanie lęku przed śmiercią, pragnienie rozumienia świata jako czegoś sensownego, pragnienie kontroli i przewidywania

zdarzeń, pragnienie zachowania oraz utrwalenia pozytywnego obrazu siebie, kształtowanie więzi międzyludzkich oraz inne. Niewątpliwe religia była w jakiejś mierze pomocna w rozwiązywaniu tych wszystkich problemów. Ale dochodzimy tu do pewnego impasu: z jednej strony bowiem, szerokość i złożoność sfer życia, w jakich występuje religia, nie pozwala przyjąć, by była ona tylko produktem ubocznym, z drugiej strony natomiast, ten szeroki zakres nie pasuje do „konkretności" charakteryzującej adaptacyjne mechanizmy psychiczne. Remedium na, który z wymienionych problemów jest religia?

Można się zastanowić, w których obszarach religia dominuje i nie ma innych mechanizmów służących zaspokajaniu danej potrzeby. I tak np. kształtowanie relacji międzyludzkich – można odrzucić, gdyż to przestrzeń, obywająca się bez religii. Przeciwstawnie: lęk przed śmiercią – tutaj religia zdaje się dominować i być głównym remedium. Załóżmy, że religijność jest mechanizmem adaptacyjnym. Trwoga przed śmiercią zaś byłaby, problemem adaptacyjnym na jaki jest odpowiedzią. Na rzecz takiej opcji świadczą badania prowadzone w ramach teorii opanowania trwogi Solomona, Greenberga i Pyszczynskiego (1991, za: Oleś, 2009; 2000, za: Wojciszke, 2011). pokazujące, że umacnianie wiary (w światopogląd) sprawia, że ludzie są mniej podatni na lęk, a przypominanie o śmierci prowadzi do nasilenia dążeń podtrzymania wiary w kulturową koncepcję świata (która *notabene* przeważnie jest koncepcją religijną). Ujmując krótko i konkretnie, jak na właściwości mechanizmu adaptacyjnego przystało: wizja śmierci jest problemem adaptacyjnym a „urojenie" pod tytułem „wiara w Boga" sposobem na poradzenie sobie z nim – jest adaptacją. Na rzecz wiary w Boga jako mechanizmu adaptacyjnego mogą świadczyć również dane pochodzące z zakresu badań neuropsychologicznych prowadzonych w 1997 roku przez Ramachandrana (za: Golan, 2006), świadczące o istnieniu w ludzkim mózgu tzw. „punktu Boga". Nazwano tak ośrodek tworzony przez połączenie nerwowych płatów skroniowych. Wykazano (za pomocą badań metodą pozytonowej tomografii emisyjnej), iż ośrodek ten aktywuje się przy dostarczaniu bodźców „religijnych". Otóż, jak twierdzą Zohar i Marshall (2001; za: Golan, 2006) zjawisko wierzeń religijnych może być wbudowane w mózg, a owy „moduł Boga" służyć realizacji bliżej nieokreślonego ewolucyjnego celu.

Bez względu na to, czy religijność jest konkretnym mechanizmem adaptacyjnym czy tylko produktem ubocznym, powstaje nam jeszcze inna zadziwiająca kwestia: jak to możliwe, że mechanizm ten tak rzutuje i wypełnia tak znaczną przestrzeń całego ludzkiego życia? Z kolei na to pytanie możemy, po części przynajmniej, spróbować odpowiedzieć. Jak wyraźnie podkreśla Buss (s. 78): mechanizmy adaptacyjne nie są sztywnymi instynktami. Nawet w najprostszej sytuacji, takiej jak spotkanie węża na swojej drodze, mamy do wyboru zaatakowanie go kijem, zastygnięcie w bezruchu w nadziei, że sam się oddali, albo ucieczkę. A w dodatku: im bardziej złożony mechanizm, tym więcej będzie potencjalnych reakcji. Ponadto poszczególne mechanizmy mogą wchodzić ze sobą w interakcję - współgrać. Wielość, złożoność, wyspecjalizowanie i funkcjonalność tych mechanizmów sprawia, że

ludzie zyskują na elastyczności co służy ich przetrwaniu. Im większą liczbą mechanizmów dysponujemy i im więcej czynności jest nam dostępnych, tym większa jest elastyczność naszych zachowań. Co do religii – zgodzić się trzeba, iż jest mechanizmem złożonym i potrafi wchodzić w zadziwiająco dużo interakcji z innymi mechanizmami, dzięki czemu sprzyja lepszemu przystosowaniu do środowiska i przetrwaniu. Być może szeroki zasięg religii w życiu człowieka wynika z jej uniwersalności – ale rozumianej nie jako lek na wszelkie zło (byłby to jakiś super-mechanizm rozwiązujący wiele konkretnych problemów adaptacyjnych) tylko jako szeroka zdolność do łączenia się i współgrania z innymi mechanizmami.

To, na co chciałbym drogą podsumowania zwrócić uwagę, to wykroczenie i wyjście ponad dyskusję „produkt uboczny czy adaptacja?". Odpowiedź, moim zdaniem, brzmi: nie ważne! Nie ważne czy religijność u swego ewolucyjnego zarania jest mechanizmem adaptacyjnym czy tylko produktem ubocznym. Nie ważne! Ważne, że działa! Czy jako mechanizm czy jako produkt uboczny, tak się składa, że religijność w obecnym świecie jest korzysta dla jednostki. O tym traktuje rozdział następny.

2.6. Religia – „to się opłaca!"(?)

Argyle (2004) podsumowuje, że wiele sondaży wykazało, że osoby bardziej religijne są szczęśliwsze. W metaanalizie 28 amerykańskich badań przytaczani przez niego Witter, Okun i Haring (1985) stwierdzili, że wpływ religijności jest pozytywny, o umiarkowanej sile, a najsilniejszy wtedy, gdy bierze się pod uwagę uczęszczanie do kościoła. Nowsze analizy Koeniga i współpracowników (2001; za: Grom, 2009) będące metaanalizą ze stu nieanglojęzycznych badań, konkludują, że 80% z nich wskazuje na pozytywną, 13% na brak, a 7% na mieszaną korelację między religijnością i globalnymi wskaźnikami: zadowoleniem z życia, poczuciem bycia szczęśliwym, nadzieją czy pozytywnymi uczuciami. Według badań *General Social Survey* prowadzonych w USA przez Nacional Opinion Research Center (Narodowe Centrum Opinii Publicznej) (za: Grom; 2009) liczba osób „bardzo szczęśliwych" wzrasta liniowo wraz z częstotliwością uczestnictwa w nabożeństwach.

Pargament (1997, za: Grom, 2009) dokonał metaanalizy 46 badań, których przedmiotem był związek między aktywnością religijną a radzeniem sobie z sytuacjami trudnymi (np. choroby, strata bliskiej osoby). W 37% z nich wyłonił się istotny statystycznie pozytywny związek między radzeniem a religijnością zakorzenioną we wspólnocie, a w 34% między radzeniem a religijnością zorientowaną na wiarę osobistą. Szczególnie wśród osób starszych religijnym formom radzenia sobie z sytuacjami trudnymi towarzyszy mniejsza lękliwość i depresyjność (za: Grom, 2009). Szerszy przegląd badań wskazujących na pozytywne związki między religijnością a radzeniem sobie z takimi sytuacjami jak: ciężka choroba fizyczna, lęk czy strata bliskiej osoby można znaleźć w Grom, 2009. Ponadto dokonuje on przeglądu badań z zakresu związków między religijnością a wskaźnikami dobrostanu subiektywnego i wskazuje na pozytywne korelacje z takimi czynnikami jak:

zorientowanie na sens, poczucie umiejscowienia kontroli oraz optymizm, pozytywne poczucie własnej wartości, wdzięczność międzyosobowa, zachowania prospołeczne, czy zadowolenie z małżeństwa i jego stabilność. Choć dodatkowo trzeba przyznać, że czasami wpływ ten pokrywa się z innymi zmiennymi takimi jak np. kontakty społeczne czy zmienne demograficzne.

3. Quo Vadis, Ewolucjo?

3.1. Religia we współczesnym świecie i w perspektywie przyszłości

Zanim przedmiotem analizy stanie się kondycja religii we współczesnym świecie i antycypacje co do jej przyszłości, warto przytoczyć, za sprawą Davida Bussa (2001), kilka ważniejszych założeń teorii ewolucji. Zachowanie ludzkie jest wypadkową dwóch składników: adaptacji wykształconych w toku ewolucji i wpływu środowiska, wpływającego na kształt i działanie tych adaptacji (Buss, 2001). Ideą zmian ewolucyjnych i ich rozprzestrzeniania się jest dążenie do coraz lepszego przystosowania. Nie oznacza to jednak, iż obecnie działające mechanizmy są optymalne. Jednym z czynników składających się na to, że nasze dzisiejsze adaptacje są dalekie od doskonałości jest opóźnienie ewolucyjne. Obecnie żyjący ludzie są „zaprojektowani" do życia w dawnym środowisku, gdyż w rezultacie jego oddziaływania powstali. Buss ilustruje to przykładem zrogowacenia skóry. Nie mogłoby ono zaistnieć, gdyby nie wykształcił się mechanizm produkowania dodatkowego naskórka, połączony ze środowiskowym bodźcem powtarzających się obtarć skóry. Jednak współcześnie ludzie potrafią tak kształtować środowisko, aby unikać powtarzających się obtarć, co sprawia, że mechanizm produkcji dodatkowego naskórka pozostaje nieczynny. I w tym miejscu należy postawić pytanie: co z religią? Czy zmiany środowiskowe jakie zaszły i sposób w jaki człowiek podporządkowuje sobie naturę i rozumie świat sprawią, że religijność zostanie „wyłączona"? Rozwój nauki sprawił, że człowiek wie, że wystawianie tyłka na wiatr niczemu nie pomoże. W powszechnej opinii mówi się, że w rozwoju cywilizacji i społeczeństw z jakim mamy do czynienia, odchodzenie od religii jest znakiem naszych czasów, mówi się o postępującej sekularyzacji. Grom (2009) we wstępie do swojej *Psychologii religii*, przytacza europejskie badania nad wartościami z roku 1999/2000, z których wynika, że 50,7% Europejczyków uznaje religię w swoim życiu za dość ważną lub bardzo ważną. Czy to dużo? W porównaniu do ludów pierwotnych: nie. Wright (2010) zauważa, że łowcy-zbieracze podobnego pytania nawet by nie zrozumieli. To, co my nazywamy religią, było/jest tak ściśle związane z ich codziennym myśleniem, działaniem i życiem, że nie separowali oni religii od innych płaszczyzn. W tym ujęciu u współczesnego człowieka rzeczywiście nie obserwujemy „produkcji dodatkowego naskórka". Ale z drugiej strony, czy elementy, które zastępują religię nie są *notabene* tym samym rodzajem „urojenia"? Nie są *notabene* przejawem religijności. Bo oto np., są ludzie, którzy wierzą, „że żyjemy na dnie głębokiej studni grawitacyjnej, na powierzchni pokrytej gazem planety, krążącej wokół kuli

ognia w odległości 145 milionów kilometrów" (Dawkins, 2007, s. 487) Wright (2010) dodaje, że Ci sami ludzie wierzą również w tajemnicze „elektrony", małe cząstki, krążące dookoła innej małej cząstki, które czasem są falą a czasem cząstką. Ludzie ci chociaż nigdy nie widzieli owego elektronu, to usilnie wierzą, iż jest przedmiotem materialnym…. – Ci ludzie nazywają się naukowcami i wierzą w jeszcze inne rzeczy, przy których elektrony to tylko wierzchołek góry lodowej. Cytowany przez Dawkinsa biolog Lewis Wolpert zauważa, że współczesna fizyka wraz z jej dziwacznością dopuszcza się gwałtu na zdrowym rozsądku. Ciekawym jest, że niektórzy z owych „naukowców" wierzący, że światło raz może być falą a raz zbiorem cząstek, uważają za przejaw totalnej głupoty wiarę w jednego Boga w trzech osobach… . Przyganiał kocioł garnkowi?

Przykład innych ludzi podaje Wright (2010, s.34):

„We współczesnym świecie istnieje wielka, tajemnicza siła, która wywiera wpływ na losy milionów ludzi. To giełda. Niektórzy twierdzą, że doskonale ją rozumieją – to analitycy giełdowi. Większość z nich często się myli, przewidując zachowania rynku, a wielu prawie zawsze się myli. Nie wiadomo, czy ich rady są w ogóle coś warte. Wybitni ekonomiści dowodzili, że lepiej jest wybierać akcje na chybił trafił niż szukać porady analityków giełdowych."

Psycholog dr Jarosław Kulbat (informacja usłyszana podczas prezentacji ustnej) – wyraził to ongiś bardziej obrazowo: „skuteczność maklerów jest taka, jak orangutana obstawiającego losowo aukcje". Czy aby więc ludzkie „zabawy" (które *notabene* nie są zabawami tylko poważnymi sprawami) w giełdę nie przypominają czasem naszego Eskimosa wystawiającego tyłek na wiatr?

Czy to wszystko (wystawianie tyłka na wiatr, wiara w Boga, elektrony i giełda) nie są czasem tym samym – przejawem ludzkiej religijności – tylko w różnych formach? Czy nie są przejawem tej samej skłonności umysłu zwanej: wiara? Jedni wierzą we wzdęcia karlicy, inni w olbrzyma, inni w Boga, inni w elektrony – czy aby wszyscy nie jesteśmy czasem religijni?

Dla sceptycznych załóżmy jeszcze, że nauka to zupełnie, ale to zupełnie co innego niż wiara w Boga, że nauka (która czasem tytułuje się „racjonalnością") to opozycja, przeciwieństwo i konkurencja wobec religii. Przyjmijmy, że nauka jest lekiem dla „choroby" umysłu zwanej „wiara". Jak to więc możliwe, że przy całej szerokości mocy opisowej i wyjaśniającej jaką niesie ze sobą nauka (do której mają dostęp prawie wszyscy Europejczycy), która sprawia, że religia nie byłaby już potrzebna (by tłumaczyć sobie zjawiska przyrody) – jak to możliwe, że ciągle połowa z tych Europejczyków uznaje religię za ważną w swoim życiu? Jak to możliwe, że ciągle tyle osób żywi takie „urojenia" i jest „chorych"? Dodajmy jeszcze fakt, że na świecie mamy 7 mld ludzi (w porównaniu do kilkudziesięciu, które stanowiły cały świat człowieka pierwotnego), z którymi możemy się komunikować, łączyć i kształtować relacje za niemalże pstryknięciem palca – w związku z czym z całą pewnością nie potrzebowalibyśmy już religii z jej „międzyludzką" funkcją. Pomimo zadawałoby się epoki racjonalności i ludzkiej samowystarczalności religia wciąż

zdaje się być przydatna i potrzebna człowiekowi. Odsetek osób, które wierzą w Boga i uznają religię za ważną w swoim życiu, podlega zapewne wahaniom na przestrzeni lat, okresów czy wieków. Można domniemać, że odsetek ten zmienia się wraz ze zmienianiem się sytuacji i otoczenia człowieka – może na ten odsetek ma wpływ dobrobyt ludzi, może sytuacje wojny tudzież pokoju, może katastrofy czy tragedie naturalne. Pewne lepsze warunki może sprawiają, że religia zostaje „wyłączona" przez środowisko tak jak wspominany naskórek. Próba odpowiedzi na pytanie o przyszłość religii w życiu ludzi wiąże się więc w znacznej mierze z koniecznością antycypowania warunków z jakimi człowiekowi przyjdzie żyć, zmagać się.

Czy dalszy rozwój nauki sprawi, że religia będzie odstawiana? Pokusiłbym się o stwierdzenie, że nie. Wydaje się nam (i wydawało naszym dziadkom, pradziadkom, itd.), że nauka osiągnęła już niemal maksymalny stopień rozwoju, a świat nie ma dla człowieka tajemnic. Pokusiłbym się jednak o stwierdzenie, że nastąpił już jakiś czas temu moment, w którym, mimo całego tego rozwoju, nauka nie przyczynia się do lepszego zrozumienia świata. Moich dziadków uczono w szkole, że atom jest niepodzielny. Dziś fizyka to etap kwarków – czy niesie to lepsze zrozumienie, czy też, jak ujął to Wolpert: dokonuje gwałtu na ludzkim rozsądku? Dla przeciętnego człowieka kwarki (o których przeciętny człowiek pewnie *notabene* i tak nie słyszał) to większe dziwadło niż jeden Bóg w trzech osobach, zmartwychwstanie, czy istnienie równoległych światów zwanych niebem i piekłem. Kwarki to w pewnym sensie niepojętność i dziwadło nawet dla samych fizyków. Nie kwestionuję tu istnienia kwarków. Myślę tylko, że zastanawiania odnośnie ich istnienia wcale nie tak bardzo odbiegają od zastanawiania się nad istnieniem Boga. Różnica jednak jest taka, że „racjonalne" kwarki chyba jeszcze nikomu nie przyczyniły się do lepszego przystosowania i adaptacji do środowiska w przeciwieństwie do „urojenia" zwanego Bogiem.

A co z dobrobytem ludzkości, który rosnąć mógłby sprawiać, że Bóg przestałby być konieczny do zaspokajania ludzkich potrzeb? Czy w dalszym ciągu będziemy coraz bardziej zasobni? W każdym roku obchodzony jest tzw. Dzień Długu Ekologicznego – dzień, w którym wyczerpały się biologiczne zasoby Ziemi przeznaczone na ten rok (np. w roku 2014 był to 19 sierpnia). Podobno ostatnim momentem, w którym globalny rozwój można było nazwać zrównoważonym miał miejsce w 1986 roku. Ostatni kryzys w Europie czy fala głodu i ubóstwa w krajach trzeciego świata pozwalają więc domniemać, że „lepiej to już było", a wizja ludzkości skąpanej w mleku i miodzie to mrzonka.

Wright (2010) wskazuje jeszcze na inną funkcję religii w życiu człowieka: stanowi ona kompas moralny. I choć Dawkins usilnie udowadnia, że religia nie jest potrzebna, by być dobrym i wiedzieć jak postępować, to nie da się ukryć, że niesie ona ze sobą to w sposób łatwy. Daje niemal gotowe rozwiązania, nie wymaga od człowieka wysiłku, zdania się na siebie i poszukiwania – to wszystko świetnie wpisuje się w zasadę człowieka jako „skąpca poznawczego", który funkcjonuje według przepisu: łatwiej, prościej, szybciej. Wbrew hasłu „wszechrelatywizmu", wyznawanemu w epoce postmodernizmu, w jakiej żyjemy obecnie, człowiek potrzebuje punktu odniesienia, potrzebuje pewników i aksjomatów.

Słusznym zarzutem (który być może przeszedł niektórym czytelnikom przez głowę) wobec powyższych przemyśleń byłoby wskazanie na ich spekulacyjny charakter, pozbawiony „twardej naukowości". A tymczasem w ewolucji, bardzo skrótowo rzecz ujmując, chodzi o (jak to niektórzy mówią:) rozprzestrzenianie genów.

3.2. Religijność a płodność i wynikające z tego implikacje

Z badań TNS OBOP (2000) „Czy powinno nas być więcej?", płyną bardzo ciekawe wnioski. Otóż, pogląd o pożądanej liczbie dzieci w rodzinie wiąże się ze stosunkiem do praktyk religijnych. Polacy tym częściej są zwolennikami większego przyrostu naturalnego im bardziej zaangażowani są w praktyki religijne. Z ewolucyjnego punktu widzenia, żartując: wierzący: 1, ateiści: 0. Ale czy te deklaracje znajdują odzwierciedlenie w rzeczywistości?

Niezwykle ciekawe wnioski na ten temat płyną z artykułu emerytowanego profesora ekonomii Uniwersytetu w Cambridge, matematyka Roberta Rowthorna (2011), pod tytułem: *„Religion, fertility and genes"* („Religia, płodność i geny"). Rowthorn bazując na analizie badań, zauważa wpierw, że religijność (wiara w ponadnaturalne, posłuszeństwo wobec autorytetów, podatność na rytuały) jest zależna od genetycznie warunkowanych cech ludzkiego umysłu. Podaje on przykład z badań Koeniga i Boucharda (2006), w których wzięły udział bliźnięta. Od 40% do 60% wyżej wymienionej religijności jest według autorów determinowane wariancją genotypową. Rowthorn wskazuje także na związki między religijnością a płodnością i płynące z nich implikacje, które, jak uważa, były ignorowane przez teoretyków ewolucyjnych. Powołując się na *Word Values Survey* (Światowe Badanie Wartości) przeprowadzone wśród 82 narodów w latach 1981 – 2004, przytacza dane dotyczące zależności między religijnością a liczbą dzieci. Otóż: średnia liczba dzieci wśród dorosłych uczestniczących w nabożeństwach religijnych częściej niż raz w tygodniu wynosi: 2,5; wśród uczestniczących raz w miesiącu: 2,01, a wśród nigdy nie uczestniczących: 1,67. Komentarz odnośnie znaczenia tego faktu w ewolucji – jest chyba zbędny. Sekty takie jak Amiszowie czy ultraortodoksyjni żydzi wykazują nawet trzy razy wyższą płodność niż średnia. Rowthorn konstruuje niezwykle ciekawe modele matematyczne obrazujące tempo rozprzestrzeniania się „genu Boga" w populacji. Wylicza np. że przy trzykrotnie większym poziomie płodności grupa religijna tworząca zaledwie 0,5 procenta populacji może w ciągu dziesięciu pokoleń stanowić nawet jej połowę. Tyle matematyki. I choć w praktyce jednak są pewne ograniczenia wskazujące, że tempo tego wzrostu z czasem by malało, to badania te generują wnioski, wskazujące, że religijność i wiara w Boga nie dość, że nie są skazane na „wymarcie", to wręcz będą „podbijać" świat.

3.3. Delusion Conclusion

Richard Dawkins używając swojego barwnego języka kusi się o malownicze porównania i metafory. I tak odnośnie religii używa najczęściej takowych: urojenie, wirus, choroba, katar. Podsumowując swoje analizy i przemyślenia pokusiłbym się o odpowiedzi dla Dawkinsa. Wirus i choroba? Tak! I to nie byle jaki wirus, bo oto spowodował pandemię. I wszystko wskazuje na to, że na nic trud wyleczenia się z choroby, bo wirus jest odporny. Urojenie? Owszem! Zła wiadomość dla ateistów brzmi: mają racje: Boga wymyślili sobie ludzie! Stało się to w toku ewolucji, przyczyniło do lepszego przystosowania i funkcjonowania oraz pozwala domniemać, że to Ci ludzie dalej będą rozprzestrzeniać geny i odnosić sukces ewolucyjny. Dawkins przywołuje Daniela Dennetta, która stwierdza, że „katar jest w pewnym sensie równie powszechny wśród ludzi, jak wyznanie religijne, a nikt jakoś nie twierdzi, że czerpiemy z niego korzyści." Panie Dawkins, otóż katar jest mechanizmem adaptacyjnym. W sytuacji choroby organizmu, produkowany śluz stanowi zaporę i zapobiega dzięki swym właściwościom dostaniu się bakterii i wirusów do dróg oddechowych.

Czytając rozliczne pozycje, z których część zawarta jest w tym artykule, odniosłem wrażenie, że każdy z autorów próbuje odnieść się do tego fundamentalnego pytania: Czy Bóg istnieje? Jedni robią to zdecydowanie i wprost – jak Dawkins, inni (Ci, których pozycje mają charakter naukowy) bardziej subtelnie – jak Wright. Zaskakujące jest to, że takie pytanie chodzi po głowie nawet psychologom ewolucyjnym. Ewolucyjna prawda odnośnie ludzkiego umysłu jest taka, że nie został zaprojektowany dla prawdy i logiki (Kurzban i Aktipis, 2006; za: Śmieja i Szmajke, 2009). Mechanizmy poznawcze wyewoluowały nie w kierunku możliwości generowania prawdziwych wniosków na temat świata, lecz w celu tworzenia wniosków użytecznych. Odpowiedź na pytanie brzmi więc: mniej ważnym w tym kontekście jest kwestia dochodzenia się czy Bóg istniej, czy nie istnieje. On jest po prostu użyteczny - On się po prostu opłaca. Paradoks polega na tym, że mimo tego właśnie faktu i mimo całej „wiary" (wiedzy) w ewolucję – dalej owo pytanie stawiaja sobie nawet psychologowie ewolucyjni. Żartobliwie można by więc odnotować: Bóg: 1 vs ewolucjoniści: 0.

Bibliografia:

Allport, G.W. (1988). *Jednostka i religia, Interpretacja psychologiczna*, W: tenże, *Osobowość i religia* (s. 85-223). Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.

Argyle, M. (2004). Przyczyny i korelaty szczęścia, W: J. Czapiński (red.), *Psychologia pozytywna. Nauka szczęściu, zdrowiu, sile i cnotach człowieka.* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Boyer, P. (2001). *Religion Explained.* London: Heinemann.

Buss, D. (2001). *Psychologia ewolucyjna.* Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.

Dawkins, R. (2007). *Bóg urojony*. Warszawa: Wydawnictwo CiS.

Dennett, D. (1987). *The Intencional Stance.* Cambridge: MIT Press.

Durkheim, E. (1912/1960) . *Les formes elementaires de la vie religieuse.* Paris: F. Alcan.

Golan, Z. (2006). *Pojęcie religijności*, W: S. Głaz (red.) *Podstawowe zagadnienia psychologii religii,* Kraków: Wydawnictwo WAM.

Grom, B. (2009). *Psychologia religii.* Kraków: Wydawnictwo WAM.

Koening, H., McCullought, M. i Larson, D. (2001). *Handbook of religion and health.* New York: Oxford University Press.

Koenig, J. i Bouchard Jr, T. (2006). *Genetic and environmental influences on the traditional moral triad—authoritarianism, conservatism and religiousness*, W: P. McNamara (red.) *Where god and science meet: how brain and evolutionary studies alter our understanding of religion,* vol. 1 Westport: CT.

Kurzban, R. i Aktipis, A. (2006). *Modular minds, multiple motives,* W: M. Schaller, J. Simpson i D. Kenrick (red.), *Evolution and social psychology.* New York: Psychology Press.

Malinowski, B. (1990). *Magia, nauka i religia*, W: tenże, *Mit, magia, religia.* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Nemeroff, C i Royin (2000). *The makings of magical mind. The nature and function of sympathetic magical thinking*, W: K.S. Rosengren, C.N. Johnson i P.L. Harris (red.), *Imagining the impossible. Magical, scientific, and religious thinking in children* (s. 1-34). Cambridge: Cambridge University Press.

O'Dea, T. (1966). *The sociology of religion.* Englewood: Cliffs.

Oleś, P. (2009). *Wprowadzenie do psychologii osobowości.* r. 11.1.5. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Pargament, K. (1997). *The psychology of religion and coping. Theory, research, practice.* New York: The Guilford Press.

Rowthorn, R. (2011). Religion, fertility and genes: a dual inheritance model. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences,* Vol. 278 Issue 1717, s. 2519-2527.

Seligman, M., Walker, E. i Rosenhan, D. (2003). *Psychopatologia*. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.

Solomon, S., Greenberg, J. i Pyszczynski, T. (1991). A terror management theory of social behaviour : the psychological functions of self-esteem and cultural worldviews. *Advances in Experimental Social Psychology, 24,* s. 93-159.

Solomon, S., Greenberg, J. i Pyszczynski, T. (2000). Pride and prejudice: Fear of death and social behaviour. *Current Direction in Psychological Sciences, 9,* 200-204.

Spilka, B., Hood, R. i Gorsuch, R. (1985). *The psychology of religion: An empirical approach.* Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Śmieja, M. i Szmajke, A. (2009). *Psychoewolucyjne podejście do społecznego poznania i zachowań społecznych*, W: M. Kofta i M. Kossowska (red.), *Psychologia poznania społecznego: nowe idee.* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Tokarski, S. (2006). *Zarys poszukiwań genezy religii*, W: S. Głaz (red.) *Podstawowe zagadnienia psychologii religii,* Kraków: Wydawnictwo WAM.

Tylor, R. (1971). *Primitive Culture,* t. 1. Gordon Press Reprint.

Tylor, R. (1866). The Religion of Savages, *Fornightly Review.* t. 6.

Windholz, G. (1986). Pavlov's religious orientation. *Journal of the Scientific Study of Religion*, 25, 320-327.

Witter, R., Okun, M., Stock, W. i Haring, M. (1984). Education and subjective well-being: A meta analysis. *Educational Evaluation and Policy Analysis*, 6, 165-173.

Wojciszke, B. (2011). *Psychologia społeczna.* r. 4. i 7.4.1. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Wolpert, L. (1992). *The unnatural nature of science.* London: Faber & Faber.

Wright, R. (2010). *Ewolucja Boga.* Warszawa: Prószyński i S-ka.

Zohar, D. i Marshall, I. (2001). *Inteligencja duchowa najwyższa z inteligencji.* Poznań: Rebis.

Mgr lic. Ewelina Marta Mączka
Wydział Teologii
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
Olsztyn

Ponowoczesna (nie)potrzeba religijności, czyli refleksje dotyczące nowej duchowości

Wstęp

Jednym z problemów postnowoczesnego społeczeństwa jest wyraźny kryzys religijności, który obejmuje Europę oraz kulturę zachodnią. Współczesny człowiek nie ogranicza się jedynie do religii tradycyjnej[1] oraz świeckiej kultury, a przyjmuje postawę "poszukiwacza" zagubionej transcendencji (Mariański, 2012, s. 81). Niewątpliwie zaistniały kryzys religijności związany jest z licznymi zmianami, które zaszły w sferze, zarówno technicznej, jak i społecznej. Nastąpił silny rozwój techniki i nauki, dominując życie codzienne człowieka, a czasem nawet uniezależniając jego codzienność od nowinek technologicznych. Również w sferze społecznej nastąpiły istotne transformacje, poczynając od sekularyzacji, indywidualizacji, po pluralizm religijny. Sekularyzacja odcisnęła niezwykle silne piętno na ponowoczesnym społeczeństwie oraz spowodowała przesunięcie "tradycyjnej religijności" ze sfery społeczno-kulturowej (wspólnej) do indywidualnej (prywatnej), co uformowało powstanie wolnej przestrzeni, w której "zadomowiły się" różne innowacje o charakterze religijnym, w tym nowa duchowość.

Ponowoczesny człowiek stawiany jest przed wieloma wyzwaniami, które niejednokrotnie rzutują na jakość jego życia. Wbrew pozorom potrzeba religijności w ponowoczesności nie zatraciła się, ale zyskała zupełnie "nową formę", która kokietuje swoją ofertą poszukującego człowieka. Ponowoczesne formy religijności są promowane poprzez współczesne środki przekazu, np. telewizję, filmy, gazety czy internet. Wielość istniejących ofert na rynku religijnym tworzy swoisty labirynt, w którym człowiek gubi się, gdyż porusza się na oślep, szukając najlepszej opcji dla siebie. W ponowoczesności nastąpił kryzys autorytetów, gdyż promuje się absolutyzowanie subiektywizmu i irracjonalizmu. Dodatkowo podważono dotychczasowe wartości uważane za uniwersalne. W dzisiejszym świecie nie ma już autorytetu np. nauczyciela, profesora czy rodzica. Ludzie nie potrafią zdefiniować co kryje się pod terminem autorytet. Konsekwencją tego jest sytuacja, w której człowiek sam poszukuje przykładów do naśladowania, zwłaszcza w sferze popkultury, co doprowadziło do popularności wśród młodych ludzi tzw. celebrytów.

[1] Religia tradycyjna w ujęciu monoteistycznych systemów religijnych tj.: Chrześcijaństwo, Judaizm, Islam.

W niniejszym artykule autor ma na celu próbę ukazania ponowoczesnej potrzeby religijności, właśnie na przykładzie nowej duchowości, która w ostatnich latach jest coraz bardziej popularna i stanowi alternatywę dla tradycyjnych religii. Poruszenie tematyki nowej duchowości wydaje się istotnym problemem, ponieważ religijność dotyczy każdego człowieka, co skłania do zastanowienia się nad tak istotnym zagadnieniem. Dodatkowo zostanie przedstawione stanowisko Kościoła, które próbuje wyjść na przeciw pluralizmowi nowych formą religijnym, które afiszują swoją obecność w ponowoczesnej kulturze.

1. Człowiek zagubiony w ponowoczesności

Ponowoczesne społeczeństwo jawi się jako system, w którym poszczególne sektory życia społecznego są oparte na przeciwstawnych, nieskładnych systemach wartości oraz znaczeń. (Mariański, 1997, s. 89). Współcześnie największą siłę odbioru ma konsumpcjonizm, relatywizm, indywidualizm, centralizacja władzy, "utowarownienie kultury" oraz powstanie i rozkwit nowych ruchów religijnych (por. B. Szacka, 2003).

W ponowoczesnej rzeczywistości pluralizm zakwestionował tradycję "jako prostą akceptację przeszłości" na rzecz pozornej przyszłości, będącej tworem ludzkiego działania. Ponadto zanegowano wielkie ideologie, doprowadzając do akceptacji wyłącznie teraźniejszości, ponieważ istotny jest moment tu i teraz. Na dodatek pluralizm tak silnie oddziałuje w ponowoczesności, że doprowadził do równouprawnienia różnych ideologii oraz systemów wartości, które egzystują koło siebie w kulturze (Por. Guzowska, 2011, s. 16-18).

Niemniej ponowoczesne społeczeństwo nie powinno być rozpatrywane jako pewien twór powstały w procesie o charakterze liniowym, ponieważ jest to przesadne uproszczenie, z którego można wysnuć niewłaściwe wnioski, przedstawiające zafałszowany obraz problemu. To właśnie w obecnej rzeczywistości spotkały się formy, zarówno stare, jak i nowe, które wspólnie współdziałają i tworzą teraźniejszość (Mariański, 1995, s. 62).

Nowoczesne społeczeństwo w literaturze naukowej często określane jest jako społeczeństwo doznań, ponieważ ponowoczesny człowiek opiera swoje życie na odbieraniu jak największej ilości doznań i przyjemności z otaczającego go świata. Doznanie staje się pewnym celem oraz "uniwersalnym wzorem życia" (Mariański, 1997, a, s. 90). Wszelkie wartości są postrzegane jako ważne, jeśli prowadzą właśnie do odbioru doznań. Człowiek zostaje designer czy architektem własnego życia, w którym tworzy indywidualny scenariusz życia. Elementem ubocznym przyjęcia takiej postawy jest: po pierwsze, pośpiech, który napędza życie człowieka, gdyż musi on w krótki czasie przeżyć jak najwięcej wrażeń i osiągnąć sukces, ale z drugiej strony, jego nieodłącznym towarzyszem będzie stres, wyczerpanie oraz utrata sensu życia. W konsekwencji wykreowane życie w przypadku porażki, będzie klęską z wyboru. Oczywiście podejście doznaniowe może prowadzić do postawy hedonistycznej, ale nie zawsze występuje w tak skrajnej formie. Ponowoczesne społeczeństwo również definiowane jest jako społeczeństwo ryzyka, ponieważ przejawia się

myśl o tym jaką cenę mogą ponieść ludzie w zamian za tak szybki postęp technologiczny oraz cywilizacyjny (Płachciak, 2008, s. 194).

Istotne miejsce w ponowoczesnej rzeczywistości zajmują indywidualne potrzeby, zwłaszcza te związane z ciałem, które zajmują ważne miejsce w nowoczesnej kulturze. Współcześnie ciało stanowi istotną wartość dla człowieka, który dba o nie poprzez uczęszczanie na specjalne zabiegi pielęgnujące i upiększające.[2] W efekcie żyjemy w erze kultu ciała, które musi być nieustanie młode i zdrowie. Dbanie o ciało stało się obecnie trendem, który posiada dużą rzeszę fanów. Co więcej człowiek w ponowoczesności jest "bombardowany" z każdej strony, przez ideał zdrowego i pięknego ciała obecnego w ponowoczesnej popkulturze. Przez co ciało zyskało znaczenie wartości najwyższej, prowadzącej czasem do obsesyjnej pielęgnacji własnego ciała.

W ponowoczesności indywidualizm zajmuje ważne miejsce i powiązany jest z subiektywnie rozumianą wolnością. Człowiek odsuwa od siebie wszelkie autorytety. Dodatkowo w kwestii wolności nie łączy się "z jakąś obiektywną prawdą [...] jest raczej przejawem zdolności decydowania, którą dysponuje każdy człowiek" (Mariański, 1997, a, s. 92). Często ponowoczesną wolność rozumie się jako brak wszelkich molarnych zobowiązań. Ponadto kwestie moralne w ponowoczesności zostają trudne do zdefiniowania, ponieważ pojawiają się "dylematy o charakterze niemal nierozstrzygalnym, konflikty o charakterze destrukcyjnym" Ponowoczesny człowiek ma zamglony zmysł moralny, gdyż odsunął się od ogólnie przyjętych wartości oraz tradycyjnej religijności. (Tamże, s. 90). Spowodowane jest to pewnym załamaniem się dotychczas obowiązującego układu społecznego, który doprowadził do powstania przeciwstawnych systemów aksjologicznych, przez co obecne są różne układy oraz struktury.

Wbrew pozorom ponowoczesny człowiek nie zatracił potrzeby religijnej, ale nadał jej nową formę. Według J. Mariańskiego „religijność postmodernistyczna jest eklektyczną składanką dowolnie wybranych części heterogenicznych kultur religijnych i systemów myślowych, aż po granice niespójności światopoglądowej (...) Religijności postmodernistycznej nie można oceniać pod kątem religijności dysfunkcjonalnej czy wręcz patologicznej. Jest ona przejawem religijności wielopostaciowej, zjawisk a wielorako uwarunkowanego i kumulującego się, podatnego na różne scenariusze rozwoju"(Mariański, 1997, b, s.315 i 319).

Ponowoczesna religijność została zmodyfikowana do potrzeb, którymi charakteryzuje się poszukujący człowiek - odbiorca. Z jednej strony religia został rozłożona, ale z drugiej "towarzyszy [jej] ponowne składanie wierzeń i elementów religijnych", co więcej "religia przesuwa się z przestrzeni publicznej do sfery prywatnej" (Mariański, 2004, s. 301). Przy czym ponowoczesność silnie podkreśla wszelkie indywidualne potrzeby religijne każdego człowieka. Konsekwencją transformacji oraz rozkładu religii jest utworzona "wolna

[2] Ponowoczesna pielęgnacja ciała objawia się na palecie najróżniejszych zabiegów, które zapewniają o zatrzymaniu wieku biologicznego. Do najpopularniejszych zabiegów można zaliczyć: toksyna botulinowa, wypełniacze, lifting twarzy, mikrodermabrazja, peeling kawitacyjny i inne.

przestrzeń" (inaczej pustka aksjologiczna), w której ponowoczesna kultura nie zaadaptuje się na stałe. Jest to miejsce, które skupia szeroki i różnorodny wachlarz wartości religijnych, często zaczerpniętych z innych kultur (tamże, s. 301-302.).

Współczesny człowiek staje przed ważnym zadaniem odnalezienia siebie w tak trudnej rzeczywistości, która nieustanie oferuje multum opcji na każdą potrzebę, zwłaszcza dotyczącą kwestii religijnych, obecnych w życiu ludzi.

2. Nowa duchowość wyrazem potrzeby religijnej

Ponowoczesna cywilizacja utrudnia całościowy rozwój osobowościowy człowieka, często spłycając jego zdolności, zarówno psychiczne, jak i moralne. Nowoczesny człowiek "zagubił się", oderwał się tradycyjnej religijności i zatracił w społeczeństwie doznań, co w konsekwencji doprowadziło do zatracenia sensu własnej egzystencji. Jednak człowiek w ponowoczesności czuje potrzebę poszukiwania sensu życia, który objawia się w zainteresowaniu się nowymi formami religijności, takimi jak *nowa duchowość*. To poszukiwanie sensu życia może być identyfikowane z pewna tęsknotą za transcendentnym wymiarem życia ludzkiego, gdzie człowiek nie jest sprowadzany jedynie do kategorii rzeczy. V.E. Frankla akcentuje, że "poza cząstkowymi sensami, poza wszelkimi możliwymi sensami, istnieje metasens (nadsens), który jest uchwytny w wierze religijnej" (Mariański, 1997, s. 93). Można tu przywołać następujące słowa L. Wittgensteina "wierzyć w Boga, to znaczy, że życie ma sens" (Jacyniak, Plużek, 1996, s. 104). To właśnie "wiara dostarcza jednostce takie wartości, które mogą być przez nie uznane za nadające sens życia i pozwalające prawidłowo funkcjonować w różnych kontekstach społecznych" (Mariański, 1997, a, s. 93-94; Por. Sareło, 1997, s. 26-27). W ponowoczesnej kulturze na popularności zyskuje nurt tzw. nowej duchowości[3], który wacha się pomiędzy wymiarem religijnym i poza religijnym, gdyż jest to termin szerszy niż religijność, przez co może a nie musi nawiązywać do zjawisk posiadających charakter religijny.

W literaturze naukowej termin nowa duchowość jest identyfikowany ze słowem "baldachim", ponieważ oddaje on istotę ponowoczesnej duchowości, która zawiera, zarówno wspólne, jak i sprzeczne elementy (Mariański, 2010, s. 19). Inne określania funkcjonujące w literaturze o charakterze synonimów to m.in.: zjawiska określane jako nowa scena religijna, niewidzialna religia, New Age, ezoteryka, ponowoczesna duchowość, pozawyznaniowa duchowość, religijność prywatna, synkretyczna religijność (tamże, s. 19-20). Należy zwrócić

[3] Duchowość jest pojęciem pochodzącym od łac. *spiritualitas*. Historia pojęcia duchowość jest długa oraz kompleksowa. W V wieku termin ten zyskał rozgłos, ale do potocznego obiegu został włączony około roku 1900. Związane to było z popularnością francuskiej literatury, gdzie pojęcie *spiritualité* odnosiło się do duchowego wymiaru istoty ludzkiej. Następnie w Stanach Zjednoczonych *spiritualität,* zostało zabarwione niereligijnym tłem. Negatywny wydźwięk pojęcia duchowość, czyli w znaczeniu odmiennym niż religijność, rozpowszechniły liczne nowopowstałe formy religijności powstałe na terenie Stanów Zjednoczonych i Europy (Wargacki, 2010 s. 95; Gierek, 2010, s. 307-319; Kłoczkowski, s. 40).

uwagę, że badania nad nową duchowością nie ograniczają się jedynie do teologii, a są przedmiotem badań następujących nauk: psychologii, religioznawstwa czy socjologii religii.

Włodzimierz Pawluczuk rozumie nową duchowość jako „wierzenia i praktyki, które nie są związane z tradycyjnymi instytucjami religijnymi, ale są zorientowane na jakieś pozaludzkie moce" (Pawluczuk, 2004, s. 90-91). Potrzeba religijna[4] jest związana z poziomem duchowym człowieka i stanowi istotną wartość z życiu człowieka. Niemniej potrzeba religijności nie została zatracona, ale odcięta od tradycyjnej religijności, która stała się dla ponowoczesnego człowieka nie atrakcyjna. Nowa duchowość prezentuje bogaty kalejdoskop różnych form religijności, będących niezwykle atrakcyjne dla poszukującego człowieka, poprzez które mógłby on wyrazić własną potrzebę religijności.

Znaczącymi elementami nowej duchowości jest magia, okultyzm i ezoteryka, które pozwalają człowiekowi wierzyć w tzw. energię czyli moc, siłę, albo człowieka lub istoty nadnaturalnej. Stąd bierze się popularność najróżniejszych wróżbitów, uzdrowicieli czy bioenergoterapeutów. Dodatkowo wiara w magię otwiera rynek magicznych przedmiotów, które mają być "lekarstwem" na kryzys, nieszczęście czy złą passę w życiu. I tutaj można podać przykład systemu magiczno-religijnego występującego w Stanach Zjednoczonych - hoodoo[5], który obiecuje człowiekowi "receptę" na szczęście, miłość, męża/żonę czy wygraną w loterii. Ponadto popularne w hoodoo są następujące amulety, które praktyk zachwala swoim klientom: *gris-gris*[6], *mojo*[7], *lalki.* O popularności tegoż systemu świadczy fakt, że poszczególny talizman można zamówić już na stronach internetowych: www.ebay.com czy www.amazon.com.

Okultyzm jest kolejnym istotnym elementem nowej duchowości, które daje człowiekowi ułudną wiarę w nadnaturalne siły. Okultyzm można zdefiniować jako pewien system wierzeń oraz praktyk, pośród których wyróżnić można: horoskopy[8], wróżbiarstwo[9],

[4] Potrzeba religijna - termin pochodzący z zakresu psychologii religii. Istnieją trzy interpretacje terminu potrzeba religijna: 1. Człowiek rodzi się jako tabula rasa (pod względem religijnym) i nabywa ją w trakcie życia poprzez naukę; 2. "Kondycję człowieka charakteryzują napięcia i konflikty, wywołujące lęk i poczucie zagrożenia (...) Naprzeciw tej potrzebie wychodzi religia. Staje się ona ważna dla człowieka, który akceptuje ją bo ułatwia mu rozwiązywanie wewnętrznych problemów"; 3. "Religijność wyrasta z podstawowej dyspozycji człowieka i jest zjawiskiem wpisanym w naturę człowieka" (Prężyna, 2004, s. 3007).

[5] *Hoodoo* - definicje: 1) *system magiczny i zbór wierzeń ludowych, wytworzony na południu Stanów Zjednoczonych* (Zwoliński, s. 91); 2. Hoodoo to *afroamerykańska magia ludowa*. (Milton, 2004, s. 56; Por. A. Devine, 2002, s. 69).

[6] *Gris-gris-* uważany przez praktyków hoodoo za bardzo silny talizman, który może mieć wydźwięk, zarówno pozytywny, jak i negatywny. Przygotowuje się go z materiały np. bawełny, flaneli, skóry i składników, którymi następnie wypycha się powstały woreczek. Cel talizmanu to przywołanie szczęścia, miłości, kochanka itp. (Chireau, 2003; Milton, 2004, s. 118-119; Devine, 2002, s. 80-81).

[7] *Mojo-* powszechny talizman w hoodoo. Materiał wykorzystywany do przygotowania to najczęściej bawełna w kolorze czerwonym. Cele sporządzenia podobnie jak w *gris -gris*, z tą różnicą, że ten talizman posiada mniejszą moc oddziaływania. Przygotowany talizman osoba zamawiająca powinna nosić nieustanie przy sobie, z dala od oczu osób trzecich. (Bird, 2005, s. 43; Milton,2004, s. 119-120).

[8] *Horoskop* - (z gr. *hora* - godzina; *skopein* - zaglądać, podglądać) technika przepowiadania przyszłości na podstawie układu gwiazd.

[9] *Wróżbiarstwo* - lub dywinacja. To zespół czynności powiązanych z próbą odczytania przyszłości, przy użyciu odpowiednich praktyk.

spirytyzm[10], kartomancję[11] czy astronomie. Charakterystycznym przykładem będzie tutaj New Age[12]. Ponadto w nowej duchowości specjalne miejsce zajmuje również mistycyzm, który ma wspomóc człowieka w kontakcie z Bogiem. Obok okultyzmu istotne miejsce zajmuje mistycyzm, poprzez który człowiek próbuje nawiązać kontakt z Bogiem (Guzowska, 2011, s. 123-125).

Ponowoczesna potrzeba religijności stanowi ważny czynnik na monoreligijnym rynku w ponowoczesnej kulturze. Człowiek ma do wyboru cały wachlarze ofert, które go wabią swoja atrakcyjnością. Jednak pojawiają się pytania: czy powyższe oferty są w stanie zapewnić spełnienie religijne ponowoczesnemu człowiekowi? Czy dadzą one odpowiedź na wszystkie nurtujące go pytania?

3. Nowa duchowość wyzwaniem dla Kościoła

W ponowoczesnym społeczeństwie nastąpiło osłabienie więzi pomiędzy religijnością a kościelnością, gdyż Kościół zatracił monopol wiary w sektorze religijnym. Niemniej taki obrót sprawy może stanowić dla Kościoła pewną szansę na rozwój, ponieważ w nurcie pluralizmu religijnego, nie nastąpił zupełny upadek religijności, ale transformacja już istniejących form religijnych. Równocześnie z osłabieniem pozycji Kościoła w społeczeństwie, nastąpił rozwój "alternatywnych, indywidualistycznych form religijności, często o nieokreślonych, amorficznych, płynnych i zmiennych kształtach (swoista parcelacja religijności kościelnej)" (Mariański, 2003, s. 74). Co więcej powstał rynek religijny, na którym poszczególne trendy współzawodniczą o zainteresowanie odbiorcy, przez co indywidualny człowiek poznaję religię jako własną subiektywną świadomość (Por. P.L. Berger, 1997, s. 173).

Nastąpiła znacząca zmiana na poziomie społecznym, ponieważ religia straciła oddziaływanie na życie społeczne. Sacrum zostało przetransformowane i stanowi w ponowoczesności "kwestię samodzielnych, indywidualnych wyborów jednostki" (Guzowska, s. 106). Natomiast obecność innych form religijnych oprócz chrześcijańskiej, rzutuje na utratę wiarygodności Kościoła jako źródła sensu życia. Niemniej należy pamiętać, że "czynnik religijny jest wciąż obecny w pewnych formach we wszystkich dziedzinach życia ludzkiego (Mariański, 2003, s. 74-75).

---

[10] *Spirytyzm* powstał w XIX wieku. Allana Kardec (pseudonimem Hipolit Rivaila) był inicjatorem tego nurtu. Główne tezy spirytyzmu to: założenie, że w każdym człowieku znajduje się tzw. "cząstka myślącego". W chwili śmierci ta cząstka zostaje odłączona od ciała i następnie wcielona poprzez reinkarnację do ludzi żyjących. Medium jest w stanie bezpośrednio komunikować się z nie reinkarnowanymi zmarłymi.

[11] *Kartomancja* - wróżenie talią kart.

[12] New Age - powstałe około osiemdziesiątych lat XX wieku. Występujące zjawiska społeczno-religijne, które są niezwykle popularne w ponowoczesnym społeczeństwie. New Age jest ruchem, który zawiera rozbudowaną sieć grup i ludzi, którzy promują naczelne idee ruchu. Jest to ideologia przeciwstawna wobec chrześcijaństwa. W ideologii New Age ważne miejsce odgrywa okultyzm, spirytyzm, reinkarnacja itp. Ponowoczesna popkultura umożliwiła rozpowszechnione ideologii New Age na cały świat. Filie New Age są również obecne na terenie Polski.

Niewątpliwie ponowoczesne trudności, które napotyka Kościół mogą, stanowić dla niego szansę do odrodzenia, ponieważ skłaniają do działania oraz podjęcia teraźniejszego wyzwania. "Kościół nie musi nadmiernie obawiać się indywidualizmu religijnego, ale powinien traktować go jako ewangelizacyjne wyzwanie, mobilizujące do troski o inkulturację Ewangelii w ponowoczesnym świecie, w kontekście nieustannej relektury Chrześcijańskiej Dobrej Nowiny" (Tamże, s. 75). Papież Paweł VI w Encyklice *Evangelii nuntiandi* zdefiniował ewangelizację jako odnowienie człowieka przez łaskę chrztu oraz życie według Ewangelii. Ojciec Święty podkreśla, "że ewangelizacja jest tym samym, co niesienie Dobrej Nowiny do wszelkich kręgów rodzaju ludzkiego (...) Wszakże nie powstanie *nowa ludzkość*, jeżeli wcześniej nie powstaną *nowi ludzie*, *odnowieni przez chrzest i przez życie według Ewangelii*. Celem ewangelizacji jest więc owa «*wewnętrzna przemiana*» (...) ewangelizować, znaczy przede wszystkim świadczyć zwyczajnie i wprost o Bogu objawionym przez Jezusa Chrystusa, w Duchu Świętym" (EN, nr 18). Analizując powyższy fragment wyznawca Chrystusa powinien zwrócić uwagę na następujące słowa "obowiązek ewangelizacji należy uważać za *łaskę*, za właściwe powołanie Kościoła" (EN, nr 14). W tej interpretacji ewangelizacja jest rozumiana jako łaska Boża, która stanowi podstawowy charyzmat Kościoła, czyli dar wywodzący się "z góry", nie będący efektem ludzkich działań. Niemniej droga wiernych ochrzczonych do świadomego oraz osobistego przyjęcia Boga, posiada zasadniczo odmienny charakter niż ścieżka katechumena do przyjęcia chrztu. Jednak występują pewne podobieństwa, które opierają się na wzorze zaczerpniętym z biblijnego ideału: nawrócenia i przyjęcie sakramentu chrztu; formowanie wspólnot chrześcijańskich, które będą stanowić ostoję wartości chrześcijańskich we wrogo nastawianym ponowoczesnym społeczeństwie. Taką rolę pełnią nowe ruchy w Kościele katolickim; ukazywanie społeczeństwu świadectwa w postaci wolności chrześcijańskiej oraz chrześcijańskiego życia wspólnotowego. Tu przykładem są wspólnoty życia chrześcijańskiego oparte na wzorze ewangelizacyjnym (Szerzej w: Bełch, 2011, s. 341-344).

Niemniej nowa ewangelizacja to nade wszytko osobiste świadectwo wiernego o zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa oraz o przemieniającej mocy Ducha św. Pewność, że Jezus żyje daje każdemu chrześcijaninowi moc do przekazywania świadectwa o Nim innym ludziom (Por. Dz 1,5-8). Jednak taka pewność w ponowoczesnym społeczeństwie nie jest oczywistą informacją dla człowieka, stąd nowa ewangelizacja, rozpowszechnia nowinę o Jezusie Chrystusie - wiernym, którzy zboczyli z chrześcijańskiej drogi.

Kościół stoi przed wyzwaniem nie utracenia w ponowoczesnym świecie własnej tożsamości, ponieważ zostaje skonfrontowanym z bogatym kalejdoskopem form religijnych, które głoszą całkowicie odmienne spojrzenie od katolickiego. Jednocześnie Kościół nie może utracić krytycznego oraz misyjnego wyzwania, które są istotnymi narzędziami w Jego działalności. Kościół powinien "wychodzić naprzeciw potrzebom jednostek w ramach

duszpasterstwa indywidualnego[13] i wspólnotowego[14] zarazem, być społecznością sprzeciwu i równocześnie wspólnotą misyjną, przekształcającą świat" (Mariański, 2003, s. 75-76).

W ponowoczesnym społeczeństwie wszelkie wartości oraz normy są zagrożone, ponieważ promują idee indywidualizmu, które popierają zasadę "ja ponad wszystko". Kościół powinien nieustannie poszukiwać "nowych rozwiązań, nawet jeżeliby oznaczało to odejście od starych poglądów i dotychczasowych rozwiązań" (Tamże, s. 75). Niemniej nasuwa się pytanie: czy w przyszłości przesadny indywidualizm religijny nie będzie drogą do odkrycia wspólnotowości, właśnie w sferze religijnej. Co więcej może okazać się środkiem do spełnienia, zarówno potrzeby indywidualizacji, jak i wspólnotowości. Wszakże D. Hervieu-Leger sygnalizuje, że "rozwiązaniem tego dylematu może być wypracowanie swoistej teologii autonomii podmiotu - człowieka wierzącego, teologii biorącej pod uwagę nieunikniony proces religijnej subiektywizacji, jednak beż utożsamiania go z radykalnie liberalnym przeświadczeniem o całkowitej niezależności jednostki w odniesieniu do życia religijnego" (Hervieu-Leger, 2001, s. 363-364).

Jednak patrząc na ponowoczesną kondycję religijną trzeba brać pod uwagę, zarówno szanse oraz zadania, jak i zagrożenia, które będą występować w powyższej rzeczywistości. Kościół przyjmując misyjną drogę powinien przyjąć postawę asertywną oraz aktywną względem społeczeństwa, ponadto winien prowadzić z nim krytyczny dialog. Na tle dostępnych opcji religijnych Kościół powinien prezentować własny wzór, którego oblicze będzie miało charakter ewangelizacyjny. Aczkolwiek trudno podać uniwersalny "przepis", który nie posiadałby negatywnych oddziaływań, ponieważ występuje kilka działalności wpisujących w dzisiejsze realia. Niemniej trzeba się wystrzegać skrajnych postaw, które mogłyby doprowadzić do powstania Kościoła diaspory (sekty) czy też zabytku turystycznego, będącego atrakcją dla turystów (Mariański, 2003, s. 76).

Występujące w ponowoczesności procesy sekularyzacyjne wbrew pozorom nie stanowią jedynie jednokierunkowego trendu, gdyż w konsekwencji doprowadziły do przemian, które otworzyły drogę do odnowy religijnej. Trend ten można zauważyć w Kościele, np. uczestnictwo coraz większej grupy wiernych we Mszy św., w której wierni uczestniczą świadomie i dobrowolnie. Co więcej na popularności zyskują nowe ruchy i wspólnoty chrześcijańskie, które zrzeszają wiernych[15].

---

[13] Duszpasterstwo indywidualne - dotyczy osobowego ujęcia człowieka, który ma odkryć, a następnie rozwijać posiadane charyzmaty. Chrześcijanin został obdarzony indywidualnym oraz specyficznym powołaniem, które otrzymał od Ducha św. Otrzymane charyzmaty uzdalniają człowieka do wypełniania wyznaczonych zadań, a szczególnie posługi we wspólnocie chrześcijańskiej. Duszpasterstwo indywidualne ma na celu odkrycie wewnętrznego bogactwa człowieka (Więcej: Ostrowski, s. 3).

[14] Duszpasterstwo wspólnotowe - Jan Paweł II podkreślał, że "Kościół (...) jest wspólnotą wspólnot zespolonych jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego"(Jan Paweł II). Kościół to wspólnota wspólnot, której podstawowym elementem jest parafia. W tej wspólnocie każdy zajmuje taką samą pozycje, nie ma równych i bardziej równiejszych, wszyscy są tacy sami. Podstawową forma duszpasterstwa wspólnotowego jest parafia (Robek, 2009, s. 67-68).

[15] W Kościele katolickim na terenie polskim wyróżnia się następujące najpopularniejsze ruchy odnowy życia chrześcijańskie: *"Legion Maryi"*, *"Ruch Światło - Życie"*, *"Odnowa w Duchu Świętym"*, *"Fokolari - Dzieło Maryi"*, *"Droga Neokatechumenalna"*, *"Komunia i Wyzwolenie"*, *"Wiara i Światło"*, *"Wspólnoty Życia Chrześcijańskiego"*,

Jan Paweł II w adhortacji *Christifideles laicin* wymienia grupy oraz wspólnoty w Kościele, akcentując ich ważną rolę w Kościele „Możemy wręcz mówić o nowej epoce zrzeszeń katolików świeckich [...] wielkie jest bowiem bogactwo i wielorakie zasoby, którymi Duch Święty ożywia Kościół; wielkie też są zdolności organizacyjne i wspaniałomyślność laikatu[...]" (ChL, nr 29). Wierni poprzez uczestnictwo w małych wspólnotach i grupach biorą odpowiedzialne uczestnictwo w misji Kościoła, które wyraża się poprzez głoszenie Ewangelii Chrystusa, stanowiącego źródło ludzkiej nadziei oraz odnowy społecznej. Jak stwierdza Jan Paweł II - "zrzeszanie się świeckich w celu realizowania zadań duchowych i apostolskich posiada wiele motywów i jest odpowiedzią na wiele zapotrzebowań. Wyraża się w tym bowiem społeczna natura człowieka oraz realizuje potrzeba poszerzenia zakresu i skuteczności jego działań. W rzeczywistości wpływ „kulturowy", będąc źródłem i bodźcem, ale także owocem i znakiem wszelkich innych przemian w środowisku i społeczeństwie, może zaistnieć tylko dzięki działaniu nie tyle jednostek, co „podmiotu społecznego", to jest jakiejś grupy, wspólnoty, zrzeszenia bądź ruchu. [...] rozmaite formy zrzeszonej działalności świeckich, właśnie w świecie zsekularyzowanym, stanowią wyjątkowo cenną pomoc dla wielu ludzi w prowadzeniu chrześcijańskiego życia zgodnego z wymaganiami Ewangelii oraz w zaangażowaniu misyjnym i apostolskim. Ale poza tym wszystkim istnieje też głęboka racja natury teologicznej, która uzasadnia i implikuje zrzeszanie się świeckich: przyczyna eklezjologiczna, wyraźnie uznana przez Sobór Watykański II, widzący w apostolstwie zespołowym „znak wspólnoty i jedności Kościoła w Chrystusie" (ChL, nr 29).

Wśród wiernych Kościoła znajdują się takie osoby, które pozostają w żywej łączności z Chrystusem, ale nie potrafią rozmawiać o swojej wierze, gdyż uważają ją za "sprawę prywatną", a czasem obawiają się ją uzewnętrznić. Jednocześnie osoby te silnie angażują się w życie codzienne swoich parafii. I w tym momencie, rozpoczyna się działalność nowych ruchów oraz wspólnot modlitewnych, które uczą wierzących jak ewangelizować oraz właśnie przeżywać modlitewny dialog z Bogiem. W dodatku należy zaznaczyć zagrożenia jakie mogą występować względem aktywnych świeckich funkcjonujących w tych ruchach oraz wspólnotach. Papież Jan Paweł II adhortacji *Christifideles laici* przestrzega przed dwoma pokusami, które polegają, po pierwsze na uleganiu pewnym tendencjom negatywnych prowadzących do przesadnego „skościelnienia", a po drugie sekularyzowania laikatu w Kościele (ChL, nr 2). Papież pisze tak: "Wypada tu przypomnieć przede wszystkim dwie pokusy, którym świeccy nie zawsze umieli stawić czoła: pokusa tak wielkiego zaangażowania się w posługi i zadania kościelne, że prowadziło to często do zaniedbywania w praktyce specyficznych powinności na polu zawodowym, społecznym, gospodarczym, kulturalnym i politycznym, oraz pokusa usprawiedliwiania niedopuszczalnego oddzielenia wiary od życia, przyjęcia Ewangelii od konkretnych działań w sferze różnego rodzaju rzeczywistości doczesnych i ziemskich" (ChL, nr 2; Por. Bełch, 2011, s. 341-344).

"Przymierze Rodzin", "Apostolat Maryi", "Ruch Apostolski Rodzina Rodzin", "Pomocnicy Matki Kościoła", "Wspólnota Krwi Chrystusa", "Franciszkański Zakon Świeckich" oraz inne.

W dzisiejszym świecie wiara katolików zostaje osłabiona przez panujące trendy społeczne, które często są wrogo nastawione względem Ewangelii jako Dobrej Nowinie. Często chrześcijanin jedynie wypełnia tzw. "niedzielny obowiązek", który został utarty według wychowania oraz tradycji zaczerpniętej z rodzinnego domu, przy czym obecność na mszy św. nie przekłada się na codzienne życie. Na obecnym etapie na znaczeniu nabywają wspólnoty i ruchy chrześcijańskie, które wesprą i obronią wierzącego przed nadmiernym oddziaływaniem ponowoczesnej laicyzacji. Wspólnoty oraz małe grupy kościelne, stanowią z jednej strony, miejsce ochrony i rozwoju wiary, a z drugiej, stają się miejscem, w którym będzie działać pełnia Ducha Świętego, który ich posyła z misją ewangelizacyjną, gdyż ona to będzie czynić nawracanych wolnymi. Ewangelizacja uwolni wiernych od różnego rodzaju zniewoleń, które ukrywają się pod kłamliwymi pozorami wolności (Jureczko-Wilk[16],Por. Bełch, 2011, 346-349; Por. Bełch, 1993, s.173)

Dodatkowo nowa ewangelizacja stanowi wezwanie do wolności udzielanej przez Ducha Świętego. Jest to powołanie do wewnętrznej wolności, które zostaje udzielone przez Boga już w czasie sakramentu chrztu świętego. W ponowoczesnych czasach głośno propaguje się świadomość wolności, a ona posiada źródło właśnie w chrześcijaństwie. W ponowoczesnym świecie wizja wolności oderwała się od chrześcijańskiego źródła, a współczesny człowiek za wszelką cenę pragnie być niezależny od kogokolwiek z wyjątkiem siebie samego, stając się własnym sędzią, który ustanawia prawa dla swych czynów i pragnień (Por. Bełch, 2011, s. 344-347).

Należy pamiętać, że Kościół stanowi “wspólnotę wspólnot”, a chrześcijanin właśnie został powołany do życia w tej wspólnocie, jak stwierdza *Katechizm Kościoła katolickiego*: "Już na ziemi życie chrześcijańskie uczestniczy - przez wiarę - w błogosławionej wspólnocie aniołów i ludzi zjednoczonych w Bogu" (KKK, nr 336). W Kościele XXI wieku ponownie odżyły charyzmaty ewangelizacyjne, tak jak w Kościele pierwszych wieków.

Zakończenie

Ponowoczesność stanowi wyzwanie dla chrześcijańskiej rzeczywistości, gdzie indywidualna potrzeba religijna dalej istnieje i akcentuje swoją obecność, o czym świadczy wielość form religijnych obecnych w kalejdoskopie ponowoczesnych form religijnych. Można powiedzieć, że ponowoczesna religijność powróciła do pogańskich korzeni z drobnymi transformacjami. Chrześcijańska wizja rzeczywistość w znacznym stopni jest negowana, niemniej ma dużą szanse na odrodzenie się i wskazanie na nowo człowiekowi jego powołania. Hiszpański teolog Juan Jose Garrido podkreśla, że „dzisiejsi chrześcijanie, którzy starają się żyć w zgodzie ze swą wiarą, ponownie tworzą 'małe stadko' zagubione w obojętnym świecie, programującym ludzi przystosowanych do realizacji celów czysto materialnych, świecie, który czyni wszystko, aby wyciszyć wszelkie pytania dotyczące

[16] J. Jureczko-Wilk, *We wspólnocie*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/D/DS/we_wspolnocie.html#, [dostęp: 03.06.2015].

rzeczy ostatecznych, świecie spoganizowanym, takim, który przestał być chrześcijański, świecie postchrześcijańskim" (Garrido, 1994, s. 92).

Niewątpliwie w Kościele XXI wieku odnowiły się charyzmaty ewangelizacyjne, które stanowiły istotną wartość dla Kościoła pierwszych wieków. Odrodzenie się pogaństwa można traktować jako znak czasu, z którym może konkurować nowa ewangelizacja, która będzie propagować Jezusa Ukrzyżowanego w mocy Ducha Świętego.

Bibliografia:

Berger P.L. (1997), *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, przekł. W. Kurdziel, Kraków.

Bełch Z. (2011), *Nowa ewangelizacja w kulturze postmodernistycznej*, "Studia Pastorale", nr 7, s. 336-350.

Bełch Z. (1993), *Małe wspólnoty religijne w parafii*, "Kroniki Archidiezecji Przemyskiej", nr 78.

Bird S. R. (2005), *Sticks, Stones, Roots&Boons*, Llewellyn Publication, St. Poulo.

Chireau Y. P. (2003),*Black magick. Religion African and American Conjuring Tradicion.* Berkeley-Los Angeles-London.

Devine A. (2002),*Tajemnice voodoo*, Wrocław.

Garrido J.J. (1994), *Misja chrześcijanina w czasach kryzysu kultury*, "Communio" nr 6, s. 59-94.

Gierek B. (2010), *Duchowość celtycka – pomiędzy tradycją celtycką, katolicyzmem irlandzkim i New Age*, [w:] M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, Kraków, s. 307-319.

Guzowska B. (2011),*Duchowość ponowoczesne. Idee, perspektywy, prognozy*, Rzeszów.

Hervieu-Leger D. (2001), *Od "praktykującego parafianina" do "pielgrzyma". Katolicyzm wobec wyzwań religijności "pielgrzyma" - elementy refleksji socjologicznej*, przekł. W. Sokołowski, "Przegląd Powszechny", nr 12, s. 356-364.

Jan Paweł II, Posynodalna Adhortacja Apostolska *Christifideles Laici. O powołaniu i misji świeckich w Kościele i świecie dwadzieścia lat p Soborze Watykańskim II*, w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/christifideles.html, [dostęp: 01.06.2015].

Jan Paweł II (1984), *Orędzie na Niedzielę Wielkanocną w 1984 roku*, "L'Osservatore Romano", nr 4.

Jacyniak A., Plużek Z. (1996), *Świat ludzkich kryzysów*, Kraków.

Jureczko-Wilk J., *We wspólnocie*, w:
http://www.opoka.org.pl/biblioteka/D/DS/we_wspolnocie.html#, [dostęp: 03.06.2015].

Katechizm Kościoła Katolickiego, w:
http://www.ereading.club/bookreader.php/1033250/Katechizm_ko%26%23347%3Bcio%26%23322%3Ba_katolickiego.html, [dostęp: 02.06.2015].

Kłoczkowski J.A. (2001), *Powszechna potrzeba duchowości*, w: M. Kudelska (red.), *Człowiek wobec świata na przełomie wieków. Nowe i dawne wzorce duchowości*, Kraków, s. 37-44.

Mariański J. (2012), *Europa: religie na wolnym rynku*, "Znak", nr 681, s. 81-102.

Mariański J., (1997a), *Religia i sens życia w warunkach modernizacji społecznej*, "Przegląd Religioznawczy", nr 3(185), s. 89-103.

Mariański J., (1997b), *Religia i Kościół między tradycja i ponowoczesnością. Studia socjologiczne*, Karków.

Mariański J. (1995), *Religijność pomiędzy nowoczesnością i ponowoczesnością?*, "Przegląd Religioznawczy",, nr 2 (176), s. 55-72.

Mariański J. (2004), *Ponowoczesność a religia*, w: M. Libiszowska-Zółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii: zjawiska - badania - teorie*, Warszawa, s. 300-302.

Mariański J. (2003), *Indywidualizacja religijna w warunkach sekularyzacji*, "Ateneum Kapłańskie", nr 141, s. 63-79.

Mariański J. (2010), *Nowa duchowość – alternatywa czy dopełnienie religijności?*, [w:] M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, Kraków, s. 19-34.

Milton H. (2004),*Voodoo w praktyce*, Wrocław.

Ostrowski M., *Teologiczne podstawy duszpasterstwa indywidualnego*, w:
http://www.pastoralna.pl/files/131%20Duszpasterstwo%20indywidualne.pdf,
[dostęp: 03.06.2015].

Sareło Z. (1997), *Postmodernistyczny styl myślenia i życia*, "Homo Dei", nr 3(244), s. 21-39.

Schonborn S. (1997), *Czy w Kościele istnieją sekty?*, "L'Osservatore Romano" nr11, s. 54-58.

Szacka B. (2003), *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa.

Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii Nuntiandi. O ewangelizacji w świecie współczesnym*,
http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/adhortacje/evangelii_nuntiandi.html,
[dostęp: 02.06.2015].

Pawluczuk W. (2004), *Duchowość*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.), *Leksykon socjologii religii, Zjawiska – badania – teorie*, Warszawa, s. 90-91.

Płachciak A. (2008), *Moralne dylematy rozwoju społeczeństw ponowoczesnych*, "Annales. Etyka w życiu społecznym", s. nr 1, vol. 11, s. 193-199.

Prężyna W. (2004), *Potrzeba religijna*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.), *Leksykon socjologii religii, Zjawiska – badania – teorie,* Warszawa, s. 307-308.

Robek E. (2009), *Współpraca teoretyków i praktyków pastoralnych*, "Warszawskie Studia Pastoralne", nr 10, s. 67-70.

Wargacki A. (2010), *Płynna duchowość w kontekście ponowoczesnej kultury*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, Kraków, s. 94-104.

Zwoliński A. (2011), *Świat voodoo*, Kraków.

Skróty:

ChL- Adhortacja Apostolska *Christifideles laicin*

EN - Adhortacja apostolska *Evangelii Nuntiandi*

KKK - Katechizm Kościoła Katolickiego

Dr Irena Grochowska
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

Czy Encyklika Papieża Franciszka *Laudato Si'* jest wołaniem o samego człowieka czy o jego styl życia?

1. Podstawowe założenia Katolickiej Nauki Społecznej odpowiedzią na naglące problemy świata

Dyskusja nad "Encykliką *Laudato Si'* (LS) Ojca Świętego Franciszka poświęconej trosce o wspólny dom", potocznie nazywaną ekologiczną, która spotkała się z żywym zainteresowaniem, przejęciem, aprobatą i ostrą krytyką zarazem, wymaga dokładniejszego omówienia jej treści. Warto zapoznać się więc z przesłaniem samej encykliki, aby nie zawężać swojego myślenia o jej treści do cytowanych fragmentów wybieranych w celu potwierdzania własnych teorii autorów pojawiających się komentarzy.

Współczesne kwestie związane ze środowiskiem i jego ochroną uważane są za jedne z ważniejszych dla globalnego społeczeństwa. Mnożące się ideologie, koncepcje człowieka, proponowane formy wzajemności i wspólnotowych relacji stają się coraz częściej punktem odniesienia w ekologicznych dyskusjach i w wielu ekologicznych publikacjach (Zięba, 2001, s. 43).

Katolicka Nauka Społeczna (nauczanie Kościoła) jest sprawdzonym sposobem omawiania naglących problemów ludzkości, które wiążą się ze znakami czasu[1]. Jest ona rozumiana jako teoretyczna refleksja nad nauczaniem Kościoła. Polska nazwa Katolicka Nauka Społeczna jest przekładem z łacińskiego terminu *doctrina socialis catholica* użytego przez Piusa XII w encyklice *Quadragesimo Anno.* Przed podjęciem rozważań nad treścią samej encykliki Ojca Świętego Franciszka warto przypomnieć, czym dokładnie jest Katolicka Nauka Społeczna (KNS). Jest ona rozbudowaną teologią prawa naturalnego, stanowi przesłanie zbudowane na fundamencie Ewangelii, dotyczące wizji człowieka w jego relacjach z innymi ludźmi. Jest przede wszystkim "dyscypliną teologiczną, gdyż odwołuje się nie tylko do poznania rozumowego i doświadczenia życiowego, lecz także do objawienia chrześcijańskiego, które znajduje się u podstaw całego nauczania Kościoła" (Majka, 1987, s. 8). Przełożona na praktyczny język jest odpowiedzią i pomocą w dzisiejszym

[1] Znaki czasu - po Soborze Watykańskim II w Kościele wnikliwiej i szczegółowiej zwraca się uwagę na ludzką rzeczywistość, fakty, wydarzenia i zjawiska naszych czasów. W związku z tym weszło w powszechne użycie jedno z określeń soborowych - badanie znaków czasu. Jest to wyrażenie związane z Ewangelią "czy umiecie zauważyć znaki czasów?" (Łk 12, 54-59). Wyrażenie to przeszło do dokumentów soborowych między innymi do Konstytucji Duszpasterskiej G*audium et Spes i Konstytucji o Liturgii.*

zapotrzebowaniu na edukację, wychowanie i formację. W encyklice *Sollicitudo rei Socialis* (1987) wydanej z okazji dwudziestej rocznicy ogłoszenia *Populorum Progressio* Pawła VI, Jan Paweł II wyjaśnił, że "Nauka Społeczna Kościoła nie jest żadną trzecią drogą między liberalnym kapitalizmem i marksistowskim kolektywizmem, ale stanowi niezależną kategorię. Osadza się na metodzie indukcyjnej zaproponowanej przez Jana XXIII, uznawanej przez Sobór i jasno sprecyzowanej przez Pawła VI. Istotą realizacji programu KNS jest zapoznanie się z tą nauką, wychowanie w jej duchu oraz stosowanie jej poprzez działania w różnych środowiskach społecznych. Współczesna nauka katolicka podkreśla przede wszystkim społeczną naturę człowieka, jak zauważa Burghardt, tak ważną w arysto-telesowskiej i tomistycznej tradycji (Burghardt, 2006, s. 10).

Najważniejsze Encykliki, które najczęściej uwzględniają charakter filozoficzny i empiryczny, odwołują się do więzów miłości jako podstawy obowiązku sprawiedliwości. "Encykliki papieskie od Leona XIII do Pawła VI wyraźnie odróżniały sprawiedliwość od miłości. Sprawiedliwość potrzebuje miłości, by ustanowić pokój, umacniać współdziałanie na rzecz dobra wspólnego, jednakże >>sama z siebie<< nie obejmuje miłości" (tamże, s. 10-11).

Z racji na podjęty temat, w tym rozważaniu bliżej zostaną przedstawione tylko te problemy, które dotyczą samego człowieka, a także jego powiązania ze sprawami ekologii integralnej i związanego z nią stylu życia. Taką encykliką jest właśnie ostatnia encyklika Papieża Franciszka, w której głośno i wprost nawołuje on o zmianę stylu życia. Biskup radomski Tomasik (2015) w komentarzu telewizyjnym potwierdził, że sprzężenie tematyki typowo ekologicznej i przyrodniczej z tematyką społeczną jest od zawsze charakterystyczne dla nauczania społecznego Kościoła i dość typowym podejściem dla katolickiej perspektywy. Papież Franciszek uzupełnia ten dyskurs w bardzo ciekawy sposób, konsekwentnie podąża tą samą drogą, co poprzednicy, proponuje ekologię integralną jako warunek rozwoju, rozpatruje ją z punktu widzenia kilku jej aspektów: ekologii środowiskowej, gospodarczej i społecznej, ekologii kulturowej i ekologii życia społecznego czyli ludzkiej (LS,137n). Czy ostatnia encyklika, nazwana ekologiczną, jest kontynuacją nauczania poprzednich, znanych nam papieży (Jana XXIII, Pawła VI, Jana Pawła II, Benedykta XVI) w walce o człowieka i cywilizację miłości? W historii Kościoła pojawiały się przełomowe encykliki. Każdy z wymienionych papieży napisał encyklikę, która była szczególnym wezwaniem, szeroko komentowanym, także w kręgach ludzi świeckich. Jedną z najbardziej uznawanych za kontrowersyjną encyklik, do dziś komentowanych i poddawanych szerokiej dyskusji jest *Humane Vitae* Pawła VI, (1968). Jan XXIII w encyklice *Quadregesimo Anno* twierdzi, że prawdziwe współdziałanie na rzecz dobra jest możliwe tylko przy świadomości przynależenia do jednej rodziny ludzkiej.

W katolickiej teorii politycznej celem istnienia państwa lub innych wspólnot jest działanie na rzecz dobra wspólnego. KNS popiera więc te kierunki działania, które - choćby w minimalnym stopniu - wprowadzają ład w rozwój porządku globalnego. Niczym nieskrępowana gospodarka rynkowa nie jest popierana przez KNS (Burghardt, 2006). Jan

Paweł II (2008) był świadomy zagrożenia pokoju w świecie i również tego, że jego zagrożenie płynie nie tylko ze zbrojnych konfliktów, ale także z braku należytego szacunku dla przyrody. Dlatego też ochronę przyrody ujmował w kontekście pokoju. Dzisiejszy porządek uwzględnia człowieka jako jednostkę, która żyje w układzie stosunków społecznych i wspólnotowych, ale jako taka jest czymś pierwotnym i podstawowym wobec życia wspólnotowego. "Dzisiejszy porządek prawny nie obejmuje metafizycznego albo transcendentnego powołania człowieka" (Jan Paweł II). Jan Paweł II w encyklice *Fides et Ratio i Veritas Splendor* wskazuje na potrzebę odnowy teologii tak, aby była ukiwrunkowana na Boga i Jego uzdrawiającą łaskę.

Za Janem Pawłem II trzeba zadać sobie proste pytanie, kogo chcemy wychowywać? Czy człowieka bez jasno określonych przekonań dotyczących systemu wartości, niespójnego wewnętrznie, akceptującego nihilizm uniemożliwiający poznanie, czy też człowieka zamkniętego na innych i „zabezpieczonego" zewnętrznymi zasadami i regułami społecznej kontroli, czy w końcu człowieka dojrzałego, zintegrowanego, który ma moralny, psychiczny, intelektualny i duchowy kręgosłup, dzięki któremu jest zdolny do twórczego wykorzystywania mocy i nadprzyrodzonej miłości w budowaniu cywilizacji miłości?[2]

W małej encyklopedii ONZ można przeczytać następujące słowa: "W czarnym tygodniu pierwszej nuklearnej konfrontacji 25 października 1962 roku zabrał głos Papież Jan XXIII apelując do rządów USA i ZSRR, by weszły na drogę rokowań i nie żałowały żadnych wysiłków dla utrzymania najwartościowszego ze wszystkich dóbr ziemskich - pokoju" (Osmańczyk, 1965, s. 419). Papież głosił "nadszedł czas, aby poczynione zostały zdecydowane kroki w celu zapewnienia ludzkości pokoju" (tamże, s. 419). Osmańczyk twierdzi, że apel Papieża został przyjęty z uwagą i szacunkiem, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Podobno premier Chruszczow miał oświadczyć "jestem komunistą i ateistą to rzecz prosta, nie mogę podzielać filozoficznego światopoglądu Papieża, jednak popieram i aprobuję jego apel wzywający do pokoju" (tamże, s. 419).

Dzisiaj nasuwa się pytanie o ostatnią encyklikę Franciszka, która jest podobnym apelem o jedną z najbardziej naglących, według Papieża, potrzeb ziemskich - czyli o "życie Matki Ziemi". Komentarze do ostatniej encykliki Papieża Franciszka odnoszą się do jego odwagi i nowoczesności, z jaką zwrócił się do wszystkich ludzi świata.

Sam Franciszek rozpoczyna swoją encyklikę odwołując się do *Pacem in Terris* Jana XXIII, jako tego, który z odwagą zwrócił się nie tylko do świata Kościoła katolickiego, ale także do ludzi dobrej woli o pokój na świecie, jednocześnie proponując określone rozwiązania. Franciszek zwrócił się do wszystkich ludzi na planecie (LS, 3). Przywoływany już Osmańczyk napisał, że apel Jana XXIII został przyjęty ze względu na jego nieprzeciętną osobowość i pełne zaangażowanie po stronie pokoju, "Jan XXIII podszedł do sprawy pokoju z wielką światłością i postawił ją w sposób nowoczesny jako sprawę dla ludzkości decydującą" (Osmańczyk, 1965, s. 419).

[2] Cywilizacja miłości - termin często używany w naukowych i popularno-naukowych dyskusjach, wprowadzony przez Pawła VI, a kontynuowany i rozwijany przez Jana Pawła II i następnych papieży.

2. Laudato Si' głosem w kwestii ekologicznej

W niniejszym punkcie podjęto dyskusję wokół problemów związanych z ochroną środowiska i przyrody oraz przeanalizowano wołanie Ojca Świętego, z którym zwrócił się wszystkich mieszkańców ziemi. Nasuwa się pytanie, czy wołanie zawarte w encyklice *Laudato Si*' ma szansę być usłyszane przez wszystkich ludzi, niezależnie od światopoglądu? Czy głos Franciszka dotyczy tylko problemów ekologicznych i stylu życia człowieka, o których coraz częściej i więcej mówią ludzie z różnych środowisk? Czy poprzez język zrozumiały dla większości ludzi, chce on apelować o samego człowieka, docierając do jego serca i ukazywać sens miłości?

Laudato Si' jest obszernym dokumentem omawiającym stan środowiska, uzmysławiającym mądrość opisów biblijnych i nauczania Jezusa oraz pokazującym kryzys ekologiczny samego człowieka. Wśród głosów podziwu i szacunku dotyczących ostatniego watykańskiego dokumentu - encykliki *Laudato Si'*, pojawiają się głosy krytyki, a nawet szyderstwa. Rock Santorum (2015), kandydat na urząd prezydenta USA, upomniał Papieża, aby nie wchodził w kompetencje naukowców.

Pochylając się nad nową encykliką odnoszącą się do troski o wspólne środowisko nieodzownym staje się przytoczenie zarysu treści rozważań przedstawionych w encyklice przez Ojca Świętego oraz odniesienie ich do wezwań poprzednich papieży. Na problematykę ekologiczną zwracał już uwagę Paweł VI w *Pacem in Terris*, Benedykt XVI w *Caritas in Veritate* oraz wielokrotnie Jan Paweł II w takich dokumentach jak: *Redemptor Hominis*[3], *Evangelium Vitae*[4], *Centesimus Annus*[5] czy w przemówieniu z dnia 12 lipca 1987 w Val Visdenta do leśników[6].

[3] *Redemptoris Hominis*, (15) - "Człowiek dzisiejszy zdaje się być stale zagrożony przez to, co jest jego własnym wytworem, co jest wynikiem pracy jego rąk", (…) "zdaje się, że jesteśmy świadomi, iż eksplozja ziemi, planety, na której żyjemy domaga się jakiegoś racjonalnego i uczciwego planowania".

[4] *Evangelium Vitae* (42) - „Człowiek został powołany, aby uprawiać ogród ziemi i strzec go, jest zatem w szczególny sposób odpowiedzialny za środowisko życia, to znaczy za rzeczywistość stworzoną, która z woli Boga ma służyć jego osobowej godności i jego życiu: odpowiedzialny nie tylko wobec obecnej epoki, ale i przyszłych pokoleń. Na tym polega kwestia ekologiczna z wszystkimi jej aspektami - od ochrony naturalnych «habitatów» różnych gatunków zwierząt i form życia po «ekologię człowieka» w ścisłym sensie; drogę do jej rozwiązania, szanującego to wielkie dobro, jakim jest życie, każde życie, wskazują zasady etyczne, jasno i stanowczo sformułowane na stronicach Biblii. W istocie, panowanie, przekazane przez Stwórcę człowiekowi, nie oznacza władzy absolutnej, nie może też być mowy o wolności «używania» lub dowolnego dysponowania rzeczami. Ograniczenie nałożone od początku na człowieka przez samego Stwórcę i wyrażone w sposób symboliczny w zakazie «spożywania owocu drzewa» jasno ukazuje, że w odniesieniu do widzialnej natury jesteśmy poddani nie tylko prawom biologicznym, ale także moralnym, których nie można bezkarnie przekraczać".

[5] *Centesimus Annus* (38, 39) - "podczas, gdy słusznie, choć jeszcze nie w dostatecznej mierze okazuje sie troskę o zachowanie "habitat" różnych gatunków zwierząt zagrożonych wymarciem, wiedząc, że każdy z nich wnosi swój wkład w ogólną równowagę ziemi, to zbyt mało wagi przywiązuje się do ochrony warunków moralnych prawdziwej "ekologii ludzkiej", (7) - "Prawidłowa równowaga ekologiczna jest niemożliwa do osiągnięcia, zanim nie zostanie rozwiązana sprawa strukturalnych form ubóstwa istniejącego na świecie".

[6] W przemówieniu w Val Visdenta powiedział, "wiadomo, jak pilną sprawą jest dzisiaj upowszechnianie postawy szacunku wobec zasobów naszej planety" (Katecheza, 17.01.2001, L'Osservatore Romano, wyd polskie, 4/2001).

Encyklika *Laudato Si'* jest bogatym i wnikliwym studium przyczyn, objawów, reakcji i propozycji dotyczących ochrony własnego *oikos* (domu, środowiska). Po omówieniu stanu przyrody i zagrożeń Franciszek przedstawia wytyczne, proponuje określone działania i rozwiązania wynikające z globalnej perspektywy (LS, 163n) oraz wyznacza kierunek poszerzonej edukacji i duchowości ekologicznej, wymagających niezbędnych przemian. Kontrast pomiędzy szybkością przemian ludzkości, łączących się z intensyfikacją rytmu życia, a powolnością naturalnej ewolucji biologicznej papież stawia jako wyzwanie. Traktuje wszelkie przemiany jako pożądane, z zastrzeżeniem, że nie mogą one prowadzić do degradacji środowiska i człowieka, ale muszą być zorientowane na dobro wspólne i zrównoważony, integralny ludzki rozwój (LS, 18). Papież Franciszek zauważa, że "po okresie irracjonalnej wiary w postęp i ludzkie możliwości część społeczeństwa wkracza w etap głębszej świadomości" (LS, 19). Taka świadomość stanu rzeczywistości daje nadzieję i szansę na przemienienie zła, które dzieje się w świecie w osobiste cierpienie uruchamiające aktywność, będącą wkładem, jaki może być wniesiony przez każdego z nas (tamże).

Wszechobecna kultura odrzucenia dotykająca zarówno ludzi wykluczonych, jak i przedmiotów, które szybko stają się śmieciami, wymaga, zdaniem Franciszka, ograniczenia użycia zasobów nieodnawialnych, pohamowania konsumpcji, promocji recyclingu i bardziej efektywnego wykorzystywania surowców. Podjęte działania na rzecz ochrony zasobów przyrody przyczyniłyby się do przeciwdziałania kulturze odrzucenia (LS, 22). Wielu ubogich - "odrzuconych" mieszka na terenach dotkniętych skutkami zjawisk związanych z ociepleniem klimatu i innymi zmianami niekorzystnymi dla środowiska. Życie tych ludzi zależne jest od naturalnych zasobów (LS, 25). Działania podejmowane przez decydentów często ukrywają prawdę i polegają na staraniu się jedynie o pozorną pomoc np. poprzez ograniczenie skutków zmian klimatycznych (LS, 26).

W wielu wypadkach dostęp do niezanieczyszczonych zasobów mają najbogatsi, podczas, gdy najubożsi pozbawieni są np. czystej wody pitnej, do której dostęp - zdaniem Franciszka – jest fundamentalnym i powszechnym prawem człowieka. Papież przypomina, iż wszystkie stworzenia są ze sobą powiązane, i dlatego każde zasługuje na miłość, podziw i docenienie jako niezbędny element wspólnoty. Kontynuując wątek biednych papież pisze: "Zarówno wspólne doświadczenie życia codziennego, jak i badania naukowe wskazują, że najpoważniejsze skutki wszystkich przestępstw przeciwko środowisku znoszą ludzie najubożsi" (LS, 47).

Oprócz problemu biednych i ich związków ze środowiskiem Franciszek porusza problem wykluczania, który również dotyka ludzi biednych, niedostosowanych i chorych. Zwraca uwagę na fakt braku świadomości u ludzi bogatych, żyjących często w luksusowych warunkach, problemów związanych z ludźmi wykluczonymi, którzy stanowią większość naszej planety, a których kwestie poruszane są w sposób marginalny i to przez osoby, nieznające problemu, żyjące z dala od miejsc biedy (LS, 49).

3. Laudato Si' wołaniem o zmianę stylu życia

Świadomość konieczności przemian cywilizacyjnych i kulturowych generuje ciągłe debaty naukowców i polityków. Stan środowiska i ludzka powinność wobec *oikos* w obecnych czasach stały się centralnymi punktami odniesienia w poszukiwaniu nowego, nieinwazyjnego stylu życia. Najnowsza encyklika papieża Franciszka jest przyjęta i komentowana jako wyraźne wołanie o zmianę stylu życia współczesnego człowieka. Rodzi się zatem pytanie, o jaką zmianę chodzi, o jaki styl życia i jak - spośród wielu propozycji - wybrać ten styl najbardziej skuteczny i optymalny?

W nauczaniu Kościoła zawsze istniało sprzężenie tematyki przyrodniczej ze społeczną. Nowością u Franciszka nie jest wspólna debata łącząca obszar o problematyce ekologicznej ze społeczną, ale uwzględnienie sytuacji ludzi biednych, poprzez spojrzenie na sprawy świata z ich perspektywy, z perspektywy tych, którzy są wykluczeni, są na marginesie współczesnej cywilizacji i kultury. Franciszek swoim apelem zaprasza do wspólnej debaty nie tylko nad krzykiem ziemi, ale także nad krzykiem biednych. Dopiero z takiego podejścia, zdaniem Papieża, uwzględniającego wołanie każdego człowieka, szczególnie tego biednego i potrzebującego ma narodzić się nowy styl życia. Wezwania do nowego stylu życia pojawiają się w różnych formach, podejmowanych przez liczne środowiska, zarówno popularno-naukowe, jak i naukowe. Kreatorami nowych stylów życia, nowych koncepcji człowieka, nowych wspólnotowych tworów są najczęściej wpływowi pomysłodawcy a Papieżowi chodzi o wspólną, prawdziwą debatę z uwzględnieniem ludzi wykluczonych z zubożałych i wyniszczonych środowisk, ze zdewastowanego wspólnego domu (*oikos*), aby mogła powstać nowa koncepcja, uwzględniająca prawdziwą rzeczywistość wspólnotowego współistnienia na kuli ziemskiej (LS, 64).

Drugim ważnym apelem Papieża jest troska o duchową ekologię, nie tylko o zanieczyszczenia materialne wody, ziemi i powietrza, ale także o "toksyny duchowe", takie jak nienawiść, agresja, frustracja, które coraz bardziej stają się powszechne. Franciszek zwraca uwagę również na bardzo ważną przyczynę dzisiejszego rozłamu i braku relacji, wskazuje na potrzebę budowania więzów wspólnotowych. Konieczne przemiany całej ludzkości potrzebują według Ojca Świętego "świadomości wspólnego pochodzenia, wzajemnej przynależności i wspólnej przyszłości dla wszystkich. Czy przełomowa, jeśli chodzi o zagadnienie encyklika *Laudato Si'*, która apeluje wprost o uzdrowienie relacji z przyrodą będzie w konsekwencji poważnie potraktowanym wezwaniem do doceniania miłości w życiu społecznym na płaszczyźnie politycznej, ekonomicznej, kulturowej? (LS, *231).* Papież równolegle omawia degradację środowiska i degradacje społeczną, porusza pojęcie duchowości ekologicznej, nawrócenia ekologicznego i ekologii integralnej[7], mówi wręcz o nawróceniu ekologicznym, dotyka zagadnień etyki środowiskowej, które wynikałyby z indywidualnego postanowienia poprawy i ze świadomości konsekwencji

[7] Jan Paweł II zajmował się sumieniem i grzechem ekologicznym.

wynikających z dotychczasowego trybu życia, dotykającego całe stwórcze dzieło Boże, nie tylko indywidualną osobę. Papież porusza temat potrzeby posiadania zmysłu społecznego i ekologicznego. Przestrzega, że utrata wrażliwości osobistej i społecznej skutkuje sprzecznościami, nie jest możliwe uzdrowienie relacji ze środowiskiem bez uprzedniego uzdrowienia relacji międzyludzkich (LS, 119). Nie jest możliwe wyedukowanie ludzi w kierunku opieki nad ludźmi chorymi, jeśli nie ma szacunku dla ludzkiego embrionu (LS, 120). Franciszek uznał, że kluczową sprawą we współczesnym czasie jest troska o wspólne *oikos*. Encykliki najczęściej są dokumentami kierowanymi do konkretnych grup i wszystkich ludzi dobrej woli. Encyklika *Laudato Si'* jest głośnym wołaniem kierowanym do "każdej osoby mieszkającej na tej planecie" (LS, 3). Franciszek połączył wołanie o zachowanie piękna Ziemi z krzykiem ludzi biednych i niedostosowanych, którzy stanowią zdecydowaną większość ludności świata.

4. Ekologia ludzka

Proponowane rozwiązania uwzględniają procesy, które nie powinny być ustanawiane z zewnątrz, ale powinny uwzględniać zawsze lokalną kulturę (LS, 144). Z kolei jakość życia powinna wynikać ze zrozumienia świata symboli i zwyczajów, właściwych każdej grupie ludzi (tamże).

Zadziwiający jest fakt, że ludzka bieda potrafi przyczyniać się do różnych, nawet krańcowych zachowań. Tam, gdzie brakuje harmonii, przestrzeni i możliwości integracji, taka sytuacja sprzyja pojawianiu się zachowań nieludzkich (...) aspołecznych i przemocowych (LS, 149). Jednak nawet w niesprzyjających warunkach, kiedy wygrywa miłość "wiele osób potrafi nawiązać relacje przynależności i współistnienia, przekształcające przeludnienie w doświadczenie wspólnoty, w którym pękają mury własnego "ja" i pokonywane są bariery egoizmu" (LS, 149). W kwestii ekologii człowieka Papież zwraca uwagę np. na dotkliwy problem braku mieszkań, dotykający nie tylko ludzi biednych, ale dużą część społeczeństwa, która nie może kupić własnego mieszkania. Papież jednoznacznie podkreśla, "że posiadanie własnego mieszkania ma wielkie znaczenie dla godności ludzi i rozwoju rodzin (LS, 152).

Franciszek porusza także kwestie komunikacji i transportu, podkreślając, że w wielu miejscach świata uwłacza ona godności osób. Uznanie godności człowieka często kontrastuje z chaotycznym życiem na marginesie panującej cywilizacji kultury. Ekologia ludzka oznacza także relację życia człowieka z prawem moralnym wpisanym w jego naturę (LS, 155). Prawdziwy element ekologii ludzkiej polega, zdaniem Franciszka, na poznawaniu i akceptowaniu własnego ciała, także w jego kobiecości i męskości, aby móc rozpoznać siebie w spotkaniu z drugim człowiekiem, różnym od siebie. Papież dodaje, że właśnie z tego względu "nie jest zdrowa postawa usiłująca zatrzeć różnice płci, bo nie potrafi się z nią konfrontować (tamże). W skład ekologii ludzkiej wchodzi także pojęcie dobra wspólnego[8],

[8] Dobro wspólne w rozumieniu nauczania Kościoła to suma warunków życia społecznego, pozwalająca na

jako zasady odgrywającej priorytetową i jednoczącą rolę w etyce społecznej. Dobro wspólne oznacza, że osoba ludzka, zgodnie z zasadą pomocniczości[9] z jej niezbywalnymi prawami powinna mieć dostęp do zasobów, do mechanizmów dobrobytu i bezpieczeństwa społecznego oraz mieć szansę na integralny rozwój. Wśród grup społecznych Papież na pierwszym miejscu wymienia rodzinę, jako podstawową komórkę społeczna, która potrzebuje dogodnych warunków rozwoju, ochrony i bezpieczeństwa (LS, 157).

Ekologia życia ludzkiego wymaga również pokoju i ładu społecznego[10], który wymaga wzięcia pod uwagę sprawiedliwości rozdzielczej[11], której naruszenie rodzi przemoc i niesprawiedliwość. Papież konkluduje, że troska o dobro wspólne w dzisiejszych czasach przekształca się w apel o solidarność i opcję preferencyjną[12] na rzecz ubogich, która staje się wręcz wymogiem etycznym w drodze do realizacji dobra wspólnego (LS, 158). Dobro wspólne dotyczy także troski o przyszłość wspólnych pokoleń. "Nie można mówić o zrównoważonym rozwoju bez solidarności między pokoleniami" (LS, 159). Utylitarne myślenie nie pozwala na przyjęcie i przekazanie bezinteresownego daru, ale wprowadza kryterium opłacalności, efektywności i produktywności. Nadmierny i krótkotrwały konsumpcjonizm, zdaniem Franciszka, ogranicza perspektywiczne myślenie o tych, którzy zostali wykluczeni z rozwoju (LS, 159).

Problem ekologii ludzkiej polega również na tym, że dotychczasowy styl życia niektórych ludzi będzie niemożliwy do utrzymania ze względu na zagrożenie katastrofą i degradacją ekologiczną (LS, 161 - 162). Ojciec Święty wiąże aktualne problemy społeczne z postawami skrajnego indywidualizmu, postmodernistycznych kobiet i mężczyzn, z egoistycznym poszukiwaniem natychmiastowej satysfakcji, co przekłada się na kryzys więzi rodzinnych i społecznych. Współczesne społeczeństwo charakteryzuje krótkowzroczny konsumizm, który obezwładnia myślenie o przyszłych pokoleniach, szczególnie o tych, którym zagraża wykluczenie z rozwoju, dlatego Franciszek za Benedyktem XVI podkreśla "oprócz potrzeby lojalnej solidarności międzypokoleniowej (...) konieczność moralną nowej solidarności wewnątrzpokoleniowej (Benedykt XVI, 2010, 6).

---

pełniejsze i szybsze osiąganie własnej doskonałości (LS, 156). Nuncjusz apostolski w Polsce, abp Celestino Migliore, (2015) zwrócił uwagę, że dobro wspólne nie jest tylko produktem działalności środowiskowej, ekonomicznej i finansowej, ale zasadą, która powinna inspirować wszystkie wybory polityczne i każdą aktywność człowieka.

[9] Zasada pomocniczości w Katolickiej Nauce Społecznej określona została przez Piusa XÎ w encyklice Q*uadragesimo anno* (1931). Zasada pomocniczości opiera się na tendencji wyrażającej istotę życia społecznego, określanej jako "branie". Chodzi w niej o "uzupełniającą pomoc" społecznościom mniejszym, a wszystkie razem osobie ludzkiej - Słownik Katolickiej Nauki Społecznej, Ks. Prof. Dr hab. Władysław Piwowarski.

[10] Ład społeczny jest to pewien sposób zorganizowania i funkcjonowania społeczeństwa, w którym zasady i reguły tego funkcjonowania są względem siebie spójne i trwałe - Słownik Katolickiej Nauki Społecznej, ks. prof. dr hab. Janusz Mariański.

[11] Sprawiedliwość rozdzielcza rządzi stosunkiem wspólnoty do jednostki i sprawia, że dobro wspólne służy w niej wszystkim - Słownik Katolickiej Nauki Społecznej, Mgr Tadeusz Żeleźnik.

[12] Opcja preferencyjna na rzecz ubogich w KNS Jest kategorią moralną wskazującą na szczególne miejsce ubogich (niekoniecznie na płaszczyźnie materialnej) w porządku miłości (zasada solidarności) powiązana również w wielu aspektach. Wprowadzona przez Jana Pawła II.

5. *Laudato Si'* wołaniem o człowieka

W tym rozdziale przeanalizowano poszczególne zawołania Papieża dotyczące samego człowieka, u którego podstaw leżą problemy związane ze środowiskiem. To od samego człowieka zależy "nawrócenie ekologiczne", które wymaga zrozumienia wartości życia, jako daru Bożego (Jan Paweł II, 2001, 44).

Jan Paweł II (1991, 38) podkreśla, że troska o świat wymaga zmiany stylu życia, zmiany modeli produkcji i konsumpcji. Każdy rozwój, który doprowadza do poszanowania osoby ludzkiej i świata przyrody musi mieć charakter moralny (LS, 5). Franciszek (tamże) za Benedyktem XVI mocno podkreśla istotną tezę, że rany zadawane człowiekowi i środowisku mają wspólne pochodzenie i są powodowane wszechobecnym poglądem, że nie istnieją niepodważalne prawdy, które kierują ludzkim życiem, a więc wolność ludzka nie ma granic (LS, 6). Benedykt XVI w przemówieniu do duchowieństwa diecezji Bolzano - Bressamone 6 sierpnia 2008 roku powiedział, że "marnotrawienie stworzenia zaczyna się tam, gdzie nie uznajemy nad sobą żadnej instancji, ale widzimy jedynie samych siebie" (LS, 6). Nawrócenie ekologiczne wymaga przemian etycznych i duchowych, wymaga przejścia od konsumpcji do poświęcenia, od chciwości do wielkoduszności, od marnotrawstwa do zdolności dzielenia się, do ascezy, które oznaczają uczenie się dawania, a nie po prostu tylko rezygnowania (LS, 9). Powyższe propozycje patriarchy Bartłomieja, przytoczone w encyklice, według niego stanowią podstawę miłowania. Papież Franciszek odniósł się również do swojego wybranego patrona Św. Franciszka z Asyżu, którego uznał za patrona ekologii integralnej, podkreślając, że Św. Franciszek jako wciąż aktualny patron jest poważany również wśród wielu niechrześcijan, szczególnie za otwartość, radość i wielkoduszne poświęcenie. Ojciec Święty Franciszek ma nadzieję, że jego encyklika, na podobieństwo nauczania Św. Franciszka z Asyżu, dołączy do Społecznego Nauczania Kościoła i będzie pomocą w rozpoznawaniu naglących problemów i poszukiwaniu skutecznych metod ich zaradzania nie tylko dla chrześcijan, ale dla wszystkich ludzi. Cała encyklika jest przeniknięta zagadnieniem ścisłej zależności między ubogimi a kruchością planety (LS, 16).

Kryzys człowieka i środowiska ma swoje źródła w kulturze odrzucenia, dlatego encyklika Franciszka, która uwzględnia ten problem jako naglący, motywuje do poszukiwania całkiem nowego podejścia, do skutecznego i sprawiedliwego stylu życia (tamże). W drodze do konkluzji Franciszek zatrzymuje się na przyczynach i objawach kryzysu i wyniszczania wspólnego oikos oraz na sposobach zaradzania problemom z perspektywy nowych dróg ludzkiego dojrzewania, inspirowanych skarbem chrześcijańskiego doświadczenia duchowego (tamże).

Dlatego Papież podkreśla, że prawdziwe ekologiczne podejście jest podejściem społecznym, które musi włączać sprawiedliwość[13] w dyskusje o środowisku (tamże).

[13] Burthardt (2006) po ludzku a więc niedoskonałe, wie że sprawiedliwość należy do innej sfery, próbuje sądzić dla uniknięcia nieludzkiego chaosu. Drugi, który jest sprawiedliwością sądzi, że jest obiektywny, jego prawdy są nieodwołalne, bo stanowią istotę sprawiedliwego sądu.

Pokazuje również proponowane rozwiązania z zakresu tzw. "zdrowia reprodukcyjnego", które zakładają sztuczną kontrolę urodzin, zwraca uwagę, że w wielu wypadkach negocjacje gospodarcze i pomoc są zależne od zastosowania się do wytycznych zdrowia reprodukcyjnego. Papież pisze wprost: "obwinianie wzrostu demograficznego a nie skrajnego i selektywnego konsumpcjonizmu jest sposobem na uniknięcie stawiania czoła problemom" (LS, 50).

Mniejszość ludności świata konsumuje w taki sposób, że gdyby większość chciałaby tak konsumować, planeta nie pomieściłaby nawet odpadów. Zatrważający jest fakt, przytaczany przez Papieża "zadłużenie krajów ubogich stało się narzędziem kontroli, ale nie dotyczy to długów ekologicznych, które kraje bogate mają zaciągnięte u biednych, dlatego konieczne jest zróżnicowanie odpowiedzialności" (LS, 52). W tym miejscu Ojciec Święty przypomina o konieczności świadomości przynależności do jednej ludzkiej rodziny i jej metafizycznej sytuacji, w której nie ma miejsca na globalizację obojętności (tamże). Trzeba przyznać, że coraz częściej odnotowuje się zwiększoną wrażliwość ekologiczną ludzi, ale to zbyt mało, aby mogły się skutecznie zmienić szkodliwe nawyki konsumpcjonizmu, które wciąż nie wykazują malejącej tendencji. Wzrostowa wręcz tendencja konsumpcjonizmu może doprowadzić do stworzenia scenariusza nowych wojen, maskowanych szlachetnymi roszczeniami. Wojna natomiast zawsze wpływa szkodliwie na człowieka i środowisko naturalne (LS, 57).

Franciszek wiedząc, że przekonania ludzi wierzących są najczęściej odrzucane i nie brane pod uwagę w dziedzinie polityki i ekonomii (LS, 62), przekonuje jednak, że prawdziwa ekologia "wymaga nauki i mądrości, także religijnej z jej specyficznym językiem"(LS, 65). Kościół katolicki jest otwarty na dialog z filozofią, co pozwala na uwzględnienie wiary i rozumu[14]. Choć sam Franciszek wyraża gotowość dialogu ze wszystkimi ludźmi dobrej woli w celu poszukiwania skutecznych rozwiązań, to jednocześnie z dużą mocą podkreśla znaczenie, wielkość i sens motywacji, którymi posługuje się chrześcijaństwo i inni ludzie wierzący. Ukazuje sens uwzględniania przez chrześcijan najsłabszych i biednych. Ludzie wierzący, zdaniem Franciszka, lepiej rozpoznają powinności względem innych ludzi i względem naturalnego środowiska (LS, 64). Papież za Janem Pawłem II upomina się o szanowanie niezbywalnej godności ludzkiej wynikającej z miłości Stwórcy do każdego człowieka[15], dzięki czemu żadna osoba nie gubi się w chaosie przypadkowych rządów człowieka (LS, 65).

Współczesne czasy obfitują w znaczny przerost antropocentryzmu, który przybiera

[14] W encyklice *Fides et Ratio* Jan Paweł II pisze "Kościół ze swej strony wysoko ceni to dążenie rozumu do osiągnięcia celów, które czynią osobowe istnienie coraz bardziej godnym tego miana. Widzi bowiem w filozofii drogę wiodącą do poznania podstawowych prawd o życiu człowieka. Zarazem uznaje filozofię za nieodzowne narzędzie, pomagające głębiej rozumieć wiarę i przekazywać prawdę Ewangelii tym, którzy jeszcze jej nie znają" (FeR 5).

[15] Z Księgi Rodzaju (Rdz) wynika, że w życiu człowieka można wyróżnić trzy rodzaje relacji: relacje z Bogiem, relacje z innymi ludźmi, relacje z przyrodą.
Często słowa z Rdz pomagają uświadomić sobie jedyność i niepowtarzalność i wyjątkowość każdego człowieka. Zanim ukształtowałem Cię w łonie Matki znałem Cię (Jr, 1,5).

nowe wymiary, pozornie pozytywne, zagrażające więzom wspólnotowym i tworzeniu dobra wspólnego. Do takiego podejścia przyczyniła się nieodpowiednio prezentowana chrześcijańska antropologia (LS, 116). Człowiek nie może siebie ogłaszać jako niezależnego od rzeczywistości absolutnego władcę (LS, 117). "Jeśli nie uznaje się w samej rzeczywistości znaczenia człowieka ubogiego, ludzkiego embrionu, osoby niepełnosprawnej (...) trudno będzie usłyszeć wołanie samej przyrody. Wszystko jest ze sobą połączone" (tamże). Franciszek podkreśla, że jeżeli sam człowiek nie rozpozna swojej roli, kruszy się cała podstawa jego istnienia, czego konsekwencją jest bunt i degradacja samej natury, dlatego zdaniem Papieża, nie ma ekologii bez właściwej antropologii (LS, 117). Postęp technokratyczny niejednokrotnie przyćmiewa inne wartości i te doniosłe[16] też, odmawiając także właściwej wartości człowiekowi (LS, 118). Współczesny człowiek potrzebuje odnowy, aby utworzyć oczekiwaną nową wartość z przyrodą a osoba ludzka w swojej jedyności i niepowtarzalności nie jest jakimś kolejnym bytem. Często rozpatruje się różne czynniki klasyfikujące człowieka, tymczasem źle pojęty antropocentryzm jest główną przyczyną globalnego kryzysu ekologicznego, który uzewnętrznia się i jest przejawem kryzysu etycznego, kulturowego i duchowego w nurcie nowoczesności (LS, 119). Dlatego Franciszek wraz ze swoimi poprzednikami mocno podkreśla konieczność uzdrowienia wszystkich podstawowych relacji międzyludzkich jako konieczny warunek uzdrowienia relacji z przyrodą (tamże). W takim miejscu, gdzie jest mowa o ludzkim czynniku jako podstawie relacji ze środowiskiem, Franciszek podkreśla bogactwo myśli chrześcijańskiej, która w szczególny sposób uwypukla wartość człowieka z jego wyjątkową otwartością na "ty" i gotowością do wzajemnego miłowania czyli wspólnotowego międzyosobowego istnienia. Szlachetność człowieka polega na jego otwarciu na drugiego człowieka ze zdolnością do poznania, miłowania i dialogu. Osłabienie lub niedocenienie społecznego i transcendentnego wymiaru człowieka osłabia równocześnie jego relację ze środowiskiem. "Byłby to romantyczny indywidualizm, ukryty pod maską ekologicznego piękna i duszącego zamknięcia się w immanencji" (LS, 119).

Franciszek zwraca uwagę na to, że jeżeli występują tak silne powiązania, to nie da się pogodzić ochrony przyrody z usprawiedliwieniem aborcji. Jeśli ludzki embrion nie będzie chroniony, nieskuteczne będą też wszystkie poczynania edukacyjne na rzecz chorych i niepełnosprawnych. "Jeśli dochodzi do utraty wrażliwości osobistej i społecznej na przyjęcie nowego życia, również i inne formy otwarcia przydatne dla życia społecznego ulegną wyjałowieniu" (Benedykt XVI, 2009, 28). Konieczny jest wysiłek, prawdziwa mądrość, dialog i wielkoduszne spotkania międzyosobowe, które nie są osiągalne tylko na drodze gromadzenia danych i zastępowania realnych relacji przez inne sposoby komunikacji np. internetowe. Takie relacje nie są w pełni prawdziwe, są nawiązywane według uznania i rodzą nowy rodzaj sztucznych emocji, które poprzez urządzenia i ekrany odrywają od osób i przyrody, rodzą melancholię, osamotnienie, niezadowolenie w relacjach (LS, 47).

[16] Hildebrand określił wartości doniosłe, jako absolutne w tym sensie, że ich istnienie nie zależy od aktów ludzkiego poznania (Biesaga, 1989, s. 88).

Podsumowanie

Encyklika *Laudato Si'* Ojca Świętego Franciszka jest przyporządkowana przez media wyłącznie tematyce ekologicznej, nawet wprost jest nazywana encykliką ekologiczną. Czy rzeczywiście można tak nazwać ostatnią papieską encyklikę i co miałoby oznaczać, że jest dokumentem ekologicznym? Ostatnia encyklika stała się tematem dyskusji podjętej przez różne środowiska. Wiele komentarzy odnosi się tylko do wybranych fragmentów dokumentu. Ciekawym zjawiskiem jest zainteresowanie się encykliką przez różnorodnych odbiorców, od wiernych Kościoła Katolickiego do przedstawicieli różnych innych wyznań, a także ludzi niewierzących, zainteresowanych sprawami ochrony środowiska. Entuzjaści zamiany węgla na gaz lub inne alternatywne źródła energii z zachwytem przyjęli słowa Papieża, który opowiada się za zmniejszeniem emisji dwutlenku węgla. W mediach ukazywały się także komentarze o antywęglowym charakterze encykliki lub wręcz jej antypolskim wydźwięku[17] (Żylicz, 2015).

Encyklika jest przede wszystkim dokumentem Kościoła Katolickiego, o charakterze teologicznym i religijnym. Wszystkie działalności człowieka, także te przyczyniające się do niszczenia środowiska np. destrukcyjny wpływ człowieka na klimat, zmniejszenie bioróżnorodności, niekontrolowane w skutkach działalności gospodarcze są według Franciszka działaniem skierowanym przeciw samemu Stwórcy, człowiekowi, pozostałym stworzeniom i całej przyrodzie. Myśl Franciszka konsekwentnie jest osadzona w tematyce związku człowieka ze środowiskiem. Człowiek obdarzony szczególną godnością posiada niezbywalne prawo do życia i szczęścia w tym świecie, dlatego stan degradacji środowiska i panująca kultura wykluczenia muszą być brane pod uwagę w trosce o człowieka i środowisko (tamże).

Laudato Si' jest konsekwentną kontynuacją poprzednich papieży, od Jana XXIII, Pawła VI, Jana Pawła II do Benedykta XVI z tą różnicą, że Franciszek w zdecydowany i tematyczny sposób używa określonej semantyki, która czyni język encykliki zrozumiały dla większości, nawet zróżnicowanych kulturowo i intelektualnie odbiorców. Odważnie wykorzystując tło przyrodnicze i środowiskowe upomina się nie tylko o człowieka, ale także o inne dzieła Stwórcy. Tomasz Żylicz (2015) komentuje, że Franciszek poprzez taką tematycznie określoną encyklikę uświadamia wierzącym i nie tylko im, że sama czystość sumienia nie jest wystarczająca, ważna jest także skuteczność działania[18]. Franciszek nawet jeżeli porusza temat konkretnych działań, to nie po to, aby narzucać określony i zaakceptowany przez siebie program, ale po to, aby uczulić na konsekwencje. Współczesne

[17] Encyklika z pewnością oburzy i wywoła gniewną reakcję takich konserwatywnych krytyków jak na przykład Stephen Moore. Ten rzymski katolik i główny ekonomista konserwatywnego waszyngtońskiego think tanku The Heritage Foundation oświadczył, że papież najwyraźniej przejawia marksistowskie skłonności. Zdaniem Moore'a ideologia papieża Franciszka uczyni ludzi zniewolonymi i biedniejszymi. Swoje poglądy na poruszany w encyklice temat Franciszek chce przedstawić podczas wrześniowego posiedzenia ONZ.

[18] W tym miejscu nasuwa się skojarzenie ze słowami Ewangelii "po owocach ich poznacie" (Mt 7, 15-20).

społeczeństwo charakteryzuje krótkowzroczny konsumpcjonizm, który obezwładnia myślenie o przyszłych pokoleniach, szczególnie o tych, którym zagraża wykluczenie z rozwoju, dlatego Papież Franciszek, za Benedyktem XVI (2010) podkreśla "oprócz potrzeby lojalnej solidarności międzypokoleniowej trzeba podkreślić pilną konieczność moralną nowej solidarności wewnątrzpokoleniowej". Franciszek pisze "należy jednak dodać, że najlepsze mechanizmy w końcu zawodzą, jeśli brakuje wielkich celów, wartości, humanistycznego zrozumienia" (LS, 181).

Mocnym punktem jego apelu jest wołanie o biednych, a przy tej okazji uzmysłowienie bogatszym o ich powinności wzięcia na siebie większej odpowiedzialności finansowej za stan środowiska. Rozwój i postęp nie musi być rozumiany tylko przez zyski i straty, ale przede wszystkim poprzez integralny rozwój człowieka i integralną ekologię. Papież proponuje nowy rozwój w perspektywie bardziej średnioterminowej niż krótkoterminowej, konkluduje, że nadszedł czas zgody na pewien spadek komfortu w niektórych częściach świata, w których pożądana jest zmiana definicji postępu. Postęp musi pozostawiać świat lepszym, a jakość życia integralnie wyższą.

Podsumowując analizę encykliki *Laudato Si'* trzeba oddać Ojcu Świętemu szacunek za odwagę z jaką podjął tak drażliwy temat niezgody społecznej, jakim jest relacja człowiek - natura oraz za oryginalność i nowość "ekologicznej" encykliki w podnoszeniu kwestii "pęknięcia" między bogatą globalną Północą a biednym Południem. Nieodpartym jest wrażenie, że Papież staje się rzecznikiem w sprawie biednych, ale jednocześnie w szereg "ubogich" stawia przyrodę, która jest grabiona i niszczona przez nieodpowiedzialne traktowanie wspólnego domu, dla własnych korzyści (Tomasik, 2015). Franciszek kończy swoją encyklikę apelem o potrzebę edukacji i duchowości ekologicznej, w celu uczenia się rozumienia odpowiedzialności za świat i przyrodę, dlatego jego encyklika ma charakter moralny i etyczny a nie tylko społeczny.

Bibliografia;

Benedykt XVI (2010), *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju, 2010,* L'Osservatore Romano, Wyd. polskie, 1.

Biesaga T., (1989), *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno- ontologiczne podstawy etyki,* Wyd. KUL, Lublin.

Burghardt W.J., (2006), *Sprawiedliwość, globalna perspektywa*, WAM, Kraków.

Encyklika *Caritas in Veritate,* Benedykt, 2009.

Encyklika *Contesimus Annus,* Jan Paweł II, 1991.

Encyklika *Fides Et Ratio,* Jan Paweł II.

Encyklika *Humane Vitae,* Paweł VI, 1968.

Encyklika *LAUDATO SI'*, (LS), Ojca Świętego Franciszka poświęcona trosce o wspólny dom, 18.06.2015.

Encyklika *Mater Et Magistra,* Jan XXIII, 1961.

Encyklika *Pacem in Terris,* Jan XXIII, 1963.

Encyklika *Quadragesimo anno,* Pius XII.

Guardini R., (1969), *Koniec czasów nowożytnych*, /tłum./' Z. Włodek, Znak, 68

Jan Paweł II (2008), Międzynarodowe Seminarium pt. *Rozbrojenie rozwój i pokój z perspektywy powszechnego rozbrojenia,* Papieska Rada, *Institute et Pax,* Watykan, 13.04.2008.

Katecheza, 17.01.2001, L'Osservatore Romano, wyd. polskie, 4/2001.

Majka J., (1987), *Katolicka Nauka Społeczna,* Fundacja Jana Pawła II, Rzym.

Nie lękajcie się prawdy. Jan Paweł II naucza", (1997),. Wydawnictwo M.

Osmańczyk E.J., (1965), *Ciekawa historia ONZ, w Nowym Jorku nad wschodnią rzeką, Mała Encyklopedia ONZ*, Warszawa. Santorum R., *New Republik*, 18. 06. 2015.

Problemy XXI - Rozmowy z Castel Gandolfo, ErnnsT- Wolfang Böckenförde.

Zmiany klimatu a społeczeństwo, (2010), /red/ L. Karski, I. Grochowska, Wyd. C.H. Beck, Warszawa.

Strony internetowe:

Chęć osłabienia papieża przeciekiem "Laudato Si'", http://ekai.pl/wydarzenia/komentarze/x90069/chec-oslabienia-papieza-przeciekiem-laudato-si/, 18.07.2015.

Co głosi encyklika Laudato Si', komentarz prof. Tomasza Żylicza, http://www.swietostworzenia.pl/2-aktualne/583-co-glosi-encyklika-laudato-si-komentarz-prof-tomasza-zylicza, 19.07.2015.

Kim są ludzie, którzy doradzali papieżowi podczas pisania encykliki Laudato Si, Polonia Christiana, http://www.pch24.pl/Mobile/Informacje/informacja/id/36547, dn. 24.06.2015.

"Laudato si", czyli papież Franciszek o ekologii. http://www.polskatimes.pl/artykul/3904573,laudato-si-czyli-papiez-franciszek-o-ekologii-jest-pelna-polska-wersja-encykliki-tekst-pdf,id,t.html?cookie=1, 16.07.2015.

Mariański J. Ład społeczno-moralny, Słownik Katolickiej Nauki Społecznej http://www.kns.gower.pl/slownik/lad.htm, 15.07.2015.

Migliore C., konferencja prasowa w siedzibie Konferencji Episkopatu Polski, 18.06.2015 http://srodowiskowiec.mobile.salon24.pl/655913,ostatni-ale-wazny-komentarz-na-temat-laudato-si, 18.07.2015.

Paweł VI, Odczytanie znaków czasu, Rozważanie w czasie Audiencji Generalnej, 16.04.1969.http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/audiencje/ag_16041969.html#, 17.07.2015.

Piwowarski W. Zasada pomocniczości, Słownik Katolickiej Nauki Społecznej http://www.kns.gower.pl/slownik/zasada_p.htm, 15.07.2015.

Tomasik H., O ekoencyklice papieża, http://radom.gosc.pl/doc/2554777.Bp-Henryk-Tomasik-o-ekoencyklice-papieza, 21.06.2015.

Wielka Encyklopedia Nauczania Jana Pawła II, P. Kieniewicz, J. Koral, http://www.centrumjp2.pl/wikijp2/index.php?title=Opcja_na_rzecz_ubogich, 15.07.2015.

Żeleźnik T., Sprawiedliwość, Słownik Katolickiej Nauki Społecznej http://www.kns.gower.pl/slownik/sprawiedliwosc.htm, 15.07.2015.

Mgr lic. Tomasz Twardziłowski
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

Wkład ekologicznej hermeneutyki Biblii w budowanie prawidłowych relacji społeczności ludzkiej ze środowiskiem naturalnym

Wstęp

W czasach, gdy środowisko naturalne jest przedmiotem troski na poziomie politycznym oraz społecznym, swoją uwagę coraz częściej poświęcają mu także etycy, teolodzy czy wreszcie bibliści[1]. Podejmują oni starania, by pola swoich zainteresowań badawczych dostosować do współczesnych problemów i wyzwań w taki sposób, by również w obszarze swojej dyscypliny naukowej znaleźć rozwiązanie najbardziej palących kwestii. Status Biblii, jako zbioru pism uznawanych za święte przez członków Kościoła i wspólnot chrześcijańskich, motywuje bowiem do wykorzystania jej w pogłębionej refleksji teologicznej i etycznej. Zdaniem W. Bołoza (2010, s. 10), kryzys ekologiczny stanowi najważniejsze wyzwanie dla współczesnych i przyszłych pokoleń, na których barkach spoczywa troska za stan środowiska naturalnego.

1. Kontekst historyczny teologicznego zainteresowania przyrodą

Współcześnie kwestie środowiskowe i związana z nimi problematyka ekologiczna uznawane są za jeden z najbardziej palących problemów stojących przed globalną społecznością. S. Zięba (2004, s. 43) zauważył, że „prace z ekologią w tytule zawierają wszystko – od ideologii po dziwaczne koncepcje przyrody i człowieka".

Z perspektywy teologii katolickiej początków zainteresowania tematyką ekologiczną, w dzisiejszym tego słowa znaczeniu, można dopatrywać się w soborowej konstytucji dogmatycznej „Gaudium et spes" (1965) oraz w nauczaniu papieży, zwłaszcza Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka, które to stanowiło impuls budzący świadomość ekologiczną teologów.

[1] Artykuł został przygotowany w ramach projektu badawczego: „Ekologiczna hermeneutyka Biblii: cele, rezultaty, zastosowania", realizowanego na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2013/09/N/HS1/03628.

Z historycznego punktu widzenia zainteresowanie tematyką przyrody w Biblii sięga swoimi początkami starożytności i czasów ojców Kościoła. Tworzyli oni swego rodzaju bestiaria oraz herbaria. Przyroda traktowana była wówczas jako zbiór znaczeń symbolicznych. Ojcom Kościoła przypisywano również autorstwo dzieła „Fizjolog" (gr. Φυσιολόγος, łac *Physiologos*), będącego podręcznikiem chrześcijańsko-symbolicznej zoologii. Jego geneza stanowi nadal przedmiot dyskusji. Dzieło to powstało w języku greckim
w Aleksandrii między II a IV w. Choć rzeczywisty autor pozostaje anonimowy, nie umniejsza to rangi dzieła, które wywarło olbrzymi wpływ na ikonografię zwierząt w sztuce.

Podobnie rzecz przedstawiała się w wiekach późniejszych. Począwszy od XII w., ogromną popularnością cieszyły się zbiory opisów zwierząt opatrzone moralnym komentarzem. Interpretacje opisów przyrody występujących w Biblii oparte były na obserwacjach, jednak często rozbudowywano je, wprowadzając elementy fantastyki. Prace te nie stanowiły pogłębionej refleksji naukowej, która rozwinęła się dopiero w czasach nowożytnych.

Rozumienie terminu „ekologia", złożonego z dwóch greckich słów: οἶκος – „dom" i mającego wiele znaczeń λόγος – „słowo", „istota", ale też „nauka", jako „nauki o domu", oddaje klimat prądów ideologicznych i filozoficznych charakteryzujących drugą połowę XIX w. Autor terminu E. Haeckel, niemiecki biolog, zwolennik filozofii naturalistycznej i socjalizmu, świadomie połączył przyrodnicze pole semantyczne terminu ze znaczeniem filozoficznym i ideologicznym. W roku 1869 zdefiniował ekologię jako naukę badającą powiązania między istotami ożywionymi a ich środowiskiem życia[2]. Status epistemologiczno-metodologiczny ekologii jako nauki, jej przedmiot i zadania, trudny jest do ustalenia ze względu na fakt, że wciąż ewoluuje.

W XX w. ukształtował się mający na celu ochronę środowiska naturalnego ruch, któremu przypisano termin „ekologiczny". Wzrost tempa jego popularyzacji odnotowano w latach sześćdziesiątych XX w. Zdaniem D.G. Horrella (2010, s. 1) dla rozwoju tego ruchu stymulujący był manifest biolog morza Rachel Carson z roku 1962, zatytułowany „Silent Spring"[3]. Autorka zwróciła uwagę na szkodliwy wpływ środków chemicznych, zwłaszcza zaś pestycydów, na środowisko naturalne i zdrowie człowieka. Publikacja ożywiła zainteresowanie kwestią ochrony środowiska naturalnego wśród amerykańskiego

[2] „Unter Oecologie verstehen wir die gesammte Wissenschaft von den Beziehungen des Organismus zur umgebenden Aussenwelt, wohin wir im weiteren Sinne alle „Existenz-Bedingungen" rechnen können. Diese sind theils organischer, theils anorganischer Natur; sowohl diese als jene sind, wie wir vorher gezeigt haben, von der grössten Bedeutung für die Form der Organismen, weil sie dieselbe zwingen, sich ihnen anzupassen" (Haeckel, 1866, t 2., s. 286). Polskie tłumaczenie definicji cytuje H. Langkammer (1993, s.141), wspominając, co prawda, że pochodzi ona od E. Haeckla, jednak bez podania źródła. Podobnie W. Bołoz (2010, s. 5).

[3] „Silent Spring" początkowo opublikowano w trzech częściach, na łamach czasopisma *The New Yorker* w dziale *A Reporter at large*: R. Carson, *Silent Spring I*, *The New Yorker* June 16 (1962), s. 35-99; Taż, *Silent Spring II*, *The New Yorker* June 23 (1962), s. 31-89; Taż, *Silent Spring III*, *The New Yorker* June 30 (1962), s. 35-67. Następnie, jeszcze w tym samym roku, wydano je w całości w postaci książki: R. Carson, *Silent Spring*, Boston 1962. Nie przetłumaczono jej dotychczas na język polski.

społeczeństwa oraz zwiększyła świadomość negatywnego wpływu działalności człowieka na świat przyrody. W konsekwencji, z biegiem lat, świadomość ta przerodziła się w działanie, którego ukonkretnieniem było powstanie organizacji zrzeszających obrońców środowiska naturalnego. Wpływ na tę sytuację miały liczne protesty studenckie w Stanach Zjednoczonych, Europie Zachodniej i Ameryce Łacińskiej w roku 1968, wpisujące się w ogólnoświatową falę ruchów kontestacyjnych (wojna w Wietnamie, fascynacja programami lewicowymi, ruchy emancypacyjne, ruch hippisowski, druga fala feminizmu). W roku 1969 powstała inicjatywa Przyjaciele Ziemi (ang. Friends of the Earth), skupiająca obecnie organizacje ekologiczne z całego świata (Friends of the Earth International), w roku 1971 zaś powstało Greenpeace. Od tego czasu liczba organizacji ekologicznych na całym świecie stale wzrasta.

2. Teza o odpowiedzialności światopoglądu opartego na Biblii za kryzys ekologiczny

Niedługo po wspomnianym manifeście R. Carson, w roku 1966 L. White Jr, profesor historii średniowiecznej i duchowny, podczas dorocznego sympozjum American Association for the Advancement of Science w Waszyngtonie, wygłosił referat zatytułowany „The Historical Roots of Our Ecologic Crisis", opublikowany w rok później na łamach czasopisma *Science* (1967). Wskazał on na ekologiczne implikacje materiału biblijnego, zarówno pozytywne, jak i negatywne, wobec których teolodzy, bibliści zaś w szczególności, nie mogli pozostać obojętni. Artykuł stał się punktem wyjścia dla współczesnego dyskursu, w którym światopogląd chrześcijański, zwłaszcza zaś biblijne opowieści o stworzeniu, obarcza się odpowiedzialnością za kryzys ekologiczny. Mimo wielu krytycznych uwag, kierowanych pod adresem tego wystąpienia, zwłaszcza ze strony biblistów odrzucających jego sugestie co do interpretacji kluczowego tekstu Rdz 1,26-28, pozostaje ono najczęściej przywoływanym punktem odniesienia w debacie dotyczącej ekologicznej hermeneutyki Biblii (np. Habel, 2003, s. 293-294; Horrell, 2010, s. 1-2; Tenże, 2010, s. 6-7; Rogerson, 2010, s. 21; Conradie, 2010, s. 297).

L. White Jr (1967, s. 1203), podejmując próbę wskazania przyczyn kryzysu ekologicznego, wyszedł z założenia, że wszystkie formy życia wpływają na swoje środowisko. Podkreślał, że potrzebna jest większa wiedza na temat historii przemian technologicznych. Przedstawił swoją wizję kluczowych momentów w tym procesie. Wskazał, że ważne są różnice pomiędzy łacińskim Zachodem, gdzie miał miejsce znaczący postęp, a resztą ówczesnego cywilizowanego świata. L. White Jr uważał, że rozwój technologii wynikał z wywodzącej się z teologii judeochrześcijańskiej wiary w wieczny postęp. Twierdził także, że sprawę pogarsza antropocentryzm postrzegania świata w biblijnych opowieściach o stworzeniu, które zawierają przekaz, że wszechświat stworzony został wyłącznie po to, by zaspokajać potrzeby ludzkości. Nowoczesna nauka i technologia stanowią zatem realizację chrześcijańskiego poglądu, że Bóg przekazał ludziom władzę nad

naturą. Na chrześcijaństwie (w tym na biblijnych opowieściach o stworzeniu świata) spoczywa więc potężny ciężar winy za obecny kryzys ekologiczny. Sugerował on również, że ludzkie ujęcie ekologii zależy od tego, co ludzie myślą o sobie w odniesieniu do rzeczy w ich otoczeniu.

Zdaniem L. White'a Jr zachodni światopogląd zbudowany na Biblii, zwłaszcza zaś obecnych w Księdze Rodzaju opowiadaniach o stworzeniu oraz uczynieniu człowieka na obraz Boży, upowszechnił dualizm między ludzkością a naturą. Z niego miałoby wynikać przekonanie, że ludzkość może agresywnie eksploatować naturę dla swoich interesów, ponieważ jest to zgodne z wolą Bożą (tamże, s. 1204). Z tej perspektywy, zdaniem L. White'a Jr, wszystko, co istnieje w świecie przyrody, było zaplanowane przez Boga dla dobra człowieka, aby służyło jego celom. W następstwie tego, jak miałoby wynikać z fragmentu Rdz 1,26-30, człowiek, jedyne stworzenie na obraz Boży, postrzegany jest jako istota mająca wyłączną władzę nad wszystkimi innymi stworzeniami na Ziemi. Cechujące starożytne mitologie cykliczne postrzeganie czasu oraz animistyczną sakralizację natury, w Biblii zastąpił dualizm: człowiek – natura. Opierając się na nim, chrześcijaństwo umożliwiło eksploatację środowiska w nastroju obojętności na odczucia istot ze świata przyrody (Tamże, s. 1205). Konkluzja L. White'a była zatem następująca: aktywny podbój środowiska naturalnego, charakteryzujący postęp technologiczny, skutkujący kryzysem ekologicznym, był możliwy dzięki dominacji na Zachodzie chrześcijańskiego światopoglądu. Spoczywa więc na nim ogromny ciężar winy (Tamże, s. 1206). Tezę o odpowiedzialności judaizmu i chrześcijaństwa za wytworzenie światopoglądu głoszącego, że nieograniczony, stały wzrost gospodarczy i technologiczny jest możliwy i pożądany wysunął także C. Amery (1972).

3. Reakcja biblistów na tezy L. White'a

Krytyczne tezy wysuwane pod adresem Biblii postawiły przed trudnym wyzwaniem teologów i biblistów, którzy starali się dowieść, że znajduje się w niej wezwanie do pozytywnego stosunku chrześcijan wobec przyrody i do troski o środowisko naturalne (Horrell i in., 2008, s. 219-238). Pojawiło się wiele opracowań, spośród których większość stanowiła ogólne omówienie zagadnień związanych z szeroko rozumianym środowiskiem naturalnym. Zainteresowanie ekologią ze strony teologii, choć bazujące na tekście biblijnym, stało się domeną dogmatyków i moralistów, rozpatrujących zagrożenia dla środowiska z perspektywy np. grzechu ekologicznego. Próby podjęcia tematu realizowali także specjaliści z dziedziny egzegezy biblijnej, jednak również one, czy to w sposób niezamierzony, czy też celowo, nosiły znamiona ujęcia z perspektywy teologii dogmatycznej i moralnej, przez co w odniesieniu do tekstów biblijnych miały charakter raczej epegzegetyczny niż egzegetyczny.

Wiele wysiłku poświęcono próbom wykazania, że Biblia nie promuje tak negatywnego stosunku do przyrody, jak sugerował L. White Jr oraz kontynuatorzy jego myśli. Egzegeci argumentowali, że jeżeli tekst biblijny jest właściwie interpretowany, może nieść przekaz wartościowy z punktu widzenia ekologii. Niektórzy z nich na przykład,

broniąc problematycznego tekstu Rdz 1,26-28, traktującego o panowaniu człowieka, wskazywali na jego starożytny kontekst historyczny (Rogerson, 2010). Podobną tendencję można zaobserwować w odniesieniu do tekstów eschatologicznych. Linia obrony skupia się na dowodzeniu, że teksty te nie mówią o zniszczeniu Ziemi, lecz raczej o jej przeobrażeniu i odnowie (Russell, 1995; Moo, 2006). Owocem tych starań, poza próbami ocalenia trudnych tekstów od interpretowania ich jako uprawniających do niezrównoważonej eksploatacji Ziemi, było zwrócenie uwagi na ich dotychczas często lekceważony ekologiczny potencjał, ukazujący całe stworzenie jako odbicie wielkości Boga, złączone w oddawaniu Mu czci (por. Rdz 9,9-17; Ps 104; 148; Hi 38-41; Rz 8,19-23; Kol 1,15-20; Bouma-Prediger, 2001), a człowieka jako zarządcę ograniczonego Bożym prawem, nie zaś suwerena.

J. Barr (1972, s. 15) zauważył, że argumentacja L. White'a Jr jest w swej istocie krytyczną wersją panującego dotychczas poglądu ukazującego w pozytywnym świetle, że nowoczesna nauka rozwinęła się dzięki tradycji judeochrześcijańskiej. Dla L. White'a Jr, piszącego z ekologicznego punktu widzenia, naukowe i technologiczne ideologie, które pojawiły się jako efekt chrześcijańskiego światopoglądu, miały jednak wpływ na stosunki między ludzkością a światem przyrody. Jednakże wbrew przekonaniu N.C. Habla L. White Jr nie postulował rezygnacji z tradycji chrześcijańskiej, lecz wskazał na konieczność jej odnowy i reorientacji, odwołując się do św. Franciszka jako potencjalnego patrona ekologów (White 1967, s. 1207)[4]. Niemniej jednak L. White Jr zasugerował, że teksty biblijne i ich interpretacja w zachodniej tradycji chrześcijańskiej miały zasadniczo negatywny wpływ na interakcje człowieka z wszelkimi innymi stworzeniami.

N. Lohfink (1977, s. 156-171) argumentował, że konieczna jest przede wszystkim refleksja nad właściwą interpretacją opowiadania o stworzeniu z Księgi Rodzaju, zwłaszcza wersetu Rdz 1,28. H.P. Santmire, podjąwszy myśl L. White'a Jr, wskazał na jej powiązanie z dziełami dwóch wybitnych badaczy Starego Testamentu, G.E. Wrighta i G. von Rada (Santmire, 1985, s. 87-92). Uczonym tym zarzucano, że umniejszają oni wagę natury, przedkładając nad nią historię oraz twierdząc, iż Bóg objawił się Izraelitom przez procesy historyczne i tradycje, a nie poprzez naturę. Zdaniem H.P. Santmire'a (2000, s. 11), waga manifestu L. White'a Jr porównywalna jest z wystąpieniem M. Lutra wyrażonym w jego 95 tezach.

Manifest L. White'a Jr wywołał wzrost zainteresowania znaczeniem i wpływem zarówno biblijnych opowiadań o początkach stworzenia, zwłaszcza powierzonego ludzkości mandatu do panowania nad Ziemią, jak również biblijną eschatologią w kontekście ekologicznym. Wizje zawarte w Księdze Apokalipsy, przedstawiające tajemniczy katastroficzny scenariusz (por. Ap 8-9; 16), w znacznym stopniu wpłynęły na stan współczesnej eschatologii chrześcijańskiej. Niemała jest też w innych księgach liczba tekstów

[4] N.C. Habel (2003, s. 294) referując artykuł L. White'a Jr zasugerował, że ten ostatni nie widzi w religii żadnych szans dla poprawy obecnej sytuacji kryzysowej oraz że jedynym ratunkiem może być nowoczesna nauka. Warto wspomnieć w tym miejscu, że św. Franciszek został ogłoszony patronem ekologów przez Jana Pawła II 29 listopada 1979 r., na specjalną prośbę skierowaną do Stolicy Apostolskiej przez Międzynarodowe Stowarzyszenie Planning Environmental and Ecological.

przedstawiających obrazy kosmicznego zniszczenia i dotyczących tego, co będzie działo się w mającym nadejść dniu Pana, z którym wiązać się będzie sąd Boży i zbawienie (np. Jl 1,15; Am 5,18-20; 1 Tes 5,2; kwestie te wyczerpująco omawia E. Adams, 2000). Na podstawie niektórych tekstów biblijnych można wnioskować, że wspomniane katastrofy stanowią nieodzowny element poprzedzający wydarzenia eschatologiczne (por. Mk 13,8.24-25; 2 P 3,10-11). Z kolei inne fragmenty ukazują ludzi jako tych, którzy powstaną z ziemi na dzień powrotu Pana (por. 1 Kor 15,22-23; 1 Tes 4,15-16). Kluczowym zagadnieniem, na jakie należałoby zwrócić uwagę, jest więc wpływ tego typu eschatologicznych wizji na postrzeganie Ziemi jako wyłącznie tymczasowego miejsca zamieszkania, które wkrótce zostanie zniszczone i tylko nieliczni ludzie zostaną ocaleni (Dyer, 2002, s. 45-49). Na skutek tego podejmowanie prób ratowania Ziemi może jawić się jako sprzeciwianie się planom Boga. Rzeczywiście, niektórzy autorzy twierdzą, że tego typu perspektywy zniechęcają chrześcijan do wykazania większej troski o Ziemię. Podobnie jak L. White Jr, który w swym przełomowym artykule postawił krytyczne pytanie o wpływ biblijnych opowiadań o stworzeniu na chrześcijański stosunek do środowiska naturalnego, D.W. Orr (2005, s. 291) zapytał o to samo w odniesieniu do biblijnej eschatologii. Zasugerował on wprost, że wiara w bliskość końca czasów i nadejście katastrof, które zniszczą Ziemię, czyni chrześcijan „nieodpowiedzialnymi zarządcami lasów, gleb, przyrody, powietrza, wody, mórz i klimatu".

4. Ekologiczna hermeneutyka Biblii

Pod koniec XX w. grupa skupiona wokół N.C. Habla uznała dotychczasowe wysiłki biblistów na rzecz ochrony środowiska naturalnego za niewystarczające. Jako odpowiedź na oskarżenia, że brak odpowiedniej troski o przyrodę i jej eksploatacja wynika z przesłania Biblii, zainicjowali oni w roku 1996 *The Earth Bible Project*. Za cel postawiono przyjrzenie się tekstom biblijnym z perspektywy ekologicznej, a w konsekwencji ożywienie debaty na temat stosunku ludzkości do środowiska naturalnego w dobie kryzysu ekologicznego. W skład zespołu pod kierownictwem N.C. Habla weszli: V. Balabanski, C.Biggs, A. Cadwallader, D. Reid, M. Trainor M. Turner, P. Trudinger i S. Wurst, reprezentujący różne punkty widzenia, wyznania i zainteresowania egzegetyczne. Owocem ich prac stała się seria zatytułowana *The Earth Bible. Reading the Bible from the Perspective of the Earth*, składająca się z pięciu tomów opublikowanych w latach 2000-2002 w wydawnictwie Sheffield Academic Press.

Zespół, we współpracy z ekologami i reprezentantami innych dyscyplin, ustalił główne założenia projektu (Habel, 2000). Pierwszym było przyjęcie tezy, że odbiorcy Biblii wywodzący się z cywilizacji Zachodu są dziedzicami mającego długą tradycję, antropocentrycznego, patriarchalnego i androcentrycznego podejścia interpretacyjnego, które dewaluowało Ziemię i które wciąż wywiera wpływ na sposób odczytywania Biblii. Drugi element to deklaracja, że odbiorcy Pisma Świętego należą do społeczności ludzkiej,

która eksploatowała, uciskała Ziemię i zagrażała istnieniu społeczności Ziemi. Kolejny to przystąpienie do lektury w celu rozpoznania Ziemi jako podmiotu w tekście, z którym należy współodczuwać empatię, nie zaś jako tematu, który należałoby poddawać racjonalnym analizom. Następnym powinno być podjęcie kwestii oddania sprawiedliwości wobec Ziemi i ustalenie, czy Ziemia i społeczność Ziemi jest „uciskana", „przemilczana", czy też „wolna" w danym tekście. Całość miała prowadzić do rozwoju metod odczytywania tekstu, umożliwiających identyfikację i przywrócenie alternatywnych tradycji, w których głos Ziemi i społeczności Ziemi został stłumiony.

W wyniku dyskusji wewnątrz zespołu, konsultacji z ekologami oraz przedstawicielami interpretacji feministycznej i teologii wyzwolenia, a także zewnętrznej krytyki kierowanej pod adresem kolejnych tomów serii, zasady ekosprawiedliwości były przeredagowywane i ograniczone do trzech: podejrzenia (ang. *suspicion*) w odniesieniu do antropocentryzmu danej perykopy, identyfikacji (ang. *identification*) z bytami niebędącymi ludźmi oraz przywrócenia (ang. *retrieval*) tekstowi perspektywy lub głosu Ziemi (Habel, 2008). Autorzy skupili się na wydobyciu perspektyw i głosów, które mogłyby być sprzeczne z dotychczasowym światopoglądem opartym na Biblii, aby ukazać perspektywę Ziemi jako postaci. W niektórych przypadkach efektem tych działań stało się opracowanie nowego, bardziej „właściwego" tekstu, będącego wytworem wyobraźni interpretatora.

W latach 2006-2009 na Wydziale Teologii i Religii Uniwersytetu w Exeter (Wielka Brytania) zrealizowano projekt badawczy „Uses of the Bible in environmental ethics". Pracami zespołu kierował D.G. Horrell. W ramach projektu wydano kilka publikacji, w tym znaczącą monografię „Ecological Hermeneutics: Biblical, Historical, and Theological Perspectives" (Horrell i in., 2010). Badacze podjęli myśl wypracowaną przez zespół N.C. Habla, wprowadzając do niej pewne modyfikacje. Dla zespołu kluczowym zagadnieniem stało się pogłębienie dialogu między biblijnym i teologicznym punktem widzenia a ekologicznie ukierunkowaną i hermeneutycznie uformowaną refleksją na temat Biblii. Za cel postawiono również wyciągnięcie wniosków z historii interpretacji Biblii. Nie podzielały one bowiem współczesnej troski o problemy ekologiczne i mogły przyczynić się do umocnienia zawartego w tradycji teologicznej antropocentryzmu. Założeniem zespołu było doprowadzenie do odkrycia potencjalnie owocnych kierunków interpretacyjnych względem tekstów biblijnych problematycznych z punktu widzenia ekologii.

Badacze zainteresowani tym podejściem interpretacyjnym współpracują ze sobą w ramach sekcji *Ecological Hermeneutics* utworzonej przez Society of Biblical Literature w 2004 r. Spotkania mają miejsce podczas dorocznych zjazdów *Society of Biblical Literature Annual Meetings* w Stanach Zjednoczonych raz podczas zjazdów organizowanych w różnych krajach świata w ramach *Society of Biblical Literature International Meetings.*

Ekologiczna hermeneutyka Biblii pozostaje dziedziną stosunkowo młodą. Świadczy o tym przede wszystkim brak stabilnej metodologii, która wciąż ewoluuje i często nie jest w stanie obronić się przed zewnętrzną krytyką. Przyjmowanie przedzałożeń względem tekstu nosi znamiona interpretacji ideologicznej, w której źródło zostaje podporządkowane

określonym celom. Nie umniejsza to jednak faktu, że hermeneutyka ekologiczna, dała badaniom biblijnym nowy impuls, wskazujący na alternatywne możliwości interpretacyjne natchnionego tekstu.

Podsumowanie

Zaangażowaniu biblistów w troskę o środowisko naturalne przyświeca chęć odpowiedzi na współczesne problemy człowieka, z jednoczesnym uwzględnieniem perspektywy wiary. Tematy związane z przyrodą podejmują przeważnie bibliści z krajów anglojęzycznych. Efektem opracowania założeń ekologicznej hermeneutyki Biblii było poszerzenie spektrum sposobów interpretacji tekstu Pisma Świętego. Zgodnie z wytycznymi Papieskiej Komisji Biblijnej (1993), ekologiczną hermeneutykę Biblii należy sklasyfikować w grupie podejść kontekstualnych, do których zalicza się także podejście feministyczne i podejście wyzwoleńcze. Charakterystyczne dla tych punktów widzenia jest odwierciedlanie w nich mentalności odbiorców i pojawiających się nowych prądów myślowych. Przy całym ich pozytywnym wkładzie w interpretację Pisma Świętego należy być świadomym także konsekwencji, jakie niesie ze sobą skupianie się na wybranych aspektach tekstu natchnionego i zaniedbywanie innych. Jak podkreśla Instrukcja, potrzeba do tego krytycznego rozeznania.

Bibliografia:

Adams E., (2007), *The Stars Will Fall From Heaven: Cosmic Catastrophe in the New Testament and Its World* (LNTS 347), London: T&T Clark.

Amery C., (1972), *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbeck: Rowohlt Verlag.

Barr J., *Man and Nature – the Ecological Controversy and the Old Testament*, Bulletin of the John Rylands University Library, 1972 nr 55, s. 9-32.

Bouma-Prediger S., (2001), *For the Beauty of the Earth: a Christian Vision for Creation Care*, Grand Rapids: Baker Academic.

Carson R., (1962), *Silent Spring*, Boston: Houghton Mifflin.

Conradie E.M., (2010) *What on the Earth is an Ecological Hermeneutics? Some Broad Parameters*, (W:) *Ecological hermeneutics. Biblical, Historical and Theological Perspectives*, D.G. Horrell i in. (red.), s. 295-214, London – New York: T&T Clark.

Dyer K.D., (2002), *When Is the End Not the End? the Fate of Earth in Biblical Eschatology (Mark 13)*, (W:) N.C. Habel (Red.), *The Earth Stories in the New Testament* (The Earth Bible 5), s. 44-56, Sheffield – Cleveland: Sheffield Academic Press.

Habel N.C. (red.), (2000), *Readings from the Perspective of Earth* (The Earth Bible 1), Sheffield – Cleveland: Sheffield Academic Press.

Habel N.C., Wurst. S. (red.), (2000), *The Earth Story in Genesis* (The Earth Bible 2), Sheffield – Cleveland: Sheffield Academic Press.

Habel N.C., Wurst. S. (red.), (2001), *The Earth Story in Wisdom Traditions* (The Earth Bible 3), Sheffield – Cleveland: Sheffield Academic Press.

Habel N.C. (red.), (2001), *The Earth Story in the Psalms and the prophets* (The Earth Bible 4), Sheffield – Cleveland: Sheffield Academic Press.

Habel N.C., Balabanski V. (red.), (2002), *The Earth Story in the New Testament* (The Earth Bible 5), Sheffield – Cleveland: Sheffield Academic Press.

Habel N.C. (2003), *The Origins and Challenges of an Ecojustice Hermeneutic*, (W:) *Relating to the Text. Interdisciplinary and Form-Critical Insights on the Bible* (JSOTSup 384), T. Sandoval, C. Mandolfo (red.), s. 141-159, London: T&T Clark.

Habel N.C., Trudinger P., (2008), *Exploring Ecological Hermeneutics* (SBL Symposium Series 20), Atlanta: Society of Biblical Literature.

Haeckel E., (1866), *Generelle Morphologie der Organismen. Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformirte Descendenz-Theorie*, t. 2, Berlin: G. Reimer Verlag.

Horrell D.G. i in. (red.), *Ecological hermeneutics. Biblical, Historical and Theological Perspectives*, London – New York: T&T Clark.

Horrell D.G., Hunt C., Southgate C., *Appeals to the Bible in Ecotheology and Environmental Ethics: a Typology of Hermeneutical Stances*, Studies in Christian Ethics, 2008 nr 21, s. 219-238.

Horrell D.G., (2010), *The Bible and the Environment*, London – Oackville: C&T Clark – Equinox.

Jan Paweł II, List *Inter sanctos (29 listopada 1979)*, Acta Apostolicae Sedis, 1979 nr 71, s. 1509-1510.

Langkammer H., *Biblia a ekologia*, Zeszyty Naukowe KUL, 1993 nr 36, s. 141-144.

Lohfink N., (1977), *Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, Freiburg: Herder.

Moo D.J, *Nature in the New Creation: New Testament Eschatology and the Environment*, Journal of the Evangelical Theological Society, 2006 nr 49, s. 449-488.

Orr D.W., *Armageddon Versus Extinction*, Conservation Biology, 2005 nr 19, s. 290-292.

Pontificia Comissione Biblica, (1993), *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. Przekład polski: Papieska Komisja Biblijna, (1999) *Interpretacja Biblii w Kościele*, (W:) *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, (RSB 4), R. Rubinkiewicz (red.), s. 24-100, Warszawa: Vocatio.

Rogerson J.W., (2010), *The Creation Stories: Their Ecological Potential and Problems, w: Ecological hermeneutics*, (W:) *Ecological hermeneutics. Biblical, Historical and Theological Perspectives*, D.G. Horrell i in. (red.), s. 21-31, London – New York: T&T Clark.

Russell D.M., (1995), *The „New Heavens and New Earth". Hope for the Creation in Jewish Apocalyptic and the New Testament* (Studies in Biblical Apocalyptic Literature), Philadelphia: Visionary Press.

Santmire H.P., (1985), *The Travail of Nature. The Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology*, Philadelphia: Fortress Press.

Santmire H.P., (2000), *Nature Reborn: The Ecological and Cosmic Promise of Christian Theology*, Minneapolis: Fortress Press:

White L. Jr (1967), *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, Science, nr 155, s. 1203-1207.

Zięba S., (2004), *Historia myśli ekologicznej*, Lublin: Wydawnictwo KUL.

Joanna Zawadzka
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

Postawy *być* czy *mieć* – rozwój czy upadek współczesnego człowieka

Wielcy myśliciele XX w. spostrzegają człowieka jako pewnego rodzaju „wybryk natury", który wyłonił się nagle ze świata zwierzęcego, aby zaraz utracić większość swojego instynktu charakterystycznego dla zachowań zwierząt (za: Fromm, 1995). Wobec tego człowiek stał się bezradnym i bezbronnym łupem w walce o przetrwanie w świecie zwierząt. Jednak zostało w nim coś, co go odróżniało od jego „pobratymców". Tę pozostałość stanowią zdolność myślenia, wyobraźnia i samoświadomość, które to pomogły człowiekowi przekształcić całą otaczającą go przyrodę i zmienić siebie.

1. Postawy *ku innym* czy *przeciw innym*

Od początku swojego istnienia człowiek był zależny od natury trudniąc się zbieractwem, polując i uprawiając ziemię. Stworzył nowy porządek społeczny i religijny czcząc zwierzęta jak bogów. Siebie doświadczał jako dziecko zależne od płodności Ziemi. Około cztery tysiące lat temu zaczął oddalać się od Matki-Ziemi i postawił sobie nowy cel: osiągnięcie pełnego człowieczeństwa w podążaniu za rozumem i sumieniem, a nie, jak dotychczas, za instynktem zwierzęcym. Marzył, aby stworzyć ludzki dom, który byłby wypełnieniem tęsknoty za utraconym domem przyrody. Po odkryciu siebie jako samostanowiącej o sobie jednostki, zaczął przemieniać oblicze Ziemi. Człowiek wówczas coraz bardziej zaczął hołdować zasadzie społeczno-politycznej jedności. Powoli stawał się istotą, w której toczyła się walka między rozumem a sercem. Nastąpił rozkwit twórczości człowieka, a za najmłodsze „dziecko ludzkości" z kulturowego punktu widzenia uznano Europę. Mieszkańcy tego kontynentu stworzyli takie bogactwa i broń, że stali się panami świata (tamże).

W połowie XX wieku pojawia się kolejna zmiana. Wytworzone nowe technologie zastąpiły siłę mięśni zwierząt i powodują powstanie niespotykanych dotąd form ludzkich dzieł i ich zasięgu.

Straszne wydarzenia związane z I i II wojną światową i innymi zbrojnymi konfliktami nasiliły obawy, czy aby rozwój człowieka jest w pełni przez niego kontrolowany. Nowe techniki, którą można użyć również do zabijania i zadawania cierpienia milionom

osób na całym świecie przyczyniały się powoli do destrukcyjności człowieka (Gałkowska-Jakubik, 2007).

Historia świata pokazuje, że człowiek zawsze posiadał w sobie elementy konstruktywne i destruktywne. Dopiero właśnie wiek XX, wiek dynamicznie rozwijającej się techniki, ujawnił możliwości, aby te elementy pokazać w całej okazałości. Ludzie, którzy żyją obecnie, dzięki wynalazkom posiadają środki, aby zaspokajać swoje potrzeby zarówno tworzenia, jak i destrukcyjności.

Te postawy wpływają i na rozwój człowieka i na jego upadek. Dotyczy to w szczególności jakości relacji interpersonalnych, a nawet poczucia sensu życia. Jeśli osoba zdecyduje się na wybór postawy konstruktywnej wówczas możliwa jest relacja oparta na szacunku dla innych ludzi, jeśli zaś wybierze destrukcyjność skaże się na samotność.

Aronson (1995) uważa, że konstruktywność i destruktywność posiadają również szerszy wymiar społeczny. Człowiek kierujący się zasadami postępowania zgodnymi z którąś z postaw albo jest otwarty na innych albo usiłuje rywalizować z nimi i tym samym odcina się od kontaktów z innymi.

Zagrażające tendencje destrukcyjne człowieka były przedmiotem badań wielu naukowców różnych dziedzin, wśród nich także psychologów reprezentujących różne kierunki: biologiczny, ewolucjonistyczny, psychodynamiczny, behawiorystyczny, poznawczy oraz humanistyczny.

Szczególne zainteresowanie w badaniach naukowych budził problem agresji.

Pojawiły się więc badania mózgów osób agresywnych z równoczesną rejestracją myśli destrukcyjnych celem uchwycenia związków pomiędzy agresją a funkcjami układu nerwowego (George von Bekesy, 1960; David Hubel i Walter Torsten; 1979; Roger Sperry, 1987). Richard Dawkins (1996) zwraca uwagę na możliwość spojrzenia na agresję człowieka w kontekście zachowania przystosowawczego zwłaszcza w epoce plejstoceńskiej.

Zwolennicy kierunku psychodynamicznego: Carl Jung (1973), Karen Horney (1993), Erich Fromm (2000, 2001, 1999, 1998, 1997, 1996, 1984) i inni traktują agresję jako przeniesienie negatywnych uczuć odczuwanych w stosunku do swoich rodziców w okresie dzieciństwa. Wynikają one z nieświadomych motywów. Badacze ci uważają przemoc za naturalny sposób wyrażania pierwotnych impulsów seksualnych i agresywnych. Wnioskują także, że człowiek wymaga silnej kontroli społecznej, aby chronić się przed swoimi własnymi destrukcyjnymi skłonnościami.

Z kolei behawioryzm akcentował znaczenie wzmocnień pozytywnych i negatywnych w procesie uczenia się zachowań agresywnych. Są one modelowane przez rodziców i mass media, co implikuje stwierdzenie, że są one wynikiem przyczyn zewnętrznych, bodźcowych i ich konsekwencji. Zgodnie z założeniami nurtu behawiorystycznego na zachowanie człowieka mają bezpośredni wpływ warunki środowiska i chociaż nie bez znaczenia jest dziedziczność, to to, jacy są ludzie jest konsekwencją oddziaływania społecznego, a nie natury (J. Watson, 1926; I. Pawłow, 1927 i B. F. Skinner, 1995).

Słynne powiedzenie Kartezjusza - "*myślę, więc jest*em" stało się maksymą kognitywistów, którzy zadawali pytania o wrogie myśli i fantazje, które pojawiają się na skutek oglądania scen przemocy prezentowanych przez mass media. W oddpowiedzi powstała teoria społecznego uczenia się prezentowana przez Alberta Bandurę (1968).

Rodzący się w latach pięćdziesiątych nurt humanistyczny w psychologii widział człowieka jako istotę aktywną, która może powiększać i rozwijać swój potencjał. Potrzebne mu są do tego jednak odpowiednie warunki społeczne, które to mogą nie tylko sprzyjać, ale i przeszkadzać temu rozwojowi.

Według Carla Rogersa (1984), Rollo Maya (1994) czy Abrahama Maslowa (1990) przyczyną agresji człowieka jest taka, a nie inna hierarchia wartości i celów, którymi on się kieruje w swoim życiu. W ten nurt, w jakiejś mierze, wpisuje się również koncepcja Ericha Fromma. W swej książce pt. „*Serce człowieka*" porusza problem natury ludzkiej destrukcyjności, która ma związek z istniejącym w psychice ludzkiej syndromem rozpadu, na który składają się symbioza, narcyzm i nekrofilia oraz z jego przeciwieństwem – syndromem wzrostu. Ten zaś zawiera w sobie umiejętność człowieka do kochania innych ludzi, autonomię i miłość do samego życia zwana biofilią.

Osoba dotknięta jedną z deformacji z syndromu rozpadu posiada nieprawdziwy obraz siebie, a jej rozwój ulega zahamowaniu. Inni ludzie służą jej jako swoistego rodzaju lustra, a sama stara się stworzyć i żyć w iluzji, aby zamaskować wewnętrzną pustkę (por. np. Roth, 1990). To czyni jednostkę samotną i wyizolowaną.

Fromm (1996) wprowadził termin „*miłość bliźniego obcej natury*", który oznacza uczucie, jakim człowiek obdarza innego człowieka, z którym się nie identyfikuje. Za takich uważa się ludzi spoza najbliższej rodziny lub nie uznawanych za znaczące. Wzrost umożliwia rozwój i prowadzi do osiągnięcia pełnej dojrzałości osobowej, przybliża do innych ludzi, nawet tych „obcej natury". Według Fromma syndrom wzrostu łączy się z orientacją życiową „być" i konstruktywnością, natomiast syndrom rozpadu z orientacją „mieć" i destrukcyjnością. Orientacja życiowa jest używana przez Fromma zamiennie z określeniem „postawa". Zdaniem tego myśliciela wybór jednej z nich to najbardziej fundamentalny wybór człowieka, który pociąga za sobą konsekwencje w postaci określonych decyzji dotyczących jego życia: czy będzie żył w zgodzie z ludźmi, czy będzie się od nich oddalał.

2. Wybór postawy być czy mieć

Gabriel Marcel mówił o postawach *być* i *mieć* jako o postawach wobec całego życia (Marcel, 1962). W swojej książce p. t.: „*Być i mieć*" (1962) dokonuje analizy ontycznej samotności człowieka, gdyż według niego postawy *być i mieć* są to różne sposoby niwelowania przykrych uczuć związanych z samotnością człowieka w świecie. Autor zadaje pytanie, jaki stosunek łączy człowieka z jego własnym ciałem? Czy „ja" oznacza jedność „ja" i ciała, czy to coś więcej lub przynajmniej inaczej, niż samo ciało. Zdaniem Marcela

odpowiedź na to pytanie stanowi tajemnicę ludzkiej egzystencji. Jeśli człowiek wybiera postawę *być* to znaczy, że akceptuje te tajemnicę i pragnie ją odkrywać. Drugi wybór łączy się z odrzuceniem owej tajemnicy. Człowiek nie liczy się z otaczającym go światem, nie szanuje go i nie pragnie poznać. Chce jak najwięcej posiadać. „Istota posiadania umiejscawia się w dziedzinie, w której zewnętrzność i wewnętrzność nie dają się w rzeczywistości lepiej rozdzielić, niż na przykład grubość i cienkość. I, jak sądzę, istotne jest tutaj samo napięcie istniejące pomiędzy jednym a drugim " (Marcel, 1962, s. 191).

3. Postawy *być* czy *mieć* a relacje z innymi

W filozofii Gabriela Marcela ważne miejsce zajmuje zagadnienie relacji społecznych, a szczególnie ich jakości. Z perspektywy postaw *być i mieć* opisał ludzi o orientacji *być* jako otwartych na drugiego człowieka i szanujących się nawzajem tylko z tego powodu, że są. „ Być z drugim człowiekiem to znaczy przyjąć go, ugościć, dać mu coś z samego siebie" (Marcel, 1965, s. 41). Człowiek taki jest altruistyczny i traktuje swojego bliźniego jak tajemnicę, w przeciwieństwie do traktowania go w kategoriach problemu do rozwiązania. Marcel uważał, że nie można całkowicie poznać drugiego człowieka i wejść w świat jego przeżyć, ale dzięki temu łatwiej jest nam godzić się z innością bez oceniania jej. Człowiek przyjmujący postawę *być* jest szczerze zainteresowany autentycznym człowiekiem, a nie tylko swoim wyobrażeniem o nim. Natomiast człowieka o postawie *mieć* charakteryzują bierność i zapatrzenie w siebie oraz w swoje poglądy. Człowieka taki zaczyna traktować życie, poglądy, uczucia drugiego człowieka, jako mienie, które ma mu zapewnić poczucie bezpieczeństwa.

Marcel kategorycznie opowiada się za postawą *być,* która dla wszystkich społeczeństw byłaby najwłaściwszym drogowskazem w podejmowanych działaniach. Niestety w większości społeczeństw uprzemysłowionych prezentowane są cechy postawy *mieć.* Szczególnie bolesne okazują się na płaszczyźnie stosunków społecznych. Inny człowiek traktowany jest jak rzecz, która o sobie nie decyduje. Odnosi się to zwłaszcza do uboższych członków społeczeństwa. Zamiast wspólnoty „ja – ty" tworzy się relacje „ja – on". Ludzie dbają tylko o siebie, a jeśli powstanie jakieś zainteresowanie drugim człowiekiem, to tylko z potrzeby jego wykorzystania. Posiadanie kogoś oznacza *posiadać go dla siebie*, druga osoba zostaje niejako wchłonięta, jej dobro przestaje się liczyć. Na skutek takich relacji powstało wiele negatywnych postaw typowych dla współczesnego świata, takich jak np.: fałszywa skromność, społeczna hipokryzja, egocentryzm moralny.

E. Fromm (1988) postawy *być i mieć* nazywa „modusem bycia" i „modusem posiadania". Są one sposobami, którymi jednostka posługuje się chcąc odzyskać swą utraconą jedność ze światem. Gdy któraś z postaw dominuje, widać jej wpływ na to, co człowiek myśli, czuje i w jaki sposób działa (tamże). Ludzie, którzy żyją w obecnej kulturze nie bardzo spostrzegają różnicę obu orientacji. Nie mają punktu odniesienia, gdyż filarami teraźniejszego świata są własność prywatna, zysk i władza. Nie można zatem mówić tutaj

o modusie bycia, gdy całe nasze społeczeństwo nastawione jest na posiadanie. „Możliwość nabywania, posiadania i osiągnięcia zysku to święte i niezbywalne prawa jednostki w społeczeństwie industrialnym" (Fromm, 1995, s. 123). Ale prawo to przekształciło się w przymus. W dwudziestym pierwszym wieku człowiek jest zdominowany pragnieniem wykorzystywania innych i gromadzenia zysków w celu nieustannego ich pomnażania. Jest wiecznym konsumentem „pożerającym" napoje, jedzenie, papierosy, wykłady, widoki, książki i filmy. Świat stał się wielkim obiektem zaspokajania głodu. Fromm przyrównuje go do wielkiej butelki, wielkiego jabłka, czy w końcu wielkiej piersi. Człowiek, to stale głodne i nienasycone niemowlę ssące świat jak niemowlę pierś matki. Na skutek wielu przemian ekonomicznych, które są dziełem właśnie człowieka hołdującemu modusowi *mieć*, sam przekształcił się w towar i traktuje swoje życie jako kapitał, który powinien przynieść tylko i wyłącznie zysk. Wartość człowieka to jego atrakcyjność rynkowa, zaś wartości humanistyczne jak miłość, rozwaga czy np. zdolności artystyczne przestały się liczyć. W związku z tym poczucie własnej wartości zależy od czynników zewnętrznych, jakimi są oceny innych ludzi dotyczące tego, czy jednostka osiągnęła sukces, czy porażkę w swoim życiu. Człowiek stał się zależny od innych. Tak bardzo podstawowa potrzeba jak poczucie bezpieczeństwa wynika z konformizmu. Zdaniem Fromma, aby współczesne społeczeństwo mogło się sprawnie rozwijać, potrzeba osób dobrze współpracujących w grupie, ale też wolnych i niezależnych, nie ulegających ślepym nakazom władzy, ale jednocześnie dających sobą kierować w podejmowaniu dobrych działań. Ważna jest także łatwość dostosowania się, która prowadziłaby do pełnej symbiozy z całym społeczeństwem (Fromm, 1964).

Różnice między postawami *być i mieć* Fromm próbuje pokazać odwołując się do Mistrza Eckharta, dominikanina żyjącego w Niemczech w latach 1260-1327. Modus bycia był dla niego warunkiem prawdziwej aktywności, a przez ową aktywność wówczas rozumiano kontemplacje, czyli głębokie zanurzenie się w rzeczywistości (Fromm, 1995). Natomiast modus posiadania to hamowanie rzeczywistości. Jest to chęć przywiązania do siebie na zasadzie posiadania tego, co nieskrępowane. Tego typu przywiązanie to według Eckharta „mała śmierć", zaczątek rozkładu tego, co powinno się rozwijać (za: tamże).

Podsumowanie

W 2003 roku przeprowadzono badanie 240 osób (120 dziewcząt i 120 chłopców), którzy ukończyli 18 lat i uczęszczali do liceum ogólnokształcącego w Lublinie (Gałkowska-Jakubik, 2007). Miały one na celu weryfikację empirycznej tezy Ericha Fromma o istnieniu syndromów wzrostu i rozpadu i o ich związku z postawami *być i mieć.* Z analizy wyników badania wywnioskowano, że typologia przedstawiona przez Fromma ma swoje odbicie w badaniach empirycznych. Przedstawienie ludzi jako tych, których można podzielić na nastawionych na rozwój i kochających życie i na tych, którzy preferują śmierć i zahamowanie dynamiki życia, zostało doświadczalnie potwierdzone. Ludzie, którzy lansują postawę *mieć* i wzrastają w jej duchu nie spodziewają się, jakie może ona mieć konsekwencje.

Wartości z niej płynące są przedstawiane przez reklamy, prasę i telewizję. Rozwija to „konieczność" posiadania coraz to nowszych i doskonalszych dóbr, które utożsamiane są z dobrym samopoczuciem człowieka. Badania z 2003 roku dowodzą, że te wartości, którymi głównie przesiąknięta jest telewizja to wartości: materialne, hedonistyczne, zdrowie, uroda oraz sukces i prestiż, oraz - w znikomej części - wartości moralne, estetyczne i religijne.

Wobec powyższego duże znaczenie ma psychoprofilaktyka. Wpływ kultury masowej należy równoważyć odpowiednim, wychowaniem zarówno przez szkołę, jak i przez rodzinę. Edukacja rodziców powinna zmierzać w kierunku uświadomienia im, jak zgubny skutek może mieć niekontrolowany dostęp ich dzieci do masmediów. Lansowanie postawy *być* to propagowanie wartości życia w poczuciu wolności, tworzenia związków opartych na miłości i zaufaniu. Osoby, które cechuje postawa *być* posiadają dużo możliwości do tego, aby zakładać i tworzyć szczęśliwe rodziny, aby przeżyć swoje życie w bardziej satysfakcjonujący sposób.

Bibliografia:

Aronson, E.(1995 i 1997). *Człowiek istota społeczna*. Warszawa. PWN

Bandura, A; Walters, R. M. (1968). *Agresja w wieku dorastania*. Warszawa. PWN

Bekesy von, G. (1960). *Experiments in hearing*. New York. Mc Graw-Hill

Berne, E. (1987). *W co grają ludzie?* Warszawa. PWN

Dawkins, R. (1996). *Samolubny gen*. Warszawa. Prószyński i S-ka.

Dudzikowa, M. (1985). *O trudnej sztuce tworzenia samego siebie*. Warszawa. PWN

Fitzgerald, K. (1999). *Adaptive und maladaptive narcissism and creativity. How are they related in professional male and female actors?* Disseration Abstracts International.

Fromm, E. (1955/1996). *Zdrowe społeczeństwo*. Warszawa. PIW

Fromm, E. (1963/1993). *Wojna w człowieku. Psychologiczne studium ludzkiej destruktywności.* Warszawa. Jacek Santorski &Co.

Fromm, E. (1976/2000). *Mieć czy być.* Poznań. Rebis.

Fromm, E. (1988). *Narcyzm jednostkowy i zbiorowy*. Nowiny Psychologiczne 5, 45-74

Fromm, E. (2013). *O byciu człowiekiem*. Kraków. Vis-a-vis.

Fromm, E. (1996). *Serce człowieka. Jego niezwykła zdolność do dobra i zła*. Warszawa. PWN.

Fromm, E. (1997). *O sztuce istnienia.* Warszawa. PWN.

Fromm, E. (1998). *Rewizja psychoanalizy*. Warszawa. PWN

Fromm, E. (1999). Miłość, płeć i matriarchat. Poznań. Rebis.

Gałkowska-Jakubik, M. (1996). *Postawy być i mieć a dyspozycja do zachowań społecznych*. Praca magisterska. KUL. Archiwum.

Gałkowska-Jakubik, M. (2007). *Mieć czy być. Empiryczna weryfikacja koncepcji Ericha Fromma.* Lublin. Towarzystwo Naukowe KUL.

Hubel, D, Torsten, W. (1979). *Brain mechanisms of vision.* Scientific American, 24 (9).

Horney, K. (1993). *Nerwica a rozwój człowieka. Trudna droga do samorealizacji.* Poznań. Rebis.

Jung, C. G. (1973). *Memories, dreams, reflectins*. New York. Random House.

Kozielecki, J. (1987). *Koncepcja transgresyjna człowieka.* Warszawa. PWN.

Marcel, G. (1962). *Być i mieć.* Warszawa. PAX.

Marcel, G. (1965). *Od sprzeciwu do wezwania*. Warszawa. PAX.

Marcel, G. (1965). *Filozofia i komunikacja międzyludzka*. Warszawa. PAX.

Marody, M. (1976). *Sens teoretyczny a sens empiryczny pojęcia postawy*. Warszawa. PWN.

Maslow, A. (1990). *Motywacja i osobowość.* Warszawa. PAX.

May, R. (1994). *Odwaga tworzenia*. Poznań. Rebis.

Oleś, P. (1989). *Wartościowanie a osobowość.* Lublin. Towarzystwo Naukowe KUL.

Pawłow, I. P. (1927). *Lectures and conditioned reflexes*. Oxford. Oxford University Press.

Rogers, C.C. (1994). *Changing health-related attitiudes and behavior. Social perceptions in clinical and consulting psychology*, t. 2 (91-112). Texas Tech. University Press.

Roth, H. (1990). *Narcissmus: Selbstvendung zwischen Destruction und Produktivitaet*. Weinheim. Juventa Verlag.

Skinner, B. F. (1995). *Zachowanie się organizmów*. Warszawa. PWN.

Sperry, R. (1987). *Consiousness and censality*. W: R.L. Gregory (red). *The Oxford Companion to the mind.* Oxford. Oxford University Press.

Mgr Seweryn Leszczyński
doktorant Akademii Ignatianum
w Krakowie

Prawda człowieka i prawda o człowieku jako zadanie samowychowawcze

Wstęp

Człowiek wobec świata przyjmuje różne postawy. Mogą one opierać się na afirmacji otoczenia albo na jego wypieraniu. Uwzględniając przygodność życia i jego wieloznaczność, każde z tych dążeń może przybierać różne odcienie i natężenie. Skrajne przejawy postawy człowieka odzwierciedlały określone kierunki filozoficzne i teorie społeczne rozciągające się od przednowożytnych wspólnot do współczesnych form indywidualizmu. Artykuł jest próbą uchwycenia obu tych nurtów i zaprezentowania innej wizji osoby ludzkiej opartej na integralnej tożsamości.

Głównym celem, który chcemy osiągnąć, jest uzasadnienie dążenia do pełnej jedności osobowej (integralności) człowieka jako warunku postrzegania życia w kontekście zadania samowychowawczego i wyzwania. Wywód zostanie oparty na prezentowanej przez lubelskiego filozofa Wojciecha Chudego sposobie ujmowania osoby ludzkiej w ramach prawdy wewnętrznej i zewnętrznej. *Prawda człowieka i prawda o człowieku* są, obrazowo mówiąc, jak dwa skrzydła, które pozwalają osobie dążyć do pełnej tożsamości, odkrywanej jako pewien życiowy cel i trud jego osiągnięcia. Na tej podstawie jest ona w stanie ujrzeć siebie jako kogoś, kto żyje pełnią i jednocześnie realizuje ideał lub określoną wizję, która prowadzi do ostatecznego spełnienia. Analiza zostanie poprowadzona głównie z punktu widzenia nauk psychologicznych i pedagogicznych, zwłaszcza psychologii rozwojowej.

Problematyka znalezienia własnego miejsca w świecie jest na tyle istotna, że warto przyjrzeć się jej bliżej. Po pierwsze podejmujemy ten temat ze względu na podnoszone dzisiaj głosy o zagubieniu się człowieka i dominacji stanu anomii społecznej. Wolfgang Brezinka mówi, że nawet współcześni wychowawcy nie potrafią oddzielić zachowań prospołecznych od dewiacyjnych, są zdezorientowani i często rezygnują ze swojej misji (Brezinka, 2005, s. 15). Po drugie artykuł proponuje rozwiązanie, które może okazać się pomocne w określaniu swojej tożsamości i zmianie myślenia o swoim życiu. Zamiast przypadkowości oferuje rozwijanie poczucia indywidualności, twórczości osobowości w koegzystencji z poczuciem bycia w świecie i realizmu. Na tej podstawie człowiek może rozpoznać swoje życiowe powołanie, które będzie spełnieniem jego własnej, osobowej wizji. Wreszcie uzasadnieniem wyboru tego tematu jest przeciwstawienie się negatywnym

wzorcom i trendom filozoficznym, które redukowały spojrzenie na człowieka traktując go tylko jako zwierzę społeczne albo tylko jako nadczłowieka, nieliczącego się z opinią innych.

1. Prawda człowieka

W. Chudy przeciwstawia sobie dwie wartości: *prawdę człowieka i prawdę o człowieku*. Pierwsza dotyczy indywidualnego spojrzenia na własne cele i jest określana jako chaotyczna oraz oparta na praktyce, spontaniczności i autentyczności (Chudy, 1996, s. 129−131). Do nurtów filozoficznych, które je reprezentują należą emotywizm i egzystencjalizm, rozwijany np. przez Martina Heideggera i Gabriela Marcela (tamże, s. 132). Analizując historię filozofii można zauważyć, że w czasach nowożytnych zwrot ku człowiekowi dokonał się w dużej mierze za sprawą kartezjańskiego *cogito* (Anzenbacher, 2010, s. 22). Od tamtej pory człowiek zaczął wnikliwie analizować swoje wnętrze, co trafnie oddaje duch kolejnego wieku rozumu. Pytania typu: *Kim jestem? Co mnie charakteryzuje? Jak żyć naprawdę autentycznie?* stały się odtąd najważniejsze. Co więcej interpretacja własnych stanów w XIX i XX w. przeniosła się do sfery snów i umysłu. Dużą popularnością cieszyły się i nadal cieszą, rozwijana przez Carla Gustava Junga psychologia głębi oraz nauki o mózgu. Dzięki możliwości obserwowania fizycznych zmian neuronalnych, współczesny człowiek zadaje sobie pytania, czy rzeczywiście jest zdrowy i jak jeszcze może poprawić swoją sprawność intelektualną (Spitzer, 2013). Niewątpliwie problemy te pomagają rozwiązać niektóre kwestie związane z edukacją dzieci albo ludzi dorosłych, ale skupianie się wyłącznie na nich może prowadzić do stanu aberracji.

Przechodząc do krytycznego spojrzenia na ten sposób życia, warto zacytować W. Chudego, który wprost mówi, że absolutnej autentyczności nie ma, bo każda musi opierać się na jakimś projekcie (Chudy, tamże, s. 134). *Prawda człowieka* jawi się jako niepełna, jeśli nie będzie miała głębszych podstaw i nie objawi się w afirmacji drugiej osoby. Przeświadczenie o pozorności całego zewnętrznego świata może prowadzić do alienacji i osamotnienia. Zdaniem Antoniego Kępińskiego osamotnienie jest sprzeczne z naturą człowieka, z *biologicznie uwarunkowanym poczuciem ciągłości życia* (*Wypisy z ksiąg filozoficznych*, s. 84). W kontekście zadań rozwojowych, ktoś kto realizuje wyłącznie *prawdę człowieka* nie uwzględnia w swoim położeniu nacisków kulturowych, które są jednym ze źródeł owych zadań (Gurba, 204). Dlatego można powiedzieć, że jego projekt życia nie będzie pełny, jeśli nie weźmie pod uwagę opinii swojego otoczenia. Jednostronne ujęcie osoby ludzkiej w tej optyce nie tylko opóźnia rozwój i osiągnięcie dojrzałej tożsamości, ale również nie pozwala na rozpoznanie wartości ukierunkowanych na dobro innych ludzi, zwłaszcza jeśli spotykamy się ze skrajnie pojmowaną wersją tej prawdy.

2. Prawda o człowieku

Drugi rodzaj prawdy to *prawda o człowieku*. Opiera się na wartościach i normach, charakteryzuje się wysokim stopnień ogólności i opisują ją najczęściej nauki humanistyczne i teologiczne (Chudy, tamże, s. 130). Człowiek istotą społeczną lub człowiek zdeterminowany prawdą dziejową albo człowiek podporządkowany innym ogólnym, teoretycznym prawom to najczęściej przytaczane cechy tej prawdy.

O tym, jak głęboko w historii sięga ta wizja świadczą już starożytne koncepcje podziału ludzi na wolnych i niewolników. Ludzie niewolni w Imperium Romanum byli pozbawieni praw i zdeterminowani przez społecznie uwarunkowaną i legalnie lub nielegalnie sprawowaną władzę. Sami zostali odarci z przysługującej im wolności słowa i działania do tego stopnia, że nawet wielcy filozofowie tamtego czasu nie wyobrażali sobie ich wyzwolenia (Jaroszyński, www.ptta.pl/pef/pdf/n/niewolnictwo.pdf.). Podobnie historia wyglądała w czasach wojen religijnych w Europie Zachodniej a potem w Europie Środkowo-Wschodniej. Motyw religijny stał się na tyle silny a podziały na tyle trwałe (słynne *Cuisus regio, eius religio*), że niemieccy książęta narzucali swoje wyznanie własnym poddanym. Na tym tle warto przytoczyć wypowiedz króla Rzeczpospolitej Zygmunta II Augusta „nie jestem panem waszych sumień", co oznaczało rezygnację z programowo zaplanowaną indoktrynacją.

Przenosząc te rozważania do współczesności i osadzając je w socjologicznych teoriach społecznych, zauważamy, że również w dzisiejszej Polsce istnieje uwarunkowana wolność, którą Zbigniew Kwieciński nazwał „smakiem konieczności" (Kwieciński, 2011, s. 127). Jest to stan opisujący zachowania ludzi, którzy nie potrafią przeskoczyć pewnego progu kulturowego, a których życie obraca się wokół najprostszych i najłatwiejszych sposobów partycypowania w społeczeństwie bez jakiegokolwiek odniesienia do kultury symbolicznej. Takie osoby rozumieją swoje położenie jako uwarunkowane przez obecnie przez nich kultywowany styl życia, nie widząc innych zupełnie wartości i postaw ludzi, którzy wyszli poza „smak konieczności".

Sprowadzenie ludzkiego losu tylko do nieobliczalnych i nieusuwalnych teorii społecznych, które pozbawiają człowieka nadziei poznania innych sposobów życia, powoduje jednostronność myślenia, a z czasem bierność i pogodzenie się z własnym przeznaczeniem. W tym rozumieniu brakuje spontaniczności, autentyczności i odpowie-dzialności, które przynajmniej w części były obecne w indywidualnej prawdzie człowieka. Dotykamy jej odwrotnej strony, całkowicie ukierunkowanej na dobro zewnętrzne, a nie wewnętrzne osoby ludzkiej. Ponownie dochodzimy do wypaczenia wizji i powołania życiowego, tym razem zbyt mocno osadzonego w ogólnie i bezkrytycznie respektowanych ideach.

3. Trzy wymiary człowieka

Przeciwstawnym pojęciem, ale zawierającym w sobie omówione wyżej prawdy, jest tożsamość zintegrowana. Pozostając w duchu filozofii W. Chudego oraz personalizmu, będziemy utożsamiać ją z pojęciem osoby, która odznacza się dążnością do uzyskania pełnego zjednoczenia: wizji indywidualnej i norm społecznych. Konkretyzując, osobę będziemy charakteryzowali następująco.

Do najważniejszych cech, które mają istotny wpływ na tożsamość człowieka w personalizmie należą wolność i rozumność. Wolność istnieje tylko w połączeniu z prawdą, bez niej byłaby chaotyczna i oderwana od rzeczywistości (Chudy, 2005, s. 88). Rozumność, lub inaczej mówiąc aktywność intelektualna, obejmuje swoim zasięgiem życie moralne, estetyczne, świętość i religijność (Chudy, 1996, s. 139). Najtrudniejsza do zauważenia i najmniej definiowalna jest natomiast godność osobowa, którą odróżniamy od godności osobistej i osobowościowej. Jest to wartość ontyczna, obiektywna i przynależna każdemu człowiekowi (tamże, s. 140−141). Do pozostałych cech osoby ludzkiej W. Chudy zalicza samostanowienie, rozumiane jako zdolność posiadania siebie i jednostkowość odpowiedzialności za swoje wybory; bycie strażnikiem najwyższych wartości: prawdy, dobra i piękna a także uczestnictwo we wspólnocie (tamże, s. 140, Crosby, 2007)). Tak zarysowana koncepcja osoby posiada swoje konsekwencje filozoficzne i pedagogiczne.

Z powyższych konstatacji wynikają trzy wymiary, które opisują ogólnie już istotę bycia człowiekiem w pełni. Są to płaszczyzny metafizyczna, aksjologiczna i teologiczna (Chudy, 1996, s. 141). Człowiek realizujący swoje życie we wszystkich tych aspektach zbliża się do zintegrowania swoich cech, do jedności z sobą i jedności ze światem. Tym samym osiągnięcie dojrzałości rozumiemy jako życie w świadomości siebie, w *myśleniu według wartości* oraz w transcendencji ku Bogu. Zauważamy, że scalając *prawdę człowieka i prawdę o człowieku* nie tylko w prosty sposób uczestniczymy w dialogu człowiek – świat zewnętrzny, ale twórczo rozwijamy się jako ludzie zmierzający w stronę ostatecznej prawdy o sobie i osobistego powołania.

4. Osobowość pełna w psychologii

Filozoficzne ujęcia człowieka i jego tożsamości bardzo dobrze wyrażają to, jak można go scharakteryzować. Niemniej pewnym dopowiedzeniem i uzupełnieniem są również analizy psychologów, które stają się znakomitym mostem prowadzącym do nauk pedagogicznych. Współcześnie rozwój filozoficznego namysłu nad człowiekiem potwierdzają wpływy stosunkowo nowych gałęzi nauki, jak psychologii osobowości i psychologii rozwojowej.

Związki filozofii z psychologią są oczywiste. Zdaniem badaczy *filozoficzne ujęcie osoby ma wpływ na teorie osobowości* (Cervone, Pervin, 2011, s. 26). Warto przypomnieć, że filozofia

określa całość rzeczywistości (przynajmniej do tego dąży), natomiast psychologia zajmuje się przede wszystkim człowiekiem i jego cechami. Dlatego badając wycinek rzeczywistości nie możemy formułować wniosków, które obejmą wszystkie aspekty osoby ludzkiej. Pomimo jednak wysokiego stopnia szczegółowości psychologii, dąży ona do całościowego opisu człowieka. W takim przypadku nie można trwać tylko przy jednej teorii osobowości (Łobocki, 1999, s. 42), jak np. behawiorystyczna, humanistyczna i psychospołeczna, które posiadają odmienne podejścia i metody badań.

Pewnym wskaźnikiem, który potwierdza dążenie psychologii osobowości do opisu całego spektrum pewnych stałych cech ludzkich jest sam jej przedmiot badań. Dzielimy go na trzy podstawowe: to, co wspólne wszystkim ludziom, zróżnicowanie indywidualne, jednostkowa niepowtarzalność (Cervone, Pervin, 2011, s. 9).

W pierwszym przypadku analizuje się zwłaszcza ogólne prawa ludzkie i wartości uniwersalne. Niezależnie od pochodzenia, wyznawanej religii lub światopoglądu, możemy wyróżnić powszechnie respektowane sposoby uczestniczenia w świecie i porządek rozwojowy cechujący wszystkich ludzi. Znane stały się np. teoria rozwoju moralnego Lawrence'a Kolberga i psychologia rozwojowa Jeana Piageta, które nabrały cech uniwersalistycznych. Jednocześnie rozwijają się badania nad zróżnicowaniem indywidualnym, które przybrały nawet formę subdyscypliny zwanej psychologią różnic. Podkreśla się w niej jednostkowe i typowe dla każdego człowieka prawdy ujęte w modele charakterologiczne i temperamentalne. W edukacji akcentuje się podejście indywidualne, zwłaszcza w pracy z dzieckiem mającym trudności w szkole lub wybitnie uzdolnionym. Wreszcie zauważa się jednostkową niepowtarzalność, na którą składają się odmienne dla każdego człowieka doświadczenia domu rodzinnego lub jego braku, proces edukacyjny, własne postrzegania świata i warunki otoczenia. Łącząc wszystkie trzy podejścia, psychologia osobowości stara się uwzględnić jak najszerszy obszar funkcjonowania osoby, co może pomóc w procesie samowychowawczym.

Dysponujemy przynajmniej kilkoma teoriami psychologicznymi, które kładą szczególny nacisk na pełny rozwój człowieka. Są to np. teoria L. Binswangera i podejście psychologii egzystencjalnej (Gasiul, 2012, s. 405). Ta ostatnia prezentuje pogląd, zgodnie z którym należy sięgać do fundamentalnych przejawów dotyczących człowieka, jego życia i działalności. Osobowość interpretowana pod kątem podstawowych faktów ludzkiej egzystencji ma szansę sięgać w głąb wyznawanych wartości i ukrytych motywacji. Żeby to jednak uczynić należy określić główne formy i wymiary tych faktów (tamże, s. 404). Dopiero wówczas powstają warunki, które umożliwiają objęcie niemal w całości osobowości człowieka. Tezy te potwierdza inna, która nie analizuje wyłącznie wymiaru jednostkowego ani społecznego, ale łączy w sobie oba spojrzenia:

W obecnej rzeczywistości tożsamość indywidualną należy analizować w kontekście jej ścisłych powiązań z kontekstem społecznym i tożsamość społeczną rozumianą najbardziej ogólnie jako stopień, w jakim jednostka czerpie sens własnego Ja z bycia członkiem danej grupy (Oleszkowicz, Senejko, 2013, s. 153).

Taka charakterystyka osoby ludzkiej, która dąży do zintegrowania siebie, nie banalizuje żadnych warunków swojej aktywności i wymiarów działania oraz jest w stanie twórczo partycypować w społeczeństwie i dzięki temu samemu się rozwijać, stanowi dopiero początek kształtowania się świadomości życia rozumianego jako zadanie samowychowawcze i wyzwanie. Dopiero odkrycie swoich możliwości daje człowiekowi poczucie sprawczości i wolę odpowiedzialności za siebie i innych. Życie zaczyna jawić się jako projekt, którym można kierować, ale który otwarty jest również na niespodziewane momenty. Taki projekt można podejmować już od dzieciństwa i rozwijać go przez całe dorosłe życie. Dlatego dotyczy również działalności wychowawczej.

Przedmiotem pedagogiki jest m.in. krytyczne myślenie o wychowaniu (Gnitecki, 2008, s. 35). Wychowanie z kolei jest określane jako kształtowanie osoby ludzkiej w kierunku jej celu ostatecznego (Majka, 2005, s. 155). Jednak krytyka tego pojęcia oraz rozwój personalizmu sprawiły, że zaczęto inaczej postrzegać rolę wychowawcy w tym procesie. Dziś nie budzi już wątpliwości twierdzenie, że wychowawca jedynie pomaga wychowankowi we własnym wzroście (tamże, s. 156), ale do dyskusyjnych może należeć teza, że dziecka nie można w nic wyposażyć (Żylińska, 2013, s. 57). Tak postrzegane wychowanie polega na trudzie samowychowania, które wynika z poznania siebie i pracy nad sobą (Chudy, 2006, s. 67). Samowychowanie dotyczy nie tylko ucznia, ale i nauczyciela, bowiem najlepszy przykład, jaki może on dać, to jego własny (Łobocki, 2008, s. 21). Stąd, o ile kształtowanie tożsamości zintegrowanej w okresie dzieciństwa odbywa się w głównej mierze przez przykład rodzica i jego pomoc w rozwoju, o tyle w okresie adolescencji w większym stopniu pomaga on nastolatkowi w świadomym rozwijaniu własnej osoby. W życiu dorosłym takie wsparcie nadal jest potrzebne, ale specyfika zadań, przed którymi młody człowiek staje wymaga od niego coraz większej pracy nad sobą. Ten proces samorozwoju może trwać do końca życia. Każdorazowo zaczyna się jednak w rodzinie.

5. Rozwój człowieka jako zadanie samowychowawcze

Żeby dziecko od najmłodszych lat było traktowane jako (twórcza) indywidualność, która ma swoje prawa, a jednocześnie było obdarzone szacunkiem i godnością, i z czasem potrafiło aktywnie włączać się w proces własnego rozwoju, muszą zaistnieć określone warunki stworzone przez jego opiekunów. Klarownym obrazem prezentującym relacje dziecka i rodzica są postawy rodzicielskie. Ich prześledzenie pozwala na wyodrębnienie cech istotnych dla przyszłych decyzji nowego członka rodziny. Zauważano bowiem, że *istnieje wpływ niektórych postaw rodzicielskich na kształtowanie się poczucia sensu życia [dziecka] i motywacji do jego poszukiwania* (Wojciechowska-Charlak, 2003, s. 204).

Możemy, za Marią Ziemską, wyróżnić następujące pozytywne postawy rodziców: akceptacja dziecka, współdziałanie z dzieckiem, dawanie rozumnej swobody oraz uznanie praw dziecka w rodzinie (Skiba, 2014, s. 560). Każda z nich niesie za sobą określony ładunek aksjonormatywny i osobotwórczy. Każda też, dzięki poczuciu zaufania, które dziecko

przyjmuje od swoich opiekunów, kształtuje w nim cechy pomagające mu w rozwijaniu własnej tożsamości.

Akceptacja dziecka wyraża się m.in. poprzez aprobowanie go i zaspokajanie jego potrzeb, dzięki czemu może się ono czuć bezpiecznie. Z kolei bezpieczeństwo implikuje odwagę, która skłania do podejmowania kolejnych kroków rozwojowych. Współdziałanie z dzieckiem sprzyja rozwijaniu więzi oraz nabywaniu przez nie wiadomości o świecie, które są niezbędne do jego eksploracji. Z czasem przekształcą się one w wiedzę, którą syn lub córka zacznie operować samodzielnie. Rozwija to autonomię i sprawstwo. Wiąże się to także z dawaniem rozumnej swobody. Jeśli rodzice wiedzą, czym interesuje się ich dziecko, jakie ma predyspozycje i z kim się spotyka, kształtują poczucie jego samodzielności. Proces ten może prowadzić do rozwoju pewności siebie, co jest warunkiem wykonywania coraz trudniejszych zadań i doprowadzania spraw do końca. Dziecko staje się bardziej pomysłowe i bystre. Wreszcie uznanie praw dziecka w rodzinie, o które tak bardzo zabiegał np. Janusz Korczak, to bycie z nim w postawie szacunku dla jego indywidualności, respektowanie jego wyborów i unikanie przesadnej dyscypliny. Taka postawa kształtuje prawdziwy i pozytywny obraz własnego „Ja" dziecka i daje szansę na jego optymalny rozwój (tamże, s. 561−562).

Te ogólne tezy nie uwzględniają poszczególnych okresów rozwojowych. Nie zgłębiając się jednak w te rozważania, zasygnalizujmy tylko niektóre cele dziecka w wieku wczesnoszkolnym i w młodszym wieku szkolnym. Tak zatem w pierwszym przypadku teleologiczny sens edukacji i wychowania można określić jako „usensowienie przeżywania", a ponadto zdobywanie wiedzy o społeczności i świecie, w którym dziecko żyje, informacji na temat samego siebie i relacji z innymi oraz wyrażanie emocji wobec innych (Nikitorowicz, 2005, s. 10). Znaczenie dalszych lat życia w rozwoju np. psychicznym objawia się przesunięciem pojęcia własnego „Ja" z obiektów zewnętrznych na własne wnętrze, stanowiące „Ja" psychiczne (Boyd, Bee, 2008, s. 371). W obu momentach zauważamy przejawy podstawowych praw ludzkich obejmujących *prawdę człowieka i prawdę o człowieku*.

Istnieją możliwości wychowania rozumianego jako samowychowanie i zadanie, którego następstwem jest nie tylko wzrost podmiotowości i poczucia godności, ale również życie w pełni. Wszak *celem wychowania w rodzinie jest człowiek charakteryzujący się pełnią osobowości* (Kułaczkowski, 2010, s. 190).

Przechodząc do prezentacji rozwoju osoby w okresie adolescencji, rozumianego jako tworzenie siebie, należy pamiętać, że ilość ról, w którą wchodzi nastolatek zaczyna być na tyle znaczna, a kryzys tożsamości na tyle absorbujący że zaczyna on podejmować wysiłki prowadzące do integracji swojej osoby (tamże, s. 184). Przybierają one trojaką genezę.

Pierwsza związana jest ze wzrastającą dyferencjacją, która objawia się w coraz większej świadomości zróżnicowania swojej osoby we wszystkich procesach psychicznych (zainteresowania, przyzwyczajenia, podejmowane decyzje). Dorastający skłania się do stawiania coraz ostrożniejszych tez na swój temat, ponieważ zauważa złożoność swojej osobowości. Nie jest to jednak proces, który się nie kończy. Drugim znaczącym etapem jest

stabilizowanie się tożsamości. Zdania badaczy, kiedy do tego dochodzi nie są jednoznaczne, dlatego tym trudniej jest uchwycić dynamikę kryzysu i stabilizowania się. Niewątpliwie jednak istnieją momenty, w których nastolatek integruje wiadomości o sobie i konfrontuje je ze światem zewnętrznym. Ostatni etap to wzrastanie realistycznej postawy samego siebie, której wektor w porównaniu z wcześniejszym wiekiem dziecka, wyraźnie pnie się ku górze. Niemniej mogą pojawić się sytuacje, w których adolescent w późniejszym okresie może ponownie postrzegać siebie zbyt irracjonalnie (tamże, s. 184−185).

Powyższa charakterystyka skłania ku zdaniu, że wiek młodzieńczy to wzmożony czas poszukiwania samego siebie. Na ten proces składają się jeszcze inne aspekty, jak np. kształtowanie się autonomii moralnej, rozbudowa związków międzyludzkich i początek profesjonalizacji. Nie jest przesadą teza, że adolescencja to jeden z najbardziej dynamicznych momentów życia człowieka, rzutujących na dorosłość. Dlatego idea samowychowania nabiera tu cech bardzo istotnych z punktu widzenia kształtowania swojej osobowości.

Trud samorozwoju objawia się właśnie w życiu młodzieży. W tym okresie nastolatek uniezależnia się emocjonalnie, psychicznie i czasami ekonomicznie od swoich rodziców, co może budzić w nim poczucie dumy, ale i zagubienia. Ilość zadań, przed którymi staje, może go przytłaczać. Dlatego należy zwrócić szczególną uwagę na rolę przewodnika po zbliżającej się dorosłości. Indywidualny przebieg dorastania (tamże, s. 199) wymaga współpracy z osobą zaufaną, dlatego istotną rolę odgrywa więź z takim przewodnikiem (rodzicem, nauczycielem, starszym rodzeństwem itp.). Nie można tu pominąć wpływów rówieśników i nauczycieli w szkole. To oni właśnie, obok rodziców, stają się ważnymi, ale nie jedynymi inspiratorami rozwoju młodego człowieka i formują jego tożsamość, która teraz staje się wyzwaniem najważniejszym (Obuchowska, 2011, s. 184).

Niebagatelną rolę odgrywa autorytet, prawdziwie i twórczo zaangażowany w rozwój swoich bliskich. Żeby jednak był autentycznym wzorem do naśladowania, musi respektować wolność interpretowaną personalistycznie. W tym duchu wypowiada się właśnie Marek Kamiński, zdobywca dwóch biegunów, podróżnik i przedsiębiorca:

> Gdy zastanawiam się nad ludźmi, którzy byli moimi wzorami w dzieciństwie, widzę ich wspólną cechę – ustanawiali nową jakość. Nie kopiowali innych, tylko odkrywali nowe drogi korzystając z daru wolności. Z tego powodu mogli funkcjonować jako wzory, stawali się górami, które wyrastają ponad horyzont i które widać z daleka (Kamiński, 2012, s.13−14).

Pełnego znaczenia samowychowanie nabiera w dorosłości. Rola przewodników staje się coraz mniejsza, wzrasta natomiast samodzielność i stabilizacja. Zwłaszcza młodzi dorośli stają przed wyzwaniami rozwijania siebie i wchodzenia w coraz aktywniejsze role społeczne.

Nowe zadania, jak np. zakładanie rodziny czy angażowanie się w pracę zawodową, mogą podejmować tylko osoby nacechowane *określoną świadomością własnej tożsamości*. Dlatego przezwyciężenie kryzysu tożsamość – rozproszenie pozwala rozwijać samego siebie (Gurba, 2011, s. 227).

Samowychowanie to proces, który dopiero teraz się intensyfikuje. Następuje rozwój indywidualizacji i autonomii (tamże, s. 227). Kolejno podejmowane decyzje, stawanie się

opiekunem i rodzicem wymagają od dorosłego wzmożonego wysiłku, ponieważ jego rozwój jest wieloaspektowy (Knowles, Holton, Swanson, 2009, s. 202). Indywidualizację trafnie ujął Janusz Korczak, mówiąc, że trzeba być sobą i szukać własnej drogi oraz zdać sobie sprawę, do czego samemu jest się zdolnym, bo w rzeczywistości dorosły to dziecko, które musi on najpierw sam poznać i wychować (Korczak, 1987, s. 32–33). Szczególnie aspekt ten ważny jest w wychowaniu własnych dzieci, w byciu opiekunem i nauczycielem.

Również W. Chudy analizował rozwój człowieka, zwłaszcza z metafizycznego punktu widzenia. Jego zdaniem osoba ostatecznie sama odpowiada za swój rozwój, za swoje doskonalenie albo degradację i upadek; człowiek to byt autonomiczny (Chudy, 2004, s. 34–35). Samowychowanie potrzebuje dopełnienia w czynniku samowychowawczym, który składa się dwóch etapów. Pierwszy polega na zrozumieniu wartości swojego działania, drugi natomiast to uwewnętrznienie i podjęcie decyzji moralnej (tamże, s. 35). Dopiero wówczas następuje pełna autonomizacja życia. Należy podkreślić nierozerwalność obu czynników i kolejność w jakich występują Przeanalizujmy możliwe warianty.

Jeśli zrozumienie aksjologiczne własnego czynu następuje przed interioryzacją i decyzją, wówczas możemy mówić o rozumnym kształtowaniu swojego projektu życia. Jesteśmy zorientowani w oferowanych wartościach, wybieramy właściwie i wtedy dopiero podejmujemy działanie. Jednak często zdarza się, że nasz samorozwój przebiega inaczej. Wielokrotnie, pod wpływem chaotyczności i przypadkowości życia, musimy działać sprawnie i efektywnie. Niekiedy nie dysponujemy czasem na rozważenie swoich kroków i aktualizujemy swój potencjał w sposób spontaniczny. Wtedy uświadamiamy sobie, że mogliśmy wybrać lepszą drogę, a przede wszystkim wybrać tę, którą uznamy za słuszną. Czujemy, że to nie my dokonaliśmy wyboru, tracimy poczucie sprawstwa i twórczości.

Samowychowanie można rozumieć jako spełnianie się. W dorosłym życiu w dużym stopniu o jego jakości decyduje poziom jednostkowości i autonomiczności osoby ludzkiej. Znaczącym, ale słabo zasygnalizowanym tutaj akcentem jest fakt trudu i zmagania się. Trzeba powiedzieć, że samorozwój to ogromny wysiłek, wynikający ze wzmożonej dziś ilości bodźców płynących z otoczenia i ze stanu uporządkowania własnego wnętrza. W tym znaczeniu bycie strażnikiem wartości i branie za nie odpowiedzialności stają się warunkami indywidualnego wzrostu, który dostrzegamy dopiero z dłuższej perspektywy. Życie staje się inspirującą wartością i ogromnym zadaniem.

Wnioski

Cel tego artykułu, czyli uzasadnienie dążenia do pełnej jedności własnej osoby jako warunku samowychowania i powołania, można by uznać za osiągnięty. Jednak istnieją przesłanki, które każą twierdzić inaczej. *Verba docent, exempla trahunt*, jak mówi starożytne adagium, to maksyma, która właściwie obrazuje ten stan. Wszelkie uzasadnienia w tym tekście mają wartość jedynie poznawczą, można powiedzieć, że są pierwszym warunkiem

czynnika samowychowawczego. Drugi czynnik, czyli *trahunt*, zależy wyłącznie od czytelnika. Jednak wnioski, które się nasuwają, są optymistyczne.

Życie można postrzegać jako absolutną autonomię nieskrępowanej wolności. Można też traktować je jako społecznie zdeterminowaną konieczność, zniewoloną przez konstrukty ideowe. Jednak życie można również pojmować jako integralną wizję *prawdy człowieka i prawdy o człowieku*, jako coś zupełnie odmiennego od poprzednich projektów. Rozwój może odbywać się w wymiarze aksjologicznym metafizycznym i teologicznym. Człowiek jest osobą, czyli dąży do jednostkowego spełnienia. Swoją tożsamość może interpretować w duchu troski o własną godność i podmiotowość. Dzięki temu podejmuje trud samowychowania. Na każdym etapie życia będzie ono polegało na czymś innym. W dzieciństwie, jako dziecko, rozwój osoby sprowadza się do relacji z rodzicami, której jakość zależy od poziomu ich zaufania i świadomości. Następnie, w okresie dorastania, człowiek zaczyna autonomizować swoją działalność, coraz aktywniej i w zaplanowany sposób twórczo odpowiadać na potrzeby życia rozumianego jako zadanie i powołanie. W końcu, jako dorosły, bierze całkowitą i rzeczywistą odpowiedzialność za swoje życie, podejmując się trudnego procesu świadomego kształtowania samego siebie. Ten sposób pojmowania życia prowadzi do konkluzji, że człowiek jest istotą złożoną, a jego rozwój zależy w dużej mierze od innych. Jednak zasadniczym i podstawowym motywem samowychowania jest podmiotowość i autonomiczność człowieka nieuwarunkowana zdeformowanymi teoriami psychologicznymi, socjologicznymi lub filozoficznymi. Człowiek może i potrafi kształtować samego siebie od początku życia (jak powiedzieliśmy wyżej w różnym zakresie) i świadomie brać odpowiedzialność za siebie i innych. Życie jest nie tylko samowychowaniem, ale również zadaniem do spełnienia – spełnienia jednostkowego i pełnego. Istotny jest tutaj osobowy wysiłek, który jest jedynym warunkiem rozwoju i sensowności pracy nad sobą.

Zakończenie

Zaprezentowana wizja życia jest potwierdzana przez nauki filozoficzne, psychologiczne i pedagogiczne. Przechodząc przez kolejne analizy, rozpatrywaliśmy możliwość interpretacji życia jako samowychowania i zadania. Najpierw zostały zaprezentowane dwie skrajnie różne i niepełne teorie: *prawda człowieka i prawda o człowieku*. Następnie została określona osobowość pełna, która realizuje się w wymiarach metafizyki, aksjologii i teologii. Wreszcie zostały przedstawione wybrane koncepcje rozwoju osoby ludzkiej w trzech okresach: dzieciństwie, adolescencji i dorosłości, uwzględniając aspekt samowychowawczy. W ten sposób wyłoniła się konkluzja mówiąca, że życie człowieka może być traktowane jako dążenie do pełni poprzez trud samowychowania, realizowanego w kolejnych zadaniach na drodze osobistego powołania.

Nikt chyba nie zdołał urzeczywistnić wysiłku pracy nad sobą i autentyczności tak bardzo jak pustelnicy, ludzie, którzy świadomie wybrali samotność i ogołocili się

z wszelkich pozorów życia. Nikt też, tak jak oni, nie trudzą się w kształtowaniu swojej tożsamości nieustannie konfrontując się z transcendencją. Dlatego jeden z nich mówi:

> Tak, to ciężkie życie. Na pustyni jesteś sam z Bogiem i z samym sobą, najstraszniejszym przyjacielem (…). Musisz odnaleźć głębię duszy, prawdziwego siebie, prawdziwego Boga. Napięcia niepokoje, smutki znikają tylko w oczyszczonym przez rozłąkę sercu (…) (Antonioli, 2000, s. 25).

Bibliografia:

Antonioli F., 2000, *Samotność pełna Boga*, Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów.

Anzenbacher A., 2010, *Wprowadzenie do filozofii*, Kraków: WAM.

Boyd D., Bee H., 2008, *Psychologia rozwoju człowieka*, przekł. J. Gilewicz, A. Wojciechowski, Poznań: Zysk i s-ka.

Cervone D., Pervin L.A., 2011, *Osobowość. Teoria i badania*, przekł. B. Majczyna, M. Majczyna, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Chudy W., 1996, *Prawda człowieka i prawda o człowieku*, (w:) *Człowiek – wartości – sens. Studia z psychologii egzystencji. Logoteoria i nooteoria. Logoterapia i nooterapia*, K. Popielski (red.), s. 129–148, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.

Chudy W., *Być a stawać się osobą*, „Zeszyty Karmelitańskie", 2004, nr 4(29), s. 30–36.

Chudy W., 2005, *Personalistyczne określenie wychowania*, (w:) *Filozofia i edukacja* [Materiały z sympozjum z cyklu „Przeszłość cywilizacji Zachodu" zorganizowanego przez Katedrę Filozofii Kultury KUL], P. Jaroszyński i in. (red.), s. 87–95, Lublin: Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej.

Chudy W., *Istota pedagogiki personalistycznej*, „Ethos", 2006, nr 3(76), s. 52–74.

Crosby J.F., 2007, *Zarys filozofii osoby*, Kraków: WAM.

Gasiul H., 2012, *Psychologia osobowości. Nurty, teorie, koncepcje*, Warszawa: Difin.

Gnitecki J., 2008, *Eksplikacja pojęcia* przedmiot badań pedagogiki, (w:) *Konceptualizacje przedmiotu badań pedagogiki*, K. Rubacha (red.) s. 13–46, Kraków: Impuls.

Gurba E., 2011, *Wczesna dorosłość*, (w:) *Psychologia rozwoju człowieka. Charakterystyka okresów życia człowieka*, B. Harwas-Napierała, J. Trempała (red.), s. 202–233, Warszawa: PWN.

Jaroszyński P., www.ptta.pl/pef/pdf/n/niewolnictwo.pdf, dostęp 09.06.2015.

Kamiński M., 2012, *Wyprawa*, Gdańsk: Instytut Marka Kamińskiego.

Knowles M.S., Holton III E.F., Swanson R.A., 2009, *Edukacja dorosłych. Podręcznik akademicki*, Warszawa: PWN.

Korczak J., 1987, *Myśli*, wybr. H. Kirchner, Warszawa: PIW.

Kułaczkowski J., 2010, *Pedagogika rodziny*, (w:) *Pedagogika. Subdyscypliny i dziedziny wiedzy o edukacji*, t. 4, B. Śliwerski (red.), s. 175–198, Gdańsk: GWP.

Kwieciński Z., 2011, *Pedagogiczne zero. Zastosowania problemowe, epistemiczne i magiczne*, (w:) *Nurty pedagogiki. Naukowe, dyskretne, odlotowe*, M. Jaworska-Witkowska, Z. Kwieciński (red.), s. 125–144, Kraków: Impuls.

Łobocki M., 1999, *ABC wychowania*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.

Łobocki M., 2008, *Wychowanie moralne w zarysie*, Kraków: Impuls.

Majka J., 2005, *Wychowanie chrześcijańskie – wychowaniem personalistycznym*, (w:) *Wychowanie personalistyczne*, F. Adamski (red.), s. 155−168, Kraków: WAM.

Nikitorowicz J., 2005, *Kreowanie tożsamości dziecka. Wyzwania edukacji międzykulturowej*, Gdańsk: GWP.

Obuchowska I., 2011, *Adolescencja*, (w:) *Psychologia rozwoju człowieka. Charakterystyka okresów życia człowieka*, B. Harwas-Napierała, J. Trempała (red.), s. 63−201, Warszawa: PWN.

Oleszkowicz A., Senejko A., 2013, *Psychologia dorastania. Zmiany rozwojowe w dobie globalizacji*, Warszawa: PWN.

Skiba M., 2014, *Postawy rodzicielskie w wychowaniu dziecka*, (w:) *Rodzina. Powołanie – zadania – zagrożenia*, J. Zimny (red.), s. 555−568, Stalowa Wola: Katedra Pedagogiki Katolickiej KUL.

Spitzer M., 2013, *Cyfrowa demencja. W jaki sposób pozbawiamy rozumu siebie i swoje dzieci*, Słupsk: Wydawnictwo Dobra Literatura.

Wojciechowska-Charlak B., 2003, *Rodzinne uwarunkowania poczucia sensu życia młodzieży*, (w:) *W służbie dziecku*, t. II, J. Wilk (red.), s. 189−205 Lublin: Katedra Pedagogiki Rodziny KUL.

Wypisy z ksiąg filozoficznych. O samotności, o spotkaniu, 1995, wybr. T. Gadacz, Kraków: Znak.

Żylińska M., 2013, *Neurodydaktyka. Nauczanie i uczenie się przyjazne mózgowi*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.

Dr Krzysztof A. Wojcieszek
WSNS Pedagogium w Warszawie

Czy kryzys psychiczny może być potencjalnym elementem duchowego rozwoju? Analiza wybranych studiów przypadku

Użyte w tytule słowo „kryzys" powinno brzmieć dosadniej: choroba. Czy choroba psychiczna może być potencjalnym elementem duchowego rozwoju? Wydaje się to niemożliwe, gdyż duchowy rozwój kojarzymy ze sprawnym działaniem władz poznawczych i dążeniowych człowieka, ze sprawnością (i to nadzwyczajną) rozumu i woli. Tymczasem w trakcie choroby psychicznej władze te są bardzo upośledzone w swej sprawności, aż do takiego stopnia, że niekiedy mówimy o niepoczytalności i o całkowitym braku odpowiedzialności moralnej chorego. Jak w takich warunkach można spodziewać się jakiegoś duchowego rozwoju, skoro człowiek ledwie zipie? Czyż świętość nie jest równoznaczna z nadzwyczajną sprawnością? W opisach hagiograficznych znajdujemy wiele świadectw na temat niemal boskiej sprawności świętych. Jak w przypadku św. Maksymiliana Kolbe, który zasługiwał nawet na miano geniusza zarządzania, gdy w bardzo trudnych czasach organizował swój Niepokalanów… Choroba psychiczna odsuwa nas od dotkniętych nią ludzi, gdyż jest w niej coś tajemniczego, wręcz kojarzonego demonicznie. Przecież do dziś problemem praktycznym jest odróżnienie przypadków choroby psychicznej od demonicznego opętania. Choroba taka najbardziej nas upokarza. Jesteśmy skłonni zaakceptować krzyż w postaci dolegliwości fizycznych, jakichś bólów, niedowładów, ale już kłopoty psychiczne stają się prawdziwym wyzwaniem dla naszej cierpliwości. Przecież nie tak dawno chorych przykuwano do ścian łańcuchami, a szpitale psychiatryczne niewiele różniły się od więzień. Gdzie tu miejsce na duchowy rozwój?

A jednak sytuacja choroby jako takiej i związanego z nią cierpienia wielokrotnie stawała się kanwą autentycznego rozwoju duchowego. Przykładów jest sporo. W zasadzie stan taki trafiał się niemal wszystkim sławnym świętym. Bo choroba to bardzo ludzka rzecz. W części przypadków dolegliwości druzgotały ich pod koniec życia (św. Teresa z Lisieux, św. Faustyna Kowalska, św. Gemma Galgani), ale bardzo często zdarzały się też epizody, w których choroba i związany z nią kryzys stanowiły punkt wyjścia do przemiany moralnej i poważnego zajęcia się życiem. Tak było w przypadku św. Ignacego z Loyoli, tak się też zdarzyło św. Franciszkowi z Asyżu. Ich ciężkie choroby dały okazję do nawrócenia, rozpoczynały wręcz nową drogę ku dojrzałości. Tak, ale to były choroby fizyczne, rany odniesione w walce. itp. Mieli pełnię władz psychicznych, czytali i rozważali, mogli się dużo

modlić i prowadzić refleksję nad dotychczasowym życiem. A choroba psychiczna? Wydaje się całkowicie odsuwać podobne możliwości …

Nasz stosunek do tego typu kryzysu jest związany z jego specyfiką. Otóż człowiek ceni swój umysł, dobrze wiedząc, że to niematerialne władze poznawcze i dążeniowe ukazują jego osobową naturę. Brak władania tymi narzędziami wydaje się jakimś bezpośrednim wydziedziczeniem człowieka z tego, co mu się jako osobie rozumnej i wolnej należy. Tylko nieliczne społeczności widziały w obłąkanych kogoś zainspirowanego z góry (Indie, Rosja – „*jurodiwyje*", św. Ksenia). W większości kultur obłąkanych bano się lub nimi pogardzano. A już nikt raczej nie wiązał ich dziwnych stanów z duchowym rozwojem. I tak jest do dziś. Ludźmi w kryzysie psychicznym albo gardzimy, albo się ich … boimy. I nade wszystko chcemy ich wyleczyć.

Różne są interpretacje przyczyn i natury chorób psychicznych i związanych z nimi kryzysów. Ostatnio dominuje ujęcie biologiczne, oparte o postępy neurofarmakologii. Jest ono uzupełniane ujęciem psychoterapeutycznym. Różne szkoły psychoterapii okazują się mniej lub bardziej przydatne jako propozycja dla chorych i ich rodzin. I to raczej wszystko. Biologia i psychologia zdają się mieć tu ostatnie słowo. Stoi za takim rozumieniem kryzysu autorytet współczesnej nauki i medycyny. Jeśli się jednak przyjrzymy podłożu takiego stanowiska, to odkryjemy za nim pewnego rodzaju założenie antropologiczne odnoszące się do natury człowieka i jego celów. Bowiem nasz stosunek do tego rodzaju kryzysów jest oparty na koncepcji zdrowia. A koncepcja ta zakłada pewnego rodzaju ukrytą antropologię. Jaka by nie była definicja zdrowia, zawsze jest ona związana z doczesną perspektywą, z aktualnym dobrostanem człowieka. Wedle tego paradygmatu człowiek ma czuć się dobrze. Jeśli jego organizm znajduje się w równowadze, jeśli nie cierpi, wtedy jest dobrze, człowiek jest zdrowy.

Zauważmy, że ten paradygmat jest wyraźnie nowożytny, a nawet współczesny. Dawniej zdarzało się, że dostrzegano inną, wieczną perspektywę. Z jej punktu widzenia lepiej było dla człowieka cierpieć w życiu doczesnym męki, niż czuć się dobrze, jeśli to dobre samopoczucie mogło zagrażać życiu wiecznemu. Był to wyraźnie inny paradygmat, niż ten, którym się dziś posługujemy. Jeśli do mędrca, który uznawał ten starszy model, zwróciłby się ktoś z prośbą o pomoc w chorobie, to ów mędrzec mógłby uznać, że właśnie ten przykry stan jest dla danego człowieka dobry z perspektywy jego celu ostatecznego i powinien w nim jeszcze dalej trwać. Choroba jawiła się tutaj jako coś ambiwalentnego. Z jednej strony zasługiwała na usuwanie (patrz cuda Jezusa i jego uczniów), a z drugiej strony dawała okazję do ekspiacji i do nawrócenia, stanowiąc kanwę rozwoju duchowego. Jej przezwyciężanie było wtedy wartościowe, gdy prowadziło człowieka dalej, ku szczęśliwej wieczności, zapoczątkowanej zmianą życia doczesnego na bardziej świątobliwe. W tym sensie choroba stanowiła niekiedy swoisty dar.

Gdy przyjrzymy się uważniej ewangelicznym opisom cudów Jezusa, okazuje się, że niemal zawsze znajdujemy tam opis pewnego dialogu z chorym, w którym to dialogu pada pytanie o wiarę chorego, o jego duchowy stan. A akt uzdrowienia jest wyraźnie wpisany

w jakiś osobowy kontekst, w rozwój danego cierpiącego człowieka. Tak jakby Jezus badał jego wnętrze i postępował stosownie do tego, czy uzdrowienie nie stanie się dla chorego przyczyną jakichś duchowych kłopotów.

Dziś całkowicie zatraciliśmy tę perspektywę w wyraźnym związku z ujmowaniem człowieka jako bytu wyłącznie ograniczonego do perspektywy doczesnej. Jeśli cierpi, w tym psychicznie, staramy się za wszelką cenę wyzwolić go z tego cierpienia, aby mógł normalnie funkcjonować i aby odzyskał przysługujący mu dobrostan. Dobrostan doczesny, np. fizyczną sprawność mechanizmów biologicznych. Taki jest paradygmat współczesnego lekarza, psychologa, psychoterapeuty, pracownika socjalnego i kogokolwiek, kto się tym zajmuje. Nawet duchowni częściowo zatracili dawną perspektywę. A na czym ta dawna polegała?

Otóż dawna teologia dopracowała się koncepcji rozwoju odmiennej od naszej dzisiejszej. W koncepcji tej człowiek przechodził rozwój, ale celem tego rozwoju nie była samorealizacja czy coś w tym rodzaju, ale głębokie zmiany duchowe, składające się na przygotowanie człowieka do miłości (doczesnej i wiecznej). Człowiek jest stworzony dla miłości (inaczej: chwały Bożej). Specyfika człowieka po Upadku sprawiała, że najczęściej konieczny był, niekiedy bardzo bolesny, proces przemiany. Prowadził on najczęściej przez trzy etapy: oświecenia, oczyszczenia i zjednoczenia. Ostatni etap był już właściwie niemal tożsamy ze zbawieniem, gdyż człowiek praktycznie nie mógł już oddalić się od swego Wybawcy. Zanim jednak nastąpiła ta unia musiał jakby odrywać od siebie to, co oddzielało go od Boga, zwłaszcza najgroźniejszą przywarę – pychę. A właściwie to Bóg prowadził w nim i za jego zgodą tę bolesną pracę, gdyż sam człowiek nie był w stanie adekwatnie się rozwinąć. Adekwatnie do swego ostatecznego celu. Stany przeżywania tego rodzaju oczyszczeń były niekiedy straszliwe w swej bezwzględności cierpienia. Zanurzeni w duchowej nocy ludzie znajdowali się w rozmaitych kryzysach, niekiedy przez wiele lat. Doskonale zna to tzw. teologia życia wewnętrznego (May, 2012). Ostatnio również psychologia częściowo przeprosiła się z teologią i uważniej przygląda się tzw. „ciemnym nocom", przeżywanym otwarcie przez niemal wszystkich znanych mistyków.

Mamy zatem dwa paradygmaty: współczesny paradygmat zdrowia oparty na materialistycznej antropologii i teologiczny paradygmat rozwoju wewnętrznego. Z perspektywy obu paradygmatów poszczególne wydarzenia życiowe, jakie są udziałem ludzi jawią się odmiennie. To, co dla paradygmatu materialistycznego jest skandalem (choroba, cierpienie, ubóstwo, śmierć) w paradygmacie rozwoju wewnętrznego może się okazać niezbędnym etapem ludzkiego rozwoju. W obu przypadkach mamy trwanie i rozwój, ale o inny rozwój chodzi. I o inne trwanie. Nie trzeba dodawać, że w obecnej kulturze europejskiej dominuje paradygmat zdrowia i szczęścia doczesnego. Skłania on do szukania natychmiastowej pomocy i interwencji medycznych, psychologicznych, psychoterapeutycznych i socjalnych we wszystkich przypadkach kryzysu, zwłaszcza choroby psychicznej.

Ktoś zapyta: cóż w tym złego, że staramy się usunąć ludzkie cierpienie i przywrócić człowiekowi władanie sobą samym poprzez rozmaite interwencje, w tym farmakologiczne? Otóż nic złego. Jest to nawet nasz podstawowy obowiązek humanitarny. Tyle tylko, że zawężając perspektywę do doczesności i do zdrowia możemy nie zauważyć duchowego kontekstu danej sytuacji. W takim przypadku może się zdarzyć, że nasze wysiłki będą swoiście bezowocne, bo nie dostrzeżemy faktycznego znaczenia sytuacji kryzysowej w życiu konkretnego człowieka. Trudno sobie wyobrazić, aby lekarz czy psycholog kliniczny kierował się czymś więcej, niż dążeniem do przyniesienia ulgi w cierpieniu. Tutaj pomocą mógłby służyć ktoś dobrze zorientowany w zagadnieniach rozwoju życia wewnętrznego. Mogłoby się okazać, że jego wnikliwość pozwoliłaby na bardziej adekwatne działanie wspomnianych specjalistów, gdyż rozpoznanie faktycznej sytuacji człowieka obejmowałoby również jego życie duchowe, płynące nieco odrębnym torem, niż życie organizmu ludzkiego.

Innymi słowy zamiana dawnego paradygmatu na nowy wydaje mi się niekorzystna również z powodu sytuowania nas w konfuzji i braku skuteczności wobec trudności psychicznych. Napędzani paradygmatem współczesnym być może pochopnie i nie-adekwatnie reagujemy na ludzkie kryzysy psychiczne? Może zawierają one komponenty, które zupełnie nie przychodzą do głowy wyznawcom paradygmatu współczesnego, gdyż pozostają konstruktywne rozwojowo dla przeżywającego je człowieka?

Zewnętrznym przejawem współczesnego redukcjonizmu jest niemal całkowity brak wiedzy na temat zasad rozwoju duchowego wśród lekarzy psychiatrów, psychologów i psychoterapeutów. Spodziewam się, że z powodu zasadniczej ważności rozwoju duchowego dla człowieka, ich doraźne interwencje oparte na paradygmacie materialistycznym mogą być mniej skuteczne, a nawet niekiedy wręcz zagrażające rzeczywistemu dobru dotkniętego kryzysem człowieka.[1]

Oba nurty refleksji nad ludzkim życiem płyną jakby oddzielnie swoimi korytami. Już częściej zdarza się, że swoją wiedzę na temat psychiki człowieka pogłębiają duchowi przewodnicy, którzy bywają otwarci na wiedzę czerpaną ze współczesnej psychologii. Dominuje jednak rozdział, osobność obu nurtów refleksji. Ze szkodą dla ludzi, jak sądzę.

Hagiograficzne „case study".

Aby wyraźniej wskazać problem chcę się teraz odwołać do analizy biograficznej, tworząc coś w rodzaju hagiograficznego „*case study*". Odwołam się do dwu przypadków dość dobrze mi znanych, chociaż zapewne inne przykłady są możliwe i prowadzą w podobnym kierunku. Ogarnę refleksją życie św. Alberta (Adama) Chmielowskiego i św.

[1] Przeczytałem niedawno relację pewnej psychoterapeutki, która skutecznie doprowadziła klienta do uzyskania identyfikacji homoseksualnej i pogodzenia się z nią. Według jej relacji miało to dobroczynny wpływ na stan pacjenta, który oddał się w pełni przeżywaniu swej wreszcie zidentyfikowanej tożsamości. Pominęła całkowicie perspektywę moralną oraz dane innych szkół psychoterapii, zwłaszcza proponowanych przez A. Terruwe jako model integracji psychicznej.

Maksymiliana Marii Kolbego. Ten ostatni jest lepiej znany na świecie, ale św. Albert to postać prawie nieznana poza polskim kręgiem kulturowym. Aby bardziej zainteresować Czytelnika jego postacią podam ciekawy szczegół. Postaci św. Alberta zawdzięczamy ważne decyzje bł. Jana Pawła II, w tym po części decyzję o wyborze drogi kapłańskiej. Nie bezpośrednio, gdyż św. Albert zmarł na długo przed młodością Karola Wojtyły, ale w Krakowie, gdzie żył K. Wojtyła, tradycja działalności i świętości Brata Alberta była bardzo żywa. Niedaleko od miejsca zamieszkania Karola Wojtyły mieściła się dawna ogrzewalnia dla bezdomnych, prowadzona przez Świętego. Karol Wojtyła dobrze znał szczegóły tego życia, bo była to niejako krakowska „klechda domowa".

To, co dla młodego Wojtyły było istotne, to skandal rezygnacji z naturalnych talentów artystycznych. Adam Chmielowski był niezwykle utalentowanym artystą malarzem.[2] W kręgu XIX-wiecznych malarzy polskich uchodził za najzdolniejszego. Odbył studia artystyczne w Monachium, malował cenione obrazy, a w dodatku miał zdolność szukania nowych kierunków w sztuce i był wybitnym teoretykiem - estetykiem. Wszyscy spodziewali się, że będzie mistrzem nad mistrzami, co dla narodu pozbawionego państwa było wielkim darem. Tymczasem ten ceniony artysta na progu swoich artystycznych triumfów zmienia całkowicie kierunek życia i decyduje się pójść drogą życia duchowego. Poświęca się bezgranicznie pracy charytatywnej z najuboższymi materialnie i moralnie: bezdomnymi, opuszczonymi, wykluczonymi, pomyleńcami, żebrakami, prostytutkami, złodziejami… Zakłada osobny zakon (albertyni i albertynki, w zasadzie tercjarze franciszkańscy prowadzący wspólne dzieło) i wyznacza nową tradycję pracy charytatywnej w Polsce (ściślej w tzw. Królestwie Galicji i Lodomerii, obejmującej wtedy zarówno Kraków, jak i Lwów[3]). Był to szok dla elity intelektualnej. Ktoś opuścił jej szeregi, znajdując coś większego. Radykalnie poszedł za Jezusem. Traktowano to jako wyraz pewnego rodzaju szaleństwa i oczywiste marnowanie talentów.

Młody Wojtyła stał przed podobnym dylematem. Był niezwykle utalentowanym młodym artystą (poetą, aktorem Teatru Rapsodycznego), któremu rokowano wielką przyszłość. Tuż przed II wojną światową rozpoczął studia polonistyczne, które miały być podstawą pracy literackiej i zwłaszcza dramatycznej. I w czasie wojny całkowicie zmienił kierunek. Jak wiemy z napomknień samego zainteresowanego, w krytycznych momentach namysłu nad zmarnowaniem szansy na wielką sztukę pomocą dla młodego Wojtyły był właśnie przykład świętości Brata Alberta, jeszcze wtedy nie wyniesionego na ołtarze, ale dobrze znanego w tradycji krakowskiej. Tak to już jest, że święci rodzą świętych. O skutkach tej doniosłej decyzji Wojtyły wszyscy dużo wiemy, więc komentarze są zbędne. Niebawem, już jako ksiądz, Karol Wojtyła stworzył znakomity dramat pod tytułem „Brat naszego Boga" poświęcony postaci Chmielowskiego. Później wybitny reżyser Zanussi dokonał ekranizacji tego dramatu. Ponieważ autor dramatu został niespodziewanie papieżem Janem Pawłem II to szybko przetłumaczono dramat na wiele języków. Trudno powiedzieć na ile jest on

[2] Pomijamy tu inne fascynujące wątki tej biografii, np. udział Chmielowskiego w Powstaniu Styczniowym.
[3] Autonomiczna część Cesarstwa Austro Węgier powstała po rozbiorach Polski.

zrozumiały uniwersalnie, ale poprzez ten tekst wielu ludzi na świecie mogło się zapoznać z postacią św. Brata Alberta. Wkrótce sam autor jako papież mógł ogłosić świętym bohatera swego utworu (rzecz niezwykła!). Taką to oryginalną postać chcę tu przywołać.

Dla naszych rozważań istotny jest jeden ważny moment w biografii świętego, a mianowicie jego głęboki kryzys psychiczny, jaki miał miejsce tuż po decyzji o obraniu drogi zakonnej. Zniechęcony miałkością życia, w jakim uczestniczył, Adam Chmielowski postanowił podjąć drogę życia konsekrowanego. Wybrał zakon jezuitów, skądinąd wydawałoby się dobrze pasujący do bogactwa intelektualnego, jakim dysponował kandydat. Przecież Chmielowski był postacią niezwykle ważną dla polskiej inteligencji, swego rodzaju przywódcą ideowym polskiej kolonii artystycznej w Monachium, niewątpliwym autorytetem dla wzmagającej swe siły grupy polskich intelektualistów, którzy niebawem mieli zająć poczesne miejsce w kulturze światowej (np. aktorka Helena Modrzejewska dobrze znana w USA jako słynna odtwórczyni ról szekspirowskich (słynna „Modjeska"), Henryk Sienkiewicz, późniejszy laureat Nagrody Nobla czy duża grupa wybitnych polskich malarzy (bracia Gierymscy). Taki lider, jeśli już wybierał się do zakonu (czego nikt nie rozumiał!), to wyłącznie do jakichś zakonników - intelektualistów, np. jezuitów. Adam podjął nowicjat i z energią (może zbyt dużą ?) usiłował nadrobić stracone lata. Mało wiemy o wydarzeniach tego nowicjatu, chociaż z okruchów przekazów wynika, że cele ascetyczne, jakie stawiał sobie (lub jemu stawiano) były dość trudne, na przykład chciał za wszelką cenę rzucić palenie, od którego był potężnie uzależniony. Wszystko to miało się stać w szybkim tempie, imponująco. I nagle krach! Nowicjusz błyskawicznie wpada w dziwny stan. Przestaje się komunikować z otoczeniem, nie śpi, nie je, nie mówi, a jeśli mówi to ujawniają się jakieś przerażające wizje potępienia, katastrofy, niegodności osobistej do zbawienia… Zakonnicy w końcu rezygnują, a kandydat zostaje przeniesiony z nowicjatu wprost do… szpitala psychiatrycznego we Lwowie. Był to szpital na tzw. Kulparkowie, zorganizowany przez znanego i wybitnego lekarza Sawickiego (co ciekawe Sawicki zanim został lekarzem prawie ukończył studia teologiczne, zatem jego droga była podobna do drogi Chmielowskiego, tyle, że w drugą stronę). Sawicki zapewne lepiej rozumiał stan chorego, niż jego otoczenie, przerażone sytuacją. Wyobraźmy sobie tę sytuację: oto wybitny intelektualista decyduje się na nowicjat w wieku dorosłym, po czym zapada na ewidentną chorobę umysłową, jakby w wyniku podjętej decyzji. Zapewne niemało się tam dostało biednym ojcom jezuitom, jako domniemanym sprawcom tego nieszczęścia…

Lekarze nie potrafią jednak pomóc choremu. W lwowskim szpitalu przebywa niemal rok, w całkowitej izolacji, zamknięty w sobie, bez rzeczywistego kontaktu[4]. W końcu, wobec nieskuteczności terapii (?) zostaje wypisany i przewieziony do majątku ziemskiego swego krewnego. Tam to samo: nie mówi, nie śpi, prawie nie je. Rodzina jest zrozpaczona i usiłuje szukać jakichś „domowych sposobów" pomocy. Brat chorego wpada na przedziwny pomysł. Oto sprowadza do siebie miejscowego księdza, z którym toczy umówioną

[4] Chociaż sam Chmielowski stwierdził później, że docierały do niego sygnały z zewnętrznego świata, ale na nie reagował. Miał być ponoć „przytomny".

„rozmowę duchowną" w pokoju sąsiadującym z pomieszczeniem chorego. Chodzi o to, aby ten słyszał jej treść. Między innymi jest mowa o nieskończonym miłosierdziu boskim (skądinąd jakiż to krakowski temat!). Wynik tej „psychoterapii domowej" kapitalny: chory zaczyna zmieniać zdanie, zaczyna jeść, mówić, ruszać się. Powoli dochodzi do siebie. Rekonwalescencja postępuje powoli, ale wyraźnie, wspierana znakomitą polską kuchnią („*polish country cuisine*") i malarstwem pięknych pejzaży ukraińskich. Piękno parowów i stepu zdaje się przemawiać do chorego i leczyć go. W końcu jest już w stanie podjąć samodzielne życie. Decyduje się na powrót do Krakowa. Tam jednak nadal jest z nim „coś nie tak". Nie chodzi o to, że stracił zmysły (chociaż etykietka wariata już do niego przylgnęła). Przyjaciele i znajomi zauważają, że jest w pełnym kontakcie intelektualnym z otoczeniem, potrafi coś przedyskutować poważnie i świadomie. Ale jest już jakiś inny. Bezgranicznie oddaje się krakowskim biednym. A było ich wtedy niemało. Galicja uchodziła za najbiedniejszy region ówczesnej Europy (Davis, 2010, s. 424-429). Gromady nędzarzy tłoczą się w miejskich przytułkach. Chmielowski usiłuje im pomagać na wszelkie sposoby, angażując swoje znajomości w wyższych sferach. Trudni się kwestowaniem, czyli żebraniną. Jako byłemu (?) wariatowi uchodzi mu to na sucho, ale miasto huczy od plotek. Sprzedaje dla biednych swe obrazy… Gości ich w swoim mieszkaniu – pracowni, i to całymi gromadami, dając się nawet okradać… W końcu decyduje się na krok radykalny przenosi się do miejskiej ogrzewalni, miejsca, które ludzie z jego sfery omijali szerokim łukiem, gdyż panowała tam zgroza całkowitej nędzy, a rządzili kryminaliści. Staje się Bratem Albertem. Otoczenie chyba sądziło, że to dalszy skutek choroby, ale on jest w pełni świadomy swego wyboru. Ma poczucie, że praca charytatywna z zewnątrz nie wystarczy. Stopniowo zdobywa zaufanie mieszkańców ogrzewalni, po czym z kilku z nich tworzy nowy zakon tercjarski – albertynów, w duchu św. Franciszka z Asyżu. Są oni do dzisiaj obecni w polskim życiu społecznym. Powstaje też bardzo aktywna gałąź żeńska.

Zachowały się relacje najwybitniejszych ówczesnych polskich twórców z rozmów z Bratem Albertem. Wyraźnie widać w nich głębię ujęcia kwestii społecznej. Chmielowski działał, aby przywrócić znieważone oblicze Chrystusa w biednych, skrzywdzonych ludziach. Była to nowatorska droga pracy socjalnej, daleko bogatsza, niż ówczesne pojęcia dobroczynności i filantropii. Był świadom napięć społecznych i swego rodzaju prekursorem teologii wyzwolenia. Podobno konfrontował się nawet osobiście z samym Leninem, który wtedy przebywał w Polsce i proponował własną drogę rozwiązania tzw. kwestii społecznej. Później Wojtyła wykorzystał ten na wpół legendarny wątek każąc bohaterowi swego dramatu przeprowadzić zasadniczą dysputę o sprawach społecznych właśnie z Leninem…

Stopniowo autorytet Chmielowskiego był tak wielki, że hrabia Władysław Zamojski był gotów oddać mu całe Tatry na własność.[5] Do dziś u wejścia na Halę Gąsiennicową trwają świadectwa tamtych chwil – dwa małe klasztorki braci i sióstr, Albertynów i Albertynek., które miały służyć ich wytchnieniu, gdyż praca z biednymi bywała bardzo ciężka. Aby się

[5] Podobno hrabia Władysław Zamoyski rzekł do Chmielowskiego na Kalatówkach patrząc na Tatry: „Bierz, ile chcesz".

nie „wypalali" Chmielowski zadbał o taką pustelnię, z pomocą swego przyjaciela, swoją drogą również niezwykłego oryginała[6].

Postać Chmielowskiego jest tak dobrze znana w Polsce, że aż przysłowiowa. Gdy komuś niefrasobliwemu chcemy przepowiedzieć marny los, mówimy: „Uważaj, bo pójdziesz do Brata Alberta!" (w sensie przytułku dla bezdomnych). Jednak w licznych biografiach Świętego najczęściej pomija się lub pomniejsza ów epizod psychiatryczny. Mówi się o załamaniu, o kryzysie, ale nie o tym, że wielki święty spędził w „wariatkowie" prawie rok, niemal nie odzywając się do otoczenia! Jest tak, jakbyśmy wstydzili się tej sytuacji. A już najgorsze skojarzenia rodzi kwestia istoty jego choroby. A może psychoza, schizofrenia? Jeśli tak by było, to św. Albert byłby chyba pierwszym oficjalnym świętym psychotykiem! Nie wiemy do dziś jaka była natura medyczna jego kryzysu. Najbardziej przypomina on głęboką depresję połączoną z silnymi objawami nerwicy obsesyjno – kompulsywnej. Taką diagnozę stawia ex post wybitny lekarz Z. Ryn. Jednak nawet on przyznaje, że zakres tego stanu wymyka się współczesnym diagnostom, gdyż jest to analiza ex post i to po długim czasie (Ryn, 1987, s. 537–557).

Inne podejście pojawia się w związku z twórczością wybitnego psychiatry prof. Kazimierza Dąbrowskiego. Był on twórcą oryginalnej koncepcji dezintegracji pozytywnej. W kanadyjskim Calgary Elizabeth Mika ogłosiła własną interpretację stanu Chmielowskiego wedle teorii Dąbrowskiego (Mika, 2004). Ten kryzys miałby polegać na silnym przeżywaniu właśnie stanu dezintegracji pozytywnej, rozpad osobowości miał zrobić miejsce dla jej reintegracji na wyższym poziomie. To bardzo ciekawa interpretacja, chyba niedaleka od prawdy. Tej jednak do końca nie poznamy, bo wszystko co wiemy zostało już opisane i uwzględnione, a ostatecznej diagnozy nie ma. Za mało jest danych z tamtych czasów, a sytuacji nie ułatwia „zamiatanie problemów pod dywan", jakie uprawiali hagiografowie. Prawdopodobnie, gdyby to była jawna psychoza, droga na ołtarze Alberta Chmielowskiego bardzo by się wydłużyła. A zatem unikano stawiania ostatecznej diagnozy, dyplomatycznie mówiąc o kryzysie psychicznym, zresztą zakończonym pełną remisją.

Nie musimy rozstrzygać czy była to nerwica, paranoja czy depresja. Jasne jest co innego – ten wypadek był niezbędny po to, aby… Chmielowski nie został jezuitą i zajął się swoją oryginalną pracą, a później założył zakon. Przecież chodziło o sprawy, które dopiero dziś (!) wydają się być podejmowane, w tym zwłaszcza przez pewnego jezuitę, który został niedawno wybrany na papieża.

Swoją drogą zauważmy w dygresji, że w roku 1920 Polska udzieliła Leninowi odpowiedzi na temat właściwej drogi do rozwiązania kwestii społecznej, zatrzymując jego Armię Czerwoną na przedpolach Warszawy. Pisze o tym Stefan Żeromski w noweli „*Na probostwie w Wyszkowie*". Ta jedna z najważniejszych bitew w dziejach znanego nam świata, tzw. Cud nad Wisłą, działa się w sposób zaskakujący dla bolszewików. Oto polski lud nie

[6] Hrabia, dziedzic sławnego rodu magnackiego powziął myśl o pokucie za winy przodków i prowadził skrajnie ascetyczne życie, między innymi sypiał na swym biurku aż do odzyskania niepodległości przez Polskę, a jeździł III klasą pociągów. Swój wielki majątek w końcu oddał Narodowi.

przyłączył się do rewolucji! A bardzo na to liczono. To zadecydowało. Między innymi i mój daleki stryj, Jan Wojcieszek, zginął od bolszewickiej kuli gdzieś pod Chełmem, a jego wiejska społeczność uczciła to pamiątkowym monumentem z listą poległych krajan[7]. Polski lud nie przyłączył się do rewolucji światowej, a nawet ją *de facto* zatrzymał. Czy działalność takich ludzi jak Chmielowski miała z tym coś wspólnego? Owszem, bo zrealizowali inną drogę wyzwolenia i zapłodnili swym doświadczeniem umysły ówczesnych liderów narodu, polskiej inteligencji. A nawet później kogoś takiego jak młody Karol Wojtyła, który przełożył to na wymiar globalny. Ale to już wątek uboczny dla naszych rozważań. Wróćmy do Chmielowskiego.

Z punktu widzenia teologii życia wewnętrznego jest jasne co się stało – Bóg przejął inicjatywę w sposób bardzo tajemniczy, ale i zdecydowany. Być może bez tego roku „ciemnej nocy" i kryzysu psychicznego w szpitalu dusza Brata Alberta nie mogłaby się oczyścić, a jego własne oryginalne powołanie nie miałoby szans zaistnieć? Czyżby Rzeźbiarz wybrał tak ostre dłuto, aby odkuć zbędne elementy z wnętrza naszego bohatera? Mimo całego dramatyzmu, kryzys psychiczny (psychoza?) jawi się tu wyraźnie jako element rozwoju. I to jak owocnego! Tacy święci nie rodzą się na kamieniu … Taką mocną osobowość być może trzeba było wręcz „nadłamać", aby dała się kształtować w kierunku Bożej Woli? A na pewno całkowicie upokorzyć. Z punktu widzenia tego epizodu nawet późniejsze osiedlenie się Alberta w miejskiej ogrzewalni wypełnionej motłochem wygląda na mniej dramatyczne i jakoś już przygotowane. Bo nawet dla tych nędzarzy chorzy psychicznie byli jeszcze niżej na drabinie społecznej[8]. Czy dla nas dziś nie są niżej, niż zdrowi mieszkańcy *„faveli"*?

A więc droga pokory? Wydaje się, że tak, że dla Adama Chmielowskiego był to niejako przyspieszony kurs życia wewnętrznego, nowicjat odbywany w lwowskim Kulparkowie, zamiast u Ojców Jezuitów. Po nim mógł przestać być Adamem, a stał się Bratem Albertem, tercjarzem franciszkańskim posługującym ubogim. I wielkim świętym zakonodawcą, wyprzedzającym swą epokę, naszą epokę kryzysu ekonomicznego i papieża Franciszka.

Można przypuszczać, że gdyby ktoś nieopatrznie i za wcześnie pomógł choremu Adamowi, to jego misja i przemiana byłaby zagrożona. Należało pozwolić toczyć się procesowi, którego finał był, ostatecznie biorąc, wspaniały - dojrzała i niezwykła świętość i pośredni wpływ na sprawy tego świata, znacznie przekraczający wszelkie oczekiwania. Przezwyciężony kryzys okazał się początkiem nowego życia.

Specjalistom można zostawić analizę przemiany osobowości, jaka miała wtedy miejsce. Być może Święty nigdy nie odzyskał w pełni zdrowia, jeśli patrzeć na to z punktu widzenia „tego świata"? Trudno powiedzieć, ale jest to prawdopodobne. Jako młody

[7] Mój ojciec otrzymał imię Jan na pamiątkę poległego stryja.

[8] Wspomnienia dr Sawickiego ujawniają, że często w salach lwowskiego szpitala psychiatrycznego „U Pijarów" panowała zimą temperatura ok. 10 stopni Celsjusza. Pokazuje to skalę zaniedbania chorych przez otoczenie społeczne. To byli ludzie „spisani na straty", o których dbać nie było warto. Nawet w krakowskiej Ogrzewalni Miejskiej było zapewne cieplej.

człowiek (17 lat) przystąpił do powstania styczniowego, a rosyjski granat urwał mu nogę. Amputację na żywo przeżył niemal cudem. Potem posługiwał się prymitywną protezą, ale tak ją „oswoił", że był w stanie na tej drewnianej nodze jeździć na łyżwach i tańczyć. Czy nie podobnie było z psychiką? Nigdy się tego nie dowiemy. Za tą hipotezą przemawiałyby pewne zmiany w stylu życia, na przykład rezygnacja z malowania. W drugiej części życia malował jedynie wtedy, gdy była szansa na szybkie spieniężenie obrazu i oddanie zarobku ubogim. Jednak stosunkowo rzadko korzystał ze swego talentu, trochę tak, jakby go już jakoś utracił. Jak powiedziałem, nie dowiemy się jak to wyglądało dokładnie… To, co jest pewne, to konstruktywna rola tego kryzysu w jego rozwoju duchowym.

Spójrzmy na tę sytuację z punktu widzenia obu wspomnianych paradygmatów. Współczesny paradygmat interpretowałby tę sytuację materialistycznie, zalecał interwencję farmakologiczną lub psychoterapeutyczną. W czasach Chmielowskiego możliwości zarówno diagnozy, jak i terapii były ograniczone. Ale dziś zapewne leczono by Chmielowskiego … antydepresantami.

Dla drugiego, starszego paradygmatu czytelna była ambiwalencja tej sytuacji. Choroba jest chorobą, ale ludzki duch ma bardziej skomplikowane życie, niż nam się wydaje. To, co wyglądało na katastrofę zostało zamienione w zmianę prowadzącą ostatecznie do duchowego rozkwitu. Intuicja brata naszego chorego, który szukał rozwiązania w dziedzinie duchowej okazała się trafna. Przezwyciężenie stanu rozpaczy, jakiemu uległ nasz bohater okazało się kluczem do odzyskania siebie, ale już odmienionego. Podobnie było w przypadku św. Ignacego czy św. Franciszka. Po kryzysie choroby byli już inni. Oczywiście warunkiem było przetrwanie kryzysu, poradzeni sobie z nim. Zauważmy jednak, że stary paradygmat wskazujący na prymat życia duchowego i prymat religijnego rozwoju człowieka w jego relacji z Bogiem i sobą samym trafniej opisuje wydarzenia, niż współczesne odwołanie się do psychoneurologii.

Nie chcę przez to powiedzieć, że Chmielowski nie był chory psychicznie, że jego stan był jakimś złudzeniem, a on w cichości szpitala psychiatrycznego prowadził sobie jakieś życie duchowe, wolny od trosk doczesnych. Zapewne był chory, i to solidnie. Nawet wtedy nie trzymano kogoś miesiącami w Kulparkowie przez totalną pomyłkę w diagnozie. Ta choroba domagała się normalnej pomocy otoczenia. Ta pomoc zresztą nastąpiła i ostatecznie pozwoliła choremu pozbierać się i odrodzić, chociaż miała charakter, jak byśmy dziś powiedzieli, nieprofesjonalny[9]. Chcę tylko powiedzieć, że wyraźnie w planie Bożym choroba ta stała się kanwą rozwoju, jakby przestawioną „zwrotnicą duchową". Cierpienie psychiczne, które słusznie chcemy usuwać wszelkimi środkami, może mieć drugie dno z punktu widzenia drogi życia wewnętrznego (Ryn, 1990, s. 65-70; a także: Ryn, 2012, s. 20-21). Kwestią kompetencji otoczenia chorego jest uwzględnienie tego ważnego aspektu, gdyż

[9] Niestety, nie wiemy jaką terapię wobec Adama Chmielowskiego zastosował dr Sawicki, ale możliwości miał wielce ograniczone. Być może jego zasługą było proste *„primum non nocere"*? Z opisów wiadomo, że bardzo dbał o pacjentów, w sensie ogólno-życiowych warunków ich pobytu w szpitalu, który stale udoskonalał organizacyjnie. Ograniczał też najbardziej drastyczne praktyki pielęgniarzy do absolutnego minimum humanizując podległy sobie szpital.

osoby chore psychicznie mogą być podmiotem życia duchowego[10]. I to życia, jak się okazuje, bardzo zaawansowanego. A kontekst religijny może być bardzo ważnym elementem rozumienia sytuacji pacjenta (nie tylko w sensie negatywnym, co się zdarza współczesnym diagnostom, którzy religii zasadniczo nie ufają). „Stary paradygmat" może też pomagać w planowaniu terapii, czego tendencje zarysowują się niekiedy we współczesnej praktyce pomocy psychologicznej i psychiatrycznej. Poszerza on znacznie repertuar możliwych reakcji terapeutów na kłopoty pacjenta, dając im do ręki nieoczekiwanie bogaty arsenał środków „psychoterapii duchowej", zwłaszcza w licznych sytuacjach, w których zawodzi podejście farmakologiczne lub psychoterapeutyczne. Tak właśnie stało się w przypadku Chmielowskiego, któremu ostatecznie pomógł… brat i wiejski proboszcz. Założona przez nich „*ad hoc*" „grupa wsparcia" okazała swoją moc niczym w jakimś współczesnym modelu samopomocowym[11].

Drugim naszym studium przypadku będzie św. Maksymilian Maria Kolbe. Postać tak wyrazista, że Jean Guiton nazwał go najwybitniejszym świętym katolickim w XX wieku. Kolbe znany jest zwłaszcza ze swego poświęcenia w Auschwitz, gdy jako kapłan zgłosił się dobrowolnie na śmierć z głodu i pragnienia w zamian za zrozpaczonego ojca rodziny, Franciszka Gajowniczka. Konanie św. Maksymiliana trwało aż dwa tygodnie, a i tak ostatecznie został dobity zastrzykiem fenolu.

Już mniej osób zdaje sobie sprawę, że bracia zakonni nazywali Kolbego … szaleńcem. I nie bez podstaw. Chociaż był człowiekiem jakby z jednej stalowej bryły, geniuszem organizacji i zarządzania, to porywał się zawsze na maksymalistyczne cele, „z motyką na Księżyc". Jednym z jego młodzieńczych pomysłów była na przykład konstrukcja rakiety kosmicznej, gdyż żywo interesował się naukami ścisłymi i nowymi technologiami[12]. Ta nowoczesność szła w zadziwiającej parze z całkiem średniowieczną pobożnością w duchu autentycznie (i skrajnie) franciszkańskim. Ubóstwo klasztoru – fabryki, założonego przez Kolbego w podwarszawskiej Paprotni (Niepokalanowie) było istotnie skrajne, chociaż jednocześnie bardzo pragmatyczne. Wiele wspomnień i świadectw tego dowodzi. Zdarzało się, że młodzi franciszkanie optowali za zmianą prowincji zakonnej, byle nie dostać się do Niepokalanowa[13]. Zamiast nich zgłaszali się masowo inni kandydaci gotowi na wszystko. Przed II wojną światową wybierano zaledwie 1 z 50 kandydatów, taki był napływ młodych

[10] Ryn przytacza wielce znamienną uwagę Jana Pawła II o tym, że chorzy psychicznie mogą prowadzić pełne życie duchowe (Ryn, 2012).

[11] No i ta wiejska kuchnia oraz czyste ukraińskie powietrze, o czym nie zapominajmy. Zapewne nikt nigdy nie zbada mocy terapeutycznej barszczu ukraińskiego, ale jako jego zdeklarowany miłośnik wierzę w znakomitą moc tej cudownej mikstury opartej na wywarze z buraka ćwikłowego.

[12] Było to w Rzymie w okresie 1914-1918, równolegle do poważniejszych prac K. Ciołkowskiego, zresztą również Polaka z pochodzenia, tworzącego w Rosji. Projekt Kolbego nie mógł się udać, bo zakładał błędną teorię eteru, jaką wtedy uznawali fizycy. Była to jednak w tamtym czasie myśl absolutnie pionierska. Kolbe wyobrażał sobie, że jego „etereoplan" … zaniesie misjonarzy franciszkańskich poza planetę Ziemię! Bo po cóż innego konstruować rakiety?

[13] Plan dnia w klasztorze w Niepokalanowie przewidywał 8,5 h pracy i 4 godziny modlitwy, a jego święty gwardian zapisał w notatkach z rekolekcji sentencję: „Pracuj, pracuj, pracuj jak najwięcej!"

ideowych ludzi do tego unikalnego klasztoru, który produkował miesięcznik „*Rycerz Niepokalanej*" w kolosalnym nakładzie setek tysięcy egzemplarzy.

Św. Maksymilian odniósł swoisty sukces, był postacią znaną w przedwojennej Polsce i nikt nie podejrzewał go o jakieś zaburzenia psychiczne. I nie chodzi tu o ślady manii, jakiej można by przypisać niebywałą aktywność apostolską Kolbego (np. chciał zdobyć dla Niepokalanej Maryi cały świat, zakładając „Niepokalanowy" w każdym kraju, co nawet zaczął czynić z sukcesami w Japonii!). Chodzi o trudności znacznie wcześniejsze, z początków jego zakonnej kariery. Są to sprawy bardzo mało znane, nawet badaczom życia św. Maksymiliana. I rzadko wspominane.

Niezwykle uczciwy i dociekliwy biograf Świętego, O. Paulin Sotowski ujawnia je jednak w swoim studium życia „*Szaleńca Niepokalanej*" (Sotowski, 2011, s. 47). Pisze tam o jakichś tajemniczych, a potężnych skrupułach, jakie przeżywał Święty. Dziś zapewne zakwalifikowalibyśmy to jako ostrą nerwicę obsesyjno–kompulsywną i opatrzyli odpowiednim numerem z klasyfikacji ICD. Skala tych trudności była tak znaczna, że wymagała bezwzględnej reakcji jego kierownika duchowego, który nawet zakazał Świętemu dokonywania spowiedzi z całego życia, nawet w obliczu śmierci! Jego kierownik, O. Bondini, był doświadczonym kapłanem–wychowawcą. Skutecznie pomógł swemu młodemu koledze, ale musiał być niezwykle stanowczy, wręcz bezwzględny w wymaganiach.

Jak wiemy, nerwica obsesyjno–kompulsywna (Obsessive – Compulsive Disorder – OCD) jest dość oporna na działanie terapeutyczne, pomaga w niej zasadniczo terapia poznawczo-behawioralna, chociaż są lekarze, którzy usiłują ograniczać natręctwa z pomocą farmakologii, zwłaszcza ingerując w metabolizm serotoniny. Rokowania w tym typie zaburzenia, jeśli jest zaawansowane są dość problematyczne i nie każdemu udaje się opuścić obszar choroby (Bryńska, 2007, s. 226). Chyba, że… Chyba, że zastosuje się metody tradycyjne i uzna zaburzenie za etap w życiu wewnętrznym. Tak postąpił O. Bondini w stosunku do Kolbego. Jego diagnoza była oparta na „starym paradygmacie" i ujmowała zjawisko w kontekście życia duchowego, jego tradycyjnych etapów. Tak potraktowany problem co prawda towarzyszył Świętemu nadal, ale stał się niemal zupełnie nieuchwytny dla postronnego obserwatora. Żadnych natręctw nie było widać, natomiast widoczna była ogromna sprawność i ogromna dojrzałość duchowa tego człowieka. Był świętym i geniuszem jednocześnie. Przy pomocy swego kierownika duchowego, z którym utrzymywał stały kontakt listowny, przestrzegając jego zaleceń pod grozą przekroczenia ślubu zakonnego posłuszeństwa (!) poradził sobie z natręctwami o ogromnym nasileniu. Św. Maksymilian chciał sobie poradzić i użył do tego prostych rad swego mądrego spowiednika. Gdyby na tym etapie uległ swym natręctwom z pewnością nie mielibyśmy Świętego, bo natręctwa były niezwykle poważne.

Dziś podchodzimy do tego zaburzenia inaczej, nie opierając się na starych radach duchowych mistrzów. Pytanie: czy słusznie? Pomijamy dość długie doświadczenie dziejowe radzenia sobie z tym tematem. Dawniej traktowano sprawę jako element życia duchowego,

jako niedojrzałość sumienia i w ślad za tą interpretacją stosowano środki typu ascetycznego. Czy skutecznie? Nie zawsze, bo wiele zależało od kierunku, jaki dana osoba przyjęła w swoim rozwoju duchowym. Znane są przypadki bardzo długiego, niemal beznadziejnego „skrupulanctwa". Najciekawsze jest w tym to, że część osób przeżywających te cierpienia osiągała pomimo tego wysoki stopień życia duchowego. Przykładem chociażby św. Wincenty.

W przypadku św. Maksymiliana przezwyciężenie zaburzenia stało się kluczowe z punktu widzenia całej jego dalszej działalności. Był to ukryty, ale ważny punkt przełomowy, najpoważniejsze zagrożenie jego wczesnego rozwoju. Zastanawiające jest pomijanie tego elementu w hagiografiach. A przecież doświadczenia tego typu, właściwie rozumiane mogłyby być pomocne wielu ludziom, przeżywającym podobne „przygody". Badaczom i terapeutom zajmującym się OCD warto wskazać odpowiednie przykłady i pomysły ich nieprofesjonalnych kolegów, kierowników życia duchowego.

Tego typu przykłady można mnożyć. Bardzo wielu znanych ludzi osiągających wyżyny rozwoju duchowego borykało się z kryzysami psychologicznymi różnego rodzaju[14]. Właściwe jest to typowe, tyle, że chętnie pomijane przez hagiografów, którzy sądzą, że „nie wypada" grzebać w psychicznych przeżyciach bohaterów. A tymczasem kryzys okazuje się czymś stałym w życiu tak wielu z nich. I czymś konstruktywnym, chociaż niekiedy bardzo trudnym przeżyciowo. Co wynika z tych analiz? Czy postuluję jakąś rezygnację ze współczesnych sposobów pomocy psychologicznej? Nic podobnego, ale postuluję zmianę podejścia do ludzkich kłopotów psychicznych. Warto dostrzec ich konstruktywne elementy, a jest to możliwe w zasadzie tylko po przyjęciu „starego paradygmatu". W innym ujęciu choroba jest zawsze czystym absurdem, urągającym człowieczeństwu.

Konkluzje

Jaki wniosek wypływa z przytoczonych biografii? Można by sądzić, że postuluję odejście od współczesnego paradygmatu naukowego na rzecz powrotu do dawnego, teologicznego. Tak jednak nie jest. Nie sądzę, aby było słuszne rezygnowanie z dorobku nauki. Spotyka się takie propozycje, które radzą zastąpić podejście preferowane przez lekarzy i psychologów czymś innym, pracą duchową (Tomasik, 2010; Grun, 2001) albo nawet egzorcyzmami. Złożoność natury ludzkiej i prymat życia duchowego w człowieku mogą sprawić, że niekiedy takie propozycje okazują się skuteczne. Jednak nie tę drogę tutaj proponuję.

Ideą przewodnią obecnego rozważania jest bowiem dążenie do syntezy obu podejść na bazie pełnej, realistycznej antropologii, pełnego opisu człowieka. Na gruncie tejże antropologii staje się możliwe uwzględnienie wszystkich wymiarów ludzkiego bytu, zarówno cielesnego, psychicznego, jak i duchowego. Po stronie paradygmatu naukowego

[14] Kolejny przykład to Matt Talbot, irlandzki alkoholik i aktualny kandydat na ołtarze. Czy też Sługa Boży Bogdan Jański, który relacjonuje swe trudności w swoim intymnym dzienniku duchowym.

istnieje pewna ilość poszukiwań, wskazujących na doniosłą rolę religii w terapii chorób psychicznych[15]. Jest to trop, który warto podjąć, ale trzeba też reanimować starszą wiedzę z zakresu teologii życia wewnętrznego (Garrigou–Lagrange, 2001, s. 934). Współcześnie może to oznaczać konieczność pracy zespołowej i interdyscyplinarnej, gdyż zakresy treściowe obu paradygmatów są obszerne i złożone, a ilość danych i zagadnień badawczych oraz praktycznych ogromna. Brakuje też dostatecznie silnych ośrodków, które kultywowałyby wspólną pracę tego rodzaju. Jest to pieśń przyszłości, ale jeśli chcemy bardziej adekwatnie odpowiadać na ludzkie potrzeby i rozumieć człowieka w kryzysie psychicznym, taka praca wydaje się absolutnie niezbędna. Podstawą dla niej powinna być realistyczna antropologia szanująca specyfikę człowieka jako bytu cielesno – duchowego, skierowanego ku wspólnocie z Bogiem i z ludźmi. Także obecny kulturowy rozbrat między nauką a wiarą (zwłaszcza nauką pozytywistyczną a teologią) nie pomaga takim dążeniom. Ostatecznie okazuje się, że to przezwyciężenie kryzysu, jaki panuje w myśli europejskiej gdzieś od XIV wieku, jest warunkiem lepszego pomagania człowiekowi w kryzysie psychicznym. Bowiem właśnie w wieku XIV rozwinęły się tendencje, które ostatecznie doprowadziły do całkowitego rozdziału obu podejść z dominantą w wieku XVIII i XIX. W wieku XX widzieliśmy już rozległe skutki tych kulturowych zawirowań w postaci niszczących ideologii w ich politycznych wcieleniach (komunizm, nazizm, liberalizm). Czy uda się zaleczyć tę ranę europejskiej kultury? Jeśli nie, to omawiana tutaj sprawa pozostanie domeną odważnych intelektualnych harcowników w rodzaju Victora Frankla i jemu podobnych, ale będzie zbyt mało wpływowa, aby się upowszechnić.

Bibliografia:

Bryńska A. (2007), *Zaburzenie obsesyjno–kompulsywne. Rozpoznawanie, etiologia, terapia poznawczo-behawioralna*. Kraków: Wyd. UJ.

Compton M., Furman A. (2005), *Inverse Correlation Between Symptom Scores and Spiritual Well – Being Among African American Patients With First – Episode Schizophrenia Spectrum Disorders,* Journal of Nervous and Mental Disease, v. 193, nr 5, s. 346-349.

Davis N. (2010), *Zaginione królestwa*, tł. Bartłomiej Pietrzyk, Joanna Rumińska – Pietrzyk, Elżbieta Tabakowska, Kraków: Wyd. Znak.

[15] Wybrane przykłady: Huguelet P. M.D., Mohr S. Bertisey C., Borras L., Gilleron C., Adham Mancini Marie, Rieben I., Peroud N., Brandt P.I., A Randomizem Trial of Spiritual Assesment of Outpatients With Schizofrenia: Patients' and Ckinicians' Experience, Psychiatric Services 2011, doi: 10.1176/appl.ps.1.79, tamże bibliografia podobnych badań. Także: Mohr S. Gilleron C, Borras L., Brandt P.Y., Huguel P., The Assesment of Spirituality and Religiousnes in Schizophrenia, Journal of Nervous and Mental Desease, 2007, v. 195, nr 3, s. 247-253.
Tarko M., A grounded theory study of the experience of spirituality among persons living with schizophrenia, UBC 2002. Również: Landeen J., Pawlick J., Woodside H., Kirkpatrick H., Byrne C., Hope, Quality of Life and Symptoms Severity in Individuals with Schizophrenia, Psychiatric Rehabilitation Journal, 2000, v. 23, nr 4, s. 364-369. Compton M., Furman A., Inverse Correlation Between Symptom Scores and Spiritual Well – Being Among African American Patients With First – Episode Schizophrenia Spectrum Disorders, Journal of Nervous and Mental Disease, 2005, v. 193, nr 5, s. 346-349. Sullivan W.P., "It Helps Me to Be a Whole person": The Role of Spirituality Among the Mentally Challenged, Psychiatric Rehabilitation Journal, 1993, v. 16, nr 3, s. 125-134.
Patrz również: Clarke I., Psychosis and Spirituality: Consolidating the New paradigm.

Garrigou–Lagrange R. (2001), *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tł. Teresa Landy, Niepokalanów: Wyd. OO. Franciszkanów.

Grun A., (2001), *Rozdarcie wewnętrzne. Od rozbicia do jedności,* tł. Małgorzata Hofman, Werbinum.

Huguelet P. M.D., Mohr S. Bertisey C., Borras L., Gilleron C., Adham Mancini Marie, Rieben I., Peroud N., Brandt P.I., (2011), *A Randomizem Trial of Spiritual Assesment of Outpatients With Schizofrenia: Patients' and Ckinicians' Experience*, Psychiatric Services doi: 10.1176/appl.ps.1.79.

Landeen J., Pawlick J., Woodside H., Kirkpatrick H., Byrne C., (2000), *Hope, Quality of Life and Symptoms Severity in Individuals with Schizophrenia,* Psychiatric Rehabilitation Journal, v. 23, nr 4, s. 364-369.

May G.G. (2012), *Ciemna noc duszy. Depresja a kryzys duchowy oczami psychiatry,* tł. Katarzyna Gdowska, Kraków.

Mika E., (2004*), Ecce Homo: Adam Chmielowski's Growth Positive Disintegration,* [w:] B. Tiller (red.) *The Sixth International Congress of the Institute For Positive Disintegration in Human Development, June 24-26*, (s. 186-218), Calgary, Canada: Developmental Potential – From Theory to Practice: Educational and Therapeutic perspectives. Dabrowski Proceedings.

Mohr S. Gilleron C, Borras L., Brandt P.Y., Huguel P., (2007), *The Assesment of Spirituality and Religiousnes in Schizophrenia,* Journal of Nervous and Mental Desease, v. 195, nr 3, s. 247-253.

Ryn Z., (1987), *Brat Albert Chmielowski. Refleksje psychiatryczne*, Archiwum Historii i Filozofii Medycyny, v. 50, nr 4, s. 537 – 557.

Ryn Z., (1990) „ *…przed majestatem ostatniego nędzarza*", W Drodze, nr 10 (206), s. 65-70.

Ryn Z., (2012), *Wojtyła i Kępiński o cierpieniu*, Niedziela, 16, s. 20-21.

Sotowski P., (2011), *Opowieść o życiu św. Maksymiliana,* Niepokalanów: Wyd. OO Franciszkanów.

Sullivan W.P., (1993), "*It Helps Me to Be a Whole person": The Role of Spirituality Among the Mentally Challenged,* Psychiatric Rehabilitation Journal, v. 16, nr 3, s. 125-134.

Tarko M., (2002), *A grounded theory study of the experience of spirituality among persons living with schizophrenia*, UBC.

Tomasik J., (2010), *Schizofrenia w aspekcie teologii życia wewnętrznego,* Kraków.

Mgr Janusz Ruciński
Doktorant
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Warmińsko-Mazurski

Ciało „produktem" kultury, czyli o poszukiwaniu własnej cielesności

Od początku swojego zaistnienia człowiek, istota cielesno-duchowa, podlega procesowi starzenia. Przemijanie jest wpisane w jego egzystencję i w nieuchronny sposób, z każdym dniem, zbliża się on coraz bardziej do końca swojego ziemskiego istnienia, a zarazem początku nowego, wiecznego życia. Rozwój medycyny, liczne osiągnięcia naukowe, a także wynalazki spowodowały, iż człowiek utracił z pola widzenia ostateczny cel swojego życia jakim jest zbawienie wieczne duszy, przedkładając je na doczesne wybawienie ciała od przemijalności. Nie oznacza to jednak tego, że człowiek, na wzór wyznawców manicheizmu, miałby nagle zarzucić całkowicie troskę o swoje ciało i traktować je jako więzienie swojej duszy. Wręcz przeciwnie, ze względu na fakt stworzenia na obraz i podobieństwo powinien on darzyć je szacunkiem i dbać o nie[1]. W związku z tym, ciało jako stworzone przez Boga, posiada godność, której w żaden sposób nie można przypisać wytworom kultury, które wyszły spod ręki człowieka. Oznacza to, że człowiek, mimo wszelkich prób modyfikacji swojego ciała i ingerencji, których się na nim dopuszcza zawsze będzie stworzeniem, nie zaś wytworem.

1. Ciało *instant*, czyli pęd za idealną sylwetką

Kultura popularna zaczęła ukazywać ciało jako eksponat, co spowodowało, że nie jest ono już odbiornikiem różnorodnych bodźców lecz bardziej obiektem do podziwiania. Ciało zostało niejako przechwycone ze świata natury i umieszczone w świecie kultury (Mroczkowska, 2009, s. 28). Obserwując przemiany zachodzące we współczesnym świecie można zauważyć, że szacunek i dbałość o ciało przekracza niekiedy pewne granice, wkraczając tym samym na obszary, które nazywane są niekiedy kultem ciała. Ten swoisty *quazi* kult ciała zapoczątkowany został w latach 60. XX wieku w krajach Europy Zachodniej, a jego kamieniem węgielnym stała się tzw. rewolucja seksualna (Jakubowska, 2009, s. 59).

[1] "Stanowiąc jedność cielesną i duchową, człowiek przez samą swoją cielesność łączy w sobie elementy świata materialnego, tak że przez niego osiągają one swą głębię i wznoszą głos w dobrowolnej pochwale Stwórcy. Człowiekowi nie wolno więc gardzić życiem cielesnym, lecz przeciwnie - właśnie swoje ciało, jako stworzone przez Boga i przeznaczone do wskrzeszenia w dniu ostatnim, powinien uważać za dobre i godne szacunku (KKK, 364).

Odnosi się wrażenie, że zainteresowanie sferą cielesną, a także utrzymanie jej w oczekiwanej przez społeczeństwo formie, w połączeniu z tempem życia człowieka w XXI w., osiągnęły pułap na tyle wysoki, że w społeczeństwie zaistniała nowa kategoria ciała, którą można by określić jako "ciało *instant*".

Takie mówienie o ciele wydaje się tym bardziej uprawnione jeżeli spojrzymy na rozwój chirurgii plastycznej, gabinetów odnowy biologicznej, czy też klubów fitness. "Współczesny człowiek manipuluje ciałem, kształtuje je w zależności od potrzeby chwili, zmienia kształty, rozmiary, kolory, ale i "maski" przyjmowanych ról społecznych, zupełnie zapominając o swojej prawdziwej naturze. Trudno nie zauważyć, że rozwój "świątyń kultu ciała" związany jest z nieodłączną kulturą konsumpcji i utowarowienia charakteryzującą postmodernizm" (Żyłkiewicz, 2008, s. 165).

Ciało, które określiłem jako "ciało *instant*" powinno więc być już nie tylko piękne, ale także przystosowane do tego, aby w szybkim tempie umieć nadążyć za pojawiającymi się w społeczeństwie nowymi trendami. Dla przeciętnego Kowalskiego źródłem wiedzy o tym co modne i stylowe są media i reklamy, które promują młodość, gładką skórę, szczupłą sylwetkę, dopasowaną fryzurę, stawiając siebie w roli autorytetu, narzucają przy okazji niepisany obowiązek dopasowania się do promowanych przez nie standardów dotyczących ciała. Idealne wizerunki osób ze szklanych ekranów i stron tabloidów powodują rozdźwięk pomiędzy własnym ciałem a tym, które jest kreowane przez media. (Warszawska, 2011, s. 225). "Obowiązek troski o swoje ciało przywodzi na myśl Foucaultowskie "techniki siebie". Są to zabiegi dyscyplinujące i odzwierciedlają panujące w sieci relacje ja - inni. Pozwalają one "jednostkom dokonywać, za pomocą własnych środków bądź przy pomocy innych, pewnych operacji na własnych ciałach oraz duszach, myślach, zachowaniu, sposobie bycia, operacji, których celem jest przekształcenie siebie tak, by osiągnąć pewien stan szczęścia, czystości, mądrości czy nieśmiertelności". Dbanie o siebie staje się uniwersalną zasadą, a jak powiedział Foucault w wykładzie zatytułowanym *Techniki siebie*: "[J]esteśmy spadkobiercami społecznej moralności, która opiera reguły akceptowalnego zachowania w stosunkach z innymi" (Walęcik, 2008, s. 121-122).

2. *Ja* cielesne *wychowane, Ja* cielesne *wypracowane*

Doświadczenia pochodzące ze sfery Ja cielesnego, odgrywają kluczową rolę w procesie budowania własnej tożsamości. Rozpatrując kwestię cielesności, można posługiwać się takimi pojęciami jak: ciało obiektywnie oglądane oraz ciało subiektywnie doznawane (Sikorska, Sawicka, Smiatek, Sulik, Węglowska-Król, Warszawa 2010, s. 150). Wizerunek ciała jest umysłowym przedstawieniem osoby, które podlega emocjom i wpływa na zachowanie człowieka. Jak pisze dr Anna Brytek-Matera: "Obraz ciała stanowi umysłową reprezentację zawierającą w sobie percepcję wyglądu, uczucia i myśli związane z ciałem, poczucie, jak człowiek czuje się w swoim ciele oraz funkcje i możliwości ciała. Każda nowa informacja jest konsekwentnie włączana we własny wizerunek ciała. Jeżeli informacja ta jest

przetwarzana, zmienia się obraz ciała" (tamże). Z kolei jak podaje dr Olga Sakson-Obada: "silne ja cielesne sprawia, że osoba potrafi odczuć zmiany zachodzące w jej ciele (funkcja doznawania), nadać im znaczenie (funkcja interpretacji), a także określić co jest ich przyczyną i jakie są potrzeby radzenia sobie z nimi (funkcja regulacji)" (2009, s. 31).

Zapoczątkowane w dzieciństwie budowanie obrazu własnego ciała oparte jest w wielkim stopniu na doświadczeniach dziecka płynących z kontaktów z jego otoczeniem, a w szczególności z jego rodzicami czy opiekunami. Pokłosiem nieprawidłowych kontaktów dziecka z opiekunem, gdy jest go "za dużo", "za mało" lub w sytuacji, gdy reakcje opiekuna są nieprzewidywalne, stają się późniejsze trudności w budowaniu wizerunku własnego ciała (Schier, 2010, s. 15-16). Można zatem przypuszczać, że obecne czasy w sposób szczególny sprzyjają zjawisku zaburzonego postrzegania swojej cielesność. Na ten problem mogą składać się takie czynniki jak: pogoń rodziców za pieniędzmi lub dobrze płatną pracą, rosnąca liczba rodzin niepełnych[2], również utrata pracy, a tym samym źródła dochodu, które sprawiają, częstą i długotrwałą nieobecność rodziców w domu, a tym samym brak czasu na wychowywanie swoich dzieci (Ilnicka, 2008, s. 63). Ponadto brak alternatywnych, ciekawych form spędzania czasu wolnego powoduje, iż dziecko spędza wiele czasu pochłonięte przez świat mediów.

Powyższe kwestie przywodzą na myśl pewną obawę, a mianowicie, że niezależnie od fundamentu na jakim zostanie zbudowany obraz *Ja* cielesnego, zawsze będzie on konfrontowany z modelem cielesności kreowanym w popkulturze i narażony najpierw na pojawienie się rozdźwięku między własnym *Ja* cielesnym, a cielesnością wypływającą z popkultury, co może doprowadzić, po wtóre, do chęci dostosowania go do kanonów w niej rozpowszechnionym. Obawę tę zdają się wzmacniać słowa Johna Fiske'a: "Mimo, że cielesność może się wydawać tą sferą, w której najbardziej widać naszą indywidualność, stanowi ona również materialną formę ciała społecznego, klasowego, rasowego i genderowego. Walka o nadzór nad znaczeniami i przyjemnościami, a co za tym idzie - również nad zachowaniami związanymi z cielesnością, jest niezwykle istotna, ponieważ to w niej, pod postacią jednostki, najbardziej przekonująco przejawiają się aspekty społeczne. To również w cielesności polityka ukrywa się pod postacią ludzkiej natury" (Bieńko, 2013, s. 158).

Z całą pewnością *Ja* cielesne nie będzie nigdy całkowicie wychowane akulturalnie, czyli w odcięciu od obowiązujących w danym momencie trendów. Niemiej jednak ważne pozostaje to, aby *Ja* cielesne *wychowane* było na tyle silne, aby nie ulegało każdorazowo "nowopowstającym" w kulturze i propagowanym przez nią przy pomocy mass mediów

[2] Jak wynika z danych GUS: "Obecnie prawie 80% dzieci w Polsce rodzi się w rodzinach tworzonych przez prawnie zawarte związki małżeńskie, jednocześnie od kilkunastu lat systematycznie rośnie odsetek urodzeń pozamałżeńskich. Na początku lat 90-tych ze związków pozamałżeńskich rodziło się ok. 6-7% dzieci, zaś w ostatnich latach ich udział wzrósł do 20-23%. Odsetek ten jest wyższy w miastach w 2013 r. wynosił prawie 26% (na wsi - ponad 20%).
Rosnący współczynnik dzietności pozamałżeńskiej wynika ze wzrostu liczby rodzin tworzonych przez związki kohabitacyjne, wzrasta także liczba matek samotnie wychowujących dzieci, tworzących rodziny niepełne – co wykazały wyniki ostatniego spisu ludności" (GUS, 2015).

stylów, które sprzyjałyby dążeniu, na miarę owczego pędu, do zmian powodujących uporczywą chęć dostosowania się i wypracowania, niekiedy za wszelką cenę, *Ja* dostosowanego wizji świata.

3. "W zdrowym ciele zdrowy duch"

Ponowoczesne troska o zdrowie to już nie tylko wizyty u lekarza, gdy zachodzi ku temu konieczność, a więc gdy z organizmem dzieje się coś złego, ale także szereg działań profilaktycznych. Samo pojmowanie zdrowia ma, prócz wymiaru biomedycznego, także wymiar psychologiczny i społeczny. Według Światowej Organizacji Zdrowia (WHO[3]) zdrowie to "stan dobrego pełnego samopoczucia (dobrostanu) fizycznego, psychicznego i społecznego, a nie wyłącznie brak choroby lub niedomagania" (PWN, 2005, s. 315). Jednak wraz z pojawieniem się w medycynie tendencji holistycznych[4] definicja upowszechniona przez WHO stała się archaiczna. Chodzi o nowe spojrzenie na zdrowie, które nie byłoby już rozpatrywane w sposób statyczny - tylko jako stan, lecz w sposób dynamiczny, czyli jako umiejętność do zachowania dobrostanu i dostosowania się do częstych przeobrażeń dokonujących się w środowisku fizycznym i społecznym człowieka. Według koncepcji określanej jako holistyczno-funkcjonalna, która zrodziła się z potrzeby ukazania udziału świadomej aktywności człowieka w budowaniu zdrowia, jest ono "efektem wzajemnych relacji pomiędzy organizmem człowieka i jego uogólnionymi zasobami odpornościowym, rozumianymi jako kompleks cech i właściwości biologicznych, psychicznych i społecznych wspartych cechami środowiska (zwłaszcza społecznego), a czynnikami patogennymi (stresorami) - dynamiczna równowaga między nimi jest warunkiem zdrowia" (tamże). Optymalizacja przez człowieka tej równowagi, względem zmieniających się warunków jest konieczna do utrzymania dobrego stanu zdrowia. Służą jej czynności związane z promocją zdrowia i zachowaniami prozdrowotnymi (tamże).

Całościowe - holistyczne podejście medycyny do człowieka, utorowało drogę dla wydawców poradników pielęgnacji ciała. Zarówno obecne jak i wydane kilkanaście lat wcześniej poradniki konieczność dbania o ciało motywują w podobny sposób: "dbanie o siebie przynosi korzyści, jakimi są zdrowie i uroda, te zaś traktuje się jako wartości same w sobie. Wartości te są względem siebie komplementarne: uroda jest oznaką zdrowia, ale też daje poczucie zadowolenia z siebie, które jest z kolei ważnym elementem dobrego samopoczucia" (Maj, 2010, s. 84). Cytując za dr Agnieszką Maj jeden z poradników z początku lat dziewięćdziesiątych: "Nie trzeba dziś nikogo przekonywać, że racjonalna pielęgnacja zdrowia i urody ma istotny wpływ na samopoczucie człowieka, że odgrywa ważną rolę w kształtowaniu jego postaw wobec otaczającego świata. [...] Człowiek

[3] ang. World Health Organization.

[4] "Medycyna holistyczna - medycyna opierająca się na założeniu, że stan umysłu, ducha i ciała wzajemnie wpływają na siebie i że należy leczyć cały organizm, a nie tylko jego chorą część", por. http://sjp.pwn.pl/slowniki/holistyczny.html, [dostęp, 10.06.2015].

zadowolony ze swojego wyglądu zewnętrznego staje się aktywniejszy w życiu osobistym, rodzinnym i zawodowym (tamże).

Uwzględniając powyższe stwierdzenia, można wysnuć wniosek, że im bardziej zdrowy tryb życia, im bardziej zdrowe i piękne ciało tym lepsze samopoczucie, a co za tym idzie większa akceptacja i zadowolenie z siebie i ze swojego wizerunku.

4. *Serwis, tuning,* części używane

Dochodzimy ponownie do momentu, w którym ciało zaczyna jawić się jako przedmiot. Posługując się terminologią zaczerpniętą ze świata motoryzacji, można odnieść ją *per analogiam* do ciała. Nowy, sprawny samochód cieszy swojego właściciela, daje mu poczucie bezpieczeństwa, satysfakcji z prowadzenia i posiadania, wzbudza podziw i zachwyt otoczenia, buduje pewien prestiż. Samochód jest systematycznie serwisowany tylko w autoryzowanych salonach, specjalnie zabezpieczane przed korozją, lub *tuningowany*[5] sposobnie do gustów swojego właściciela. Wszystko po to by przez lata sprawnie funkcjonował i cieszył właściciela.

Podobnie człowiek postępuje ze swoim ciałem. Jak już zostało wcześniej wspomniane sprawne, piękne ciało daje jego "posiadaczowi" satysfakcję. Człowiek dba o swoje ciało, które sprawne i utrzymane w dobrej kondycji daje poczucie stabilności i sprzyja poczuciu bezpieczeństwa, czyli sprawia, iż człowiek nie myśli o chorobach. Utrzymaniu dobrego stanu zdrowia ciała służą systematyczne badania kontrolne i wizyty u różnych specjalistów, a w zachowaniu idealnej sylwetki pomagają regularne ćwiczenia fizyczne, a także popularne w ostatnich latach operacje plastyczne. Także rozwój medycyny i sprawił, że możemy mówić o częściach ciała, które mogą być w nich wykorzystane. Są to: "(1) całe ciało (np. testowanie leków), (2) narządy w całości (do których dzisiaj możemy dodać kończyny), (3) krew, (4) oczy (pobieranie rogówek ze zwłok), (5) elementy procesu prokreacji (nasienie, komórki jajowe), (6) komórki tkanek ludzkich i ich pochodne, (7) składniki usuwane w naturalny sposób (paznokcie, włosy, łożysko, mleko, mocz)" (Jakubowska, 2009, s. 218).

Kluby fitness, salony odnowy biologicznej, salony kosmetyczne stały się swoistymi "garażami specjalistycznej mechaniki". Centra sportu i rekreacji posiadają nowoczesny sprzęt, który kontroluje i rejestruje każdy ruch, ilość wydzielanego potu, napięcie mięśni. "Urządzenia stają się nie tylko miernikiem wytrzymałości fizycznej, ale też wskaźnikiem potęgi charakteru i wewnętrznej samokontroli" (Mroczkowska, 2009, s. 24).

Wszystko to powoduje, iż człowiek zostaje, w dosyć brutalny sposób, zredukowany do rangi przedmiotu, który podlega zepsuciu, naprawie, wymianie części lub może stać się ich magazynem, gdy jego istnienie na tym świecie dobiegnie końca.

[5] "Tuning [*wym.* tiuning] - zabiegi mające na celu zmianę seryjnych parametrów samochodu i dostosowanie go do indywidualnych gustów właściciela", por. http://sjp.pwn.pl/slowniki/tuningowa%C4%87.html, [dostęp, 10.06.2015].

5. By nie stać się cyborgiem

W Mądrości Syracydesa czytamy: "Każde ciało jak płaszcz się starzeje, gdyż odwieczne jest prawo: <<Musisz umrzeć>>" (Syr, 14, 17)[6]. Człowiek rodzi się, dojrzewa i umiera w pewnym kręgu kulturowym. Nie sposób mu się oderwać od wszystkich elementów z nią związanych.

Kultura ponowoczesna rozwinięta w Europie Zachodniej postuluje i zwraca uwagę na takie kwestie odnoszące się do cielesności jak: ochrona życia, troska o własne zdrowie, dbałość o kulturę fizyczną. Na pierwszy rzut oka zasady mogą jawić sie jako współgrające z chrześcijańskim przykazaniem miłości względem samego siebie. Miłość ta ma wiele wymiarów i obejmuje również ochronę życia, troskę o ciało, właściwe odczytywanie i zaspokajanie popędów, zaspokojenie głodu i pragnienia dla zachowania siły, rozwój fizyczny, obowiązek troski o zdrowie, dbałość o utrzymanie i podnoszenie tzw. kultury fizycznej, a więc sprawności, zręczności i piękna ciała (Olejnik, 1999, 367-376). Niemiej jednak, gdyby przyjrzeć się bliżej pobudkom, z których czerpią obie te wizje można zauważyć różnicę.

Kultura ponowoczesna odnosi się do ciała człowieka, jak byłoby ono na tym samym poziomie co pozostała część świata ożywionego. Kościół Katolicki poprzez swoje nauczanie jasno określa, że jest zupełnie przeciwnie. W Soborowej Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym "*Gaudium et Spes*" czytamy: "nie myli się człowiek, gdy uważa się za wyższego od rzeczy cielesnych, a nie tylko za cząstkę przyrody lub za anonimowy składnik społeczności państwowej" (nr 14). Katolicka nauka oparta na personalizmie głosi prawdę o podmiotowości człowieka, której nie można zdegradować do poziomu rzeczy (Olejnik, 1999, s. 322). "Natura ludzka - jak to określił Roman Ingarden - polega na nieustannym wysiłku przekraczania granic zwierzęcości tkwiącej w człowieku i wyrastania ponad nią człowieczeństwem i rolą człowieka jako twórcy wartości" (Zwoliński, 2006, s. 20). Efektem tego wysiłku jest kultura, przez którą człowiek wyraża siebie, a jej wytwory, które pozostają po człowieku, świadczą o nim kolejnym pokoleniom (tamże). Stąd nauka katolicka wskazuje, że to nie kultura ma tworzyć człowieka, lecz człowiek ma być twórcą kultury. Niemniej jednak człowiek jako kreujący kulturę jest w nią wpisany. Jednak jego twórcze działanie w jej obrębie nie powinny być skierowane przeciw sobie, chociaż "człowiek zraniony przez grzech doświadcza buntów ciała. Sama godność człowieka wymaga, aby wysławiał Boga w swoim ciele, a nie dozwalał, by ono wysługiwało się złym skłonnościom jego serca"(KDK, 14).

Uporczywość dążenia do idealnej cielesności może mieć zgubny wpływ dla człowieka. Dążenie za wszelką cenę za atrakcyjnością ciała sięga on po środki, które w sposób cudowny, pewny i błyskawiczny mają pomóc w uzyskaniu upragnionego efektu. Diety, ćwiczenia ponad siły, suplementy, odżywki, operacje plastyczne - sposoby, które

[6] Cytat za: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem, opr. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła.

według oczekiwań mają oddalić to co nieuniknione, a więc śmierć, częstokroć przyspieszają jej nadejście. Właściwie ukształtowany obraz swojego ciała, w myśl personalizmu, czyli myślenia o sobie i o swoim ciele na sposób podmiotowy a nie przedmiotowy, pozwoliłoby uniknąć sytuacji, w której człowiek zaczyna traktować swoje ciało, a przy okazji samego siebie jako maszynę, którą zawsze da się naprawić, tak by funkcjonowała jak dawniej.

Podsumowanie

Współczesny człowiek chce czuć się dobrze z sobą samym, czuć się dobrze w swoim ciele. Zatopiony w chaosie informacji, których źródło stanowią media oraz w kulturze, której w większym lub mniejszym stopniu również jest twórcą, poszukuje swojego cielesnego *Ja,* które odpowiadałoby jego potrzebom i wpisywało się w wypracowane normy społeczne. Musi mieć zawsze jednak na uwadze by nie zatracić przy tym swojej podmiotowość. Kształtowanie swojej cielesności nigdy nie będzie w stu procentach wolne od nacisków pochodzących z zewnątrz. Niemiej jednak należy dbać o jak największą autonomiczność podczas kreowania swojej cielesności, tak by była ona efektem samostanowienia jednostki, a nie produktem wytworzonym przez szereg trendów kulturowych.

Bibliografia:

Bieńko M. (2013), *"Seksualne opowieści" kulturalnego człowieka. Dyskurs seksualności we współczesnej kulturze popularnej*, (w:) *Kulturowo-polityczny AVATAR? Kultura popularna jako obszar konfliktów i wzorów społecznych,* P. Żuk (red.), s. 156-170, Warszawa: Oficyna Naukowa.

Główny Urząd Statystyczny (2015), *Notatka informacyjna. Podstawowe informacje o rozwoju demograficznym Polski do 2014 roku,* (w:) http://stat.gov.pl/obszary-tematyczne/ludnosc/ludnosc/podstawowe-informacje-o-rozwoju-demograficznym-polski-do-2014-roku,12,5.html [dostęp, 12.06.2015].

Ilnicka R.M., (2008), *Środowiskowy kontekst niedostosowania społecznego młodzieży,* Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne "AKAPIT" s.c.

Jakubowska H. (2009), *Socjologia ciała,* Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Katechizm Kościoła Katolickiego (2009), Poznań: Wydawnictwo Pallotinum.

Maj A. (2010), *Co to znaczy "dbać o siebie" w Polsce*, (w:) *Corpus delicti rozkoszne ciało. Szkice nie tylko z socjologii ciała,* E. Banaszak, P. Czajkowski (red.), s. 82-104, Warszawa: Difin SA.

Mroczkowska D. (2009), *Ciało w centrum*, (w:) *Ciało w kulturze i nauce,* B. Ziółkowska, A. Cwojdzińska, M. Chołody (red.), s. 23-29, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.

Olejnik S. (1999), *Teologia moralna życia osobistego,* Włocławek: Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne.

Scheier K. (2010), *Rozegrane w ciele - obraz ciała u osób ze strukturą osobowości borderline* (w:) *Ciało w dobie współczesności. Wybrane zagadnienia z problematyki obrazu własnego ciała*, A. Brytek-Matera (red.), s. 9-27, Warszawa: Difin SA.

Sikorska I., Sawicka J., Smiatek B., Sulik K., Węglowska-Król K. (2010), *Po co młodym ludziom modyfikacje ciała?*, (w:) *Ciało w dobie współczesności. Wybrane zagadnienia z problematyki obrazu własnego ciała*, A. Brytek-Matera (red.), s. 149-173, Warszawa: Difin SA.

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (KDK).

Walęcik K. (2008), *Natura czy naturalność? Wybór (nie)należy do ciebie. O opresyjnej sprzeczności w dyskursie kobiecego ciała w polskich miesięcznikach luksusowych*, (w:) *Retoryka ciała w dyskursie publicznym*, R. Cieślak (red.) s. 117-124, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

Warszawska N. (2011), *Kreacja idealnych wizerunków, czyli kult ciała w kulturze popularnej,* (w:) *Kultura mediów, ciało i tożsamość - konteksty socjalizacyjne i edukacyjne,* W. Jakubowski, S. Jaskulska (red.), s. 122-137, Kraków: Oficyna Wydawnicza "Impuls".

Zwoliński A. (2006), *Seksualność w relacjach społecznych,* Kraków: Wydawnictwo WAM.

Żyłkiewicz E. (2008), *Tabu czy kult ciała w ponowoczesności?*, (w:) *Retoryka ciała w dyskursie publicznym*, R. Cieślak (red.), s. 163-163, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

Małgorzata Kamińska
WFCh
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

Relatywizm kulturowy a uniwersalizm Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka uważana jest za jeden z najważniejszych dokumentów międzynarodowych, które kiedykolwiek powstały. Przekonanie to wynika z dwóch głównych cech tego aktu: po pierwsze zawarta w nim treść, jak w żadnym innym dokumencie ukierunkowana jest na człowieka i ochronę jego praw; po drugie, z założenia miał być powszechnie obowiązujący, uniwersalny. Przedmiotem niniejszego artykułu jest analiza Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka w kontekście wielokulturowości.

1. Fundamentalne zasady, a wielokulturowość

We współczesnej dyskusji o prawach człowieka pojawia się zarzut odnoszący się do imperialistycznej polityki Zachodu, który m.in. poprzez narzucenie swojej wizji antropologicznej (wyrażonej w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka), próbuje wyprzeć inne kultury. Taki argument pojawia się nie tylko ze strony państw azjatyckich, ale także afrykańskich. Makau W. Mutua, kenijski profesor podejmujący problematykę praw człowieka twierdzi, że „nieustające próby uniwersalizacji zasadniczo europejskiego korpusu praw człowieka w toku zachodnich krucjat skazane są na niepowodzenie" (Osiatyński, 2011, s. 242), ponieważ jest to ideologia obca, nieprzystająca do rzeczywistości społeczeństw niezachodnich, kojarząca się z kolejnym etapem kolonializmu. E. Brems zwróciła uwagę, iż „z powodów historycznych, jak też ze względu na rozkład sił w świecie, międzynarodowe prawa człowieka zarówno w teorii, jak i w praktyce są silnie zorientowane na potrzeby, obawy i wartości Zachodu. W rezultacie różniące się od nich potrzeby, obawy i wartości krajów niezachodnich są w dziedzinie praw człowieka słabiej reprezentowane, co podważa tezę o uniwersalności praw" (Tamże, s. 244).

Zwolennicy praw człowieka twierdzą jednak, że relatywizm kulturowy nie jest wystarczającym motywem do odrzucenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Nawet jeśli podkreślimy różnice pomiędzy poszczególnymi cywilizacjami, to nie dotyczą one spraw (w ich mniemaniu) fundamentalnych. „Argument specyfiki kulturowej nie unieważnia

faktu, że wszyscy mamy te same wspólne podstawowe cechy. Wszyscy identycznie odczuwamy ból, głód i mnóstwo innych rodzajów deprywacji (…)" (Tamże, s. 253)[1].

Pochylając się nad problematyką relatywizmu kulturowego w kontekście uniwersalności praw człowieka, należy zastanowić się nad przesłankami, od których wychodzą państwa zachodnie propagując tę ideologię. Czy powody, dla których Powszechna Deklaracja Praw Człowieka powinna być przestrzegana przez wszystkie kraje świata rzeczywiście skupiają się na dobru ludzkości? Zarzuty formułowane przez zwolenników zachowania odrębności kulturowej odnoszą się do polityzacji praw człowieka oraz wybiórczego ich przestrzegania. Oskarżenia te nie są bezpodstawne, biorąc pod uwagę chociażby uzasadnienie wojen w Afganistanie czy Iraku lub tortury więźniów w Guantanamo, które wskazują na podwójną moralność rządzących. Uwzględniając działania niektórych państw zachodnich, mamy do czynienia z instrumentalizacją poszczególnych zapisów Deklaracji, w taki sposób, aby spełniały doraźne polityczne cele.

Ważniejszym jednak argumentem w dyskusji o uniwersalności praw człowieka jest sprzeciw wobec etnocentrycznemu[2] podejściu kultury euroatlantyckiej. Herodot w „Dziejach" pisał, że: „Gdyby ktoś zaproponował ludziom wybranie spośród wszystkich obyczajów całego świata takich, które wydają się im najlepsze, to po rozpatrzeniu całego zestawu zdecydowaliby się na swoją własną" (Gierszewski, 2000, s.47). Człowiek jest uwikłany we własną kulturę, to ona kształtuje jego sposób myślenia o sobie i innych, jest także punktem odniesienia w określaniu norm i wartości. „Podstawowe wartości są uwarunkowane kulturowo i podstawową komórką społeczną nie jest jednostka, tylko jakaś grupa społeczna – plemię, wspólnota wiejska, związek krwi. Tożsamość jednostki jest narzucona z góry, zależna od przynależności grupowej oraz własnego statusu i roli w ramach wspólnoty (…)"(Osiatyński, 2011).

Przyjmując, że kultura wywiera znaczny wpływ na kształtowanie norm i przekonań, pojawia się pytanie czy postulowanie uniwersalnych zasad ufundowanych w znacznej mierze na wartościach cywilizacji judeochrześcijańskiej jest właściwe.

Celem dokonania próby odpowiedzi na to pytanie, należy poczynić pewne założenie: uniwersalne zasady nie mogą funkcjonować niezależnie od ich uzasadnień. W. Osiatyński w książce „Prawa człowieka i ich granice" przychyla się do opinii wielu myślicieli zajmujących się prawami człowieka, którzy twierdzą, iż prawa człowieka są czymś innym

[1] W podobnym tonie wypowiadał się L. Kołakowski: „[gdy] powiadamy na przykład, że idea praw ludzkich jest pojęciem europejskim, które w społeczeństwach o innych tradycjach jest niezdatne do użytku czy też niezrozumiałe, czy tyle mamy na myśli, że Amerykanie nie bardzo lubią, by ich torturowano i pakowano do obozów koncentracyjnych, ale Wietnamczycy, Persowie i Albańczycy są z tego całkiem zadowoleni? Skoro tak, to cóż miałoby być złego w ustawach rasowych w Południowej Afryce i dlaczegóż nie mielibyśmy zadowolić się powiedzeniem, że Afrykanerzy po prostu 'mają swoje własne wartości', my zaś nie mamy sposobu udowodnić, że nasze są lepsze?", L. Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych,* Warszawa 1990 r., s. 245.

[2] etnocentryzm [gr. *éthnos* 'lud', 'plemię', 'naród', łac. *centrum* 'środek'] - postawy i przekonania właściwe grupom etnicznym, dla których kultura własnej grupy społecznej stanowi punkt odniesienia w opisie i ocenie kultur innych grup. *Encyklopedia PWN,*
http://encyklopedia.pwn.pl/haslo.php?id=3898891

niż filozofia praw człowieka. Co więcej stwierdza, że choć nie ma powszechnej zgody co do podwalin praw człowieka, mogą one istnieć na poziomie praktycznym.

Podobne założenie przyjął także J. Maritain: „Skoro UNESCO przyświeca cel praktyczny, porozumienie między członkami tej organizacji jest możliwe do osiągnięcia w sposób spontaniczny, nie na bazie wspólnych poglądów wyprowadzonych na drodze spekulatywnej, ale wspólnych poglądów na sprawy praktyczne, nie wskutek uznania jednolitej koncepcji świata, człowieka i poznania, lecz uznania jednolitego zestawu przekonań na temat działania" (Maritain, 1993, s. 84). Teorię tę można określić jednak jako myślenie życzeniowe, zupełnie nie przystające do obecnych sporów na temat Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. „Niepodobna naprawdę porzucić wartościowania. To, co nazywamy duchem naukowym, jest postawą kulturalną (…) Mamy prawo bronić i głosić idee tolerancji i krytycyzmu, nie wolno nam jednak utrzymywać, że są to idee „neutralne", mianowicie wolne od normatywnych założeń. Czy chełpię się przynależnością do cywilizacji absolutnie wyższej nad wszystkie inne, czy przeciwnie, sławię dobrego dzikusa, czy wreszcie powiadam: "wszystkie kultury są równe", zajmuję pewne stanowisko, wypowiadam się co do wartości i uniknąć tego nie mogę. Nie znaczy to, że wszystko jedno, jakie stanowisko zajmuję; zajmując jedno, potępiam lub odrzucam inne, nie jest zaś możliwe, bym nie zajmował żadnego choćby implicite, z chwilą gdy zdaję sobie sprawę, że istnieją inne cywilizacje" (Kołakowski, 1990, s. 16-17).

Gdyby J. Maritain miał rację co do dowolności uzasadnień, wszelkie kontrowersje związane z odczytywaniem poszczególnych artykułów Deklaracji nie miałyby miejsca. Każde przyjęte założenie, leżące u podłoża zaakceptowania treści Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka narzuca jego konkretną interpretację. Jeśli przyjmiemy, że każdy może dowolnie uzasadniać istnienie wybranych praw człowieka, musimy zgodzić się również na dowolność w ich implementacji. Takie działanie mogłoby zupełnie wypaczyć sens tego dokumentu.

Jeśli zaś zaprzeczymy konieczności istnienia takich uzasadnień, zredukujemy prawa człowieka nie tyle do sfery praktycznej (co w gruncie rzeczy jest niemożliwe, świadomość działania zawiera w sobie bowiem zarówno jego cel, jak i motywacje), co do czysto utylitarnego wymiaru.

Warto jednak zaznaczyć, że koncepcję bardzo podobną (choć zbudowaną na zupełnie innych przesłankach) zaprezentowała Chantal Mouffe. Według niej, grupy czy jednostki są w nieustannym stanie konfliktu i opozycji do siebie nawzajem. W takim rozumieniu stosunków społecznych nie może być mowy o jakiejkolwiek powszechności praw człowieka. Nie oznacza to jednak, że powinniśmy z nich całkowicie zrezygnować. Mouffe proponuje tzw.: „metyską koncepcję praw człowieka", według której każda kultura zadaje pytania o wartości fundamentalne lecz uzyskują odmienną odpowiedź (Gawin 2010). Mimo to, każda z nich zasługuje na szacunek. Takie jednak rozwiązanie jest zachowaniem pewnego *status quo.*

Obrońcy ideologii praw człowieka zauważają, iż istnieją pewne fundamentalne zasady, które są wspólne wszystkim kulturom, nie są więc w jakikolwiek sposób zależne od zachodnich standardów: „wszystkie społeczeństwa ograniczają użycie siły i przemocy przez swoich członków. (…) Przykładowo: żaden system kulturowy czy ideologiczny nie akceptuje arbitralnego, samowolnego odbierania życia ani wolności" (Osiatyński, 2011, s. 275). Zgadzając się z tym stwierdzeniem, nie ominiemy jednak wyżej opisanego problemu rozdziału praw człowieka od filozofii praw człowieka. Egzemplifikacją może być prawo do życia. Definicja owego „życia", które przecież chcemy zagwarantować musi opierać się na konkretnych założeniach filozoficznych, nierzadko zupełnie do siebie nieprzystających[3]. „Normy i wartości są względne, zależne od kultury, z której pochodzą, więc każda próba formułowania postulatów wyrastających z przekonań czy norm moralnych jednej kultury musi w tej mierze uniemożliwić objęcie jakąkolwiek deklaracją praw człowieka całej ludzkości. To, co w jednym społeczeństwie uważa się za prawo człowieka, w innym albo w tym samym, lecz w innych czasach może uchodzić za antyspołeczne" (Tamże, s. 234).

Ten impas, na który natykamy się podczas próby uniwersalizacji praw człowieka, jest jedną z odpowiedzi na pytanie o powszechność dokumentu ONZ. Dla zwolenników Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka jest to niewątpliwa porażka, nie należy jednak popadać w zbytni pesymizm.

Ludzkość przez wieki funkcjonowała obywając się bez tego typu rozwiązań, nie będzie zatem zbytnią przesadą stwierdzenie, że zarówno „koniec człowieka", jak i „koniec historii" póki co nie nastąpią (Fukuyama, 2004, 2009).

2. Prawa człowieka a okcydentalizacja

Globalizacja wynikająca z rozwoju środków masowego przekazu i społeczeństwa informacyjnego, a także zdominowany przez demokracje liberalne dyskurs dotyczący praw człowieka nieuchronnie dąży do okcydentalizacji. Oczywiście proces akulturowości jest procesem przebiegającym w dwie strony, jednak w obszarze interesujących nas zagadnień należy przyznać, że to zachodnia cywilizacja może stać się jedyną.

Dominacja uniwersalizmu widoczna jest m.in. na płaszczyźnie językowej. Problem „praw" i „wolności" nie istniał w społeczeństwach konfucjańskich, ponieważ nie znano żadnego z tych terminów. Pojęcia te zostały przejęte przez Chińczyków z języków europejskich, w wyniku czego powstały dwie interpretacje tych słów. Pierwsza, *Quanli* oznaczała prawa i obowiązki wynikające z władzy. Druga, *Ren Quan* odnosiła się do człowieka i władzy (Abkowicz 1999). „Prawa są nadawane jednostce przez społeczeństwo i to ono jest źródłem praw (…) w razie potrzeby może ono je także odebrać, albo przynajmniej ograniczyć ich zakres" (Gawlikowski, 2001). Brak funkcjonujących w języku (a co za tym

[3] Ta różnica uzasadnień ma wyraz chociażby w prawie krajowym wybranych państw – sygnatariuszy. Kraje arabskie powołując się na prawo do życia zakazują aborcji; Holandia, Szwecja czy Norwegia zalegalizowały małżeństwa jednopłciowe argumentując to prawem każdego człowieka do zawierania małżeństw.

idzie w kulturze) terminów tj.: demokracja, wolność czy prawa człowieka istotnie wpływają na trudność w zaakceptowaniu Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka – brak ugruntowanej struktury pojęciowej uniemożliwia właściwe ich rozumienie.

Do sfery języka w krytyce praw człowieka odniósł się także A. MacIntyre: „w żadnym starożytnym ani średniowiecznym języku nie ma wyrażenia, które można poprawnie przełożyć na nasz współczesny termin „prawo"(…). Pojęcie to nie ma odpowiednika ani w hebrajskim, ani w greckim, łacińskim czy arabskim (w odmianach klasycznych i średnio wiecznych), w językach tych pojawia się dopiero w połowie XIX wieku" (MacIntyre, 1996, s. 140).

Przejęcie terminologii zachodniej jest tylko jednym z przykładów westernizacji. Euroatlantyckie demokracje propagując przyjęcie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka narzucają jednocześnie swój system wartości, *implicite* uznając, że jest on lepszy od pozostałych. „W myśleniu europejskim, w jego tematyce, nie ma miejsca na rzeczywistości pozaeuropejskie. Jest ono zamknięte w obrębie własnej, wewnętrznej problematyki i przez uniwersalizm rozumie tylko podnoszenie tematu europejskiego do rangi planetarnej" (Kapuściński, 2000, s. 44).

Aby nie poprzestać jednak na prostym skrytykowaniu cywilizacji zachodniej, należy zastanowić się, skąd wynikają te etnocentryczne i imperialistyczne tendencje. Po pierwsze, w opozycji do m. in. cywilizacji chińskiej jest ona pluralistyczna i skierowana na zewnątrz. Zarówno w obszarze kulturowym, materialnym (np.: kolonializm), jak i duchowym (pojęcie transcendentnego Boga występującego w trzech religiach monoteistycznych) kultura europejska od zawsze wykraczała poza swoją rzeczywistość, a nową rzeczywistość próbowała sobie podporządkować.

Porównując: kontynentalne Chiny, gdzie nie występowały skłonności do podboju obcych terytoriów, uwaga skierowana była do wewnątrz, a najbardziej interesujące było samodoskonalenie, podporządkowywały się siłom zewnętrznym (Gawlikowski, 2006). Po drugie, podkreślając to, że kultura zachodnia od zawsze konfrontowała się z innymi, można uznać, że sama jest pewną wypadkową innych tradycji. Analizując dzieje kultury europejskiej widzimy, że znajduje się ona w nieustannej sprzeczności, jest nieustannym poszukiwaniem sensu (np.: średniowiecze w opozycji do starożytności, renesans w opozycji do średniowiecza, itp.). Nie jest to wada, wręcz przeciwnie, uznaje się, że dziedzictwo europejskie jest niezwykle bogate właśnie dzięki takim konfliktom. „Ta umiejętność samokwestionowania, umiejętność wyzbycia się – na przekór silnemu oporowi, rzecz jasna – pewności siebie, samozadowolenia, leży u źródeł Europy jako siły duchowej; zrodził się z niej wysiłek łamania własnego „etnocentrycznego" zamknięcia. Ta zdolność określiła naszą kulturę, zdefiniowała jej niepowtarzalną wartość. Ostatecznie można powiedzieć, że europejska tożsamość kulturalna utwierdza się w odmowie przyjęcia jakiejkolwiek identyfikacji zakończonej, wiec w niepewności i niepokoju" (Kołakowski, 1990).

3. Między globalnością, a totalnością

Postulat o uniwersalności zachodniej koncepcji praw człowieka należy także rozważyć na płaszczyźnie ich absolutyzacji. Przyjmując, iż u podłoża tej koncepcji znajdują się wzniosłe ideały o godności, wolności i sprawiedliwości oraz zarzucając opinię, jakoby były tylko projektem politycznym, służącym do realizacji partykularnych interesów, nie można pominąć pewnego zagrożenia, nawet, jeśli byłoby to efektem pozytywnych pobudek. Zagrożeniem tym jest totalność, rozumiana jako narzucenie „jedynej słusznej ideologii", która miałaby być powszechnie obowiązującym standardem. Kontrowersyjna może wydawać się teza, która porównuje XX -wieczne totalitaryzmy do światopoglądu wyrażonego m.in. w prawach człowieka. Niemniej jednak, takie zagrożenie istnieje. Już C. Levi–Strauss stwierdził, że „doktryna uniwersalistyczna ewoluuje nieuchronnie w kierunku wzorców właściwych ideologii totalnej" (Levi-Strauss, 1992).

Problem ten łączy się z podniesionym przez E. Levinasa problemem „kultury immanencji" (Levinas, 1984). Kultura – jak twierdzi filozof – to znaczenie, jakie nadajemy bytowi. Kultura immanencji będzie zatem polegała na skrajnej inteligibilności i antropocentryzmie. Koncepcja ta wynika z chęci zrozumienia świata, ujęcia go w ramy intelektualne. Aby to uczynić należy oswoić nieznane, spróbować, za wszelką cenę znaleźć wspólny mianownik. Jest to prosta droga do uogólnienia i uniwersalności, co nieuchronnie musi wyewoluować w pewną formę totalności (Skarga, 2009).

„W inteligibilności przedstawienia zaciera się różnica między mną a przedmiotem, między wewnętrznością a zewnętrznością" (Levinas, 1998, s. 96), więc przedmiot – inny – jest sensowny, kiedy zostanie sprowadzony do poziomu podmiotu poznającego – mnie. W efekcie kultura króluje nad naturą, podmiot uzyskuje władzę nad przedmiotem, choć jednocześnie musi wyzbyć się swojej indywidualności. Następuje dominacja Tego – Samego, inność i niepowtarzalność roztapiają się w powszechnych prawach. Znaczenie, sens jest związane z jednością, uniwersalnością (Skarga,2009).

Jedyną drogą do odrzucenia kultury immanencji jest kultura transcendencji, czyli poszukiwanie sensu w Innym: „To nie Ja nakazuje mi odrzucać systemy, jak myślał Kierkegaard – to Inny" (Levinas, 1998, s.10). Możliwość przejścia do kultury transcendencji uzależniona jest od całkowitego zanegowania dotychczasowych koncepcji podkreślających znaczenie Ja. „Czymże jest jednostka, samotna jednostka, jeśli nie drzewem, które wyrasta nie patrząc na to wszystko, co niszczy i łamie, zagarniając dla siebie pokarm, powietrze i słońce, (…). Wrażliwość na innych, a stąd możność zaliczenia siebie między nich, osądzenia siebie – oto świadomość, czyli sprawiedliwość" (Levinas, 1991). Punktem wyjścia musi stać się doświadczenie Innego, który wzywa mnie do wzięcia za niego odpowiedzialności. Dopiero wtedy, gdy nawiążemy dialog, odpowiemy na jego wezwanie, może pojawić się sens i prawda.

Levinas w swojej teorii odrzuca uniwersalność kultury europejskiej. Zarzuca jej, że idee jedności i całości zdominowały zarówno sferę intelektualną jak i społeczną. To pluralizm, rozumiany jako szacunek dla Innego jest według niego kluczem do osiągnięcia pokoju i sprawiedliwości. Pluralizm w pewnym stopniu ogranicza uniwersalistyczne zapędy – otwarcie się na Innego, uświadamia nam bowiem, że nigdy nie będziemy w stanie zgłębić jego tajemnicy, że istnieje coś, czego nigdy intelektualnie nie obejmiemy (Skarga, 2009).

Wydaje się, że filozofia spotkania jest projektem, który odrzucając koncepcję jakichkolwiek uniwersalnych założeń i promując relatywizm kulturowy, paradoksalnie zbliża nas do zrozumienia innych kultur. „Najbardziej podstawową zasadą etyczną jest traktowanie innej osoby jako absolutnie innej (...) w takim znaczeniu, że nie podziela moich wyobrażeń o wspólnym dobru (lub też nie wiadomo, czy je podziela). Nigdy nie powinniśmy zakładać, że istnieje wspólnota jej i naszych najgłębiej odczuwanych potrzeb i pragnień" (Norris, 2000, s. 44).

Bibliografia:

Abkowicz J., *Konfucjanizm a prawa człowieka*, Azja-Pacyfik" nr 2, 1999, s. 250 – 256. de Benoist A., *Etnobójcza ideologia Zachodu. Prawa człowieka i prawa narodów*, „Obywatel", 2005 nr 3, s. 60 – 67.

Encyklopedia PWN, http://encyklopedia.pwn.pl/haslo.php?id=3898891

Fukuyama F. (2004), *Koniec człowieka,* Kraków.

Fukuyama F. (2009), *Koniec historii,* Kraków.

Gawin M., *O możliwości filozoficznego uzasadnienia praw człowieka,* „Olimpiada filozoficzna", 2010 nr 39, s. 28 – 38.

Gawlikowski K., *Księga mistrza Suna,* http://www.isppan.waw.pl/cbap/sunzi.htm (06.06.2012).

Gierszewski R. (2000), *Kultura, moralność, względność. Doktryna relatywizmu kulturowego M.J. Herskovitsa*, Poznań.

Kapuściński R. (2000), *Lapidarium IV*, Warszawa.

Kołakowski L. (1990), *Cywilizacja na ławie oskarżonych,* Warszawa.

Levi–Strauss C., *Anthropologie juridique: aux confi ns du droit*, „Sciences humaines", 1992, s. 30–34.

Levinas E. (1998), *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, Warszawa.

Levinas E., *Filozoficzne określenie idei kultury. Dane etnograficzne,* „Studia Filozoficzne", 1984, nr 9, s. 25 – 34.

Levinas E. (1991), *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, Gdynia.

MacIntyre A. (1996), *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności,* Warszawa.

Maritain J. (1993), *Człowiek i państwo,* Kraków.

Norris Ch. (2000), *Dekonstrukcja przeciw postmodernizmowi*, Kraków.

Osiatyński W. (2011), *Prawa człowieka i ich granice,* Kraków 2011 r.

Skarga B. (2009), *Tożsamość i różnica,* Kraków.

Mgr Joanna Parol
Uniwersytet Warszawski

Walka i jedność człowieka ze światem. Kino a Wyprawa Bohatera w poszukiwaniu siebie i świata

Człowiek nie istniałby bez związków ze światem.
Janusz Kuczyński, *Homo Creator*

Wszelka radość podkreśla nasz status pielgrzyma:
zawsze przypomina, przywołuje i budzi pragnienie.
Najlepsze, co posiadamy,
to nasze tęsknoty.
C.S. Lewis, *Letters*

Człowiek jest człowiekowi szczęściem.
prawo staronordyckie, *Pieśni Najwyższego*

Człowiek stoi na zawrotnie wysokim rusztowaniu skonstruowanym z nieprawdopodobieństw,
które z każdym nowym osiągnięciem rośnie o jedno piętro.
Pierre Teilhard de Chardin

Człowiek na drodze swojego życia stale kogoś lub coś poznaje, uczy się. Na zewnątrz, dookoła niego, nieustannie znajduje się coś, co powinien obejrzeć, zanalizować, poznać, wobec czego musi zająć własne stanowisko. Od wczesnego dzieciństwa po dorastanie i dorosłość stawiany jest wobec różnych kwestii z zewnątrz, wobec historii, wobec natury, wobec kultury, wobec społeczeństwa, wobec drugiego człowieka. „Człowiek wobec tajemnicy. – Co tam jest? – pyta patrząc w rozgwieżdżone niebo, a ludzie dają różne trudne i wykrętne odpowiedzi i tylko kiedy sam zapatrzy się w czerń, kiedy zapatrzy się w siebie, potrafi zobaczyć coś więcej" (Winnicka, 1991, s. 40). Na różnych etapach swojego życia zastanawia się nad otaczającym go światem, nad jego „wyglądem", rosnącym drzewem, płynącą wodą, świecącym słońcem, zagadkowym kosmosem oraz nad jego „działaniem", prawami w nim rządzącymi, poszukuje odpowiedzi na nurtujące pytania. Stawiany wobec spraw zewnętrznych człowiek paradoksalnie zapatruje się w swoje wnętrze, jego istotą zatem okazuje się nie samo zachowanie, równoznaczne z instynktownym sposobem bytowania, ale ciągłe dążenie do transcendencji samego siebie (Kuczyński,

1979, s. 264). Obok otaczającej rzeczywistości ważne staje się ludzkie wnętrze, wszelkie myśli, pomysły, zamiary, plany i wiążące się z nimi uczucia i emocje, przeżycia. Szczególnie istotne okazuje się to w zestawieniu z poglądami i badaniami na temat współczesnego społeczeństwa z dominującymi postawami konsumpcyjnymi i hedonistycznymi. Stanisław Korzonek (1998, s. 98-99) przywołuje sformułowanie „pokolenie morfiny" na określenie pokolenia przełomu wieków. Oznacza ono ucieczkę przed rzeczywistością, od kłopotów, trudności, wysiłku i cierpienia, pragnienie otrzymania lekarstwa na każdą rozpacz, udrękę i problem oraz nastawienie na łatwe i szybkie zaspokajanie potrzeb i osiąganie wyznaczanych celów. Wiąże się to z pewnym „zamknięciem się w sobie", jednak w tym przypadku nie po to, by spróbować poradzić sobie z pojawiającymi się trudnościami, ale po to, by od nich uciec. Tymczasem oprócz wspomnianej wyżej otaczającej rzeczywistości i ludzkiego wnętrza istotny okazuje się drugi człowiek. Poznajemy samego siebie nie tylko we własnym wnętrzu, lecz także w kontakcie z drugim człowiekiem dzięki konfrontacji obrazu własnego „ja" z ocenami i opiniami innych. Ważną rolę odgrywa również porównanie swoich potrzeb i postaw z potrzebami i oczekiwaniami innych. Kluczowe okazuje się też zderzenie własnych pragnień, planów i marzeń z realnymi sukcesami i konkretną rzeczywistością w takich momentach w życiu, w których dążymy do realizacji życiowych wyzwań oraz w sytuacjach skomplikowanych, niebezpiecznych, poważnych. Człowiek poznaje siebie dzięki odkrywaniu wokół wartości, szczególnie w drugim człowieku, i dzięki reagowaniu na te wartości, uznaniu ich i urzeczywistnianiu w życiu. W ten sposób poznanie siebie, nie umniejszając znaczenia zagłębiania się w siebie, w swoje wnętrze, wychodzi poza „filozoficzną refleksję", staje się przede wszystkim „działaniem", spełniając w codziennie pokonywanej drodze do pełnego rozwoju duchowego (tamże, s. 98). Istotą człowieka okazuje się zatem stosunek do świata, wytwarzany w wielokrotnie i nieustannie powtarzających się fizycznych, cielesnych, zmysłowych kontaktach, postawa uogólniona w psychice, odzwierciedlona w teorii, w świadomości i realizowana w praktyce relacji międzyludzkich (Kuczyński, 1979, s. 263-264).

Ta postawa człowieka wobec świata nie jest jednak jednoznaczna. Opozycja człowiek-świat wytwarza pewnego rodzaju napięcie, określane jako „walka i jedność ze światem" (tamże, s. 261, 265, 271). Istota ludzka wyodrębnia się ze świata poprzez swą świadomość i jednocześnie tworzy jego fragment. Pragnienia, marzenia i ideały człowieka obrazują jego dążenie do podkreślenia własnej indywidualności, wyjątkowości, nadzwyczajności, a więc przeciwstawianie się światu, zabieganie o podporządkowanie go sobie, podczas gdy chce on również zjednoczyć się ze światem, znieść poczucie odrębności, odczuwane jako dręczące poczucie obcości. To ujęcie świata człowieka jako dynamicznej jedności teorii (świadomość), narzędzi (ciało) i praktyki (całokształt stosunków społecznych) przywodzi na myśl różne typy relacji ze światem, od poznawczego, poprzez praktyczny, emocjonalny i twórczy (tamże, s. 353). Zgodnie z nimi dążenie człowieka do udowodnienia własnej indywidualności oraz jego pragnienie jedności ze światem znajdują

odzwierciedlenie w ludzkich emocjach, doświadczeniach i przeżyciach oraz w twórczej postawie wobec własnego życia, twórczym kreowaniu opowieści swojego życia.

Dialektykę w człowieku jako jedność i walkę ze światem można uznać za analogiczną do obrazu świata w kinie, do sporów wokół teorii kina. Zgodnie z jedną z nich, film powinien naśladować otaczającą rzeczywistość, nie zdradzać swojej natury, a zatem pokazywać jedność, „zjednoczyć się ze światem", zgodnie z drugim wręcz przeciwnie, jako sztuka powinien prezentować oryginalność, artyzm, być wyrazem indywidualizmu twórców, a zatem ukazywać pewnego rodzaju „walkę", „walczyć ze światem", przedstawiać go jako krainę wyobraźni, marzeń i cudów.

Film jako sztuka, zdaniem Rudolfa Arnheima, powinien zniekształcać obraz świata, ukazywać go w sposób zdeformowany. W przeciwnym razie bowiem film traci swoją autonomię estetyczną, przestając być dziełem sztuki i stając mechaniczną reprodukcją rzeczywistości. Filmowe środki wyrazu „mogą dać więcej niż zwykłą reprodukcję danego obiektu; filmowe środki wyrazu akcentują obiekt, podkreślają jego specjalne cechy, czynią go żywym i dekoracyjnym" (Arnheim, 1961, s. 46). W opozycji do tej teorii wypowiada się Andre Bazin. Według niego film ma największe znaczenie wtedy, gdy prezentuje świat takim, jakim on jest naprawdę (Bazin, 1963, s. 59). Te dwa odmienne punkty widzenia na sztukę filmową Depta (1975, s. 36) precyzuje ciekawą myślą. Zgodnie z nią Arnheim uznaje film jedynie kiedy jest on sztuką, czyli gdy przedstawia rzeczywistość zniekształconą. Bazin natomiast przyznaje filmowi ważną pozycję, kiedy nie zdradza swojej natury, a zatem, gdy okazuje się właśnie wierną reprodukcją rzeczywistości. Podobne zdanie prezentuje Siegfried Krakauer, według którego film jako pierwsza w dziejach sztuka, uwalnia rzeczywistość od ludzkich, sztucznie na nią nałożonych intencji, potrafi uchwycić prawdziwy „strumień życia" (flow of the life). Tradycyjne sztuki zawsze zdradzają świat, mniej lub bardziej trzymając się jego prawdziwego wyglądu, prezentując nie obraz rzeczywistości, tylko powstający w wyobraźni artysty obraz obrazu. Zdaniem Aleksandra Ledochowskiego zgodnie z myślą Arnheima film to mechaniczna kopia rzeczywistości, ale stająca się znakiem i językiem wizualnym, zaś zgodnie z myślą Bazina i Krakauera film to wyłącznie znak i język odwołujący się do świata i go odtwarzający. Depta (tamże, s. 38) dookreśla stanowisko Ledochowskiego, zwracając uwagę na to, że każdy z wymienionych wyżej badaczy zauważa charakterystyczne dla sztuki filmowej właściwości, zarazem jednak patrzy na nią z odmiennego punktu widzenia, uznając za zasadnicze te cechy kina, które ten drugi odrzuca. Dla Arnheima zatem kino to kreacja, natomiast dla Bazina – reprodukcja. Tymczasem, jak podkreśla Depta, filmy obu rodzajów obrazują rzeczywiste możliwości sztuki filmowej. „Mówiąc obrazowo: dopiero film ukazał ruch firanki poruszanej przez wiatr, lecz również dopiero film ukazał, jak na magiczne słowa >>stoliczku nakryj się<<, stoliczek rzeczywiście się nakryje. Filmowy jest zarówno ruch zwiewnej firanki, jak i cudowne nakrycie się stoliczka. Bo jedno i drugie potrafi pokazać tylko film" (tamże, s. 39). Film to zatem nie tylko sztuka najbardziej realistyczna, najwierniej odtwarzająca rzeczywistość fizyczną, lecz także zarazem najbardziej „nadrealistyczna", najsugestywniej

prezentująca rzeczywistość z marzeń, wyobrażoną, fantastyczną. Kino okazuje się zatem nie tylko portretem wizualnej prawdy o świecie, lecz także szansą wyprawy w świat wydobywanych, ujawnianych i w pewien sposób ucieleśnianych marzeń (tamże, s. 11). Film ze swoimi wartościami estetycznymi zajmuje miejsce wśród innych dziedzin sztuki, będąc bliżej realnej rzeczywistości życia niż one. Według Jackiewicza (1977, s. 25) dzieło filmowe jest silniej związane z rzeczywistością od sztuk tradycyjnych (od literatury i plastyki), gdyż stanowi jej najwierniejsze odbicie, zarazem wytwarzając różne mity i legendy, wzory i zachowania. Film, zdaniem Depty (1986, s. 13), będąc zarazem sztuką przestrzeni i czasu, również sugestywniej opowiada.

We współczesnych filmach odnaleźć można pewnego rodzaju zgodność z tradycyjnymi wzorami opowiadania, na co zwraca uwagę Christopher Vogler. Uważa on, że każde opowiadanie fabularne zbudowane jest według dawnych mitów i może być interpretowane z perspektywy Wyprawy Bohatera (Vogler, 2010, s. 4). Ta historia bohatera ukazywana jako podróż może opowiadać nie tylko o prawdziwej wędrówce do konkretnego miejsca, lecz także o podróży wewnętrznej, podróży umysłu, serca, ducha. Bohater podróży wędruje do swojego wnętrza albo dąży do odnalezienia rozwiązania jakiegoś problemu. Ta emocjonalna wędrówka bohatera owocuje jego inicjacją, dzięki której i poprzez którą zmienia się on, dojrzewa, osiąga dorosłość (tamże, s. 7).

Poszczególne etapy Wyprawy Bohatera nie muszą jednak występować w fabułach w określonej kolejności, nie muszą również pojawiać się wszystkie, gdyż stanowią one pewien schemat, szkielet, który twórca może uzupełnić własnymi pomysłami czy w pewien sposób przekształcić, by uzyskać wyjątkową opowieść. Najważniejsze bowiem okazują się wartości ukryte w Wyprawie Bohatera. Dzięki temu łatwo da się ona przełożyć na współczesne dramaty, komedie, romanse, filmy fantasy, filmy akcji czy produkcje przygodowe. Symboliczne figury zostają zastąpione przez ich współczesne odpowiedniki i rekwizyty (tamże, s. 21). Piękno i doniosłość modelu Wyprawy Bohatera w sztuce filmowej polega przede wszystkim na tym, że jest on uniwersalny, gdyż pojawia się w różnego rodzaju fabułach, nie tylko w tych, w których mają miejsce „heroiczne" akcje i przygody oraz na tym, że korzystając z mitycznych i baśniowych wzorów obrazuje i opowiada o podróży, prowadzącej człowieka do osiągnięcia przez niego pełni istoty ludzkiej (tamże, s. 339), oznaczającej inicjację i wyjątkowość człowieka – „walkę ze światem" oraz miłość do otaczającej rzeczywistości i ludzi wokół – „jedność ze światem".

1. Baśń o inicjacji i duchowym dorastaniu. Podróż w głąb siebie jako metafora zrozumienia siebie i otaczającego świata

Wstanę i opuszczę przyjaciół i dom,
I wiele krain jak pielgrzym przemierzę,
Przez obce lasy i przez morską pianę,
Aż strome krawędzie świata odnajdę,

By do zatoki światła rzucić się z nich.
Tam cząstka mnie niegdyś miała swój dom,
Nim jeszcze zrodziła się wąska ma Jaźń.
C.S. Lewis, „Our Daily Bread", Spirits in Bondage

W sposób niezwykły i metaforyczny, a jednocześnie trafny i kluczowy wewnętrzne życie człowieka przedstawia baśń. Możliwe jest to dzięki pojawiającej się w niej eksternalizacji. Oznacza ona ukazywanie przez baśń procesów wewnętrznych poprzez zewnętrzne mające miejsce zdarzenia i pojawiające się postaci. Baśń nie odnosi się jednak wprost do otaczającej rzeczywistości, chociaż opowieść może zawierać elementy zwykłej codzienności. Zamiast prezentować zbiór pouczeń o świecie zewnętrznym okazuje się natomiast wyjątkowym obrazem procesów, które zachodzą we wnętrzu człowieka. Niezwykle istotną cechą baśni okazuje się ponadto nierealistyczny sposób opowiadania o przygodach, miejscach i bohaterach (Bettelheim, 2010, s. 51-52).

Baśń ciągle nie przestaje być dla filmu bogatym źródłem motywów i wzorów, z którego kino korzysta w wielu dramatach i filmach fantasy. Ważną różnicą okazuje się jednak czas wydarzeń – akcja współczesnych dzieł filmowych, które wykorzystują motywy baśniowe i mityczne, ma miejsce współcześnie. Dzięki temu w prosty sposób film korzystający z baśni może wciąż opowiadać o problemach uniwersalnych, jednocześnie trafiając i przemawiając do współczesnego człowieka, często zagubionego i poszukującego swojej życiowej drogi.

Zjawisko przedstawiania przez baśnie „obrazów życia wewnętrznego" zostało zauważone przez krytykę literacką. Przywoływani przez Bettelheima (tamże, s. 50) G.K. Chesterton czy C.S. Lewis twierdzą, że dzięki opowieściom baśniowym możliwe staje się „duchowe zgłębianie" życia ludzkiego i jednocześnie okazują się one „najbliższe życiu", gdyż „życie ludzkie jest w nich widziane, wyczuwane czy odgadywane od wewnątrz". Warto zwrócić uwagę na myśl Voglera (2010, s. 41), według którego bohaterowie filmów, wykorzystujących motywy baśniowe i mityczne oraz model Wyprawy Bohatera to symbole duszy w wiecznej podróży, jaką jest życie każdego człowieka, przeżywającego wszystkie naturalne fazy życia i dojrzewania, duszy w stanie nieustannych przemian.

Poza ukazywaniem przez baśnie i mity „obrazów życia wewnętrznego", niezwykle ważna okazuje się problematyzowana przez nie inicjacja. Warto podkreślić, że mity i baśnie wywodzą się z rytuałów inicjacji, które są wyrazem symbolicznej śmierci niedoskonałego „ja" w celu jego odrodzenia na wyższym poziomie egzystencji. Zgodnie z przywołanym przez Bettelheima (2010, s. 66-67) stwierdzeniem Eliadego opowieści te to „wzorcowe obrazy życia ludzkiego, które nadają mu w ten sposób sens i wartość". Baśń okazuje się zatem wzorcowym scenariuszem inicjacyjnym, prezentuje kontynuację „wtajemniczenia" w sferze świata wyobraźni (Eliade, 1998, s. 199). Właśnie dzięki filmom również współczesny człowiek często uczestniczy w odbywającym się za sprawą baśni fikcyjnym wtajemniczeniu. Jan de Vries (tamże, s. 198) podkreśla, że baśń odnosi się do inicjacji, to znaczy przejścia

poprzez symboliczną śmierć i zmartwychwstanie od nieświadomości i niedojrzałości do dojrzałości duchowej.

W niezwykle piękny i baśniowy, „magiczny" sposób zostaje ukazana wędrówka matki i córki, pokonujących drogę w poszukiwaniu własnego miejsca i własnej tożsamości w filmie Hallstroma *Czekolada* (2000). Vianne zanim osiągnie prawdziwą duchową dojrzałość, niezależność, ma poczucie tęsknoty za czymś nieopisanym, poczucie konieczności nieustannej wędrówki, ciągłej zmiany miejsca zamieszkania. Niczym Mary Poppins kierunek wskazuje jej północny wiatr, zwiastujący kolejną pojawiającą się na drodze jej życia zmianę. O słodyczy odczuwanych przez ludzi tęsknot w wielu swoich dziełach pisze C.S. Lewis. „Najmocniej tęskniłam […] właśnie wtedy, gdy byłam najbardziej szczęśliwa. […] Największą słodyczą, jakiej zaznałam w życiu, było właśnie to pragnienie – […] odnaleźć miejsce, skąd pochodzi całe piękno" (Lewis, 2014, s. 40). Niespokojna natura tym razem doprowadza Vianne wraz z córką Anouk do uroczego, bajkowego, choć zamieszkanego przez zatroskanych ludzi, miasteczka Lasquenet. To tutaj, narażając się burmistrzowi, kobieta otwiera cukierenkę, w której przyrządza specjały z czekolady i to tutaj odmienia szare życie kolejnych mieszkańców. Vianne, przywracając ludziom wiarę w siebie, przywodzi na myśl dobrą wróżkę z *Kopciuszka*. Jako córka indiańskiego plemienia Majów nie tylko raczy klientów słodyczami, lecz także budzi w ich sercach ukryte tęsknoty. Sama również przechodzi przemianę. Początkowa jaskrawa czerwień – zbuntowana, romantyczna, gniewna i pełna życia, ale również niedojrzała ze względu na skojarzenia z peleryną *Czerwonego Kapturka* – dziewczynki na drodze do osiągnięcia dojrzałości – staje się głębokim odcieniem czekolady z dodatkiem chili (Bellantoni, 2010, s. 101). „Nasza trwająca całe życie nostalgia, nasza tęsknota za ponownym zjednoczeniem z tym czymś we wszechświecie, od czego obecnie czujemy się odcięci, za byciem po drugiej stronie jakichś drzwi, które zawsze oglądamy z zewnątrz, nie jest neurotycznym kaprysem, a najbardziej rzeczywistym miernikiem naszej faktycznej sytuacji" (Lewis, 2014, s. 37). Rozpamiętująca historię matki Vianne ciągle nie potrafi się uwolnić od dziecięcej potrzeby zależności, nie może osiągnąć dojrzałości, odczuwa pragnienie zmian, dlatego nie jest w stanie dłużej pozostać w jednym miejscu, musi podróżować. W końcu przypadek sprawia, że rozsypuje urnę z prochami matki – symbolicznie dorasta, odkrywając swoją tożsamość staje się niezależna i może decydować, wreszcie wie, czego tak naprawdę chce. Baśniowość obecna w tym filmie pokazuje, że pełne satysfakcji życie dostępne jest każdemu, kto nie ucieka przez pełnymi niebezpieczeństw życiowymi zmaganiami mimo przeciwności losu i dzięki temu odkrywa swoje prawdziwe „ja". Daje jednocześnie nadzieję na to, że odwaga pozwalająca na podjęcie się tych pełnych prób i trwóg poszukiwań przyniesie osiągnięcie zwycięstwa (Bettelheim, 2010, s. 50). Ukazana w taki sposób inicjacja prezentuje również pokój i wybawienie na drodze dorastania (tamże, s. 476), niezwykle ważne i możliwe dopiero po osiągnięciu dojrzałości duchowej. Odnosząc się do zacytowanych wyżej słów Lewisa, Vianne jak pielgrzym przemierza ze swoją córką wiele krain, aż wreszcie odnajduje „strome krawędzie

świata", których się nie obawia i dzięki temu trafia do „zatoki światła" – zdobywa miłość, osiąga pokój i tak długo poszukiwane szczęście.

Baśniową wędrówkę w poszukiwaniu własnej tożsamości oraz inicjację jako poświęcenie ukazuje natomiast film Guillerma del Tora *Labirynt fauna* (2006). „Obraz życia wewnętrznego" Ofelii, przybywającej wraz z ciężarną matką do swojego ojczyma, kapitana Vidala, który pod koniec wojny domowej w Hiszpanii dąży do wymordowania wszystkich ukrywających się w lasach partyzantów, nie okazuje się jednak, jak to by się mogło wydawać, barwną krainą marzeń. Henry David Thoreau (2011, s. 40) mówi o ludzkiej powierzchowności, sprzeciwia się sytuacji, kiedy życie człowieka przestaje być życiem wewnętrznym i prywatnym. Uważa, że można to naprawić lub tego uniknąć dzięki oddaniu się ponownemu uświęcaniu nas samych, powtórnemu zbudowaniu sanktuarium w umyśle (tamże, s. 46). Dziewczynka kreuje taki świat w swoim wnętrzu, ucieka przed rozczarowującą, wojenną rzeczywistością do świata wyobraźni, jednak nawet ta rzeczywistość fantastyczna nie jest wolna od mroku i zła. To bowiem odzwierciedlenie jej psychiki i wnętrza, które nie może być piękną, kolorową bajką, gdyż, chociaż po przyjeździe do ojczyma zaczytana w baśniach Ofelia odgradza się od otaczającej wojny, jest już nią zatruta, pełna związanego z nią przerażenia, cierpienia i bólu. W tym wyimaginowanym, baśniowym świecie dziewczynka jednak nie może czuć się bezpiecznie. Okazuje się on bowiem ponury i mroczny oraz panuje w nim przytłaczająca atmosfera. Jednocześnie to tutaj poznaje miejsca i stworzenia, które wpłyną na jej życie i na nią samą.

Kluczem do odczytania i zrozumienia obrazu wewnętrznego życia Ofelii jest sam tytułowy, strzeżony przez fauna labirynt jako figura rytuału przejścia, inicjacji, dorastania i wyboru czy symbol interpretacji filmu. Eliade (1998, s. 185-186) przywołuje mitologię elit, zgodnie z którą współcześnie panuje kult przesadnej oryginalności, hermetyczności i różnego rodzaju trudności, fascynacja wieloznacznością czy wręcz niezrozumiałością dzieł sztuki. To dowód na istnienie pragnienia odkrycia nowego, do tej pory ukrytego i nieznanego, sensu świata i ludzkiej egzystencji. Marzeniem człowieka okazuje się dostąpienie „wtajemniczenia", dotarcie do sekretnego znaczenia wszystkich destrukcji środków artystycznego wyrazu. To wtajemniczenie i destrukcja w przypadku filmu *Labirynt fauna* będzie możliwe dzięki zmierzeniu się z labiryntem oraz niesionym przez niego treściom. Odwołując się do interpretacji labiryntu przez Junga, okazuje się on symbolem psychiki człowieka, jego wnętrza o bardzo złożonej, niebezpiecznej, tajemniczej i trudnej do zbadania budowie. Zgodnie z koncepcją psychologa, im człowiek dalej przedostaje się w głąb swojej psychiki, tym większa ogarnia go ciemność, gdyż głęboko ukryte znajdują się tam treści sfery nieświadomości, a najgłębiej tkwią najbardziej agresywne, złe, niszczycielskie popędy. To, jak podkreśla Korzonek (1998, s. 69-70), jest nasz Cień – Minotaur, bestia, tendencja do zła, wykreowana przez wyparte z ludzkiej świadomości potrzeby, pragnienia, amoralne i aspołeczne popędy. Zgodnie z tą myślą pełnię człowieczeństwa można osiągnąć poprzez poznanie siebie, odwagę na podjęcie podróży do swojego wnętrza, swojej duszy. Nieznajomość siebie okazuje się wyrazem niedojrzałości,

mądrość natomiast oznacza zrozumienie siebie. W micie osiągnięta zostaje dzięki zabiciu potwora, w rzeczywistości ludzkiej i w omawianym filmie dzięki odkryciu przez Ofelię własnej głębi, prawdy o sobie. Inicjacja w rzeczywistość duchową, droga prowadząca do duchowego dorastania okazuje się niezwykle trudna i niebezpieczna. Podróż do wewnątrz wymaga nie tylko odwagi, lecz także niezbędna jest wytrwałość, mądrość, ostrożność oraz pomoc od innych. Do tej wędrówki trzeba zatem dojrzeć – Ofelia dojrzewa dzięki zadaniom fauna, które przygotowują ją na ostatni sprawdzian.

Ten świat wyobraźni można uznać nie tylko za „obraz życia wewnętrznego" Ofelii, lecz także za obraz treści jej sfery nieświadomej, najgłębiej ukrytych i najważniejszych, spowitych mrokiem panicznych lęków i największych nadziei. Jak podkreśla Bettelheim (2010, s. 109-110) nie podlegają one znanym przez ludzką racjonalność specyficznym regułom czasu, miejsca i logicznego następstwa zdarzeń. Człowiek dzięki nim również, mimo że nie zdaje sobie z tego sprawy, jest przenoszony przez nieświadomość wstecz, ku najdawniejszym okresom jego życia. Niezwykłe, dziwne, odległe, a zarazem doskonale nam znane miejsca, o których opowiada baśń, sugerują podróż w głąb naszej duszy, do królestwa tego, co nieświadome. Brutalny świat wojny w filmie *Labirynt fauna* okazuje się tak naprawdę analogiczny do świata wyobraźni, nie ma między tymi światami wyraźnej granicy, w obu grozi niebezpieczeństwo, w obu panuje strach, cierpienie i zagrożenie śmiercią. W sferze nieświadomości Ofelii pojawiają się jednak nie tylko lęki, lecz także nadzieje, których raczej brakuje w jej prawdziwym świecie. To w świecie baśni otrzymuje od strzegącego wrót labiryntu fauna trzy trudne i wymagające niezwykłej odwagi zadania. Dzięki nim udowodni swoje królewskie pochodzenie – może bowiem okazać się poszukiwaną przez króla podziemi księżniczką Moanną – i doprowadzi do otwarcia umieszczonego w sercu labiryntu magicznego portalu. Dziewczynka otwiera swoje wewnętrzne oczy, żeby zobaczyć skrywane lęki, które będzie musiała pokonać i odkryć nieuświadomione pragnienia, których będzie się musiała wyrzec. Kluczem do ich odkrycia dla odbiorcy filmu może być bajka o róży, którą Ofelia opowiada jeszcze nienarodzonemu bratu. To historia o róży, której zerwanie przynosi nieśmiertelność, a zatrute kolce – śmierć. Bohaterowie bajki pragną nieśmiertelności, ale jednocześnie obawiają się cierpienia, dlatego nie chcą zaryzykować i spróbować zdobyć różę. Ofelia, opowiadając tę baśń bratu, jednocześnie opowiada o sobie, swoim strachu i pragnieniach, o swoim odbiorze otaczającej rzeczywistości. W ten sposób dokonuje zwrotu w stronę samotności, w kierunku rozwoju swojego „ja" (Winnicka, 1991, s. 47), który nie jest związany z odwróceniem się od świata, wręcz przeciwnie, ten zwrot do wnętrza okazuje się tak naprawdę zwrotem ku światu. „Należy być Kolumbem całych naszych kontynentów i światów we własnym wnętrzu. Należy otwierać nowe kanały – nie handlowe jednak, lecz kanały myśli" (Thoreau, 1991, s. 378).

Na drodze człowieka pojawiają się czasem momenty, skłaniające go do pozostawania w samotności z samym sobą, w głębi jego „ja", kiedy to nabiera dystansu do wielu spraw, zatrzymuje się i może wówczas spojrzeć na swoje życie. Często dzieje się tak w obliczu

cierpienia i śmierci (Korzonek, 1998, s. 10). W świat wojny, zła i śmierci zostaje wrzucona Ofelia, która wobec otaczającej rzeczywistości tak naprawdę nie przyjmuje postawy obronnej, wręcz przeciwnie – całkowicie w nią wsiąka, co nie tylko odciska piętno na wnętrzu dziewczynki, lecz także wpływa na jej wyobraźnię, odbijającą obraz jej życia wewnętrznego, w którym może przeglądać się jak w zaczarowanym lustrze. Baśniowa warstwa filmu, prezentująca odzwierciedlenie wnętrza Ofelii, jej przeżyć i uczuć, strachu i nadziei, pozwala wysunąć tezę, zgodnie z którą zakochana w świecie baśni dusza dziewczynki nigdy nie stanie się już częścią opowieści, w których zło zawsze zostaje pokonane przez dobro. Symboliczna śmierć dziewczynki przedstawiona jako zapadanie w sen do pięknej i tajemniczej kołysanki śpiewanej przez Mercedes, to kolejny rys na obrazie jej życia wewnętrznego, trwały ślad w życiu Ofelii, jej osobowości i sposobie postrzegania świata. Nieakceptowana i niezrozumiała rzeczywistość nie znajduje jednak alternatywy w postaci tego fantastycznego świata baśni, który okazuje się tak naprawdę sceną walki o wyzwolenie duszy Ofelii. Podczas kolejnych zadań dziewczynka musi pokonywać swój strach, swoje pokusy, aż wreszcie, w miarę jak baśniowy świat fauna przenika do wojennego świata dorosłych i paradoksalnie widz odrywany jest od świata baśni, zostaje postawiona przed ostatnim sprawdzianem człowieczeństwa, niewinności i czystości wobec niszczącego świata wojny, który zarazem stanowi ostatni fragment obrazu życia wewnętrznego Ofelii.

Film obrazuje inicjację jako poświęcenie. Vogler podkreśla (2010, s. 34), że za najważniejsze cechy bohatera najczęściej uważa się odwagę i siłę, podczas gdy właściwością wyróżniającą go spośród innych postaci i istotniejszą od nich okazuje się ofiarność, wiążąca się z jego gotowością do poświęcenia w imię ideałów czy wspólnoty czegoś wartościowego, nawet własnego życia. Jak akcentuje Thoreau (2011, s. 42), „tylko z braku Człowieka istnieje tak wielu ludzi". Przywodzi to na myśl wyróżnione przez Eliadego (1998, s. 181-183) mity świata współczesnego: mit aryjskości, opowiadający o pierwotnym przodku i szlachetnym bohaterze, mit o odgrywającym rolę odkupiciela Sprawiedliwym, którego cierpienia są koniecznym warunkiem zmiany ontologicznego statusu świata oraz mit Supermana, który mówi o obdarzonym nadzwyczajnymi zdolnościami i nieograniczonymi możliwościami nadczłowieku. Wszystkie trzy mity znajdują odzwierciedlenie w postaci Ofelii. Okazuje się ona szlachetnym bohaterem, Sprawiedliwym, który ponosi cierpienie dla ocalenia swojego wewnętrznego świata i wyzwolenia swojej duszy oraz postrzegając siebie jako istotę ograniczoną w swoich pragnieniach staje się nadczłowiekiem, „postacią wyjątkową", mitycznym „herosem", który oddaje własne życie dla brata. Ostatnim z trzech zadań, wyznaczonych jej przez fauna, jest poświęcenie życia nowonarodzonego braciszka Ofelii. Dziewczynka dokonuje właściwego wyboru, pozostając czystą i niewinną pośród wszechobecnego zła. W jej baśni udowadnia swoje królewskie pochodzenie – dzięki ofiarnemu, heroicznemu, mitycznemu czynowi udowadniającemu jej niewinność, czystość i dobro wobec niszczycielskiej siły wojny, doprowadza do otwarcia portalu w sercu tajemniczego labiryntu, dzięki czemu dziewczynka na powrót staje się księżniczką podziemia, panią swojej duszy i swoich uczuć. Ostateczną ucieczką od okrutnej

rzeczywistości okazuje się jedynie śmierć, tylko ona jako ostatnie zadanie Ofelii przynosi jej wyzwolenie. Zarówno mit, jak i baśń, podkreśla Bettelheim (2010, s. 53, 76-77), obrazują konflikt wewnętrzny i wskazują pewne drogi prowadzące do jego rozwiązania. W przeciwieństwie do optymistycznej baśni, ukazującej jednostkę w okresie dorastania, osobowość integrującą się, dojrzewającą, pesymistyczny, uroczysty, ale pełen siły duchowej mit prezentuje cechy boskie w heroicznym bohaterze, osobowość idealną. Mroczna baśń o dziewczynce poszukującej wyjścia z tajemniczego labiryntu stopniowo rozmywa się, pozostawiając przestrzeń dla świata rzeczywistego i w końcu dla mitu, który jest źródłem pesymistycznego i nie pozostawiającego złudzeń, choć uroczystego zakończenia.

Zgodnie z prawem rzymskim Cycerona „trzeba śmierć nad niewolę i hańbę przenieść", według prawa egipskiego „człowiek dzielny jest waleczny, a tchórzliwość jest hańbą", natomiast Biblia głosi: „A jeśli kto nie dba o swoich, a zwłaszcza o domowników, wyparł się wiary i gorszy jest od niewierzącego" (1 Tm 5, 8). Godnym partnerem do gry w życie okazuje się bowiem tylko miłość. „Jeśli życie jest drganiem światła i dźwięku, to wszystko, co w tobie wibruje, tańczy i śpiewa, jest dobre, jest centrum, środkiem. I wszystko, co robisz, powinno służyć temu, aby wypełniała ciebie i innych jasność i muzyka. A jeśli tak nie jest, to znaczy, że zszedłeś z drogi do siebie. Zatrzymaj się i rozważ" (Winnicka, 1991, s. 50).

2. Rozważanie o świecie zewnętrznym. Podróż jako poznawanie natury a cywilizacja. Świat jako drugi człowiek

Źródłem kreatywności jest przede wszystkim przyjemność z poznawania uporządkowanej złożoności Natury, która sama w sobie jest pięknem.
Ursula Le Guin

Natura. Nie chcę natury, dla mnie naturą są ludzie.
Witold Gombrowicz, *Ferdydurke*

Istoty człowieka nie tworzy wyłącznie jego kształtowanie samego siebie, odkrywanie i poznawanie świata w sobie oraz dzięki temu zajmowanie pewnego stanowiska wobec otaczającej rzeczywistości, lecz także „zgłębianie świata zewnętrznego". W filmach omówionych wyżej twórcy skupiają się na kreowaniu „filmowego świata", w dziele *Czekolada* rzeczywistego, ale trochę bajkowego i metaforycznego, w dziele *Labirynt fauna* natomiast dwóch rzeczywistości: wojennej i baśniowo-mitycznej. Warto jednak odnieść się również do filmów, w których twórcy z fotograficzną precyzją i starannością przedstawiają otaczające piękno świata, prezentując czystą kontemplację nad światem oraz mierzenie się z nim, a także wyżej wspomnianą i omówioną jedność i walkę ze światem. Człowiek jednak nie tylko kształtuje siebie, lecz także definiują go jego stosunki ze światem, czy to podejmowane z własnej inicjatywy, czy w które zostaje wbrew sobie wrzucony. Dzięki temu, jak zaznacza Kuczyński (1979, s. 370), rozbity zostaje mur, izolujący podmiot

od przedmiotowej sfery świata, przez co zarazem dokonuje się rozszerzanie obszaru człowieczeństwa. Istotą człowieka nie jest bowiem tkwiąca w poszczególnej jednostce abstrakcja, wręcz przeciwnie – to rzeczywistość wewnętrzna odzwierciedlająca się w relacjach z innymi ludźmi i otaczającym światem. Zgodnie z tą perspektywą relacjonizmu człowiek wchłania w siebie świat, który współwytwarza, on zaś staje się fragmentem istoty ludzkiej jako historycznego czy kulturowo-klasycznego „gatunku". Człowieka definiuje zatem nie tylko jego dusza, psychofizyczne czy biopsychiczne podłoże, może on zostać uchwycony właśnie na drodze odkrywania jego relacji podmiot-świat, co przekracza zamknięcie istoty ludzkiej (tamże, s. 369-370).

W tej perspektywie również pojawia się mit. Jak zauważa Eliade (1998, s. 183), elementy zachowań mitycznych można odnaleźć w bardzo charakterystycznej dla współczesnego społeczeństwa manii „sukcesu", która stanowi wyraz niezaspokojonego pragnienia przekraczania ograniczeń związanych z kondycją ludzką oraz w wyrażającej tęsknotę za „pierwotną doskonałością" masowej ucieczce na „suburbia".

Tę ucieczkę na łono przyrody prezentuje nurt filmów, rozważających ludzką naturę i zarazem podejmujących temat alienacji człowieka. Wśród nich znajduje się *Gerry* Gusa van Santa (2002). Obraz, operujący długimi, statycznymi ujęciami bezkresnego krajobrazu, opowiadający o podróży dwóch mężczyzn, poszukujących na swojej drodze czegoś, co nie zostaje w dziele sprecyzowane, uwypukla brak pokory wobec natury i jednocześnie błędne poczucie bezpieczeństwa oraz przekonanie o oswojeniu dzikiej przyrody. W filmie *Grizzly Man* (2005) Werner Herzog snuje natomiast opowieść-dokument o Timothy'm Treadwellu, koncentrując się na zaślepieniu człowieka na piękno dramatu przyrody, a zarazem na wiążących się z nią zagrożeniach i tęsknotach człowieka za światem natury, światem bez cywilizacji. Tęsknotę za „pierwotną doskonałością" i wiążącą się z nią wyprawą w dzicz oraz alienacją jednostki ludzkiej najbardziej poetycko, eseistycznie i najdobitniej przedstawia Sean Penn w filmie *Wszystko za życie* (2007), poprzez fabułę opowiadając historię Chrisa McCandlessa. Chłopak, decydując się na pozostawienie rodziny i dotychczasowego życia, udaje się w daleką wyprawę, której celem, ostatnim przystankiem, ma być Alaska. Reżyser obrazuje przepiękne rozważania o ludzkiej naturze, szkicując obraz myśli głównego bohatera, a jednocześnie podkreślając ludzkie wyobcowanie na świecie. Ten niezwykle plastyczny, liryczny film o człowieku oraz jego bezkrytycznej tęsknocie za wyidealizowanym światem bez granic, opowiada o odrzuceniu dóbr materialnych. Plany rodziców dotyczące jego dalszych studiów, obserwując ich pogoń za idealnymi warunkami życia, Chris odrzuca, postanawia się im sprzeciwić i decyduje się podążyć inną drogą: wybiera wolność, dzikość, odrzuca społeczeństwo, pieniądze, własność, karierę.

Rzeczywista podróż Chrisa, podczas której przemierza piękne tereny, ale również poznaje niezwykłych ludzi, okazuje się tak naprawdę jego duchowym dorastaniem i przede wszystkim odkryciem pewnej bardzo ważnej prawdy. Celem Chrisa jest odnalezienie prawdziwego siebie w swojej samotności, ucieczka przed cywilizacją i za jedynego, wiernego, darzonego zaufaniem przyjaciela traktowanie natury. Wbrew swoim

oczekiwaniom jednak na swojej drodze poznaje wielu niezwykłych ludzi, którym dzięki swojej otwartości zapada głęboko w pamięć i to oni okazują się przyjaciółmi. Za każdym razem kiedy tylko zaczyna zżywać się z nowopoznanymi ludźmi, zmienia miejsce pobytu, przemieszcza się, jakby uciekał przed bliskością, przyjaźnią, miłością, po prostu przed drugim człowiekiem jako tym, który może, podobnie jak rodzice, przynieść mu cierpienie. Jak akcentuje Lewis (2014, s. 312) „jeśli pokochasz cokolwiek, narażasz swe serce na zranienie, a może nawet pęknięcie. Jeśli chcesz mieć pewność, że zachowasz je w stanie nienaruszonym, nie powinieneś go nikomu oddawać, nawet zwierzęciu. Opakuj je szczelnie, zapewniając mu swoje ulubione rozrywki i drobne przyjemności; unikaj wszelkiego zaangażowania; zamknij je bezpiecznie w szkatule lub trumnie swojego egoizmu. Lecz w tej szkatule – bezpiecznej, ciemnej, nieruchomej, dusznej – twoje serce ulegnie zmianie. Nie pęknie; stanie się niezniszczalne, niedostępne, nieprzejednane. Alternatywą tragedii – lub przynajmniej ryzyka tragedii – jest potępienie. Jedynym miejscem pozna niebem, gdzie można być całkowicie zabezpieczonym przed wszystkimi zagrożeniami i perturbacjami miłości, jest piekło. Jestem przekonany, że nawet najbardziej swawolna i nieokiełznana miłość jest mniej sprzeczna z wolą Boga niż brak miłości, stworzony i kultywowany dla obrony samego siebie". Okazuje się, że Chris uciekając przed kontaktami z ludźmi i pragnąc samotności ze światem, tak naprawdę paradoksalnie ucieka przed samym sobą. Nie osiąga jeszcze duchowej dojrzałości, kiedy decyduje się na wyprawę w dzicz, chce się zatracić w naturze, zanim siebie odnajdzie, zanim zbuduje granice własnej osoby, zanim ukształtuje własną tożsamość i zanim dojrzeje. Tymczasem, jak się okazuje powrót do utraconego raju, do poczucia pierwotnego szczęścia poprzez zatracenie się w łączności ze światem jest niemożliwy bez osiągnięcia dojrzałości. Zanim człowiek się zatraci, musi siebie odnaleźć, żeby z czegoś zrezygnować trzeba coś posiadać, coś znać, wiedzieć, z czym się wiąże rezygnacja z tego (Korzonek, 1998, s. 27). Chris dorasta po uświadomieniu sobie, że człowiek może być prawdziwie szczęśliwy tylko wtedy, kiedy szczęściem dzieli się z innymi, z drugim człowiekiem. *Wszystko za życie* jako plastyczny obraz tęsknoty za życiem w harmonii z naturą w wyrazisty sposób ukazuje myśl, zgodnie z którą człowiek odnajdzie prawdziwe dobro, prawdę, piękno i miłość, gdy odkryje w sobie tęsknotę za życiem w harmonii z drugim człowiekiem.

Chris decyduje się na wyprawę na Alaskę, Chuck Noland, bohater filmu Roberta Zemeckisa *Cast away. Poza światem* (2000) natomiast zostaje w nieznany mu świat wrzucony w wyniku katastrofy samolotu, z której jako jedyny przeżywa. Dzieło to jeszcze dobitniej wyraża napięcie między naturą i kulturą, między tym, co ludzkie i tym, co „pozaludzkie". Jak sugeruje tytuł, bohater znajduje się „poza światem", gdyż trafia na bezludną wyspę, obszar obcy jego doświadczeniu i odbieraniu świata. „Świat", w którym przychodzi żyć Chuckowi zachwyca niezwykłym pięknem, dziewiczością terenów. Zapierające dech w piersiach zdjęcia wraz z głosami natury i ciszą zamiast muzyki potęgują jednak wrażenie samotności. Przyzwyczajony do łatwości kontaktów z ludźmi i życia w społeczeństwie, oderwany od „oswojonej" i znajomej cywilizacji zabiegany pracownik amerykańskiej firmy

kurierskiej w obcym mu świecie staje się bezradnym rozbitkiem, codziennie borykającym się z ciężarem swojej sytuacji i walczącym o przetrwanie. Chuck, zgodnie z myślą „trzeba żyć i oddychać mimo wszystko, bo jutro też wzejdzie słońce i kto wie, co przyniesie przypływ", po początkowych trudnościach i przeciwnościach losu radzi sobie i zaczyna przystosowywać się do nowego życia. Przy życiu trzyma go wiara w powrót do ukochanej Kelly, której zdjęcie cały czas ma przy sobie i w które w chwilach największego zwątpienia się wpatruje. Najtrudniejsza do pokonania okazuje się właśnie samotność. Bohater stara się ją przezwyciężyć tworząc sobie przyjaciela z piłki, na której krwią odbija się jego dłoń – odbicie przypomina ludzką twarz. Od tej pory Chuck przemawia do wymyślonego kolegi, wyraża wobec niego różne uczucia, przeżywa z nim chwile małych radości, strach, smutek, potrafi być na niego zły, a nawet naraża własne życie, by go uratować i cierpi po jego stracie.

Doświadczenie samotności na bezludnej wyspie doprowadza do przemiany bohatera, który odbywa podróż w głąb samego siebie. Kiedy rozpaczliwie przemierza ocean w drodze do domu, jeszcze nie wie, że „zbudowany przez niego świat" i wcześniejsze życie, dla którego przetrwał i do którego płynie, już nie istnieje. Ukochana po długim cierpieniu godzi się z jego utratą i podczas jego nieobecności wiąże się z innym mężczyzną. W ten sposób rozsypuje się jeden z fundamentów jego życia. Odkrywa również, że po tak długim czasie poza cywilizacją nie jest już w stanie żyć tak jak przed czasem „bezludnej wyspy". Tak rozpada się drugi fundament życia bohatera. Groźna przyroda i wieczne zagrożenie życia oraz samotność budują w nim w zamian wielką siłę woli, poczucie pewności, że nie należy się poddawać, wiarę, nadzieję i przekonanie, że to nie cywilizacja jest tym, czego człowiek potrzebuje, by dalej chcieć żyć. Najważniejszym i najpiękniejszym pragnieniem istoty ludzkiej okazuje się bowiem drugi człowiek jako potęga, moc i energia, dzięki której każdy kolejny dzień ma sens i niesie ze sobą dobro i piękno.

3. Człowiek – Pielgrzym Świata. Podsumowanie

Szkic ten pokazuje, że stosunek człowieka do otaczającego go świata wielokrotnie i w różnorodny sposób przedstawia współczesne kino. Człowiek w wielu dziełach filmowych zbudowany jest z tęsknot, które nie pozwalają mu stać w miejscu, rozbudzają w nim pragnienie życia i popychają ku światu, ku wędrówce. Dlatego kino często wykorzystuje model Wyprawy Bohatera, którą może być podróż w głąb siebie lub podróż do konkretnego miejsca. W artykule zostaje omówiony w poszczególnych filmach motyw podróży, która doprowadza człowieka do osiągnięcia przez niego pełni istoty ludzkiej, wiążącej się z inicjacją i wyjątkowością człowieka – „walką ze światem" oraz miłością do otaczającej rzeczywistości i drugiego człowieka – „jednością ze światem". „Walkę ze światem" kino obrazuje przedstawiając świat w sposób fantastyczny, baśniowy jako krainę marzeń, mroku i cudów, natomiast „jedność ze światem" z fotograficzną precyzją oddając jego piękno, urok i dramat. W szkicu zostają omówione filmy wykorzystujące motywy baśniowe i mityczne, podejmujące problem inicjacji, duchowego dorastania i podróży do

swojego wnętrza, podróży w głąb siebie jako metafory zrozumienia siebie i otaczającego świata (*Czekolada*, *Labirynt fauna*) oraz filmy rozważające naturę ludzką w konfrontacji z naturą świata zewnętrznego i podróż jako poznawanie natury w zderzeniu z cywilizacją (*Wszystko za życie*, *Cast away. Poza światem*). Filmy z jednej strony jako baśniowe elementarze uczą czytać we własnych wnętrzach językiem obrazów, a jako czarodziejskie zwierciadła, w których można się przejrzeć, odbijają różne zjawiska naszego świata wewnętrznego i drogi, prowadzące do osiągnięcia duchowej dojrzałości, jednocześnie stanowiąc okazję wyprawy do krainy odkrywanych, ujawnianych i ucieleśnianych marzeń, z drugiej natomiast jako piękne fotografie stają się portretem wizualnej i filozoficznej prawdy o świecie. Zarówno jedne, jak i drugie opowiadają zaś o człowieku jako pielgrzymie, który, stworzony z tęsknot takich, jak: muzyka, słodycz, natura, wiara, nadzieja czy drugi człowiek, nieustannie będzie walczyć ze światem, by udowodnić swoją wyjątkowość i próbować się z nim zjednoczyć, by pokazać, że rozumie go i stanowi jego część.

Filmografia:

Cast away. Poza światem, (2000), reż. Robert Zemeckis.
Czekolada, (2000), reż. Lasse Hallstrom.
Gerry, (2002), reż. Gus van Sant.
Grizzly Man, (2005), reż. Werner Herzog.
Labirynt fauna, (2006), reż. Guillermo del Toro.
Wszystko za życie, (2007), reż. Sean Penn.

Bibliografia:

Arnheim R., (1961), *Film jako sztuka*, tłum. W. Wertenstien, Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.

Bazin A., (1963), *Film i rzeczywistość*, tłum. B. Michałek, Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe.

Bellantoni P., (2010), *Jeśli to fiolet, ktoś umrze. Teoria koloru w filmie*, tłum. M. Dańczyszyn, Warszawa: Wydawnictwo Wojciech Marzec.

Bettelheim B., (2010), *Cudowne i pożyteczne. O znaczeniach i wartościach baśni*, tłum. D. Danek, Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.

Campbell J., (2013), *Bohater o tysiącu twarzy*, Kraków: Nomos.

Depta H., (1986), *Fabryka snów czy szkoła życia. Problemy młodzieży a wartości filmu*, Warszawa: Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury.

Depta H., (1975), *Film i wychowanie*, Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.

Eliade M., (1998), *Mity i baśnie* [w:] *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa: Wydawnictwo KR.

Fromm E., (2000), *Rewolucja nadziei*, tłum. H. Adamska, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.

Jackiewicz A., (1977), *Film jako kultura*, „Kino", nr 7, s. 25.

Korzonek S., (1998), *Wokół człowieka*, Krzepice: Wydawnictwo WOM.

Kozielecki J., (2006), *Poznawcza koncepcja nadziei*, [w:] M. Goszczyńska, E. Aranowska (red.), *Człowiek wobec wyzwań i dylematów współczesności*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Kuczyński J., (1979), *Homo Creator. Wstęp do dialektyki człowieka*, Warszawa: Książka i Wiedza.

Lewis C.S., (2010), *Cztery miłości*, tłum. P. Szymczak, Poznań: Media Rodzina.

Lewis C.S., (2010), *Dopóki mamy twarze*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków: Wydawnictwo Esprit.

Lewis C.S., (2014), *Przebudzony umysł*, tłum. A. Wojtasik, Kraków: Wydawnictwo Esprit.

Teilhard de Chardin P., (1987), *Moja wizja świata*, tłum. M. Tazbir, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.

Thoreau H.D., (1991), *Walden, czyli życie w lesie*, tłum. H. Cieplińska, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Thoreau H.D., (2011), *Życie bez zasad i inne eseje*, tłum. H. Cieplińska, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.

Vogler C., (2010), *Podróż autora. Struktury mityczne dla scenarzystów i pisarzy*, tłum. K. Kosińska, Warszawa: Wydawnictwo Wojciech Marzec.

Winnicka L., (1991), *Człowiek wobec siebie*, [w:] M. Szyszkowska (red.), *Wokół istnienia człowieka*, Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN.

Associate Prof. Dr. Hab. Edyta Wolter
Department of History of Education
Faculty of Educational Sciences
Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw

Man to nature

The aim of the article is to present the demands for building proper relations between humans and the nature, mature ecologic attitudes of the Polish society which constitute an implication for many works published under the series published by the Polish State Council for Nature Conservation in the time of the Second Polish Republic (1918-1939). With reference to the above it should be stated that after regaining independence, the Regency Council's decree on protection of art and culture monuments of 1918 announced that the protection of monuments (of culture and art) belongs to the responsibilities of the Ministry of Religious Beliefs and Public Enlightenment (WRiOP). The advisory body of WRiOP was the Temporary Committee for Nature Conservation (cf. Pawlikowski, 1938, p. 122) which in 1925 was transformed into the Polish State Council for Nature Conservation (PROP) [1]. The president of PROP was the Minister of Religious Beliefs and Public Enlightenment and its main aim was to spread knowledge about nature and making the idea of its conservation popular[2]. In the period of the Second Polish Republic, the Polish State Council for Nature Conservation issued original works (the so-called separate publications – from 1920), scientific monographs (from 1930)[3], textbooks (such as a collective work under the scientific supervision of W. Szafer entitled "Skarby przyrody i ich ochrona. Wiadomości z dziedziny ochrony przyrody dla przyrodników, nauczycieli, leśników, rolników, górników, myśliwych, rybaków, młodzieży studiującej i wszystkich miłośników przyrody" [The treasures of nature and their conservation. Information on nature conservation for

[1] The seat of Polish State Council for Nature Conservation was in Cracow, ul. Lubicz 46.
[2] Polish State Council for Nature Conservation in Warsaw (ul. Wawelska 52/54) functions as a supervisory bosy for nature conservation. It acts on the legal basis: art. 96 Act of 16 April 2004 r. on nature conservation (Dz. U. 2009, No. 151, item 1220as amended) with the Minister of Environment. It evaluates the state of nature conservation in Poland, issues opinions on legislation and drafts of protected areas, promotes the protection of nature. Council is composed of members appointed for a five-year term. Currently, within the State Council for Nature Conservation there are six commissions. Cf. E. Kołodziej (in cooperation with W. Bieńkowska, B. Nowożycki), Archiwum Akt Nowych Informator o zasobie archiwalnym, Archiwum Akt Nowych, Warsaw 2009, Tom I (No. 1168), p. 518. Cf. Ministry of Environment. Polish State Council for Nature Conservation, in: http://www.mos.gov.pl/artykul/365_organy_doradcze/66_prop.html (access date: 30.06.2014).
[3] A scientific monograpf of J. Paczoski entitled. „Lasy Białowieży" (Poznań 1930) serves as an example here.

naturalists, teachers, foresters, hunters, fishers, students and all nature lovers][4], regional publications (from 1930)[5], free supplement on nature conservation to the magazine entitled "Orli Lot" [Eagle's Flight] (1930 four numbers were issued, 1931 – three, and in 1932 – one number), "Kwartalny Biuletyn Informacyjny" [Quarterly News Bulletin] of the Delegate of the Minister of Religious Beliefs and Public Enlightenment (from 1931) (cf. Kulczyńska, 1934, p. 230), albums (from 1935). In the years between 1920 and 1937, the Polish State Council for Nature Conservation issued also the year's issue entitled "Ochrona Przyrody" [Nature Conservation], as an official body of the Polish State Council for Nature Conservation. In the period of the Second Polish Republic, all publications of the Polish State Council for Nature Conservation were available in the bookshop Księgarnia Kasy Imienia Malinowskiego in Warsaw (Pałac Staszica, ul. Nowy Świat 72).

As it has already been mentioned, there were original works issued under the publication series of the Polish State Council for Nature Conservation (in the category: separate publications of the Polish State Council for Nature Conservation), among others: W. Szafer[6], S. Dziubałtowski[7], T. Wiśniewski[8], S. Sokołowski[9], R. Kobendza[10], M. Sokołowski[11], J. G. Pawlikowski[12], J. Sokołowski[13], E. Lubicz Niezabitowski[14], P. Sarasin[15], A. Czudek[16], A. Wodziczko[17], H. Szafranówna[18], E. Riggenbach[19], H. Weryński[20], K. Gajl[21], K. Domin[22]. As part

[4] Among the authors of this collective work there are: J. G. Pawlikowski („Ogólny rzut oka na istotę ochrony przyrody, jej znaczenie i sposoby realizacji" i „Prawodawstwo ochronne"), W. Szafer („Z dziejów ochrony przyrody", „O parkach narodowych", „Rezerwaty w Polsce"), J. Smoleński („Ochrona krajobrazu"), H. Jasieński („Stosunek techniki do ochrony przyrody"), A. Wodziczko („Ochrona roślin" i „Ochrona przyrody w szkole"), J. Grochmalicki („Ochrona zwierząt niższych"), T. Jaczewski („Ochrona owadów"), W. Roszkowski („Ochrona ptaków"), M. Siedlecki („Ochrona ryb"), J. Sokołowski („Ochrona ptaków"), E. Lubicz Niezabitowski („Ochrona zwierząt ssących w Polsce"), J. Domaniewski („Ochrona przyrody a łowiectwo"), S. Sokołowski („Ochrona przyrody a leśnictwo"), S. Kreutz („Ochrona przyrody nieożywionej"), W. Kulczyńska („Organizacja ochrony przyrody w Polsce niepodległej"), W. Goetel („Parki narodowe w Polsce"). Moreover, W. Kulczyńska walong with W. Szafer prepared the bibliography.

[5] Example: „Wydawnictwo Okręgowego Komitetu Ochrony Przyrody na Wielkopolskę i Pomorze w Poznaniu" – zeszyt 1 i 2 (Poznań 1930).

[6] W. Szafer: Plan utworzenia rezerwatu w Puszczy Białowieskiej (1920), Sprawozdanie z pięcioletniej działalności Państwowej Komisji Ochrony Przyrody (1925), *On the Protection of Nature in Poland, during the last five years* 1920 – 1925, Sprawozdanie z działalności P. R. O. P. w roku 1926, Sprawozdanie z działalności P. R. O. P. w roku 1927, Sprawozdanie z działalności P. R. O. P. w roku 1928, Parki Narodowe w Polsce – National Parks in Poland (1929), Sprawozdanie z działalności P. R. O. P. za rok 1929, Sprawozdanie z działalności P. R. O. P. za rok 1930.

[7] S. Dziubałtowski: Plan utworzenia rezerwatu w Górach S-to Krzyskich (1922), Rezerwat jodłowy w Mieni pod Mińskiem Mazowieckim (Warszawa 1930).

[8] T. Wiśniewski, Wykaz drzew godnych ochrony na Górnym Śląsku" (1923).

[9] S. Sokołowski, Tatry jako Park Narodowy (1923).

[10] R. Kobendza, Projekt rezerwatu w Puszczy Kampinoskiej (1924).

[11] M. Sokołowski: Chrońmy przyrodę ojczystą i jej zabytki (1925), Ochrona przyrody w szkole (1927).

[12] J. G. Pawlikowski: Prawo ochrony przyrody (1927), *Loi pour la Protection de la Nature en Pologne* (1929).

[13] J. Sokołowski: W jaki sposób młodzież może chronić ptaki? (1927), Skrzynki dla ptaków (1928), Ochrona ptaków.

[14] E. Lubicz Niezabitowski, Ginące zwierzęta w Polsce i potrzeba ich ochrony (1928).

[15] P. Sarasin, Światowa ochrona dzikiej fauny (1929).

[16] A. Czudek: Osobliwości i zabytki przyrody województwa śląskiego (1929), Ochrona przyrody w województwie śląskim 51 rycin (1938).

[17] A. Wodziczko, Zabytki przyrody na Pomorzu (1929).

of this publication series, also the Nature Conservation Act of 1934 was issued, thus making this highly important normative act more popular in the Polish society.

In view of the quantitative richness of works, only a few examples have been used in this article in order to present the valuable ideas of forming ecological attitude towards nature. One of the important authors is Seweryn Dzibałtowski (botanist, professor of the University of Life Sciences (SGGW) in Warsaw), who is wrote a study in which he generalized that the natural forest is not only a source of poetic inspirations and emotions for people who feel the beauty of nature, but is primarily a fount of scientific work, and that "finding and publicizing of everything (...) that deserves protection is the duty of every citizen" (Dziubałtowski, pp. 1-2).

It is also worth mentioning the value of the work of Kazimierz Gajl devoted to environmental protection, in which he condemned the barbarism of exterminating birds and squirrels, taking out eggs and little birds out of nests and destroying bushes and flowers in the Forest Las Bielański (cf. Gajl, 1932, p. 9). As we know, in the publications of the State Council for Nature Conservation the idea of nature conservation was popularized, and a very good example in this regard is the creative thought of Karel Domin – rector of Charles University in Prague[23], who provided reasons for nature being the source of life and beauty, is its treasure trove (granary), source of energy, and yet the man has become its enemy, harnessted it absolutely, "he found out, however, that in this way, his life impoverished and that he got rid of the purest joy "(cf. Domin, 1934, p. 13). Domin said that the man has become the worst destroyer of nature as he systematically destroys it. He emphasized that the demands of nature conservation are thus very valuable, especially when they result in useful activities of the life environment, such as afforestation, planting trees and establishing urban gardens, protection of alleys and gardens, international cooperation in the field of nature conservation in the Slavic Committee, which was established in Warsaw in 1931 (cf. ibid, p. 18-20).

Andrew Czudek, in turn, drew attention to the issue of environmental protection in the Silesia province, where numerous "natural curiosities" are located (Czudek, 1929, pp. 5-78), such as erratic boulders, trees auch as oak, linden, spruce, juniper, yew, birch, maples, hornbeam, poplar and, in small quantities, larch. In addition to the trees worthy of protection, the author mentioned bushes and animals that should be protected. Considering the importance of nature conservation in Silesia and the implementation of this idea in the

[18] H. Szafranówna, Malta (1929).
[19] E. Riggenbach, Jak może młodzież chronić przyrodę? (1929).
[20] H. Weryński, Nasz stosunek do przyrody i jej ochrony, z 8 rycinami w tekście, introductory words W. Szafer (1931).
[21] K. Gajl, Bielany pod Warszawą i konieczność ich ochrony (1932).
[22] K. Domin, Ochrona przyrody ze stanowiska biologa. A speech given in the aula of the Jagiellonian University in Cracow on 9 January 1934, transl. dr F. Błoński (1934)
[23] On the Charles University in Prague, the first habilitation on nature conservation was granted – doc. dr. Jan S. Prochazki. Cf. A. Wodziczko, Zasługi naukowe Jana Gwalberta Pawlikowskiego na polu ochrony przyrody, issued by the Polish State Council for Nature Conservation, Lwów 1939, p. 11.

pedagogical process in schools, he referred to the realm of inanimate nature (rocks, caves) as well as floristic and faunal monuments (cf. Czudek, 1938, pp. 9-23, 85-195) in the woods.

When explaining practical tips for teaching and educational support in the process of shaping ecological attitudes, Andrew Czudek noted that this process can not be carried out only by science teachers, but where possible also by teachers of geography, history and Polish language. What is important, teachers should not only study the professional literature devoted to environmental protection and explain the importance of this activity, but above all, implement the knowledge of nature conservation in the closest surroundings (village, town), teach children and youth how to take care of plants and animals in the local environment. To this end, he suggested that during school trips teachers made it possible for students to learn about the old stands of fir and spruce and yew grove in Cieszyn Silesia, where they can find forty-five specimens of yew, a protected (historic) tree. He said that during lessons devoted to nature conservation youth should observe the life of plants, animals, waterfowl, and the endangered species in particular. He encouraged teachers to organize trips in order to observe the life of bison, wild boars in their living environment (in Jankowice), deer (in Międzyrzecze) and animals living in the forests of the District Tarnogórskie and Lublinieckie (where in fact there was no bison at the time, but the last two pairs Silesian cranes) and to learn about the bog ecosystem in Lubliniec along with boulders. In his opinion, one must also pay attention to youth destroying nature (disappearance of forests, damage to trees), caused by the coal industry (cf. ibid., pp. 195-200).

While presenting practical tips concerning ecological issues and spreading the idea of nature conservation in schools in Silesia, Andrzej Czudek generalized that during such tours students can create images of the valuable and at the same time rare specimens of wildlife; besides, in every school a school garden is necessary for educational purposes. He wrote that one must not allow children to pollute streams, water sources and to collect butterflies, beetles, fish in aquariums, as well as jail birds, squirrels, frogs or snakes. He stressed the great importance of shaping ecological attitudes towards the environment of life (cf. ibid., pp. 201-206).

An interesting example in terms of spreading the idea of nature conservation, developing the appropriate relationship of man to nature, as well as formulating demands of environmental education and proper environmental attitudes of the Polish society in the Second Polish Republic also constitutes the work of priest Henryk Weryński. Weryński focused on the merits of the Polish State Council for Nature Conservation in the area of popularizing this idea in collaboration with the clergy, which was appreciated by Wladyslaw Szafer – Delegate to the Minister of Religious Affairs and Public Enlightenment for Nature Conservation (cf. Weryński, 1931, p. 5). Henry Weryński justified the value of works dedicated to nature, written by catholic authors, such as the German writer Anton Heinen[24].

[24] Anton Heinen in his book entitled „*Katholische Bildungswerte*" („Educational values of Catholicism") explained the connections of the Catholic religion with nature - they constitute a specific cultural implication of social life (the symbolism of the liturgical year refers to the cyclical nature of changes in the environment, in connection

He popularized not only the legal basis for nature conservation[25] in the Second Polish Republic, but above all the value of the process of education of children and young people with respect to understanding the natural laws of the natural environment. He noticed a correlation of the idea of nature conservation with interpersonal attitudes, emphasizing that educators should develop not only respect for the living environment, but also the fundaments for peaceful coexistence in it (pacifism) (cf. Weryński, 1931, pp. 11-12).

In the analyzed publication, also published by the Polish State Council for the Nature Conservation Henry Weryński, he referred to the work of J. G. Pawlikowski and W. Szafer. He popularized the concept of "nature conservation" and its scientific, historical, memorial, aesthetic motives as protection of "home surroundings", as well as ethical and educational justifications (cf. ibid., pp. 14-15). He stressed that thanks to nature reserves it is possible to carry out scientific research and educate young people in the "natural biological laboratory", which constitutes a scientific workshop. Old trees (oaks) and boulders are in fact monuments – not only of the nature, but they also co-create the tradition of historical events and inspire aesthetic experience in dealing with the natural beauty of the wilderness, the majesty of mountain crags, steppe or sea. Besides, they are a source of inspiration for artistic creation.

As already mentioned, Henry Weryński devoted attention to the moral and educational motives for nature conservation. He stated that we need to teach children to respect nature and explain that they can not pick eggs from nests nor torture nestlings. According to priest Weryński, this valuable educational work should be carried out not only at school, but also by means of catechesis delivered from the church pulpit to address the issue from multiple sides and so sensitize the Polish society and make it better aware of the value of harmonious relationship with the natural environment (cf. ibid., pp. 20-21). His creative considerations ended with a request to popularize the idea of nature conservation: "there is a close logical link here between spreading the spiritual culture and environmental culture. Environmental culture is a mute testimony to the culture of the individual. We must therefore work together using all available means to increase the environmental culture; we should not, however, expect great results without simultaneously developing the spiritual

with the seasons, for example, respect for the laws of nature, established by God the Creator). Cf. H. Weryński, Nasz stosunek do przyrody i jej ochrony, z 8 rycinami w tekście (Polish State Council for Nature Conservation No. 29, issued by the Polish State Council for Nature Conservation, Druk W. L. Anczyca i Spółki, Kraków 1931, s. 7-10.

[25] Examples: Act on Hunting of 1927. (rozporządzenie Prezydenta R. P. o prawie łowieckim, art. 40, 41; Dz.U.R.P. 1928 nr 23 (z 16 lutego 1928 r.), art. 337; Dz. U. R. P. 1928, nr 29 (z 6 marca 1928 r.), art. 2; Act of the President of the Polish Republic of 22 March 1928 r. on protection of animals. Henry Weryński also listed examples of documents of the Catholic Church in the area of environmental protection, such as the resolution of the Synod of the Archdiocese of Lviv in September 1930 which indicated that without permission it is not allowed to cut down old trees near the church and destroy natural landmarks located on church grounds. Weryński stressed that the Polish State Council for Nature Conservation - in a letter of December 1930 - has asked the ecclesiastical authorities to submit copies of church records (copies of issued orders) and photos of natural landmarks that are located in the parish. He gave examples of cooperation with the Polish State Council for Nature Conservation of the individual curia: Podlasie (Siedlce), Kujawsko - Kalisz (Wloclawek), Pinsk, Lodz, Tarnow on implementing the ban on cutting old trees. Cf. ibid, pp. 22 – 26.

culture of other people" (cf. ibid, p. 26 and 28). Especially considering that nature is the "face of our Mother – our native country".

In order to preserve the natural values and the beauty of nature, Weryński called for its protection (the old trees that are living monuments of nature), creation of nature reserves (protecting the remains of primeval nature), avoiding picking flowers in the meadows and forests as well as avoiding killing animals (they play an important role in the system of the nature, they constitute its richness and diversity), taking care of birds (because they protect fields, gardens, and forests against insects – pests), creating laws on nature conservation, verifying culturally accepted practices (during religious and state ceremonies, for example during the celebration of the Assumption of the Virgin Mary, creating an artificial avenue of young cut trees), writing about the beauty of nature and seeing in it the divine beauty (cf. ibid., p. 29-30). Also aesthetic value of this publication deserves recognition, because the author presented photographs of the following: nature in the National Park in Pieniny, old oaks around the church in the village called Średnia Wieś koło Liska, trunk of an old oak tree which was converted into a chapel in the town of Wróblowice koło Drohobycza, junipers around the church in the town of Muśnice koło Uhrynowa, oaks around the presbytery in a town called Monasterc koło Liska, a giant oak tree next to the church in Weryń nad Dniestrem, juniper in the monastery garden of Basilian monks in a town called Krechowo koło Żółkwi and white poplar with a chapel on the way from Kórnik to Mieczewo.

On the pages of the mentioned series of the State Council for Nature Conservation, also the Act of 10 March 1934 on nature conservation[26] was published. It was co-created by the members of the State Council for Nature Conservation. The Act stipulates that the supervision over the implementation of nature conservation in the Second Polish Republic is the responsibility of the Ministry of Religious Beliefs and Public Enlightenment. In contrast, the conservators of nature are the government bodies of general administration – appointed by the same Minister in consultation with the Minister of Agriculture and Agricultural Reforms. Conservators belonged to the composition of the provincial office, where one of the conservators could carry out their duties in several provinces. The scope of their responsibilities was defined by the Minister of Religious Beliefs and Public Enlightenment in consultation with the Minister of Internal Affairs and the Minister of Minister of Agriculture and Agricultural Reforms (cf. the Act, 1934, art. 12, p. 8). In order to promote nature conservation, the Minister of Religious Beliefs and Public Enlightenment established the State Council for Nature Conservation, whose president was the Minister of Religious Beliefs and Public Enlightenment (he could exercise his duties also through his delegate) (cf. ibid., art. 13, p. 9).

As already mentioned, the Minister of Religious Beliefs and Public Enlightenment, after hearing the opinion of the State Council for Nature Conservation, could appoint committees for certain areas of nature conservation. He determined their organization, staff composition, seat and tasks. He could also entrust the tasks of these committees to existing

[26] Dz. U. R. P. 1934, No. 31 (of 13 April 1934), item 274.

social organizations, pursuing nature conservation objectives (ibid., art. 14, p. 10). The Act specifies that in order to implement nature conservation in the Second Polish Republic, a separate Fund for Nature Conservation should be established (as a legal entity), and the supervision over its administration should fall within the competence of the Minister of Religious Beliefs and Public Enlightenment, which in agreement with the Minister of Internal Affairs and Treasury issues regulations on the organization and operation of the Fund (cf. ibid., art.15).

The analyzed legal act states that "the creations of nature shall be subject to protection, such as: the earth, its shape and formations, caves, standing and flowing water, waterfalls, the sides of these waters, animals, plants, minerals, fossils – including species, groups and individual specimen whose preservation is in the public interest for scientific, aesthetic, historical and memorial reasons, or due to the unique landscape characteristics, and state authorities stated they require protection" (ibid, p. 3). It was noted that the protection may depend on temporary or permanent prohibitions regarding the use of the subject, hunting, fishing, cutting trees, destroying plants, polluting water, changing its course, mining soil, rocks, minerals, on the prohibition of acquiring and transporting protected objects abroad (cf. ibid., art. 2, p.4). The Minister of Religious Affairs and Public Enlightenment, after consulting the Minister of Agriculture and Agricultural Reforms and hearing the opinion of the State Council for the Nature Conservation introduced the protection of individual species of plants and animals (cf. ibid., art. 8).

With the legal force of this Act, in the areas with particularly beautiful landscape, rich in "natural curiosities", where nature conservation cannot be limited to specific objects, but should instead uniformly apply to the area where they appear, of at least three hundred hectares, the Council of Ministers could create a national park by issuing a respective regulation (cf. ibid., art. 9). At the same time, the regulation the Council of Ministers determined the objects and content of nature conservation within the area of the park, and the motion for issuing a regulation was submitted after a consultation with the State Council for Nature Conservation (cf. ibid., p. 7). The Minister of Religious Beliefs and Public Enlightenment issued regulations and the province governor issued orders aimed at closer determination or implementation of nature conservation as laid down in a regulation of the Council of Ministers in the area of the national park, which includes forest areas, or areas that are under the management of the Ministry of Agriculture and Agricultural Reforms (and issued by the Minister of Religious Affairs and Public Enlightenment upon consultation with the Minister of Agriculture and Agricultural Reforms). Orders issued by the province governor with regard to areas that are under the management of state forest administration were issued in consultation with the relevant administration of these forests (cf. ibid., art. 10).

The Minister of Internal Affairs, in consultation with the Minister of Religious Beliefs and Public Enlightenment as well as the Minister of Agriculture and Agricultural Reforms could establish special nature protection guards, specifying their rights and obligations along with the mode of their establishment. Authorized by the Minister of Internal Affairs in

consultation with the Minister of Religious Beliefs and Public Enlightenment, the committees for nature conservation and public organizations aimed at protecting nature were to cooperate within the organization of the nature protection guard and bear the costs of its maintenance (because the maintenance of the guard could not burden the state treasury) (cf. ibid., art. 16). As already mentioned, the execution of this Act (which entered into force thirty days from its announcement) has been entrusted to the Minister of Religious Beliefs and Public Enlightenment and other concerned ministers (cf. ibid., art. 33 and 34, p. 16). Unfortunately, as emphasized by Professor Ewa Symonides, "despite many good and innovative solutions, the long-awaited act remains a dead document. Until the outbreak of the Second World War no provincial nature conservators nor Fund for Nature Conservation have been established. Also the public nature protection guard has never been created"(Simonides, 2008, p. 343).

In the conclusion of the article it can be added that some of the works which were published by the State Council for Nature Conservation in the period of the Second Polish Republic have been reissued after the Second World War. The publication of John Sokolowski may serve as an example here. He is the author of works[27] devoted to the issue of protection of birds (such as, for example „Ochrona ptaków"[28] [Protection of Birds], released by the State Council for Nature Conservation No. 16, Cracow 1939, p. 96). In these works, Jan Sokołowski justified the importance of protecting the living environment. He shared thoughts on the life-giving beauty of nature, postulated that "a man betrayed so much sense of beauty, he demanded that "the human who has got such a sense of aesthetics (...) cared about the maintenance of this supreme beauty the beauty of nature" (Sokołowski, 1932, p. 161-184). He complained that it is not so because the human takes up activities mainly for practical reasons; he is using nature. He realized too late that nature is like "a real mother who feeds him, gives clothing, housing and everything a man needs to live" (ibid). Jan Sokołowski said that nature is beautiful as long as it is not distorted and destroyed by human activity (because of which the idea of nature conservation was born). He stressed that the idea of protecting birds has gained great popularity in the Polish society, which can be seen especially in the winter, when it becomes necessary to feed them and prepare bird drinkers in the gardens. He explained that the bird drinkers should be put in peaceful place, well-exposed to the sun (especially when it operates in the morning). Besides, the bird drinker should be placed near a bush and among trees so that the birds are not afraid of

[27] Among the works we can list the following: J. Sokołowski, W jaki sposób młodzież może chronić ptaki. Państwowa Rada Ochrony Przyrody Nr 12, Cracow 1927; J. Sokołowski, Ptaki ziem polskich, Wydawnictwo Ligi Ochrony Przyrody, Warsaw 1936; J. Sokołowski, Zarys metodyki obserwowania ptaków, Wydawnictwo „Naszej Księgarni", Warsaw 1937.

[28] Publication entitles „Ochrona ptaków" by J. Sokołowski (also its previous issue) were used in the educational process in high school during the period of the Second Polish Republic. Cf. Archiwum Akt Nowych w Warszawie [Archive of New Records in Warsaw]. Record group: the Ministry of Religious Beliefs and Public Enlightenment. The title of the unit: *Wyposażenie pracowni biologicznych w gimnazjach polskich – korespondencja, szkice, techniczne, wykresy*. Dates: 1930, 173 (microform number: B – 9168): Spis książek uczniów [List of students' books], 44 – 45.

approaching it, since all animals are very cautious near water, knowing that they risk to encounter their enemies (cf. Sokołowski, 1948, pp. 2, 7).

Sokołowski described how to prepare the winter bird feeders, he gave tips on their design, size, material they should be made of and where they should be placed (in the garden, forest, park). In addition to that, he listed food which should be given to birds (and in the winter on a regular basis). He explained what is of special nutritional value for the birds: hemp seeds, flax seeds, poppy and sunflower seeds, buckwheat, weed seeds, remains of meat and potatoes, melted fat (cf. Sokołowski, 1948, pp. 1-4). He gave several tips on constructing and hanging on the trees special boxes that have to replace the birds' hollows due to the lack of sufficient quantities of rotten trees they form natural hollows for birds (regular and semi-open boxes with the hole directed to the south east, which should be cleaned in the fall or in the winter) (cf. Sokołowski, 1948, pp. 1-2). He described the importance of natural nests for birds, he explained how to set up coppice for them, he admitted that the worst enemy of birds is a bad man and he added that "it is not difficult to improve him, and even turn the enemy into a friend by providing him with instruction and a good example" (Sokołowski, 1932, p. 184).

Bibliography:

Archive sources

Archiwum Akt Nowych w Warszawie [Archive of New Records in Warsaw]. Record group: the Ministry of Religious Beliefs and Public Enlightenment. The title of the unit: *Wyposażenie pracowni biologicznych w gimnazjach polskich – korespondencja, szkice, techniczne, wykresy*. Dates: 1930, sign. 173 (microform number: B – 9168): Spis książek uczniów [List of students' books].

Printed sources

Czudek A. (1938), Ochrona *przyrody w województwie śląskim 51 rycin* (State Council for Nature Conservation No. 49), Cracow: issued by the State Council for Nature Conservation.

Czudek A. (1929), *Osobliwości i zabytki przyrody województwa śląskiego z 4 mapkami, 1 rysunkiem i 21 fotografiami* (State Council for Nature Conservation No. 18), Cracow: issued by the State Council for Nature Conservation.

Domin K. (1934), *Ochrona przyrody ze stanowiska biologa*. A speech given on the aula of the Jagiellonian University in Cracow on 9 January 1934, transl. dr F. Błoński (State Council for Nature Conservation No. 39), Cracow: a copy from the magazine „Przegląd Współczesny".

Dziubałtowski S. (1930), Rezerwat Jodłowy w Mieni pod Mińskiem Mazowieckim *Reservation de la foret de sapin a Mienia pres de Minsk Mazowiecki* (State Council for Nature Conservation No. 26), Cracow: a copy from the magazine „Las Polski".

Gajl K. (1932), *Bielany dawniej, dziś i w niedalekiej przyszłości*, in: *Bielany pod Warszawą i konieczność ich ochrony* (State Council for Nature Conservation No. 33), Warsaw: issued by the State Council for Nature Conservation.

Kulczyńska W. (1932), Organizacja *ochrony przyrody w Polsce niepodległej*, in: W. Szafer (edit.), *Skarby przyrody i ich ochrona. Wiadomości z dziedziny ochrony przyrody dla przyrodników, nauczycieli, leśników, rolników, górników, myśliwych, rybaków, młodzieży studjującej i wszystkich miłośników przyrody*, Warsaw: issued by the State Council for Nature Conservation Main Composition: Kasa im. Mianowskiego – Instytut Popierania Nauki Warszawa, Pałac Staszica – Nowy Świat 72.

Pawlikowski J. G. (1938), O *lice ziemi. Wybór pism*, Warsaw: issued thanks to the State Council for Nature Conservation, Main Composition: Kasa im. Mianowskiego.

Sokołowski J. (1948), *Karmniki dla ptaków. Wydanie trzecie*, Cracow: State Council for Nature Conservation, Druk W. L. Anczyc i Sp.

Sokołowski J. (1932), *Ochrona ptaków*, in: W. Szafer (edit.), *Skarby przyrody i ich ochrona. Wiadomości z dziedziny ochrony przyrody dla przyrodników, nauczycieli, leśników, rolników, górników, myśliwych, rybaków, młodzieży studjującej i wszystkich miłośników przyrody*, Warsaw: issued by the State Council for Nature Conservation Main Composition: im. Mianowskiego – Instytut Popierania Nauki Warszawa, Pałac Staszica – Nowy Świat 72.

Sokołowski J. (1948), *Ochrona ptaków. Wydanie trzecie z 33 rysunkami i 40 fotografiami*, (State Council for Nature Conservation No. 16), Cracow: issued by the State Council for Nature Conservation.

Sokołowski J. (1948), *Pojniki dla ptaków. Wydanie drugie*, issued by the State Council for Nature Conservation No. 46, Cracow: State Council for Nature Conservation.

Sokołowski J. (1936), *Ptaki ziem polskich*, Warsaw: Wydawnictwo Ligi Ochrony Przyrody [issued by the Polish League for Nature Conservation].

Sokołowski J. (1948), *Skrzynki dla ptaków. Wydanie drugie* (State Council for Nature Conservation No. 62), Cracow: Druk W. L. Anczyc i Sp.

Sokołowski J. (1927), W *jako sposób młodzież może chronić ptaki*. State Council for Nature Conservation No. 12, Cracow: State Council for Nature Conservation.

Sokołowski J. (1937), *Zarys metodyki obserwowania ptaków*, Warsaw: issued by the publishing house „Nasza Księgarnia", Warsaw 1937.

Ustawa o ochronie przyrody (1934), State Council for Nature Conservation No. 41, Cracow: issued by the State Council for Nature Conservation, Druk W. L. Anczyca i Spółki.

Weryński H. (1931), *Nasz stosunek do przyrody i jej ochrony, z 8 rycinami w tekście* (introductory words by W. Szafer delegate of the Minister for Religious Beliefs and Public Enlightenment for nature conservation), State Council for Nature Conservation No. 29, Cracowissued by the State Council for Nature Conservation, Druk W. L. Anczyca i Spółki.

Wodziczko A. (1939), *Zasługi naukowe Jana Gwalberta Pawlikowskiego na polu ochrony przyrody*, Lvov: issued by the State Council for Nature Conservation.

Studies

Kołodziej E. (in cooperation with W. Bieńkowska, B. Nowożycki) (2009), Archiwum Akt Nowych Informator o zasobie archiwalnym, Warsaw: Archiwum Akt Nowych [Archive of New Records].

Ministry of Environment. State Council for Nature Conservation, in: http://www.mos.gov.pl/artykul/365_organy_doradcze/66_prop.html (access date: 30.06.2014).

Symonides E. (2008), *Ochrona przyrody. Wydanie II*, Warsaw: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Mgr Maciej Sierakowski
Doktorant
Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego
W Warszawie

Standardy jakości żywności zabezpieczeniem przed mikotoksynami

Wstęp

Ze szkodliwym działaniem metabolitów grzybowych ludzkość zmaga się od wieków. Od dawna znane były przypadki zatruć ludzi i zwierząt powodowane spożyciem zapleśniałej żywności czy pasz. Na długo przed naszą erą, na Bliskim Wschodzie opisywano występowanie epidemii powodowanych mikotoksynami. Również wyginięcie Etrusków oraz pomór w Atenach w V wieku p.n.e. tłumaczy się zatruciem zearalenonem produkowanym przez grzyby z rodzaju *Fusarium* (Pittet, 1998, s. 480). Podobnie w średniowieczu, w niektórych regionach Europy, regularnie występowały epidemie zatruć sporyszem – przetrwalnikami buławinki czerwonej (*Claviceps purpurea*) znajdującymi się w żytniej mące (Grajewski, 2006, s. 201). Podczas II wojny światowej na Syberii wystąpiły zatrucia produktami zbożowymi skażonymi toksynami grzybów z rodzaju *Fusarium*, produkujących oprócz zearalenonu również trichoteceny. Po II wojnie światowej w krajach bałkańskich zanotowano występowanie endemicznej nefropatii bałkańskiej, spowodowanej metabolitem grzyba z rodzaju *Aspergillus* – ochratoksyną A (Tamże, s. 201).

Innymi głównymi przyczynami skażenia produktów żywnościowych oraz surowców, z których się je wytwarza, są postępująca chemizacja środowiska naturalnego i wzmożenie produkcji żywności. Nie mniej ważnymi czynnikami mającymi wpływ na poziom zanieczyszczeń w surowcu, półprodukcie i produkcie końcowym są warunki zbioru i sposób przechowywania plonów. Także w trakcie procesów technologicznych, którym poddawane są produkty, możliwe jest pojawienie się nieprawidłowości prowadzących do ich zanieczyszczenia.

Zanieczyszczeniami biologicznymi żywności nazywamy żywe organizmy oraz ich metabolity, tj. substancje powstałe w wyniku czynności fizjologicznych tych organizmów i przedostających się do środowiska. Zaliczamy do nich szkodniki magazynowe, pasożyty, drobnoustroje oraz produkty ich aktywności, np. obumarłe cząstki, odchody czy enzymy. Grzyby i pleśnie oraz produkty ich przemiany materii, czyli mikotoksyny, są zaliczane do zanieczyszczeń biologicznych zbóż i ich przetworów. Obecność zanieczyszczeń

biologicznych, chemicznych i fizycznych w płodach rolnych oraz żywności ma bezpośredni wpływ na jakość tychże produktów, zwłaszcza na płaszczyźnie higieniczno-zdrowotnej.

1. Mikotoksyny występujące w produktach spożywczych – charakterystyka i występowanie

Mikotoksyny są wtórnymi metabolitami grzybów strzępkowych, znanych jako pleśnie, należących głównie do rodzajów: *Aspergillus, Penicillium, Fusarium* i *Stachybotrys*. Wachlarz ich występowania jest dość szeroki, zarówno pod względem rodzajów produktów rolnych jak i warunków klimatycznych. Obecność tych związków w paszach i żywności jest potencjalnym zagrożeniem dla zdrowia organizmów je spożywających, dlatego też produkty szczególnie narażone na ich rozwój, muszą być poddawana badaniom monitoringowym w celu zapewnienia bezpieczeństwa zdrowotnego konsumentów (Tamże, s. 202).

Współcześnie znamy ponad 300 różnego rodzaju mikotoksyn, a niektóre z nich należą do najsilniej działających trucizn dotychczas poznanych przez człowieka. Prowadzone prace badawcze obejmują grupę ok. 20 najbardziej rozpowszechnionych.

Aflatoksyny, w głównej mierze aflatoksyny B_1, B_2, G_1 i G_2, które występują w żywności pochodzenia roślinnego, są produkowane przez niektóre szczepy *Aspergillus flavus*, *A. parasiticus* oraz gatunki pokrewne *A. nomius*. Podzielone są one na dwie grupy: B i G, na podstawie koloru (niebieski, zielony), na jaki fluoryzują w świetle ultrafioletowym po adsorpcji na substracie w fazie stałej (Pittet, 1998, s. 481).

W produktach roślinnych najczęściej i w największych ilościach znajdują się metabolity B_1 i G_1 (Tamże, s. 481). Aflatoksyny, a w szczególności aflatoksyna B1, są genotoksycznymi substancjami rakotwórczymi odpowiedzialnymi m.in. za powstawanie raka wątroby (Henry, Bosch, Troxell, Bolger, 1999, s. 6).

Największą podatność na zanieczyszczenie aflatoksynami mają kukurydza, nasiona bawełny, pistacje, orzeszki arachidowe i orzechy brazylijskie. Zanieczyszczenia mogą pojawić się już na etapie wegetacyjnym na polu (Pittet, 1998, s. 481).

Innym źródłem tychże mikotoksyn, aczkolwiek rzadszym, są orzechy włoskie, ziarna kakaowca i słonecznika, ryżu, zboża, migdały, przyprawy kuchenne tj. chilli i pierz oraz suszone owoce np. rodzynki czy figi (Tamże, s. 482).

Aflatoksyny w najwyższym stężeniu, są wykrywane w produktach rolnych po zbiorach i są wynikiem pleśnienia produktów z powodu ich złego magazynowania. W tak przechowywanych surowcach aflatoksyny mogą osiągnąć stężenie na poziomie mg/kg. Sytuacji takiej można uniknąć dzięki szybkiemu suszeniu i odpowiedniemu magazynowaniu nieprzetworzonego surowca. Jednak w krajach należących do ciepłego i wilgotnego klimatu tropikalnego lub subtropikalnego np. w Afryce, Chinach, Brazylii czy niektórych stanach USA, występowanie tego rodzaju zanieczyszczeń jest zadziwiająco powszechne. Natomiast w krajach klimatu umiarkowanego chłodnego, m.in. w Polsce, skażenie rodzimych artykułów rolnych aflatoksynami zdarza się nieczęsto i dotyczy głównie importowanych

produktów. Pośrednim zagrożeniem dla człowieka są mikotoksyny występujące w paszach dla zwierząt, ponieważ przedostają się one do organizmu zwierzęcia i mają na nie szkodliwy wpływ. Mleko krowy, która karmiona była zanieczyszczoną paszą, posiada w składzie aflatoksyny M_1 i M_2, które to są tworzone przez aflatoksyny B_1 i B_2 oraz cechują się podobnym działaniem toksycznym. Przechodzenie do mleka osiąga poziom 1-3%. Jaja i mięso także mogą kumulować w sobie aflatoksynę B_1 (Czerwiecki, 1997, s. 293).

Ochratoksyna A (OTA), która jest najważniejszą z ochratoksyn, jest wytwarzana w klimacie umiarkowanym i chłodnym przez *Penicillium verrucosum,* a w klimacie gorącym i tropikalnym przez niektóre gatunki *Aspergillus*. Wykazuje działanie nefrokancerogenne oraz nefrotoksyczne. Pleśń produkowana przez P*enicillium verrucosum* jest związana w szczególności ze składowaniem zbóż i występuje pospolicie w krajach Europy Północnej i Kanadzie. *Aspergillus alutaceus* występuje powszechnie w ziarnach surowej kawy i ziołach oraz często w soi, orzechach arachidowych, kukurydzy i ryżu (Kuiper-Goodman, Scott, Watanabe, 1989, s. 7).

W 1993 roku OTA została sklasyfikowana przez Międzynarodową Agencję Badań nad Rakiem (IARC) jako związek prawdopodobnie kancerogenny dla człowieka.

Szacuje się, że obecnie w Europie co najmniej 50% dziennego pobrania ochratoksyny pochodzi ze zbóż i produktów zbożowych, głównie z chleba, mąki, musli. Mikotoksyna ta występuje naturalnie we wszystkich zbożach, w tym: pszenicy, owsie, życie, jęczmieniu, sorgu, kukurydzy i ryżu. W dużej mierze OTA skażone bywają piwo, kawa, czerwony sok winogronowy, czerwone wino, suszone owoce i czekolada (Majerus, 2006, s. 65).

Ochratoksyna A zasadniczo występuje w surowcach źle wysuszonych i nieodpowiednio składowanych, w złej temperaturze i wilgotności. Podawana zwierzętom w paszy, w szczególności trzodzie chlewnej, może kumulować się w ich mięsie, narządach i krwi. OTA bywa wykrywana w przetworach mięsnych wyprodukowanych z udziałem podrobów, natomiast wolnymi od niej są wołowina i mleko, gdyż zostaje ona wcześniej poddana rozkładowi w układzie pokarmowym zwierzęcia (Czerwiecki, 1997, s. 296).

Patulina jest produktem metabolizmu wielu rodzajów pleśni, tj. *Penicillium patulum, P. urticae, P. chrysogenum, P. rogueforti, Aspergillus clavatus, A. terreus i Byssochlamys nivea*, które mogą znajdować się w zbożach, pieczywie i produktach mięsnych. Patulina często występuje w parze z cytryniną. Powszechnym gatunkiem pleśni jest *Penicillium expansum*, która skaża głównie jabłka. Jest wykrywana w owocach dotkniętych brązową zgnilizną (ang. *brown rot)* np. bananach, ananasach, winogronach, morelach, brzoskwiniach oraz sokach owocowych. Poziom szkodliwej substancji w tych artykułach spożywczych jest bardzo niski. Możliwe jest zniszczenie mikotoksyny w procesie fermentacji lub po dodaniu SO_2, z czego wynika, że wina jej nie zawierają (Moss, 1996, s. 17).

Ponadto patulina uszkadza genotyp przez inicjowanie rozrywania łańcucha DNA, dodatkowo dezaktywuje enzymy zawierające grupę SH.

Fumiozyna jest produkowana przez niedużą liczbę pleśni z rodzaju *Fusarium*, z których najważniejsze są *F. moniliforme* i *F. proliferatum*. Atakuje w zdecydowanej większości

kukurydzę, a jej obecność stwierdzono w produktach wytwarzanych z ziaren kukurydzianych np. mące i kaszy kukurydzianej, płatkach kukurydzianych i polencie (Miller, 1995, s. 29).

Aktualnie znane są trzy naturalnie występujące fumiozyny: B_1, B_2, B_3. W naturalnie zanieczyszczonej żywności oraz paszach, 70% całkowitej ilości stanowi fumiozyna B_1.

U człowieka zauważono statystyczną zależność między występowaniem fumiozyn a nowotworem przełyku. Przypuszcza się, że sprzyja także rozwojowi zmian nowotworowych w wątrobie (w połączeniu z trichotecenami i deoksyniwalenolem) (Tamże, s. 31).

Międzynarodowa Agencja Badań nad Rakiem (IARC), korzystając z dostępnych badań toksykologicznych, uznała toksyny *F. moniliforme* za potencjalnie kancerogenne dla człowieka.

Trichoteceny składają się z ponad 100 rodzajów mikotoksyn, wytwarzanych przez grzyby z rodzaju *Fusarium*, w szczególności *F. graminearum* i *F. culmorum*. Występują one w zbożach i produktach zbożowych. Wykazują różnorodne działania biologiczne: owadobójcze, cytotoksyczne, przeciwwirusowe oraz fitotoksyczne. Są odpowiedzialne za hamowanie biosyntezy białek w komórkach ssaków. Zatrucie trichotecenami można rozpoznać po objawach tj. biegunce, wymiotach, braku apetytu, zapaleniu przewodu pokarmowego, uszkodzeniu komórek nerwowych, systemu limfatycznego, mięśnia sercowego, jąder czy grasicy (Moss, 1996, s. 20).

Najważniejsze trichoteceny to: DON (deoksyniwalenol, inaczej womitoksyna), NIV (niwalenol), DAS (diacetoksyscirpenol) i toksyny HT-2 i T-2. Toksyny te rozwijają się w klimacie umiarkowanym i chłodnym (podobnie jak ochratoksyna) w zbożach i paszach. Tym co sprzyja pojawianiu się niepożądanych związków są: wilgotna jesień, wczesna zima z częstymi zmianami pogody, długotrwały okres chłodu, czas wegetacji i żniw przypadających w warunkach dużej wilgotności (Czerwiecki, 1997, s. 297).

DON wykrywany jest w znacznej ilości w kukurydzy, owsie, jęczmieniu i pszenicy z Europu, Japonii i Ameryki Północnej w mniejszej natomiast w ryżu, sorgu i życie. Zainfekowanie roślin ma miejsce jeszcze na polu, a konsekwencja tej sytuacji jest zmniejszenie plonów i pogorszenie ich jakości (Sudakin, 2003, s. 99). Zwierzęta spożywające zanieczyszczoną paszę mają typowe dla tej toksyny objawy zatrucia: biegunki, wymioty, osłabienia apetytu itp. Na szczęście, DON raczej nie przenosi się do produktów zwierzęcych (Tamże, s. 104).

Toksyna HT-2 jest najbardziej niebezpieczną z trichotecenów. Produkują ją głównie pleśnie *Fusarium sporotrichoides* i *F. poae*. Uważa się, że miała ona wpływ na wybuch epidemii toksycznej aleukii żywieniowej. Epidemia ta miała miejsce podczas II Wojny Światowej i dotknęła tysiące ludzi na Syberii, dziesiątkując całe wsie. Wywołana była przez spożycie źle przechowywanego podczas zimy ziarna (Tamże, s. 106).

Obecnie, ze względu na odpowiednie magazynowanie produktów, dane na temat mikotoksyn wykazują, że występowanie HT-2 jest rzadkie.

Zearalenon (toksyna T-2) jest produkowana przez niektóre gatunki *Fusarium*,

w szczególności *F. graminearum* i *F. culmorum*. Występuje głównie w kukurydzy i owsie oraz ich przetworach, najczęściej w parze z trichotecenami. T-2 wykazuje małą toksyczność ostrą i ma działanie estrogenne.

Akumulacja zearalenonu może mieć miejsce jeszcze przed zbiorami, kiedy to w rosnącym zbożu powstaje *Fusarium*. Mnogie ilości toksyny znajdują się w zainfekowanej, wilgotnej kukurydzy, która przechowywana jest w warunkach zmiennej temperatury. Pojedyncze doniesienia wskazują na rzadkie występowanie T-2 w bananach, sorgo, soi, piwie czy orzechach włoskich (Majerus, 2006, s. 72).

Zearalenon jest potencjalnie niebezpieczny dla człowieka, ponieważ może przyczyniać się do rozwoju raka szyjki macicy i objawów sprzyjających przedwczesnemu dojrzewaniu u małych dziewczynek (Czerwiecki, 1997, s. 298).

Cytrynina produkowana jest przez wiele rodzajów pleśni z rodziny *Penicillium* i Asp*ergillus*. Atakowany jest przez nią głównie ryż oraz ziarna zbóż i powstały z nich chleb. Toksyna ma właściwości kancerogenne, mutagenne, fitotoksyczne i teratogenne (Tamże, s. 39).

2. Szkodliwość mikotoksyn

Zasadniczą drogą dostawania się mikotoksyn do organizmu człowieka jest droga pokarmowa. Jednak zdarza się, że związki te mogą przedostać się także poprzez wdychanie skażonego powietrza, które znajduje się w zawilgoconych pomieszczeniach.

Szkodliwe działanie pleśni objawia się również przy ich niewielkiej koncentracji – na poziomie około jednego miligrama w kilogramie, tj. milionowej części masy produktu, lub jeszcze niższym.

Spożycie mikotoksyn wywołuje mikotoksykozy. W zależności od gatunku grzyba produkującego toksynę mówi się o aspergillotoksykozach (*Aspergillus sp.*), fuzariotoksykozach (*Fusarium sp.*), penicillotoksykozach (*Penicillium sp.*), itd. W naszych warunkach klimatycznych mikotoksykozy częściej zdarzają się u zwierząt niż u ludzi i rzadko kiedy mają ostry przebieg. Niestety, w wyniku gromadzenia się toksyn przez całe życie w ludzkich tkankach, znacznie groźniejsze i powszechniejsze są zatrucia przewlekłe. Zatrucia te mogą obejmować cały organizm - narządy, tkanki lub komórki. Ich przyczyny najczęściej upatruje się w spożyciu skażonej żywności. Dłuższe oddziaływanie mikotoksyn, które jest wynikiem ich gromadzenia się w organizmie, w skrajnych przypadkach może prowadzić do śmierci (Jarczyk, 2000, s. 5).

Mikotoksyny, w zależności od togo, który organ uszkadzają, można podzielić na: pulmotoksyny (wywołujące obrzęki płuc), dermatotoksyny (prowadzące do uszkodzeń skóry i błon śluzowych), nefrotoksyny (ich działanie obejmuje głównie nerki), kardiotoksyny (działają na serce i układ krwionośny), hepatotoksyny (atakujące wątrobę) oraz neurotoksyny (powodujące uszkodzenia centralnego układu nerwowego) (Grajewski, 2006, s. 203). Zagrożenia zdrowotne związane ze skażeniem żywności mikotoksynami zestawiono

w tabeli 1.

Tabela 1: Zagrożenia zdrowotne związane ze skażeniem żywności mikotoksynami.

Działanie toksyny	Mikotoksyna
Rakotwórcze	aflatoksyna B_1, ochratoksyna A, sterigmatocystyna, grizeofulwina, fumiozyna B_1 produkowana przez *Fusrium moniliforme*
Hepatooksyczne	aflatoksyny, strigmatocystyna, patulina
Neurotoksyczne	ochratoksyna A, cytrynina
Kardiotoksyczne	moniliformina
Neurotoksyczne	alkaloidy sporyszu, cireowirydyna
Immunotoksyczne	alfatoksyny, ochratoksyna A, trichoteceny
Teratogenne	aflatoksyny, patulina, ochratoksyna A
Dermatoksyczne	trichoteceny, zearalenon (toksyna T-2)
Estrogenne	zearalenon (toksyna T-2)
Wymiotne	deoksynowalenol
Krwotoczne	patulina, trichoteceny, zearalenon (toksyna T-2)

Źródło: Opracowanie własne na podstawie M. Piotrowska, *Wykorzystanie mikroorganizmów do usuwania mikotoksyn z żywności i pasz*, „Postępy Mikrobiologii", t. 51. z. 2, s. 114.

Jeśli mamy do czynienia z mikotoksykozami, to z organizmu gospodarza nie można wyizolować patogennego grzyba. Podobnie sprawa wygląda w przypadku mikozy czyli grzybicy. Są to choroby wynikające z przedostania się i rozwoju grzyba w tkankach i komórkach gospodarza. W przypadku mikotoksykoz wywołują je konkretne toksyny grzybów pleśniowych i mówimy wtedy o aspergillozach (wywoływanych przez *Aspergillus sp.*), fuzariozach (wywołują je grzyby z rodzaju *Fusarium sp.*) czy penicillozach (w przypadku chorób wywoływanych przez *Penicillium sp.*), itd. Natomiast przykładami mikoz wywoływanych rozwojem grzybów w tkankach w organizmie ludzkim są choroby określane jako grzybice, np. grzybica skóry i grzybica płuc (tamże, s. 204).

Grzyby mogą również wywoływać alergie. Konidia i strzępki pleśni są czynnikami alergennymi wywołującymi stan zapalny. Badania epidemiologiczne wykazują, że grzyby z rodzajów *Alternaria* i *Cladosporium*, a w dalszej kolejności *Penicillium* i *Aspergillus* są najważniejszym źródłem alergenów pleśniowych. Alergeny wytwarzane przez grzyby *Alternaria alternata są n*ajczęstszą przyczyną uczuleń (Bogacka, 2008, s. 12).

3. Standardy bezpieczeństwa żywnościowego

Produkty zbożowe należą do jednaj z podstawowych grup produktów spożywczych. W ich skład wchodzą: żyto, pszenica, owies, proso, jęczmień, gryka, ryż, kukurydza. Produkty te często poddawane są różnym procesom technologicznym mającym na celu przetworzenie ich i uzyskanie nowego produktu np. mąki, makaronu, kaszy czy pieczywa. Te natomiast stanowią podstawę w jadłospisie człowieka. Kolejnym elementem zbilansowanej diety jest mleko oraz jego pochodne czyli masło, sery, jogurty i tym podobne. Różnorodność produktów mlecznych zawdzięczamy działaniu enzymów i bakterii, a niekiedy również pleśni. Zaczęto zwracać uwagę na to, że w niektórych serach pleśniowych mogą powstawać toksyny, dlatego postuluje się przebadanie szczepów grzybów, które są używane do produkcji serów z przerostem pleśniowym (Młodecki, Piekarski, 1987, s. 259).

Ważną kwestią jest sposób w jaki przechowujemy owoce, warzywa i ich przetwory tj. soki, mrożonki, dżemy, konserwy. Istotnym jest zachowanie równowagi biologicznej tych produktów. Wiele z nich można przechowywać w stanie świeżym przez okres kilku miesięcy, przy stworzeniu odpowiednich warunków temperatury, wilgotności powietrza i stanu gazowego. Musimy jednak pamiętać, że świeże owoce i warzywa mają dużą tendencję do szybkiego psucia się i co ważne, pleśnienia. Pleśń natomiast jest niezaprzeczalnym źródłem mikotoksyn (Gawęcki, 2006, s. 80).

Każdy człowiek, mając na uwadze swoje zdrowie, powinien przykładać dużą wagę do jakości konsumowanych produktów, sprawdzać czy nie są one przypadkiem zainfekowane niepożądanymi mikroorganizmami lub pasożytami, które to mogą wywoływać różnego rodzaju choroby.

Niestety, nierzadko człowiek sam przyczynia się do powstawanie szkodliwych związków w produktach żywnościowych. Przykładem może być złe przechowywanie zbóż przez rolników, którzy po zebraniu plonów przechowują ziarna w nieodpowiednich warunkach – w wilgotnych, niewietrzonych stodołach, w których chętnie rozwijają się grzyby pleśniowe. Następnie ziarno zawierające mikotoksyny służy jako produkt z którego piecze się chleb lub karmi nimi zwierzęta.

Rozwojowi grzybów pleśniowych sprzyja także transport wodny, podczas którego zboże może nie być odpowiednio zabezpieczone i przechowywane podczas transportu.

Nieodpowiedzialne składowanie żywności zagraża bezpieczeństwu żywnościowemu, co sprzyja powstawaniu wielu niebezpiecznych związków i zagraża człowiekowi poprzez działanie toksyczne oraz kancerogenne.

Bezpieczeństwo żywnościowe oznacza stan gospodarki, w której potrzeby żywnościowe wszystkich ludzi, uznane za społecznie akceptowane, mogą być społecznie zaspokojone (Gulbicka, 2009, s. 9). Aby taki stan był możliwy, ludność musi mieć świadomość i perspektywę zdrowego odżywiania się, którego warunkiem jest zbilansowane żywienie, a więc zgodne z zaleceniami nauki o żywieniu człowieka oraz spożywanie

bezpiecznej żywności, niezawierającej nadmiernej ilości skażeń mikrobiologicznych i zanieczyszczeń chemicznych, na ogół powodujących szkody dla zdrowia człowieka.

Na straży takiego stanu rzeczy powinno stać państwo przez ustanowienie prawa żywnościowego, jego modyfikowanie, wydawanie instrukcji, norm i zaleceń oraz prowadzenie kontroli ich respektowania przez producentów i dystrybutorów żywności (Tamże, s. 17).

Dwie wielkie organizacje zajmujące się kwestią żywności tj. Organizacja do Spraw Wyżywienia i Rolnictwa (FAO) i Światowa Organizacja Zdrowia (WHO) powołały Komisję Kodeksu Żywnościowego, której głównym osiągnięciem było opracowanie zasad światowego kodeksu żywnościowego (łac. *Codex Alimentarius*). Międzynarodowy Kodeks Żywnościowy FAO/WHO jest zbiorem jednolitych norm dla żywności, służącym przede wszystkim ochronie zdrowia konsumenta. Są to normy jakościowe głównych rodzajów żywności przetworzonej i półprzetworzonej oraz surowców trafiających do konsumenta (Tamże, s. 17). Zalecenia Kodeksu dotyczą higieny i jakości żywieniowej, przede wszystkim zaleceń i zakazów dotyczących skażeń mikrobiologicznych i zanieczyszczeń chemicznych oraz zaleceń odnośnie dodatków do żywności.

Poprawa jakości produktów żywnościowych jest w kręgu zainteresowania biotechnologii, czyli nauki wykorzystującej metody naukowe i inżynieryjne do przetwarzania surowców za pomocą czynników biologicznych. Dzięki metodom biotechnologicznym można poprawić odporność plonów na szkodniki i choroby, a także ułatwić wyprodukowanie roślin odpornych na suszę i dających wyższe plony na mniej urodzajnej ziemi (Tamże, s. 161). Oznacza to, że można np. tak zmodyfikować ziarna kukurydzy aby nie były one atakowane przez niepożądane organizmy np. toksynotwórcze grzyby.

Istnieją jednak grupy konsumentów i ekologów wśród których zastosowanie biotechnologicznych osiągnięć uchodzi za kontrowersyjne. Dlatego też organizacje zajmujące się zdrowiem ustalają zasady i wytyczne dla zapewnienia bezpieczeństwa żywności pochodzącej z biotechnologii, mają też wkład w opracowanie kodeksu biotechnologii (ang. *Code of Conduct on Biotechnology*) (Tamże, s. 161).

Niemniej ważny jest aspekt prawny, związany z jakością i bezpieczeństwem żywności. W odniesieniu do zagrożeń ze strony grzybów pleśniowych i produkowanych przez nie mikotoksyn powstało Rozporządzenie Komisji (Wspólnot Europejskich) Nr 856/2005 z dnia 6 czerwca 2005 roku, zmieniając rozporządzenie (WE) nr 466/2001, w odniesieniu do toksyn *Fusarium*. Ten rodzaj grzybów jest przyczyną tworzenia się zearalenonu, trichotecenów (deoksyniwelanol, DON) i fumonizyn. Komisja Wspólnot Europejskich ustaliła między innymi maksymalne dopuszczalne poziomy dla niektórych zanieczyszczeń w środkach spożywczych w tym dla toksyn wytwarzanych dla *Fusarium*. Zostało też ustanowione przez Komitet do Spraw Żywności:

- tymczasowe dzienne tolerowanie – TDI (ang. *Temprary Daily Intake*) w wysokości 1 μg/kg masy ciała dla deoksyniwelanolu,

- tymczasowe TDI (t-TDI) w wysokości 0,7 μg/kg masy ciała/dzień dla niwelanolu,
- kombinowaną tymczasową TDI w wysokości 0,06 μg/kg masy ciała/dzień dla toksyn T-2 i HT-2,
- tymczasowe TDI (t-TDI) w wysokości 0,2 μg/kg masy ciała/dzień dla zearalenonu,
- TDI w wysokości 2 μg/kg masy ciała/dzień dla całości fumiozyny B_1, B_2, B_3 występujących oddzielnie lub w połączeniu.

Dla ochrony zdrowia publicznego istotne jest też ustanowienie maksymalnych dopuszczalnych poziomów dla nieprzetworzonych zbóż na poziomie biorącym pod uwagę aktualne narażenie człowieka w stosunku do tolerowanego pobrania toksyny, o której mowa, i które można rozsądnie osiągnąć w ramach dobrej praktyki na wszystkich etapach produkcji i dystrybucji. Należy również określić maksymalny dopuszczalny poziom:

- w odniesieniu do produktów zbożowych przeznaczonych dla ostatecznego konsumenta, w celu jego ochrony, jak również konieczne jest, możliwe do zastosowania ustawodawstwo,
- dla głównych składników żywności pochodzenia zbożowego w celu zapewnienia skutecznego wdrażania ustawodawstwa w interesie ochrony zdrowia publicznego.

W tabelach 2 - 7 przedstawiono wartości maksymalnego dopuszczalnego stężenia głównych mikotoksyn w produktach żywnościowych.

Tabela 2a: Maksymalne dopuszczalne poziomy zanieczyszczeń żywności aflatoksynami

Produkt	Maksymalny dopuszczalny poziom (μg/kg lub μg/l)		
	B_1	$B_1 + B_2 + G_1 + G_2$	M_1
Orzechy arachidowe, owoce suszone, produkty ich przetwarzania, przeznaczone do bezpośredniego spożycia lub użycia jako składniki środków spożywczych	2	4	-
Orzechy arachidowe, które muszą być sortowane lub będą poddawane innym fizycznym zabiegom przed przeznaczeniem do bezpośredniego spożycia lub użyciem jako składnik żywności	8	15	-
Orzechy i owoce suszone, które muszą być sortowane lub będą poddawane innym fizycznym zabiegom przed przeznaczeniem do bezpośredniego spożycia lub użyciem jako składnik żywności	5	10	-

Tabela 2b: Maksymalne dopuszczalne poziomy zanieczyszczeń żywności aflatoksynami (cd.)

Ziarno zboża, łącznie z gryką oraz produkty ich przetwarzania, przeznaczone do bezpośredniego spożycia przez ludzi lub użycia jako składnika środków spożywczych	2	4	-
Ziarno zboża, łącznie z gryką, a z wyłączeniem kukurydzy, które muszą być sortowane lub będą poddawane innym fizycznym zabiegom przed przeznaczeniem do bezpośredniego spożycia lub użyciem jako składnik żywności	2	4	-
Przyprawy: *Capsicum spp.* (suszone owoce, całe lub rozdrobnione, włączając chilli, pieprz cayenne i paprykę); *Piper spp.* (owoce, biały i czarny pieprz); *Zingibar officinale* (imbir); *Curcuma longa* (kurkuma)	5	10	-
Mleko (surowe, spożywcze, mleko do przetwórstwa)	-	-	0,05
Żywność dla niemowląt i małych dzieci i przetworzona żywność na bazie zbóż dla niemowląt i małych dzieci	0,1	-	-
Preparaty do początkowego i dalszego karmienia niemowląt, włączając mleko do początkowego i dalszego żywienia niemowląt	-	-	0,025
Żywność dietetyczna specjalnego przeznaczenia medycznego przeznaczona specjalnie dla niemowląt	0,1	-	0,025

Źródło: Opracowanie własne na podstawie J. Postpulowski, Uregulowania prawne dotyczące mikotoksyn w żywności, Mikotoksyny i grzyby pleśniowe – zagrożenia dla człowieka i zwierząt red. J. Grajewski, Bydgoszcz 2006, WUKW, s. 76.

Tabela 3a: Maksymalne dopuszczalne poziomy zanieczyszczeń żywności ochratoksyną A

Produkt	Maksymalny dopuszczalny poziom (µg/kg)
Ziarno zboża nieprzetworzone (łącznie z nieprzetworzonym ryżem i gryką)	5,0
Produkty otrzymane ze zboża (łącznie z przetworami zbożowymi i ziarnami zbóż przeznaczonymi do bezpośredniego spożycia przez ludzi)	3,0
Suszone owoce winogron (rodzynki, sułtanki)	10,0
Palone ziarna kawy i mielona kawa palona	5,0
Kawa rozpuszczalna instant	10,0
Wina (czerwone, białe i różowe) oraz inne wina i/lub napoje oparte na moszczu gronowym	2,0

Tabela 3b: Maksymalne dopuszczalne poziomy zanieczyszczeń żywności ochratoksyną A (cd.)

Sok winogronowy, moszcz gronowy przeznaczony do bezpośredniej konsumpcji przez człowieka	2,0
Żywność dla niemowląt i przetworzona żywność na bazie zbóż dla niemowląt i małych dzieci	0,50
Żywność dietetyczna specjalnego przeznaczenia medycznego dla niemowląt	0,50

Źródło: Opracowanie własne na podstawie J. Postpulowski, Uregulowania prawne dotyczące mikotoksyn w żywności, Mikotoksyny i grzyby pleśniowe – zagrożenia dla człowieka i zwierząt red. J. Grajewski, Bydgoszcz 2006, WUKW, s. 76.

Tabela 4: Maksymalne dopuszczalne poziomy zanieczyszczeń żywności patuliną

Produkt	Maksymalny dopuszczalny poziom (µg/kg lub µg/l)
Soki i nektary owocowe, szczególnie otrzymane z jabłek oraz sok owocowy będący składnikiem innych napojów, koncentrat soków owocowych po odtworzeniu zgodnie z instrukcją producenta	50,0
Napoje alkoholowe, cydr i inne fermentowane napoje otrzymane z jabłek lub zawierające sok jabłkowy	50,0
Produkty z jabłek stałe, włączając puree jabłkowe i kompot jabłkowy, przeznaczone do bezpośredniej konsumpcji	25,0
Sok jabłkowy i produkty jabłkowe stałe, włączając puree jabłkowe i kompot jabłkowy dla niemowląt i małych dzieci, oznaczone i sprzedawane jako przeznaczone dla niemowląt i małych dzieci	10,0
Inna żywność dla dzieci, niebędąca przetworami zbożowymi	10,0

Źródło: Opracowanie własne na podstawie J. Postpulowski, Uregulowania prawne dotyczące mikotoksyn w żywności, Mikotoksyny i grzyby pleśniowe – zagrożenia dla człowieka i zwierząt red. J. Grajewski, Bydgoszcz 2006, WUKW, s. 77.

Tabela 5a: Maksymalne dopuszczalne poziomy zanieczyszczeń żywności deoksyniwalenolem

Produkt	Maksymalny dopuszczalny poziom (µg/kg)
Nieprzetworzone ziarno zbóż, inne niż pszenica durum, owies i kukurydza	1250
Nieprzetworzona pszenica durum i owies	1750
Nieprzetworzona kukurydza	1750
Mąka, włączając mąkę kukurydzianą, grys kukurydziany i kaszę kukurydzianą	750

Tabela 5b: Maksymalne dopuszczalne poziomy zanieczyszczeń żywności deoksyniwalenolem

Chleb, pieczywo, herbatniki, przekąski zbożowe i płatki śniadaniowe	500
Makaron (suchy)	750
Produktu zbożowe dla niemowląt i małych dzieci	200

Źródło: Opracowanie własne na podstawie J. Postpulowski, Uregulowania prawne dotyczące mikotoksyn w żywności, Mikotoksyny i grzyby pleśniowe – zagrożenia dla człowieka i zwierząt red. J. Grajewski, Bydgoszcz 2006, WUKW, s. 77.

Tabela 6: Maksymalne dopuszczalne poziomy zanieczyszczeń żywności zearalenonem

Produkt	Maksymalny dopuszczalny poziom (μg/kg)
Nieprzetworzone ziarno zbóż, inne niż kukurydza	100
Nieprzetworzona kukurydza	200
Mąka, wyłączając kukurydzianą	75
Mąka kukurydziana, grys kukurydziany i kasza kukurydziana, rafinowany olej kukurydziany	200
Chleb, pieczywo, herbatniki	50
Przekąski z kukurydzy i płatki kukurydziane	50
Przekąski z innych zbóż i płatki śniadaniowe	50
Produkty z kukurydzy dla niemowląt i małych dzieci	20
Inne produkty zbożowe dla niemowląt i małych dzieci	20

Źródło: Opracowanie własne na podstawie J. Postpulowski, Uregulowania prawne dotyczące mikotoksyn w żywności, Mikotoksyny i grzyby pleśniowe – zagrożenia dla człowieka i zwierząt red. J. Grajewski, Bydgoszcz 2006, WUKW, s. 77.

Tabela 7: Maksymalne dopuszczalne poziomy zanieczyszczeń żywności fumonizynami

Produkt	Maksymalny dopuszczalny poziom (μg/kg)
Nieprzetworzona kukurydza	2000
Mąka kukurydziana, grys kukurydziany i kasza kukurydziana, rafinowany olej kukurydziany	1000
Pozostałe produkty kukurydziane do bezpośredniej konsumpcji	400
Produkty z kukurydzy dla niemowląt i małych dzieci	200

Źródło: Opracowanie własne na podstawie J. Postpulowski, Uregulowania prawne dotyczące mikotoksyn w żywności, Mikotoksyny i grzyby pleśniowe – zagrożenia dla człowieka i zwierząt red. J. Grajewski, Bydgoszcz 2006, WUKW, s. 77.

Na toksyczność mikotoksyn w żywności mają wpływ:

- poziom (stężenie) danej mikotoksyny,
- ekspozycja i rodzaj populacji narażonej na toksynę,

- rozkład toksyny w zakażonym produkcie,
- dostępność metod analitycznych stosowanych do wykrywania i obliczania zawartości mikotoksyn pod kątem zakładanego limitu prawnego,
- przepisy prawne dotyczące norm dopuszczalnych w danym kraju.

Główne zasady prawa żywnościowego przedstawiono w Zielonej Księdze i Nowej Białej Księdze (Gawęcki, Mossor-Pietraszewska, 2006, s. 197). Dla ujednolicenia, sprecyzowania, a także, aby rozproszone dotychczas przepisy prawne dotyczące urzędowej kontroli zostały ujęte w jednym dokumencie, uwzględniającym wszystkie elementy łańcucha żywnościowego, ustanowiono prace nad stworzeniem i wprowadzeniem Ramowej Ustawy Żywnościowej. Zawierałaby ona dotychczas wydane dyrektywy, akty prawne, normy, zasady i systemy, które pozwalają zapewnić m.in. odpowiednią jakość i bezpieczeństwo żywności (Tamże, s. 197). Przykładowym systemem jest system zapewniający jakość produktu. Jest to struktura organizacyjna, procedury, procesy i zasady niezbędne do zarządzania jakością. Rolą tego procesu jest przede wszystkim kontrolowanie jakości produktów, dopilnowanie, aby nie wytwarzano ich z wadami (Tamże, s. 49).

Kolejny przykład systemu, charakterystyczny dla bezpieczeństwa żywności, to HACCP (ang. *Hazard Analysis and Critical Control Point*) – Analiza Zagrożeń i Krytyczny Punkt Kontrolny. Jest to system który identyfikuje, ocenia oraz kontroluje zagrożenia, które są istotne dla bezpieczeństwa żywności. Jego celem jest wykrywanie i eliminowanie wszelkich zagrożeń już na etapie produkcji, a nie po wytworzeniu produktu. Polega on na dokładnej analizie procesu powstawania produktu i na podstawie tej analizy określa się zagrożenia biologiczne, fizyczne i chemiczne. System jest podstawą do wskazania miejsc, surowców i operacji technologicznych, z którymi mogą się wiązać czynniki zagrażające zdrowiu (krytyczne) i które należy nadzorować (Tamże, s. 50).

Dla wprowadzenia systemu HACCP, muszą być zrealizowane dwie zasady: GMP i GHP.

GMP – jest to Zasada Dobrej Praktyki Produkcyjnej (ang. *Good Manufacturing Practice*). Jest to zbiór zasad, których wprowadzenie i przestrzeganie na wszystkich etapach produkcji lub obrotu ma zapewnić właściwą jakość zdrowotną, zgodnie z przeznaczeniem. Wszystko to ma prowadzić do wyprodukowania żywności bezpiecznej dla zdrowia człowieka. Dlatego też ważne jest, aby każdą czynność, każde zadanie wykonywać zgodnie z wymaganiami. Trzeba także dążyć do eliminowania zagrożeń fizycznych, mikrobiologicznych i chemicznych. „Wymagania te dotyczą: pomieszczeń produkcyjnych i pomocniczych, jakości surowców i materiałów pomocniczych, procedur mycia i dezynfekcji, higieny personelu, magazynowania i dystrybucji wyrobów (Tamże, s.50).

GHP – jest to Dobra Praktyka Higieniczna (ang. *Good Hygienic Practice*), którą wyodrębnia się z systemy GMP. Główną ideą GHP jest „określenie higienicznych aspektów GMP (na przykład: wymagania sanitarne dla pomieszczeń, zasady przepływu surowców i produktu gotowego, wymagania odnośne do projektu maszyn i urządzeń, zasady higieny

osobistej pracowników), które muszą być spełnione, aby zapewnić bezpieczeństwo żywności (Tamże, s. 50).

System HACCP, dzięki swoim zasadom składowym (GMP i GHP), sprawdza się także przy produkcji mającej na uwadze wykluczenie mikotoksyn z żywności.

Ważnym systemem, który związany jest głównie z jakością żywności, to system zarządzania jakością według norm ISO serii 9000. Odnosi się on do wszystkich dóbr materialnych i uwzględnia kontrole wszystkich atrybutów jakości produktu na każdym etapie jego wykonania, począwszy od projektowania, przez produkcję, do zagospodarowania odpadów (Tamże, s. 51).

Z bezpieczeństwem żywnościowym związany jest także proces technologiczny, podczas którego ma miejsce przetwarzanie i utrwalanie surowca. Według definicji jest to ciąg procesów podstawowych, wzajemnie ze sobą powiązanych i następujących po sobie w określonej kolejności, od pobrania surowca do otrzymania gotowego produktu (Tamże, s. 52).

Na proces technologiczny składają się z trzy fazy:

Czyszczenie surowca – celem jest usunięcie zanieczyszczeń, co zwiększa bezpieczeństwo zdrowotne produktu, ułatwia jego utrwalanie oraz zapobiega uszkodzeniu urządzeń. Zanieczyszczenia mają zróżnicowany charakter, są to na przykład zanieczyszczenia mineralne, nasiona chwastów, drobnoustroje, zanieczyszczenia chemiczne.

Przetwarzanie – celem jest uszlachetnienie surowca, dzięki zwiększeniu jego wartości odżywczej oraz uzyskaniu określonych cech sensorycznych, jak również wartości użytkowej produktu. W tej fazie procesu technologicznego wiele cech surowca ulega zmianom. Zalicza się do nich „zmianę stopnia rozdrobnienia (na przykład zmniejszenie cząstek podczas rozdrabniania), obniżenie temperatury (na przykład chłodzenie lub zamrażanie), powstawanie określonych związków chemicznych (na przykład fermentacja), usunięcie wody (na przykład suszenie).

Utrwalania żywności – celem jest doprowadzenie produktu do stanu, który zapewnia, przez określony czas, utrzymanie jego jakości powyżej poziomu wyznaczonego przez nieszkodliwość produktu i wymagania konsumenta. Faza ta ma znaczenie dla eliminacji potencjalnego zagrożenia mikotoksynami, ponieważ odpowiednie zabezpieczenie i przechowywanie surowca są gwarancją jego ochrony przed tymi niepożądanymi związkami (Tamże, s. 53).

Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że zanieczyszczenie produktów rolnych może występować na każdym etapie produkcji, rozpoczynając od wzrostu roślin na polu, ich obróbkę, transport, magazynowanie czy przechowywanie gotowego produktu (Gadzała-Kopciuch, Buszewski, 2005, s. 5).

Ważnym elementem bezpieczeństwa żywnościowego jest stosowanie na opakowaniach produktów spożywczych informacji o przydatności produktu do spożycia.

Konsumenci nierzadko zastanawiają się, czy żywność będąca przeterminowaną o jeden dzień na pewno nie nadaje się do zjedzenia. Trzeba pamiętać, że artykuły spożywcze

to w większości produkty krótkoterminowe, które powinno się skonsumować w możliwie najkrótszym czasie, ewentualnie poddać je procesowi utrwalania dla przedłużenia ich przydatności.

Dlaczego tak się dzieje? Otóż produkty spożywcze zawierają duże ilości wody, która jest dogodnym środowiskiem dla rozwoju różnych drobnoustrojów. Mogą także wytworzyć się mikotoksyny, o obecności których świadczy pleśń np. na nieświeżym chlebie czy serze.

Nabywając produkty spożywcze należy zwracać uwagę na dwa terminy podawana na etykiecie: „najlepiej spożyć przed i tu data" oraz „najlepiej spożyć do i tu data".

Pierwszy stosowany jest przy produktach, w których zachodzące zmiany nie stanowią zagrożenia dla zdrowia konsumenta i wtedy określa się datę minimalnej trwałości, czyli datę, do której prawidłowo przechowywany lub transportowany środek spożywczy zachowuje pełne właściwości fizyczne, chemiczne, mikrobiologiczne i sensoryczne (na opakowaniu umieszcza się wówczas oznaczenie „najlepiej spożyć przed i później podana jest data" (Gawęcki, Mossor-Pietraszewska, 2006, s. 57).

Drugiego terminu używa się w przypadku, gdy dany produkt szybko się psuje i w wyniku długiego przechowywania staje się niebezpieczny dla zdrowia człowieka. W takiej sytuacji stosuje się termin przydatności do spożycia, czyli termin, po którego upływie środek spożywczy nie powinien być spożyty (przy takich produktach pisze się na opakowaniach „należy spożyć do i później data") (Tamże, s. 57).

Niezaprzeczalnie mikotoksyny są substancjami szkodliwymi i niebezpiecznymi, ale można znaleźć ich zalety. Jedną z nich jest stosowanie powstałych enzymów do produkcji żywności.

Enzymy pektynolityczne powstają w znacznej mierze z zastosowaniem pleśni z rodzaju *Aspergillus* (źródło aflatoksyn) i *Rhizopus*. Enzymy te, często w połączeniu z celulozami, wykorzystuje się do maceracji owoców przed tłoczeniem soków, w celu zwiększenia wydajności ekstrakcji oraz do klarowania mętnych soków jabłkowych, cytrusowych, porzeczkowych, grejpfrutowych" (Tamże, s. 122).

Grzyby *Aspergillus*, oprócz pleśni, wytwarzają enzymy celulolityczne, które znalazły wykorzystanie w przemyśle owocowo-warzywnym do klarowania soków, zwiększania wydajności ekstrakcji oraz do poprawiania strawności warzyw w konserwach (Tamże, s. 122).

Do esteraz rozkładających triglicerydy wyższych kwasów tłuszczowych należą enzymy lipolityczne. Są one produkowane przy pomocy grzybów strzępkowych, głównie z rodzaju *Rhizopus, Aspergillus, Mucor.* Do tej pory wykorzystywane były głównie w serowarstwie do przyspieszania dojrzewania i poprawiania aromatu serów. Obecnie stosuje się je także „do regulowania składu kwasów tłuszczowych w triglicerydach, co ma znaczenie w kształtowaniu wartości odżywczej margaryn (Tamże, s. 124).

Wpływ na bezpieczeństwo żywnościowe ma także sposób konserwacji surowców. W czasach, kiedy człowiek prowadził wędrowny tryb życia szczególnie duże kłopoty powodowało przechowywanie żywności przez cały rok w tych krajach, w których wegetacja

warunkuje zbiory tylko raz w roku (Wolański, 2006, s. 349). Z biegiem czasu odkryto suszenie – na wietrze lub przy ogniu, potem doszły zabiegi solenia i fermentacji, z czasem mrożenie, produkowanie koncentratów, dodawanie konserwujących środków chemicznych, produkowanie konserw w puszkach - hermetycznych i wysterylizowanych (Tamże, s. 349).

Zakończenie

Literatura naukowa nieustannie porusza problem mikotoksyn w spożywanych przez ludzkość produktach. Mikotoksyny towarzyszą człowiekowi od tysięcy lat i są rzeczywistym zagrożeniem dla jego zdrowia. Ich obecność w żywności, zarówno pochodzenia roślinnego jak i zwierzęcego, świadczy o niskiej jakości higieniczno-zdrowotnej tych produktów. Istotnym jest, aby pamiętać, że do skażenia mikotoksynami może dojść na każdym etapie łańcucha żywieniowego: od momentu wzrostu roślin, przez proces przetwórczy, po konsumpcję. Aby zapobiegać powstawaniu toksyn trzeba przestrzegać odpowiednich zasad zarówno w momencie zbierania, transportowania i składowania produktów. Należy zwracać uwagę na zawilgocenie i zdolność do samozagrzewania się surowca, szczególnie podczas transportu wodnego. Mikotoksyny są związkami, których nie da się w zupełności wyeliminować z pożywienia, jednak da się ograniczyć ich ilość dzięki przestrzeganiu zasad dobrej praktyki rolniczej i przemysłowej.

W polskich warunkach klimatycznych najważniejszymi producentami mikotoksyn są grzyby z rodzajów: *Aspergillus*, *Penicillium* i *Fusarium,* które produkują najgroźniejsze mikotoksyny, do których należą aflatoksyna, ochratoksyna, trichoteceny, fumonizyny i zearalenon. Należy zwracać uwagę na produkty importowane, bo te mogą zawierać kolejne rodzaje pleśni. Spożycie toksyn jest przyczyną zatruć, nierzadko ciężkich, zwanych mikotoksykozami, a długie kumulowanie się toksyn w organizmie może prowadzić do śmierci.

Mikotoksyny odznaczają się dużą odpornością na czynniki zewnętrzne, np. pieczenie czy obróbkę cieplna przez gotowanie. Z tego powodu produkty nimi skażone winny być eliminowane z rynku oraz powinien być prowadzony stała kontrola ich zawartości w żywności.

Bibliografia:

Bogacka E., Alergia na grzyby pleśniowe: diagnostyka i leczenie, „Polski Merkuriusz Lekarski", 2008 t. 24. supl. 1. nr 11, s. 12.

Czerwiecki L., Mikotoksyny w żywności jako czynnik zagrożenia zdrowotnego, „Żywność, Żywienie a Zdrowie", 1997 nr 4, s. 293-300.

Gadzała-Kopciuch R., Buszewski B., Mikotoskyny – czego możemy spodziewać się od pleśni, „Anlityka", 2005 nr 2, s. 4.

Gawęcki J., Mossor-Pietraszewska T., (red.), „Kompendium wiedzy o żywności, żywieniu i zdrowiu", Warszawa 2006, s. 49-197.

Grajewski J. (red.), „Mikotoksyny i grzyby pleśniowe. Zagrożenie dla człowieka i zwierząt", Bydgoszcz 2006, s. 201-204.

Gulbicka B., „Bezpieczeństwo żywnościowe krajów rozwijających się", Warszawa 2003, s. 9-161.

Henry S.H., Bosch G.X., Troxell T.C., Bolger P.M., Reducing Liver Cancer – global Incidence of Aflatoxin, „Science", 1999 vol. 286, s. 6.

Jarczyk A., „Mikotoksyny zawarte w paszach zagrożeniem dla zdrowia i produkcyjności zwierząt", Referat plenarny na LXV Zjazd Naukowy PTZ w Olsztynie 2000, Przegląd Hodowlany, nr 9, s. 5.

Kuiper-Goodman T., Scott P.M., Watanabe H., Risk Assessment of the Mycotoxins Ochratoxin A, „Biomedical and Environmental Science", 1989 vol. 2, s. 7.

Majerus P., Toksyny grzybów pleśniowych jako cel badawczy organów urzędowego nadzoru artykułów spożywczych, „Mikotoksyny i grzyby pleśniowe – zagrożenia dla człowieka i zwierząt", red. J. Grajewski, Bydgoszcz 2006, s. 65-72.

Miller J.D., Fungi and Mycotoxins in Grain – Implications for Stored Products Research, „Journal of Stored Products Research", 1995 vol. 31, s. 29-31.

Młodecki H., Piekarski L., „Zagadnienia zdrowotne żywności. Zarys bromatologii. Podręcznik dla studentów farmacji", Warszawa 1987, s. 259.

Moss M.O., Mycotoxins, „Mycological Research", 1996 vol. 100, s. 17-20.

Pittet A., Natural Occurence of Mycotoxins in Food and Feeds, „Revue of Medicine and Veterinary", 1998 vol. 149, s. 481-482.

Postpulowski J., Uregulowania prawne dotyczące mikotoksyn w żywności, „Mikotoksyny i grzyby pleśniowe – zagrożenia dla człowieka i zwierząt", red. J. Grajewski, Bydgoszcz 2006, s. 76-77.

Rozporządzenie Komisji (Wspólnot Europejskich) Nr 856/2005 z dnia 6 czerwca 2005 roku, zmieniając rozporządzenie (WE) nr 466/2001, w odniesieniu do toksyn Fusarium.

Sudakin D.L., Trichothecenes in the environment: relevance to human health, "Toxicol", 2003 vol. 143, s. 99-106.

Wolański N., „Ekologia człowieka. Podstawy ochrony środowiska i zdrowia człowieka. Ewolucja i dostosowanie biokulturowe. Tom 2", Warszawa 2006.

Mgr Karol Kierzkowski
Doktorant
Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego
W Warszawie

Zdrowie człowieka w świetle filozofii chińskiej

Wprowadzenie

Zdrowie, a także cierpienie, w filozofii chińskiej stanowią dwa wymiary – część naturalnych procesów i część zakłóconych procesów przez samego człowieka.

W filozofii chińskiej gra przeciwieństw takich jak zło-dobro, cierpienie-zdrowie, ból-radość jest naturalne, bowiem bez jednego elementu nie stanowiłyby one komplementarności drugiego elementu.

Cierpienie i ból, według Chińczyków to konieczność doświadczania życia ludzkiego. Jednak istnieje nienaturalne cierpienie i ból, które uznaje się za złą siłę.

Kosmologia ujmuje zło przyrodzone, które stanowi część życia człowieka, w postaci nienaturalnego cierpienia i chorób,. Można zmniejszać jego działanie oraz zasięg poprzez życie w harmonii z przyrodą, z uwzględnieniem pór roku. Choroby zaś traktuje choroby, jako znak opętania przez różnorakie demony, które są personifikacją zła. Bardzo często choroby, wynikają ze złych czynów człowieka. Przykładem mogą być następujące fragmenty:

- „Zasada nie zabijać należy do Wschodu, odbija energię *jang minor*, która wspiera naturalny wzrost. Ten kto zabija, poniesie szkodę na wątrobie.
- Zasada nie kraść należy do Północy i łączy energię *jin minor*, która kieruje spokojem i zachowaniem natury. Ten kto kradnie, umrze w wyniku cierpień w obszarze nerek" (Reid, 1998, 43).

Choroby człowieka są związane z łamaniem zasad. Każde wykroczenie może spowodować szkodę w organizmie. Według filozofii chińskiej nie wolno celowo łamać kosmicznej harmonii, którą definiuje się w oparciu o pięć cnót konfucjańskich.

W chińskiej kosmologii zagadnienia zdrowia, leczenia, cierpienia, bólu należy rozumieć w kontekście dobra i zła. Świat, w ujęciu kosmologii chińskiej jest pierwotnie dobry i człowiek powinien dążyć ku dobru ogólnemu.

Cierpienie jest obecne w życiu niemalże każdego człowieka. Wyróżnia się cierpienie: fizyczne (łączone z chorobą), psychiczne (łączone z emocjonalnością człowieka), duchowe (łączone z bólem moralnym).

Człowiek jest istotą psychosomatyczną, więc ból może przejawiać się w różny sposób na przykład poprzez lęk, depresje, apatie czy frustracje. Bardzo często przyczyną cierpienia nie jest ból, lecz lęk, strach przez nadejściem cierpienia.

W filozofii chińskiej istnieje zasada, która wiąże cierpienie człowieka z doznawaniem jakiegokolwiek zła.

Ch'eng Hao, żyjący w latach 1032-1085 przedstawił medycznie cztery kompletnie sparaliżowane kończyny, stanowiące *buren* (nieobecność człowieka):

„Człowiek z ren spogląda na Niebo i Ziemię i wszystkie rzeczy jako na jedno ciało. Dla niego to jest nic i on nie jest jedynym. Dopiero, kiedy rozpozna wszystkie rzeczy, jako siebie samego, to czy może być jakikolwiek limit dla jego człowieczeństwa. Jeżeli rzeczy nie są częścią jednolitą, to naturalnie nie mają nic wspólnego z tym. To tak jak w przypadku paraliżu czterech kończyn, witalna siła ich nie przenika, zatem nie są już dalej częścią tego samego ciała" (Dachuan, 1990, 530).

Z powyższego fragmentu wynika, że sparaliżowane kończyny nie są już częścią ciała. Człowiek z bezwładem nóg nie odczuwa bólu ani cierpienia. Nie może identyfikować się z innymi ludźmi na poziomie wrażliwości. Według myśli konfucjańskiej definicja istoty ludzkiej brzmi – człowiekiem jest ten, kto czuje drugą istotę. Zatracenie percepcji czucia bólu jest pewnego rodzaju dehumanizacją. Reasumując, jeśli człowiek odczuwa ból, doświadcza cierpienia, to stanowi to o jego człowieczeństwie.

W publikacji The Problem of Pain C.S. Lewis w świetle teorii neokonfucjanizmu stwierdza, iż cierpienie nie jest „sterylizacją czy dezynfekcją zła, ani też emanacją rozkrzyczanego Boga, ale raczej psychofizyczną materią, która *par excelennce*, czyni istoty ludzkie odczuwającymi. [...] Dzięki oczyszczeniu stajemy się bardziej autentyczni i ludzcy, uformowani jako istoty głęboko ludzkie. Dopiero wtedy też, możemy odczuć cierpienie zwierząt, ptaków i roślin". Lewis podkreśla także chińskie przysłowie, wedle którego „osoba, która zgubiła uczucie bólu, przestaje być istotą ludzką" (Lewis, 1941, 104-105).

Definicja zdrowia w medycynie chińskiej brzmi następująco: zdrowie to zdolność organizmu do prawidłowej odpowiedzi na rozmaite wyzywania, w sposób, który zapewnia utrzymanie równowagi i spójności. Choroba to nieprzystosowanie do takiego wyzwania, naruszenie ogólnej równowagi. Z wyżej przytoczonej definicji wynika, iż choroba jest konsekwencją braku stabilności i zachwiania równowagi w ciele człowieka. Choroba może mieć swoje źródło w wyzwaniu, które staje przed ciałem człowieka. Wyzwanie, które przerasta siły i możliwości ciała człowieka jest czynnikiem sprawczym choroby w organizmie ludzkim. Siła obronna człowieka może być osłabiona przez wiele czynników, takich jak: niewłaściwe odżywianie, nadmiar siły *qi*, niedobór siły *qi*, zaburzony przepływ krwi, wilgoci.

1. Prymat idei *dao*

Według filozofii taoistycznej, *dao* to siła, która stanowi fundament świata. *Dao* jest odpowiedzialne za to, że świat jest, że rzeczy są tym, czym są. *Dao* pozwala również światu

przemijać. W literaturze dotyczącej kosmologii chińskiej *dao* określa się jako organiczny porządek. Organiczność wynika z niezależności w stosunku do woli. Jest porządkiem, który objawia się w cykliczności przyrody, na przykład poprzez upływ dnia czy pory roku.

Pierwotna definicja *dao* to droga, po której się idzie lub przemieszczenie się z jednego miejsca na drugie. *Dao* w ujęciu myśli konfucjańskiej - to zbiór cnót, sposobów właściwego postępowania. Huainanzi jest twórcą definicji *dao*, która brzmi „raz *jin*, raz *jang*, oto *Dao*" (Avanzini, 2004, 135). Laozi nazywa *dao* „nieuchwytną rzeczywistością absolutną, tajemnicą, która jest zarazem korzeniem wszelkiej egzystencji, samą rzeczywistością, jako taką w jej całkowitości oraz drogą, jaką człowiek powinien przebyć" (tamże, 135).

Księga dokumentów *Shujing* wskazuje na znaczenie *dao*, rozumianego jako drogi, która łączy Niebo z Ziemią. Pojęcie to było używane przez Konfucjusza. Mencjusz traktował *dao* jako wzorzec moralny.

Nauczycielami szkoły *Dao* (*daoija*) byli Laozi i Zhuangzi. Traktowali oni człowieka, jako trzeci element, obok Nieba i Ziemi. Człowiek, jako istota rozumna potrafił konstruować hipotezy alternatywne wobec siebie oraz budować własne drogi życia. Na samym początku wszystko było jednym, a także nie rozłącznym. Człowiek żył w pełnej harmonii wraz z *dao*. Jednak zmiany cywilizacyjne były przyczyną rozdzielenia *dao* od otaczającego świata. Człowiek postanowił zostać Panem wszechświata skutkiem, czego świat i *dao* przestały dla siebie istnieć. Ilustracją są słowa Zhuangzi, który pisał, iż: „*Starożytni żyli w stanie braku rozróżnienia i dlatego dzielili ze wszystkimi pokój i oderwanie. W tym czasie Ciemność (jin) i Światłość (jang) harmonijnie się równoważyły. […] Choć ludzie byli obdarzeni inteligencją, nie posługiwali się nią. Była to epoka doskonałej jedności. Nikt nie działał, wszystko odbywało się naturalnie. Następnie przyszedł upadek. Cesarze Sueiren i Fuxi chcieli oddziaływać na ludzi. […] Ludzie porzucili dao, aby praktykować dobro. Działanie (wei) miało pierwszeństwo przed cnotą (de), a duch indywidualny nad pierwotną naturą. […] W ten sposób cały świat został zdany na błądzenie i nieporządek, tak iż nie można było już osiągnąć jego pierwotnego rozróżnienia i odnaleźć jego natury. Stąd widać, że świat utracił Dao, a Dao utraciło świat; że Dao i świat utraciły się dla siebie wzajemnie*" (Avanzini, 2004, 137–138).

Utracenie przez świat *dao* to początek zła, w tym chorób na Ziemi. *Dao* nazywane jest zasadą prawdy. Jest złożone z trzech podstawowych aspektów pozwalających traktować *dao* jako „pierwotną jedność, zasadę organizacji rzeczywistości; przekształcającą siłę kosmosu; rzeczywistość ostateczną, do której wszystko chce powrócić" (tamże, 141).

Dao to również społeczne normy, zaś *de* to cechy charakteru, umiejętności oraz usposobienie człowieka, które jest kreowane, w przypadku spotkania się z *dao*. Zhuangzi był orędownikiem pozostawienia wolności naturze. Miał świadomość, że człowiek powinien żyć w zgodzie z innymi istotami, gdyż stanowi to podstawę konstytutywnego bytu człowieka. Według niego, naturalny porządek został zaburzony poprzez destrukcyjne działanie cywilizacyjne człowieka. Chcąc rządzić światem i innymi istotami człowiek zaczął stosować przemoc, konsekwencją czego nastał nieporządek oraz zło. Zerwanie *Dao* ze światem może być skutkiem historii cywilizacji człowieka.

Zhuangzi traktuje *dao* jako jednocześnie immanentne oraz transcendentne. Uzasadnia to tym, iż „wszystkie przeciwieństwa znajdują w nim swe utożsamienie" (tamże, 149).

W ujęciu myśli taoistycznej, ważne jest pojęcie *bengen* – początku, z którego się wychodzi i końca, do którego się ostatecznie zmierza. Myśl konfucjańska kieruje i definiuje *bengen*, jako niebo. Z kolei, w myśli taoistycznej określenie to rozumiane jest jako ziemia. Skąd pochodzą te różnice w myśli konfucjańskiej i myśli taoistycznej? Wynika to mianowicie z tego, iż koncepcja konfucjańska traktuje niebo jako zabezpieczenie porządku moralnego w społeczeństwie. Niebo według filozofa Mencjusza „widzi to, co widzi mój lud, czuje to, co czuje mój lud." W koncepcji konfucjańskiej niebo to bóg. W koncepcji taoistycznej *dao* to bóg. Chińczycy myśląc i kierując się w swym życiu etyką oraz filozofią, poszukują wartości wyższych i drogi życia. Może to doprowadzić do całkowitego zjednoczenia z *dao, dao* rozumianą jako ziemia, natura (Kajdański, 2010).

Według założeń taoistycznych, człowiek powinien dążyć drogą ku zjednoczeniu z naturą. Uczciwe dążenie drogą życia zgodnego z harmonią przyrody nazywa się *Wu-wei*. Zasada *wu-wei* znaczy „nie działać". Chodzi w niej przede wszystkim o brak ingerencji w naturalny bieg rzeczy. Polega ona na niezakłócaniu życia przyrodniczego, które ma wpływ na zdrowie człowieka.

2. Koncepcja *jin* i *jang*

Zou Yan to pierwszy myśliciel, który dokonał wykładni kosmologii chińskiej. Żył w wieku III p.n.e. Koncepcja siły *jin* i *jang* pochodzi z obserwacji natury. *Jang* oznaczała osłonecznioną warstwę wzgórza, zaś *jin* – ocienioną warstwę wzgórza.

Wszechświat według antycznych Chińczyków cechuje biegunowość. Polega ona na rozdziale dnia od nocy, płci męskiej od żeńskiej czy nieba od ziemi. Co charakterystyczne, *jin* oraz *jang* może być określone w relacji współzależności. Obie siły są nierozdzielne. Harriet Beinfeld podaje przykład, który ilustruje we właściwy sposób *jin* i *jang*, „Słońce jest większe, jaśniejsze, gorętsze, w porównaniu z Ziemią, która jest mniejsza, ciemniejsza i zimniejsza". Słońce to *jin*, zaś Ziemia to *jang* (Beinfeld, Korngold, 1997).

Jin i *jang* to inaczej dwa bieguny, które istnieją w życiu człowieka. Są podstawą zjawisk oraz są obecne we wszechświecie. Stanowią jedność i są od siebie zależne. Bez siebie nie będą istnieć. Określa się je, jako determinujące istnienie wszechświata. Należy zaznaczyć, że *jin* jest korzeniem siły *jang*, a *jang* jest korzeniem siły *jin*. Pierwotnie *jin* określano, jako nazwę zbocza góry, będącego w cieniu. *Jang* zaś określano flagi, które falowały w słońcu. Zgodnie z tą etymologią wyrazów należy rozumieć, iż *jin* jest ciemne, chłodne, ciężkie, zaś *jang* jasne, ciepłe oraz lekkie (Reid, 1998).

Ogólna charakterystyka określa *jin* przede wszystkim, jako pierwiastek ciemności, chłodu, ciężkości, kobiecości. Zawiera sam w sobie odrobinę *jang*. *Jang* to pierwiastek

jasności, ciepła, lekkości oraz męskości. Zawiera sam w sobie odrobinę *jin*. Symbol składa się z dwóch sił *jin* i *jang*.

Vasant Lad i David Frawley w publikacji „Joga ziół" napisali, że „*istota ludzka, jako mikrokosmos, uosabia wszystkie te przemiany. Każda rzecz zawiera wszystkie rzeczy. Nasiono mieści w sobie drzewo, a drzewa – las. Poszczególne formy życia stanowią stacje przyjmujące i przekazujące siły, które wszystko ożywiają. Każda rzecz istnieje po to, by odżywiać inne rzeczy, a także po to, by odżywiać samą siebie. W ten sposób każde królestwo natury służy przyjmowaniu i przekazywaniu życia. Siły te nie są materialne, ale zawierają subtelny rodzaj natury duchowej. W wewnętrznym świecie centralne słońce jest także źródłem życia. Wewnętrzne słońce jest naszym prawdziwym ja*" (za: Reid, 1998, 57).

Filozofia taoistyczna zakłada, że wszystko co istnieje, ma swoje przeciwieństwo. Wszystko jest w ruchu. Wszystko dzieje się cyklicznie. Zakłada, że wszystko się przenika, dlatego bo jest w nieustannym cyklu, który ulega poszczególnym przemianom. Dzień nie jest przyczyną nocy, ani noc nie jest skutkiem dnia. Lato nie jest przyczyną zimy, ani zima nie jest skutkiem lata. W filozofii chińskiej logika linearna nie ma znaczenia.

Koncepcja sił *jin* i j*ang* kładzie nacisk przede wszystkim na: układ, co i w jaki sposób na siebie oddziałuje, logikę względności, dialektykę.

Jin oraz *jang*, podlegają nieustannym przemianom, w cyklu, który stanowi całość. *Jin* stanowi wewnętrzny rdzeń. *Jang* stanowi zewnętrzną otoczkę. *Jin* można określić następującymi cechami: spokojny, skupiony, statyczny. *Jang* można określić następującymi cechami: aktywny, ekspansywny i dynamiczny (Beinfeld, Korngold, 1997).

W filozofii chińskiej, zdrowie polega na utrzymaniu równoważących się bytów, jakimi są *jin* oraz *jang*. Choroba polega na zachwianiu równowagi pomiędzy *jin* oraz *jang*. Organizm człowieka może przetrwać, pod warunkiem możliwości adaptacyjnych w różnych środowiskach, a także zachowaniu równowagi.

Efrem Korngold zauważa, iż procesy, które mają miejsce w świecie natury i istot żywych, dokładnie i precyzyjnie odpowiadają poszczególnym fazom przemian sił *jin* oraz *jang*, które obejmują m.in., „pory roku, rytm dnia, światło i ciemność, rozszerzenie się i kurczenie się, początek i koniec, fizjologiczny cykl rozkwitania i więdnięcia" (za: Beinfled, 1997).

Siły *jin* oraz *jang* są także odpowiedzialne za to, co się dzieje w ciele człowieka. Warto zwrócić uwagę, że życie człowieka oparte jest o następujący, niezmienny, stały cykl: zapłodnienie, narodziny, wzrastanie, starzenie, śmierć.

Jin jest elementem bardziej spokojnym i statycznym, czyli u człowieka będzie odpowiedzialny m.in. za odpoczynek, zaś *jang*, jako element bardziej aktywny i dynamiczny będzie odpowiedzialny m.in. za ruch.

Odpowiednik *jin*, stanowią przede wszystkim wewnętrzne narządy w ciele człowieka. Stanowią one ochronę przed niebezpiecznymi dla nich czynnikami zewnętrznymi. *Jang* stanowią przede wszystkim mięśnie, a także skóra, jako zewnętrzna tarcza ochronna *jin*, czyli wnętrza. W tradycyjnej medycynie i filozofii chińskiej, przód ciała

człowieka stanowi *jin*, zaś tylną część ciała człowieka stanowi *jang*. Bakterie, wirusy, które są odpowiedzialne za różnorakie choroby w pierwszej kolejności atakują *jang*, chcąc się przedostać do wewnątrz *jin*. *Jin* pełni niezwykle ważną rolę, ponieważ dostarcza *jang* niezbędnej materii, w celu obrony przed zagrożeniem. *Jang*, jako siła aktywna i jako frontowa potrzebuje niezbędnej energii i siły, gdy ją traci, *jin* ją uzupełnia, przekazując niezbędnej materii. *Jang* jest odpowiedzialny za zewnętrzne, powierzchowne części ludzkiego ciała, takie jak: włosy, skóra, układ nerwowy i krwionośny. *Jin* jest z kolei odpowiedzialny za narządy wewnętrzne, takie jak: mózg, rdzeń kręgowy, układ kostny. Zarówno elementy wewnętrzne, jak i zewnętrzne są człowiekowi potrzebne do zdrowego funkcjonowania.

Ten przykład świadczy o wzajemnej zależności i przenikaniu się *jin* oraz *jang*. Ma to na celu ochronę równowagi zdrowotnej i życiowej człowieka. *Jin* i *jang* w ciele człowieka stanowią układ, który ma chronić, ale także zapobiegać zagrożeniom z zewnątrz.

Jin i *jang* tworzą strukturą. Elementy w strukturze wzajemnie oddziałują na siebie. Zachowują jednak odrębną część z całości. Poszczególne elementy nakładające się na całość są istotne. Część i całość może istnieć tylko i wyłącznie w przypadku, gdy wzajemnie ze sobą współdziałają. W filozofii chińskiej *tao* oznacza ład, całość, jedność wszelkiej materii i reguł, w którym funkcjonuje wszechświat. *Jin* oraz *jang* to dwa symbole procesów, które zachodzą w *tao*. Procesy te są ilustracją tego, w jaki sposób rzeczywistość ulega zmianie oraz wyodrębnienia szczegółowego faz, zachodzących w tychże procesach. Fazy wzajemnie się przenikają. Fazy są także od siebie współzależne. *Jin* oraz *jang* pozostają względem siebie we wzajemnej zależności (Beinfeld, Korngold, 1997).

Wzory osobowości *jin* i *jang* dotyczą poszczególnych ludzi. Można określić który typ *jin* czy *jang* reprezentuje dany człowiek. Pomiędzy *jin* i *jang* powinna jednak zachodzić równowaga. Każdy człowiek za pomocą specjalnych kwestionariuszy z pytaniami może uzyskać odpowiedź na pytanie jakim jest typem człowieka.

Wzory osobowości *jin* i *jang*, definiują typy człowieka. Typ *jang* dotyczy człowieka o ciele umięśnionym, silnym, elastycznym. Człowiek typu *jang* lubi ruch, aktywność. Działa w sposób szybki i impulsywny. Lubi ryzyko. Ma w sobie duże pokłady energii i witalności. Człowiek typu *jang* bardzo cierpi podczas choroby, jednak szybko wraca do pełni zdrowia. Typ *jin* dotyczy człowieka o ciele szczupłym oraz miękkim. Człowiek typu *jin* lubi spokój, ciszę. Jego działania są pozbawione stresu. Lubi bierny odpoczynek. To typ raczej introwertyczny, dlatego gdyż kontakty towarzyskie nie są dla niego najistotniejsze. Człowiek typu *jin* nie przepada za zmianami, jest raczej konserwatywny. Cierpienie podczas choroby nie dotyka boleśnie człowieka typu *jin*, gdyż jest ono podzielone na poszczególne etapy. Atakuje ciało człowieka w sposób stopniowy, powolny, a nie tak jak w przypadku typu *jang* gwałtowny. Jednak człowiek typu *jin* będzie chorował dłużej, w związku z czym proces jego leczenia i rekonwalescencji znacznie się wydłuży (Tsui-Po, 1998).

Warto zwrócić uwagę na to, jak wzorce osobowości *jin* i *jang* kształtują się w poszczególnych kulturach i jaki model, typ przeważa w danej kulturze. Ponieważ w kulturze

zachodniej najważniejszy jest sukces zawodowy, ekonomiczny, społeczny, polityczny, gospodarczy, będzie ona preferować ludzi o typie *jang*. Jak bowiem wynika z analizy osobowości typu *jang*, człowiek posiadający taką osobowość jest aktywny, dynamiczny, sprytny oraz przebiegły. Jego walory będą mogły być wykorzystane w walce o pożądany sukces. Kultura wschodnia natomiast zdecydowanie będzie preferować ludzi o osobowości typu *jin*. *Jin* oznacza bowiem stateczność, mądrość w myśleniu, podejmowaniu decyzji i działaniu. Reasumując, dane typy czy to *jin* czy *jang*, będą związane z systemami wartości, jakie przeważają i są charakterystyczne dla wybranych kręgów kulturowych (Konior, 2006).

Ważne jest to, aby zdefiniować u każdego człowieka, jaki wzorzec osobowości mu przynależy, ponieważ umożliwi to lekarzowi stwierdzenie, w jaki sposób dany człowiek żyje, w jaki sposób będzie chorował i co najistotniejsze dla lekarza w jaki sposób będzie mógł mu pomóc i go leczyć. Człowiek o typie *jin*, jako organizm o słabszym charakterze fizycznym, aniżeli *jang*, winien dbać o swoje zdrowie m.in.: ciepło się ubierając czy też jedząc gorące posiłki, które będą go od wewnątrz rozgrzewały. Człowiek o typie *jang*, jako organizm o mocniejszym charakterze fizycznym, winien dbać o swoje zdrowie m.in.: relaksując się, ucząc się cierpliwości, a także unikając sytuacji, w których energia *qi* będzie ulegała rozproszeniu. Podsumowując, człowiek o typie *jin* ma skłonności do niedoboru *jang*, natomiast człowiek o typie *jang* ma skłonności do niedoboru *jin*.

3. Znaczenie i funkcje *qi* w organizmie człowieka

Zou Yan i jego uczniowie są twórcami koncepcji *qi*. *Qi* to oddech, siła życiowa, energia (Beinfeld, Korngold, 1997). Podtrzymuje ona życie, a jednocześnie je napędza.

Według H. Welcha *qi* jest „jak prąd aktywizujący maszynerię; *jin* i *jang* definiują jego siłę oraz jakość. Jest to czysta energia zakorzeniona materialnie, duchowo niezależna, pomost między światem widzialnym i niewidzialnym, rzeczami i *dao*" (Welch, 34).

Qi jest energią, która przenika cały wszechświat. Można wyodrębnić: *qi* prenatalną – człowiek posiada ją wraz z narodzinami; *qi* postnatalną – człowiek nabywa ją podczas swojego życia.

Qi prenatalna jest podstawową siłą napędową życia. *Qi* postnatalna to energia, którą człowiek nabywa poprzez oddychanie i odżywianie.

Energia witalna *qi* może znajdować się w człowieku na różnych poziomach. Najwyżej w hierarchii znajduje się energia duchowa (*shen*). Shen odnaleźć można w ciele człowieka przede wszystkim w ośrodkach energetycznych. Noszą one nazwę *dantian*. W medycynie chińskiej można wyodrębnić trzy podstawowe *dantian*, znajdujące się na środkowej osi ciała: „górne – na wysokości między brwiami, środkowe – na wysokości mostka, dolne – na wysokości nieco ponad pępkiem" (Kowalewska, 2007, 23).

Shen przemieszcza się po ciele człowieka dzięki tzw. meridianom – specjalnymi kanałami energetycznymi. W rozumieniu filozofii medycyny chińskiej, choroba pojawia się wówczas, gdy energia nie dociera do wybranej części organizmu człowieka. Przyczyną nie

dotarcia energii potrzebnej do normalnego funkcjonowania może być niedrożność kanału energetycznego, czyli jednego z meridianów. Wówczas stosuje się akupunkturę oraz uciska się kanały tak, aby energia mogła swobodnie docierać i ożywiać poszczególne części organizmu człowieka. Powrót do równowagi może odbywać się za pomocą wyżej wymienionych przykładów lub dzięki regularnym ćwiczeniom, które gwarantują swobodny przepływ energii w ciele.

Przepływ energii (*qi*) w organizmie człowieka jest możliwy dzięki zasadzie biegunowości *jin* oraz *jang*. Wpływ ma także teoria pięciu przemian, które pozostają nieustannie ze sobą w interakcji.

Energia *qi* jest tylko przyczynkiem do osiągnięcia *neijin*, czyli wewnętrznej siły. *Neijin* zapewnia energię w codziennym życiu człowieka. *Neijin* gromadzi się w nogach, następnie przepływa do talii człowieka, która zarządza energią. Następnie energia trafia do rąk. Elżbieta Kowalewska opisuje, że „świadomość umysłu (*yi*) prowadzi *qi*, a ta prowadzi ciało. Każdy ruch ciała jest najpierw tworzony w postaci myśli, mentalnego wyobrażania, które natychmiast materializuje się w fizyczną konkretność" (Kowalewska, 2007, 25).

Qi można uznać za jądro życia. *Qi* określa życie, jednak nie jest możliwe jego poznanie przez człowieka, zmierzenie, zobaczenie, policzenie czy uchwycenie. *Qi* to siła, której człowiek nie jest w stanie zauważyć. Może jednak poznać efekty działania siły *qi*, które powinien wspierać, chronić oraz im pomagać. *Qi* może przybierać formę materii. Skutkiem *qi* jest bieg rzek, rośnięcie szkółki leśnej czy wydanie na świat potomstwa. Funkcje ciała oraz rozumu człowieka stanowią wyraz *qi*. Obejmuje m.in.: proces myślenia, działanie poszczególnych zmysłów czy zdolność do wydania na świat potomstwa. *Qi* oraz siła życia pełnią i stanowią jedność, całość. *Qi* nie można wdychać, chociaż jest ona odpowiedzialna za proces oddychania, w tym sensie, że jest jego motorem, siłą. *Qi* to zarówno przyczyna, jak i skutek.

W dawnych tekstach chińskich pojęcie *qi* było określane, jako podstawowe tworzywo. Natan Sivin zauważa, że „*qi* jest jednocześnie czymś co powoduje zmiany w tworzywie, i tworzywem, które powoduje zmiany lub tworzywem, w którym zmiany zachodzą" (Williams, 131).

4. Koncepcja pięciu elementów i faz przemian

Według kosmologii chińskiej człowiek może poznać wszechświat przy pomocy własnej intuicji bądź mistycznie. Jednak to co można poddać analizie to *jin* oraz *jang*, a także pięć faz przemian.

Poszczególne fazy zostały nazwane określeniami następujących żywiołów: drewno, ziemia, metal, ogień, woda. Wyznaczają one pory roku, kierunki świata, ale także stanowią wzorzec kraju, społeczności, rodziny i bytu.

L. Kohn uważa, że „za pomocą faz kosmologia chińska tworzy – ujmując różne aspekty życia ludzkiego - zintegrowany system odniesień i buduje praktyczny pomost

pomiędzy równoległymi makro i mikrokosmosem ludzkiego bytu. [...] Wszystkie sprawy, podejmowane działania, uczucia, przedmioty mają swoje określone miejsce w bezpośrednim i zsynchronizowanym porządku, który pozwala osiągnąć w sytuacji prawidłowego korzystania zeń – harmonijną kosmiczną całość" (Kohn, 2002, 29).

Zou Yan jest twórcą pięciu faz przemian, które obejmują: *jang minor, jang maior, jin jang, jin minor, jin maior* (Konior, 2006).

Pięć symboli istniało już wcześniej i miało zastosowanie przede wszystkim w działaniach magicznych oraz astrologii. Następnie fazy pięciu przemian zostały sklasyfikowane.

Wyodrębniono także z teorii dwa kierunki: tzw. produktywny woda – drewno – ogień –ziemia - metal oraz tzw. destruktywny ziemia – drewno – metal – ogień - woda. Myśl filozoficzna łączy się z aspektem pragmatycznym, gdyż woda w postaci deszczu pada na ziemię i dzięki temu rosną drzewa. Drzewa po jakimś czasie wysychają, w konsekwencji czego są łatwym łupem dla ognia, który jako popiół, tworzy ziemię, w której znajdują się metale, które mają właściwość przyciągania chmur i opadu deszczu.

Pięć Przemian w języku chińskim to wyrażenie *Wu Xing*. Oznacza ono pięć, czyli *wu*, i siły, czyli *xing*. Pięć dotyczy głównych i podstawowych procesów dokonujących się w rzeczywistości. Mogą być one również nazywane czynnikami, ruchami, fazami, przekształceniami czy wspomnianymi siłami. Wszystkie te określenia są poprawne.

Filozofia chińska oparta jest na logice współzależności. Przykładowo Ogień może oparzyć skórę, co spowoduje jej zaczerwienienie. Gdy zaczerwienienie będzie miało miejsce w innych okolicznościach, odpowiedzialność za ten stan rzeczy może ponosić Ogień lub Gorąco. Efrem Korngold zwraca szczególną uwagę na teorię współzależności, która jest fundamentem filozofii chińskiej. Teoria współzależności zawiera jednoczesny, całościowy opis zdarzeń w świecie zewnętrznym człowieka i w świecie wewnętrznym człowieka. Każde zachodzące zjawisko jest uszeregowane, zgodnie z *jang* i *jin* oraz Pięcioma Przemianami tj.: drewna, ziemi, ognia, metalu i wody, które są odzwierciedleniem pięciu głównych rodzajów procesów, natomiast każdy z nich jest równoważny wobec: pięciu obiegom narządów, pięciu typom osobowości, pięciu typom klimatu, pięciu porom roku (za: Beinfeld, Korngold, 1997).

Zgodnie z teorią współzależności, organizm żywy, działa w oparciu o dane fazy, jakie mają miejsce podczas cyklu zmian ewolucyjnych: narodziny, wzrost, dojrzewanie, żniwa, rozkład.

Warto zaznaczyć, że także pięć obiegów narządów ma pełnić podczas cyklu określone role. Logika współzależności wskazuje, że każdy z obiegów narządów może dotknąć zaburzenie na przykład:

- zaburzenie obiegu serca będzie skutkowało wytworzeniem Gorąca,
- zaburzenie obiegu płuc będzie skutkowało wytworzeniem Suszy,
- zaburzenie obiegu nerek będzie skutkowało wytworzeniem Zimna,
- zaburzenie obiegu wątroby będzie skutkowało wytworzeniem Wiatru,
- zaburzenie obiegu śledziony będzie skutkowało wytworzeniem Wilgoci.

Ilza Veith Nei Ching zauważa, że „*Niebo zostało stworzone przez nagromadzenie jang, Ziemia została stworzona przez nagromadzenie jin. Woda i ogień są symbolami jin i jang; jin i jang są źródłem mocy i początkiem powstawania wszystkiego. Jang wznosi się ku niebu; jin schodzi ku Ziemi. W ten sposób wszechświat przedstawia ruch i spoczynek, kontrolowane przez mądrość Natury. Natura daje moc, by rodzić i rosnąć, zbierać i magazynować, kończyć i zaczynać wszystko od nowa*" (Huang Di Nei Jing Su Wen, 101).

Pięć Przemian cechuje naśladownictwo następstw poszczególnych pór roku:

- Drewno to równoważnik wiosny. Stanowi siłę życia. Słabym punktem może być jego dynamika i zaburzenia w procesie rozwoju, powodujące u człowieka nadciśnienie.
- Ogień to równoważnik lata. Stanowi ciepło. Słabym punktem może być jego nadmiar, który jest odpowiedzialny za udar mózgu. Udar mózgu jest także związany z nadciśnieniem, które może powstać w fazie drzewa.
- Ziemia to równoważnik późnego lata. Stanowi plony, które są pokarmem niezbędnym do funkcjonowania istot żywych. Faza ta przenika wszystkie pozostałe fazy, bowiem cechuje ją niezwykła równowaga. Słabym punktem może być jej nadmiar, który będzie powodował problemy z właściwą wagą lub jej niedobór, konsekwencją czego będzie obumieranie ciała ludzkiego.
- Metal to równoważnik jesieni. Jesień to pora chowania się, w związku ze spadkiem temperatury.
- Woda to równoważnik zimy. Zima to pora chowania się życia do wewnątrz. Mocną stroną zimy jest regeneracja sił na zbliżającą się kolejną porę roku.

Słabym punktem może być jej niedobór, który oznaczać może u człowieka bezpłodność, a także śmierć w przypadku człowieka starszego.

Obieg odżywczy jest odpowiedzialny za prawidłową gospodarkę niezbędnymi elementami, potrzebnymi człowiekowi do życia. Obieg łączy się w jedną całość, i tak:

- Woda jest odpowiedzialna za rozwój drzewa, dostarcza niezbędnego płynu do życia, w konsekwencji czego drzewo wzrasta;
- Drewno jest odpowiedzialne za rozwój ognia, stanowi ono niezbędne paliwo;
- Ogień jest odpowiedzialny za rozwój ziemi, gdyż to ogień wypala się na popiół;
- Ziemia jest odpowiedzialna za rozwój metalu, gdyż powstają one w swojej matce, czyli ziemi;
- Metal jest odpowiedzialny za rozwój wody, gdyż podczas procesu roztapiania, metal staje się cieczą.

W tradycyjnej medycynie chińskiej istnieje również obieg kontrolny, którego schemat jest następujący:

- Drzewo jest odpowiedzialne za rozdrabnianie Ziemi;
- Ogień jest odpowiedzialny za topienie Metalu;
- Ziemia jest odpowiedzialna za przysypanie Wody;
- Metal jest odpowiedzialny za cięcie Drewna;
- Woda jest odpowiedzialna za gaszenie Ognia.

Drewno w teorii Pięciu Przemian oznacza także kolor zielony. Jest kierunkiem wschodnim. Ma kwaśny smak. Tradycyjna medycyna chińska uznaje Drewno, jako odpowiedzialne za takie narządy, jak: wątroba, pęcherzyk żółciowy.

Ogień w teorii Pięciu Przemian oznacza także kolor czerwony. Jest kierunkiem południowym. Ma smak gorzki. Tradycyjna medycyna chińska uznaje Ogień, jako odpowiedzialny za takie narządy, jak: serce, jelito cienkie.

Ziemia w teorii Pięciu Przemian oznacza także kolor żółty. Jest kierunkiem centralnym. Ma smak słodki. Tradycyjna medycyna chińska uznaje Ziemię, jako odpowiedzialną za takie narządy, jak: śledziona, trzustka, mięśnie.

Metal w teorii Pięciu Przemian oznacza także kolor biały. Jest kierunkiem zachodnim. Ma smak ostry. Tradycyjna medycyna chińska uznaje Metal, jako odpowiedzialny za takie narządy, jak: płuca, jelito grube, skóra.

Woda w teorii Pięciu Przemian oznacza także kolor granatowy lub czarny. Jest kierunkiem północnym. Ma smak słony. Tradycyjna medycyna chińska uznaje Wodę, jako odpowiedzialną za takie narządy, jak: nerki, pęcherz moczowy, układ kostny.

Reasumując, Teoria Pięciu Przemian stanowi opis cyklicznych zmian podczas całego życia, jak i także podczas każdego, oddzielnego dnia. Ziemia jest symbolem równowagi pomiędzy poszczególnymi, przeciwstawnymi siłami. Integralność człowieka jest uzależniona od braku zakłóceń w rytmie wewnętrznym wszystkich Pięciu Przemian. Są one odpowiedzialne za czas przebudzenia oraz zasypiania, za czas aktywności oraz odpoczynku itp. Procesy, które zachodzą w organizmie człowieka są uwarunkowane siłą, odpowiednimi właściwościami, a także kierunkom działania poszczególnej przemiany. Teoria Pięciu Przemian dzieli ciało człowieka na Pięć Obiegów Narządów. Odpowiadają one danym przemianom i stanowią ich równoważnik określający sferę fizyczną i psychiczną człowieka.

Bibliografia:

Avanzini F., 2004, *Religie Chin*, Kraków: Wyd. WAM.

Beinfeld H., Korngold E., 1997, *Medycyna chińska*, Warszawa: W.A.B.

Dachuan S., 1990, *Shame and Guilt. A Confucian Understanding of Sin*, w: *China and Europe*, Leuven University Press.

Huang Di Nei Jing Su Wen, 2003, *Nature, Knowledge,* Imagery.

Kajdański E., 2010, *Sekrety chińskiej medycyny: „Medicus Sinicius*" Michała Boyma, Warszawa: Wyd. Neriton.

Kohn L., 2002, *Disharmonie: Das chinesische Bose*, Padeborn: w publ. H. Kochanka *Wozu das Leid? Wozu das Bose*?

Konior J., 2006, *Zagadnienie grzechu w kulturze chińskiej*, Kraków: Wyd. WAM.

Kowalewska E., 2007, *Tajczi bez tajemnic*, Warszawa: Wyd. KDC.

Lewis S.C., 1941, *The Problem of Pain*, London.

Reid D., 1998, *Na straży Trzech Skarbów: chińska droga życia w zdrowiu*, Poznań: Wyd. Dom Wydawniczy Rebis.

Tsui-Po P., 1998, *Tajemnice chińskiej sztuki uzdrawiania*, Warszawa: Wyd. Bis.

Welch H., 1979, Facets of Taoism, *Essays in Chinese Religion*, New Haven: Yale University Press.

Williams T., 1995, *Medycyna chińska: akupunktura, lekarstwa ziołowe, odżywianie, Qi Gong i medytacja a wszystko dla osiągnięcia pełni zdrowia,* Warszawa: Wyd. Oficyna Wydawnicza Spar.

Mgr Ewa Agnieszka Pichola
Instytut Filozofii
Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

Dysfunkcja w odniesieniu do prawdy o rzeczywistości, jako cecha charakterystyczna uzależnień

W niniejszym tekście przedstawione zostaną pokrótce antropologiczne aspekty prawdy w filozofii D. Von Hildebranda, aby uczynić z nich punkt wyjścia dla analizy porównawczej. Przeanalizowane zostaną także niektóre, najbardziej charakterystyczne symptomy uzależnień, jakie rozpoznano w ciągu badań nad uzależnieniem od alkoholu i niektórych substancji psychoaktywnych, aby uzyskać odpowiedź na pytanie, które zrodziło się po analizie dysfunkcji - czy u źródeł pewnej kategorii postaw charakterystycznych dla uzależnień nie leży dysfunkcja w rozeznawaniu rzeczywistości i związane z nią odejście od poszukiwania prawdy. Dokonano tutaj także krótkiej charakterystyki uzależnień w kontekście poszukiwań odniesienia do prawdy o rzeczywistości w postawach związanych kolejno z uzależnieniem i współuzależnieniem, powody występowania uzależnień, role przyjmowane przez dzieci w rodzinach dotkniętych uzależnieniem i wreszcie w postawach określonych jako syndrom DDA, czyli Dorosłych Dzieci Alkoholików.

Tekst ten łączy dwie dziedziny – filozofię i psychologię, których metodologia jest odmienna, jednak połączenie to warto uznać za uprawnione z przynajmniej dwóch powodów. Po pierwsze, psychologia spotyka się z filozofią w miejscu, gdzie mówimy o normatywności i próbujemy zdefiniować m.in. normalność, jak w przypadku terapii uzależnień, po drugie, mamy do czynienia z filozofią, gdy zadawane są pytania o sens życia człowieka. Warto tu więc pokazać, w jakich aspektach zagadnienie uzależnień, szeroko rozumiane, zarówno w diagnostyce jak i sposobach ich przezwyciężenia, nie pozostaje obojętne wobec pytań egzystencjalnych.

Podstawą merytoryczną do określenia charakteru uzależnień jest książka Marii Ryś pt. „*Rodzina z problemem alkoholowym, metody badań relacji interpersonalnych w dysfunkcyjnych systemach rodzinnych*" wydana w 2014 roku i stanowiąca najnowsze kompendium tematu. Na początku jednak zostanie przedstawione postrzeganie człowieka w kontekście prawdy u D. von Hildebranda, poruszony zostanie problem dotyczący tego,na czym polega poszukiwanie prawdy, jakie jest znaczenie tych poszukiwań, jak określany jest człowiek w relacji do prawdy. Filozofia von Hildebranda posiada charakterystyczny rys, jakim jest rozważanie powołania człowieka w kontekście odniesienia do prawdy.

1. Pytanie o prawdę, zakorzenienie w prawdzie

Pytaniu o prawdę D. von Hildebrand nadaje charakter uniwersalny, łączy je zarówno z filozofią, gdy mówi że „zadanie filozofii jest doniosłe dla samych filozofów, ale również dla

tych, którzy mimo, że nie są filozofami z zawodu, posiadają pełną osobowość z klasyczną chłonnością prawdy, (...) tacy ludzie nie tylko doskonale rozumieją prawdę filozoficzną, ale jest ona w nich również zakorzeniona"(Hildebrand, 1991, s. 11). jak i z podstawą ludzkiej egzystencji, ponieważ jak pisze: „podstawowa klasyczna rola pytania, jako składnika ziemskiej egzystencji i transcendentnego charakteru człowieka, ujawnia się przede wszystkim we wszystkich fundamentalnych pytaniach dotyczących znaczenia świata, znaczenia człowieka, przeznaczenia człowieka", oraz „człowiek *in statu viae* jest bytem pytającym", a „pytanie filozoficzne nie jest czczym rozważaniem wysublimowanego umysłu, nie należy jedynie do sfery zainteresowania umysłu akademickiego. (...) jest podstawowym składnikiem ludzkiego umysłu"(tamże, s. 11). Zakorzenienie w prawdzie jest, jak widzimy, własnością bytu. Z odkrywaniem prawdy wiąże się uprzywilejowana sytuacja człowieka. Transcendencja człowieka, jak zauważa von Hildebrand, polega na dwojakim dostosowaniu się umysłu i woli do rzeczywistości obiektywnej: w jego poznawaniu prawdy oraz w jego swobodnym posłuszeństwie wobec nakazu moralnie obowiązujących wartości - ostatecznie, wobec nakazu Boga (Hildebrand, 2000, s. 90). Rozumność to cecha człowieka jako osoby, należy do jego istoty i tylko człowiek może poszukiwać Prawdy i poznawać prawdy. Tylko człowiek może za pomocą rozumu poznać istnienie Boga. Istotą bytu osobowego jak pisze von Hildebrand, jest umiejętność do nawiązywania znaczących stosunków intencjonalnych za światem przedmiotów (tamże, s. 70). Człowiek zatem ma zdolność uzyskania wiedzy o rzeczywistości. Doniosłe prawdy metafizyki i etyki są, według von Hildebranda, powołane do tego, by zakorzenić się wśród ludzi, zaś powinność uzyskania realności społecznej nadaje ich żywotności szczególne znaczenie (tamże, s. 75).

Dążenie do prawdy konsekwentnie określa von Hildebrand jako działanie pożądane, nieobojętne moralnie. Poszanowanie prawdy jest podstawą właściwego stosunku do świata oraz warunkiem zdrowej osobowości (Hildebrand, 1984, s. 14-52).

Człowiek szanujący prawdę okazuje rzeczywistości głęboki szacunek, rozumie zasadnicze wymaganie stawiane przez wartość, aby uznać to co jest, za takie jakie jest. Uwzględnia metafizyczną pozycję człowieka we wszechświecie, rozumie odpowiedzialność wobec prawdy spoczywającą na człowieku jako obdarzonej duchem osobie. Człowiek szanujący prawdę jest nierozerwalnie związany z tym co istnieje, nie nadaje swoim przeżyciom charakteru innego niż posiadają, nie odwraca oczu od spraw wymagających zaangażowania (tamże, s. 14-52).

Odniesienie do prawdy o rzeczywistości jest fundamentalnym zobowiązaniem, von Hildebrand twierdzi, że „obojętność na pytanie o prawdę jest w sposób oczywisty jednym z najgorszych symptomów perwersji i desubstancjalizacji umysłu ludzkiego. (...) Pytanie o prawdziwość rzeczy jest nieodłączne dla każdej dziedziny ludzkiego życia od najprostszych codziennych spraw do sfery duchowej, detronizacja prawdy pociąga dekonstrukcję całego życia. To odbija się na moralności, co więcej na sensowności i całym życiu wspólnoty. Gdy tylko człowiek pozbywa się prawdy jako podstawy wszelkich sądów w miejsce prawa wchodzi siła, wpływ sugestywnej, opresywnej i mechanicznej sugestii zastępuje przekonanie, zaufanie ustępuje strachowi" (Hildebrand, 1953, s. 61). W swoich rozważaniach zauważa von Hildebrand szczególny atrybut prawdy, twierdzi, że

„Prawda1 ma w sobie coś ze schronienia, bez schronienia przede wszystkim nie ma życia w w prawdzie. w osobie, która doświadcza istnienia pełnego rozpaczy, istnienia pozbawionego elementu schronienia znajdujemy jedynie pozostałość [ang. *residue*] prawdy."[2] W powyższych fragmentach nietrudno zauważyć podkreślaną konsekwentnie myśl, że brak prawdy ma destruktywny wpływ na kondycję człowieka.

2. Uzależnienie jako nieadekwatne rozpoznanie rzeczywistości

Jakie związki z rozważaniami filozoficznymi znajdujemy w diagnozie uzależnień sporządzonej na gruncie obserwacji psychologicznej? Co wskazuje na kształtowanie się uzależnień w konsekwencji nieadekwatnego rozpoznawania rzeczywistości? We wspomnianej książce prof. M. Ryś już na wstępie pada zdanie, że „w prawidłowo funkcjonującej rodzinie zaspokajane są podstawowe potrzeby psychiczne dziecka takie jak doznawanie i odwzajemnianie miłości, potrzeba akceptacji i afiliacji, bezpieczeństwa, uznania i współdziałania" (Ryś, 2014, s. 6), a dalej, że niektórzy teoretycy uważają porozumiewanie się za cel ludzkiej egzystencji.

Rodziny dysfunkcyjne, jak już wskazuje ich określenie, zawodzą w wypełnianiu powyższego. Na czym polega zaburzenie, oprócz tego, że integralną częścią systemu jest alkoholizm jednego z członków rodziny? Jest to budowanie na mechanizmach, które służą integracji, określanej jako pseudo-integracja, dlatego, że pozorne scalanie rodziny ma na celu ochronę dysfunkcyjnego systemu. Mamy więc do czynienia z „negowaniem istniejących problemów, co uniemożliwia ich rozwiązanie, zaprzecza się tu spostrzeżeniom, myślom, dążeniom i wyobrażeniom, uczuciom. Ponadto rodzina ta jest zamknięta, jej członkowie żyją w izolacji od świata zewnętrznego, kontakty są powierzchowne, konwencjonalne, dominują w nich pozory, brak prawdziwych uczuć, nieszczerość, oraz rodzina z problemem alkoholowym żyje w zakłamaniu, braku szczerości i mówienia prawdy o problemach nękających członków rodziny, fałszując i zniekształcając rzeczywistość, rodzina z problemem alkoholowym zamyka się w swojej tragedii i cierpieniu, odizolowuje się od zewnętrznego świata i ludzi (por. np. Bradshaw, 1994).

Zaprzeczanie, niejawność, niespójność komunikatów, nieumiejętność kontaktowania się z własnymi doświadczeniami, komunikowanie opierane na domysłach to cechy wymieniane w opisie rodzin dysfunkcyjnych. W rodzinach dysfunkcyjnych dochodzi „do utraty prawdy o swoim życiu, dochodzi do zafałszowania rzeczywistości" (Ryś, 2014, s.13). Podsumowując, chaos wnosi zafałszowanie, a wśród przystosowań do problemu wymienia się kilka faz, wśród których pierwsza jest niczym innym jak zaprzeczaniem istnienia problemu (Ryś, 2014, s. 14).

Uzależnienie jest na różne sposoby definiowane, wymienia się kilka istotnych cech, ale dla niniejszych rozważań kluczowe wydaje się zdanie, iż „uzależnienie od alkoholu jest chorobą całkowicie niszczącą człowieka we wszystkich aspektach jego osobowości.

[1] Prawda pisana jest w tym przypadku wielką literą.

[2] W oryginale tłumacz z niemieckiego na angielski John F. Crosby użył słowa „*residue*", które jest tłumaczone jako część, resztki, pozostałość. Nie jest dla mnie jasne, czy chodzi o pozostałość prawdy w człowieku, czy w życiu człowieka, na jakim poziomie dochodzi do naruszenia statusu ontologicznego.

Prowadzi ono do degradacji życia psychicznego, duchowego i religijnego. Powoduje stopniowo utratę zdolności do normalnego funkcjonowania w rodzinie i społeczeństwie". W analizie przyczyn powstawania uzależnienia M. Ryś podaje kilka koncepcji, wskazując, że na ogół uwarunkowania analizowane są w aspekcie biologicznym, psychologicznym, socjologicznym i duchowym (Ryś, 2014, s. 17).

Miałoby zatem sens sięgnąć do filozofii, co więcej, powyższy cytat o degradacji życia duchowego, czy religijnego również do tego uprawnia. Nie koncentrując się na wspomnianych aspektach warto zaznaczyć, że być może to słuszny kierunek, aby poszukiwać przyczyn uzależnienia w dysfunkcjach sfery duchowej. Wtedy jednak definiowanie uzależnienia jako choroby byłoby nieuzasadnione, lub zakres choroby należałoby wyjaśnić. Tłumaczenie degradacji w sferze poznawczej, duchowej i religijnej jedynie chorobą mogłoby zostać zakwestionowane. Byłoby niewystarczające. Wśród czynników chroniących przed piciem wymienia się m. in. regularne praktyki religijne, poszanowanie norm wartości i autorytetów (Sakowska, 1998), w tym świetle uzasadnione jest oparcie profilaktyki o etykę i w konsekwencji o normy danego systemu. Tym bardziej, że w literaturze spotykamy odstępstwo od normy, zachowanie odbiegające od normy jako zaburzenie, w tym miejscu ustalając normy zatem szukamy odwołujemy się do filozofii.

2.1. W poszukiwaniu przyczyn uzależnień

W powodach sięgania po alkohol znajdujemy m. in. ten, że odurzenie jest traktowane jako odpowiedź na niezrozumienie rzeczywistości, lęk przed światem, lęk przed problemami. Wśród uwarunkowań wpływających na występowanie uzależnień obok biologicznych, psychicznych, społecznych wymienia się czynniki duchowe. Coraz częściej sięga się do przyczyn natury duchowej, niezaspokojonych potrzeb sensu życia, tęsknoty za czymś nieosiągalnym, dzięki substancjom psychoaktywnym zagubiony człowiek stara się odnaleźć sens własnego istnienia lub też stłumić odczuwany ból bezsensu życia" (Pstrąg, 2000). Jak zauważa ks. M. Dziewiecki (2000ab) u podstaw zagrożeń jest kryzys życia i brak właściwej odpowiedzi na pytanie kim jest człowiek i po co żyje, oraz w oparciu o jakie wartości może realizować sens swojego życia. Dopóki dana osoba nie rozwinie sfery duchowej, dopóty nie może zająć dojrzałej postawy wobec siebie, świata i życia. Nie można przyjąć dojrzałej postawy wobec rzeczywistości, której się nie rozumie.", dalej o konsekwencjach braku dojrzałości duchowej pisze autor, że człowiek, taki może uzależnić się od subiektywnego myślenia, tj. od systemów iluzji i zaprzeczeń.

M. Ryś (2014) zwraca uwagę, że obecnie zespół uzależnienia od alkoholu uważa się za chorobę o podłożu biologiczno-psychologiczno-społecznym, oznacza to nakładający się wpływ wszystkich trzech czynników, jest niemożliwe ich odseparowanie. W konsekwencji, można skłaniać się, aby rozwiązania problemu również szukać na trzech płaszczyznach (por. np. Kulisiewicz, 1986; Melibruda, 1997, 1998, 1999, 2003; Woronowicz, 1993, 1994, 1998, 2001).

Co jednak miałoby to wspólnego z filozofią? Wydaje się, że niemało, szczególnie, że w kryteriach diagnostycznych uzależnia alkoholowego zespół uzależnienia określono jako „kompleks zjawisk behawioralnych i poznawczych" (Ryś, 2014, s. 24). Do sposobów przezwyciężania problemów towarzyszących uzależnieniom byłoby w takim razie uzasadnione dodać nabywanie umiejętności rozpoznawania prawdy. W świetle powyższego rozumiałabym przynajmniej część terapii uzależnień jako odzyskiwanie lub wręcz nabywanie równowagi poznawczej.

2.2. Uzależnienie a poszukiwanie prawdy

Na defekt w rozpoznawaniu rzeczywistości wskazują również opisane sposoby funkcjonowania w rodzinie alkoholowej, cytuję cały fragment: „przywiązanie emocjonalne człowieka do alkoholu powoduje zaburzenia w myśleniu, które prowadzą do powstania i rozbudowania tzw. systemu iluzji i zaprzeczeń. System ten jest odpowiedzialny za zniekształcenia, a nawet powolne zaburzenia procesów występujących u osoby uzależnionej. Wszelkie myślenie człowieka uzależnionego od alkoholu jest tak mocno podporządkowane jego potrzebom emocjonalnym, że na płaszczyźnie intelektualnej nie istnieje możliwość porozumienia się z nim. System iluzji polega na tym, że wbrew elementarnym faktom i doświadczeniom człowiek uzależniony trwa w subiektywnym przeświadczeniu o swojej zdolności do kontrolowanego picia.

System zaprzeczeń polega na takim interpretowaniu i manipulowaniu faktami, by negować istnienie problemów związanych z nadużywaniem alkoholu" (por. np. Mellibruda 1998; Ryś, 2014; Woronowicz, 2003). System iluzji i zaprzeczania jest zakorzeniony w systemie myślenia magiczno-życzeniowego, u osoby uzależnionej powstaje całościowy i zwarty system przekonań, który określa subiektywną wizję życia i świata, odizolowaną od rzeczywistości. Funkcją tego systemu jest zabezpieczenie przed uświadomieniem sobie faktu własnego uzależnienia. Co więcej, system iluzji i zaprzeczenia bywa pielęgnowany przez osoby z najbliższego otoczenia. Jeśli poddamy analizie sposób myślenia charakterystyczny dla osób uzależnionych, w tym przypadku również znajdujemy postawę, którą można określić zaprzeczeniem prawdzie, odwróceniem się od realizmu. Jest to „myślenie życzeniowe, w którym pragnienia i zamiary mylą się z realnymi faktami", pisze M. Ryś, następnie pisze już wprost, że „narastanie zniekształceń poznawczych stanowi podstawowy fakt w uzależnieniu od alkoholu i innych środków chemicznych. Jest ono jednym z z głównych symptomów tej kategorii zaburzeń i rozwija się w postaci coraz bardziej nasilonych objawów i szkodliwych konsekwencji dla całości funkcjonowania człowieka. Zjawisko to występuje w w mniejszym lub większym zakresie u większości osób uzależnionych. Uszkodzeniom ulega zdolność do spostrzegania i osądu (...)", zniekształcenia poznawcze, które kolejno wymienia autorka mają różne formy, to „proste zaprzeczanie, minimalizowanie, czyli bagatelizowanie rzeczywistości, racjonalizowanie, które służy budowaniu alibi". W tym miejscu należy zaznaczyć, że racjonalizacji nie należy mylić z racjonalizmem metafizycznym. Nie należy również intelektualizowaniu, stosowanemu przez uzależnionych, aby zaprzeczyć własnej odpowiedzialności, będącemu po prostu

operacją na abstraktach, przypisywać cech wspólnych ze znanym filozofii intelektualnym namysłem nad rzeczywistością. Zamiast tego uzależnieni posługują się odwracaniem uwagi, czyli pewnego rodzaju manipulacją, koloryzowaniem wspomnień, czyli modelowanie minionych wydarzeń niezgodnie z rzeczywistością, marzeniowym planowaniem, czyli tworzeniem naiwnych (nieprzystających do rzeczywistości) wizji. M. Ryś zauważa, że rozmiary iluzji i zaprzeczania mogą być różne, ale uzależnieni stawiają opór przed otrzymaniem pomocy dopóki nie zostanie osłabiona obrona, ponieważ w kontekście uzależnień dochodzi również do emocjonalnej izolacji człowieka od rzeczywistości (Ryś, 2014, s. 29).

2.3. Współuzależnienie a poszukiwanie prawdy

Współuzależnienie w kontekście rozpoznania prawdy o rzeczywistości przedstawia się podobnie do uzależnienia. Jest związane z chaosem, przystosowaniem do destrukcji, zaprzeczaniem, nawet mowa o silnie rozwiniętym mechanizmie zaprzeczania, utratą umiejętności prawidłowego rozpoznawania współodpowiedzialności za jakość związku (Ryś, 2014, s. 31). Współuzależnienie jako zaburzenie osobowości cechuje się nadmierną sztywnością myślenia, ale nie jest to dyscyplina intelektualna w prawidłowym znaczeniu, ale zespół zaprzeczeń w celu adaptacji. Występuje, podobnie jak w przypadku uzależnienia, obok zaprzeczania, myślenie magiczne. Komunikacja między uzależnionym, a współ-uzależnionym jest naznaczona brakiem prawdy. Stosuje się tzw. uniki, nie wyraża się prawdziwych emocji, udaje się, że nie ma problemu, reakcje są nieadekwatne do sytuacji, zgłasza się nierealne oczekiwania, występują rozbieżności w komunikatach słownych i bezsłownych (tamże, s. 40). Kluczowe dla naszych rozważań jest stwierdzenie, że z powodu unikania konfrontacji z prawdą konflikty w rodzinie dysfunkcyjnej są dezintegrujące, gdyż przedmiotem konfliktu są często przypuszczenia, domysły i własne obawy, a nie realne fakty, komunikacja w obrębie przekazywanych treści jest niespójna (tamże, s. 41). Analiza pokazuje, że wbrew oczekiwaniom unikanie konfliktów przez wypieranie prawdy, zostawianie nierozwiązanych problemów, aby tak nie powodować konfliktów wywołuje wręcz odwrotny skutek, a więc niepokój, podział i w rezultacie otwartą wrogość.

W poszukiwaniu związków współuzależnienia z brakiem prawdy, należy zauważyć jak cechy przemocy psychicznej, ukazują przemoc jako dysfunkcję w relacji do prawdy. Przemoc psychiczna uważana jest za najbardziej nieuchwytną formę przemocy, trudno określić jej rozmiary i formy. Polega m. in. na poniżaniu, upokarzaniu, odrzuceniu, pozbawianiu ofiary osobistej mocy. Sprawca wpływa na ofiarę, na jej poglądy, postawy i przekonania, jest to oddziaływanie określane mianem „prania mózgu". Istotnym elementem znęcania psychicznego jest izolacja i bombardowanie ofiary fałszywymi informacjami na jej temat (tamże, s. 41). W tym kontekście okazuje się, że brak prawdy, a nawet samo odebranie prawa do niej, już jest dotkliwą opresją.

2.4. Dzieci wzrastające w rodzinie z problemem alkoholowym

a rozpoznawanie rzeczywistości

Kolejnym zagadnieniem jest wpływ uzależnienia na dzieci, przedstawię go, podobnie jak uzależnienia i współuzależnienia również w kontekście rozpoznania rzeczywistości. Jak podają terapeuci, dzieci w rodzinach dotkniętych problemem alkoholowym żyją w chaosie, muszą funkcjonować w zaburzonych relacjach i przyjmują postawę, która ogólnie nazywana jest obroną. Wśród symptomów charakterystycznych znajdujemy więc zaprzeczanie, negowanie istniejących problemów, atrofię wobec rzeczywistości, wypracowanie sposobów odrywania się od rzeczywistości, unikanie konfrontacji (Ryś, 2014, s. 51) Nawet bez szczegółowego opisu wszystkich ról nasuwa się wniosek, że występowanie ról już samo w sobie jest przejawem zaprzeczania, skoro mamy do czynienia z rolą, a więc postawą nałożoną na rzeczywistą tożsamość, dodaną do osoby, to jest ona elementem obcym, przyjmowanym nieco na niby, jako oddzielenie od rzeczywistości zewnętrznej. Prześledźmy wyniki analiz specjalistów. Jak zauważają terapeuci, dzieci wychowane w rodzinie z problemem alkoholowym mają nieadekwatny obraz siebie. Będą miały problem z konstruktywną konfrontacją własnych możliwości z wymaganiami otoczenia, planowaniem realistycznych celów i poznaniu siebie samego. Bardzo często wyrastają na ludzi o zaniżonej samoocenie. Z powodu chaosu, doświadczają zagubienia, a w konsekwencji tracą poczucie wpływu na rzeczywistość, uciekają od rzeczywistości w magiczne myślenie, wierzą w oddziaływanie przez wyobrażenia, symboliczne słowa i czynności (Ryś, 2014,s. 62). Role budowane są na elementach charakterystycznych dla całego systemu, związanie są z uzależnieniem rodziców. Przyjmowanie ról należałoby analizować od strony priorytetów, a wtedy łatwo ukaże się związek z prawdą. Otóż role dalekie są od poszukiwania prawdy, sensem ich istnienia jest takie funkcjonowanie, aby prawda o rzeczywistości nie przedostała się poza system rodziny lub, aby osoba przyjmująca rolę nie musiała się z rzeczywistością konfrontować. Chociaż nie można zapominać, że przyjmowanie ról jest odpowiedzią na rzeczywistość, przez niemożność poradzenia sobie z konsekwencjami jest odpowiedzią negatywną, zaprzeczającą. U źródeł powstawania ról jest odwlekanie w czasie konfrontacji z rzeczywistością.

Wspólne cechy zachowań dzieci wychowanych w rodzinach z problemem alkoholowym zaczęto zauważać w latach osiemdziesiątych. Badania początkowo dotyczyły uzależnień od alkoholu. Do dzisiaj nie ma jednolitego spójnego stanowiska ws. kryteriów diagnostycznych, nie wszyscy badacze jednakowo określają syndrom, pojawiają się również głosy, że nie dotyczy on wszystkich osób dotkniętych problemem alkoholowym w rodzinie. Mimo różnic udało się współcześnie wyodrębnić cechy, których obecność wskazuje na prawdopodobieństwo trudnych doświadczeń w dzieciństwie. Dominuje wśród nich stan psychicznego odrętwienia jako odpowiedź rzeczywistość. Dla naszych rozważań istotna jest informacja, że w konsekwencji wspomnianego odrętwienia wszelkie kontakty DDA z rzeczywistością stają się bolesne i trudne. Dorosłe Dzieci Alkoholików mają tendencję do fałszowania rzeczywistości, są nadmiernie czujne i nieufne. Wytwarzają postawę, którą terapeuci nazywają mitem osobistym, polega na wierze we własną ukoloryzowaną wersję przeszłości (Ryś, 2014, s. 68). Syndrom DDA kształtuje się w dysfunkcyjnym środowisku,

które uniemożliwia lub utrudnia prawidłowe odniesienie do rzeczywistości. Zaznacza się, że mimo wyodrębnionych cech wspólnych istnieją różnice, zarówno między rodzajem uzależnienia i środowiskiem, gdzie funkcjonowały DDA, a indywidualnymi przypadkami. Dlatego należy odnotować, że w określeniach osób z rodzin dysfunkcyjnych stosuje się słowa „wielu", „niektórzy", „często". Nie należy wyników badań traktować schematycznie i poszukiwać jednoznacznych uproszczonych odniesień do poszczególnych osób, Co więcej, praktyka pokazuje, że opisywane syndromy występują bądź to w różnym nasileniu, bądź w formie mieszanej. Zwracam uwagę na niektóre tylko cechy, które świadczą o zdeformowanej postawie wobec rzeczywistości. Są to niskie poczucie wartości wbrew prawdziwym kompetencjom, nieuzasadniona samokrytyka, nieprawdziwe postrzeganie świata, zniekształcenie stanów emocjonalnych, nieadekwatne poczucie winy, nadmierne branie na siebie odpowiedzialności, nieufność lub naiwne zaufanie wbrew rozsądkowi, utrata własnej tożsamości na rzecz dopasowania się do innych osób, pomylenie - błędne rozpoznanie - litości z miłością, lojalności z uzależnieniem i strachem, zaprzeczania i wycofania z prawdziwym rozwiązaniem konfliktu, budowanie poczucia własnej wartości na błędnym fundamencie, błędne odczytywanie komunikatów drugiej strony, (szczególnie widoczne, gdy trzeba radzić sobie z gniewem), osoby określane jako DDA mają nieuzasadnione poczucie inności oraz nieuzasadnione obawy przed odrzuceniem. Ponadto, wśród symptomów można wyliczyć niepewność w ustaleniu co jest normalne, nadmierną odpowiedzialność lub jej zanik, wyczekiwanie kolejnego konfliktu zamiast funkcjonowania w stabilnym środowisku, skłonność do podejmowania decyzji na podstawie błędnych przesłanek przy uwzględnieniu bądź negatywnego obrazu świata, bądź przeciwstawności, zdarzają się także pochopne zachowania nie poparte głębszą refleksją. Szczególnie dwie cechy odnoszą się do zaprzeczeniu rzeczywistości wprost, to tendencja do kłamania w sytuacji, w której prościej byłoby powiedzieć prawdę, następuje zafałszowanie uczuć i myśli oraz działanie w systemie iluzji i zaprzeczeń, czyli zaprzeczanie, negowanie niebezpieczeństw jako system obronny (Ryś, 2014, s. 69-82).

Podsumowanie

Analiza symptomów uzależnienia pokazuje, że myśl filozoficzna sugerująca fundamentalną rolę prawdy w życiu człowieka nie jest pozbawiona racji. Byłoby uzasadnione zatem w terapii uzależnień zastosowanie takich metod, dzięki którym osoby podejmujące pracę w powyższej dziedzinie umiałyby poprowadzić proces rozpoznawania rzeczywistości. Jest to wskazane nie tylko w przypadku osób dotkniętych uzależnieniem, ale również, jak pisze D. von Hildebrand, jest to kluczowe dla egzystencjalnej sytuacji człowieka.

Bibliografia:

Bradshaw, J. (1994). *Zrozumieć rodzinę. Rewolucyjna droga odnalezienia samego siebie.* Warszawa: Instytut Psychologii Zdrowia i Trzeźwości.

Dziewiecki, M. (2000a). Indywidualne i społeczne podłoże problemów alkoholowych, w: M. Dziewiecki (red.). *Nowe przesłanie nadziei.* 55 –68, Warszawa: PARPA.

Dziewiecki, M. (2000b). Natura choroby alkoholowej, w: M. Dziewiecki (red.). *Nowe przesłanie nadziei*, 69-80. Warszawa: PARPA.

Hildebrand von, D. (1953), *The New Tower of Babel*.

Hildebrand von, D. (1982), *Fundamentalne podstawy moralne,* tłum. Eugenia Seredyńska, w: *Wobec wartości,* s. 14- 52, Poznań.

Hildebrand von, D. (1991),*What is Philosophy ?,* London.

Hildebrand von, D. (2000), *Koń trojański w mieście Boga*, tłum. Jerzy Wocial, Warszawa.

Hildebrand von, D. (2000), *Spustoszona winnica,* tłum. Tomasz G. Pszczółkowski, Warszawa.

Hildebrand von, D. (2009), *The Nature of Love*, Indiana.

Kulisiewicz, T. (1986). *Zespół uzależnienia od alkoholu*, w: Alkohol oraz związane z nim problemy społeczne i zdrowotne, I. Wald (red.). Warszawa: PWN.

Mellibruda, J. (1997). Psycho-bio-spoleczny model uzależnienia od alkoholu. *Alkoholizm i Narkomania*, 3 (28). 277-306

Mellibruda, J. (1998). Patrząc na przemoc. *Świat Problemów*, 5, 4-10.

Mellibruda, J. (1999). Psychologiczna analiza funkcjonowania alkoholików i członków ich rodzin, Wyd. IPZ, Warszawa.

Mellibruda, J. (2003). *Tajemnice ETOH, Fundacja Rozwoju Profilaktyki, Edukacji i Terapii Problemów Alkoholowych,* Warszawa.

Pstrąg, D. (2000). *Wybrane zagadnienia z problematyki uzależnień*. Rzeszów: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej.

Ryś, M. (2014), *Rodzina z problemem alkoholowym, metody badań relacji interpersonalnych w dysfunkcyjnych systemach rodzinnych,* Warszawa: MCPS.

Sakowska, J. (1998). Rola rodziny w profilaktyce uzależnień. *Studia nad Rodziną*, 2, s. 93–98.

Woronowicz, B.T. (1993). *Alkoholizm jako choroba*. Warszawa: PARPA.

Woronowicz, B.T. (1994). *O czym powinien wiedzieć terapeuta uzależnień*. Warszawa: Instytut Psychologii Zdrowia PTP.

Woronowicz, B.T. (1998). *Alkoholizm jest chorobą*. Warszawa: PARPA.

Woronowicz, B.T. (2001). *Bez tajemnic. O uzależnieniach i ich leczeniu*. Warszawa: Instytut Psychiatrii i Neurologii.

Dr Marcin A. Stradowski
WSNS Pedagogium w Warszawie

Korzyści i zagrożenia funkcjonowania człowieka w przestrzeni wirtualnej

Wprowadzenie

Człowiek XXI wieku staje wobec perspektywy przebywania w przestrzeni wirtualnej. Ku temu służy komputer, który stał się narzędziem pracy oraz rozrywki wielu ludzi na świecie. Przebywanie w sieci staje się niejako drugim życiem, które doświadcza współczesny człowiek. Jednak przebywanie w Internecie nie może stanowić drugiego życia ze względu na rozdwojenie, jakiego doświadcza człowiek. Internet dostarcza wielu korzyści z posługiwania się nim, ale jednocześnie przynosi zagrożenia, z którymi nie każdy użytkownik Internetu potrafi się zmierzyć, zwłaszcza, że często nie zdaje sobie sprawy z głębokości zmian, jakich doświadcza. Drugie życie w sieci dzieje się w realu, ale w rzeczywistości jest to często życie wirtualne. O Internecie, jego roli, korzyści i zagrożeń jest ten artykuł.

1. Definicja i krótka historia Internetu

Internet zaliczany do mediów elektronicznych, jest wszechstronny i obecnie dominuje w świecie przekazu. M. Konopoczyński podkreśla, że zarówno w sferze społecznej jak i indywidualnej sieć jako potężne medium oddziałuje na jej użytkowników. Internet stał się formą kontaktów interpersonalnych, a więc takich, które przekształcają przestrzeń socjalizacyjną, a poprzez to i ludzką tożsamość (Konopczyński, 2014, s. 21).

Według encyklopedii PWN: „Internet to ogólnoświatowa sieć komputerowa, łącząca lokalne sieci, korzystające z pakietowego protokołu komunikacyjnego TCP/IP, mająca jednolite zasady adresowania i nazywania węzłów (komputerów włączonych do sieci) oraz protokoły udostępniania informacji”[1].

Według S. Juszczyka Internet „jest opartym na kilku podstawowych standardach systemem wymiany informacji między pojedynczymi komputerami i lokalnymi sieciami komputerowymi na całym świecie” (Juszczyk, 2002, s. 283). Cechuje go niezwykła zasobność, interaktywność i powszechność. Internet jest najbardziej demokratycznym medium globalnym (Bednarek, 2006, s. 139).

Termin *rzeczywistość wirtualna* (*Virtual Reality*) upowszechnili Jaron Lanier, analityk komputerowy, kompozytor oraz Myron W. Krueger, artysta i informatyk (Korab, 2010, s. 12).

[1] http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/3915155/internet.html, data dostępu 04.03.215

Za wirtualną rzeczywistość uznać możemy zgodnie z Dictionery.com „realistyczną symulację środowiska, w tym grafiki trójwymiarowej, w systemie komputerowym przy użyciu interaktywnego oprogramowania i sprzętu”[1]

T. Cantelmi i L. G. Grifo rzeczywistość wirtualną definiują jako „symulowane otoczenie przestrzenne, stworzone i kierowane przez komputer, za pośrednictwem którego możemy działać, odnosząc wrażenie ruchu i faktycznego zanurzenia się w nim” (Cantelmi, Grifo, 2003, s. 58).

Początki Internetu sięgają połowy XX wieku. W 1945 roku Vannevar Bush opublikował w Atlantic Monthly artykuł *As We May Think*, gdzie przedstawione zostały idee leżące u podstaw hipertekstu[2]. Jednak genezy powstania Internetu należy doszukiwać się w 1960 roku, kiedy J. Licklider opisał projekt globalnej sieci komputerów. Za twórców Internetu uznaje się Paula Barana, Leonarda Kleinrocka oraz Donalda Daviesa. Baran opublikował w 1962 roku na zlecenie Amerykańskich Sił Zbrojnych pracę będącą projektem wytrzymałych, rozproszonych (nie gwiaździstych) sieci cyfrowych transmisji danych[3]. 29 października 1969 roku na Uniwersytecie Kalifornijskim w Los Angeles (UCLA), a wkrótce potem w trzech następnych uniwersytetach, zainstalowano w ramach eksperymentu finansowanego przez ARPA (*Advanced Research Project Agency*), zajmującą się koordynowaniem badań naukowych na potrzeby wojska, pierwsze węzły sieci ARPANET – bezpośredniego przodka dzisiejszego Internetu[4]. W 1983 roku do powszechnego użytku wszedł termin *Internet*.

Początki komunikatorów internetowych sięgają lat 70. i 80. XX wieku. W 1991 roku naukowcy opracowali standard WWW. W listopadzie 1992 roku istniało 26 serwerów oraz 1 mln komputerów w Internecie. W lutym 1993 roku powstała pierwsza przeglądarka WWW (Mosaic) umożliwiająca oglądanie graficznych stron dostępna dla PC i Apple Macintosh.

W październiku tego samego roku na świecie odnotowano istnienie ponad 200 serwerów. W 1994 roku powstał portal Yahoo! oraz przeglądarka Opera. W 1997 roku została zarejestrowana domena Google.com. W 2004 roku powstał pierwszy międzynarodowy program do prowadzenia rozmów głosowych Skype, powstał serwis Facebook oraz przeglądarka Mozilla Firefox. W tym samym roku indeks Google przekroczył 6 miliardów elementów. W lutym 2005 roku powstał serwis YouTube[5].

W Polsce dostęp do Internetu stał się możliwy w latach 80. Początkowo nieliczni korzystali z Internetu ze względu na wysokie ceny tej usługi. 20 listopada 1990 r. – około południa (pomiędzy 10:57 a 13:25) został wysłany pierwszy email do Polski[6]. Data 17 sierpnia 1991 roku uznawana jest za początek Internetu w Polsce. W 1993 roku powstał

[1] http://dictionary.reference.com/browse/virtual+reality, data dostępu 06.03.2105
[2] http://www.oeiizk.edu.pl/informa/jazdzewska/, data dostępu 04.03.2015
[3] http://history-computer.com/Internet/Birth/Baran.html, data dostępu 04.03.2015
[4] http://pl.wikipedia.org/wiki/Historia_Internetu, data dostępu 04.03.2015
[5] http://pl.wikipedia.org/wiki/Historia_Internetu, data dostępu 04.03.2015
[6] http://pl.wikipedia.org/wiki/Historia_Internetu_w_Polsce, data dostępu 04.03.2015

pierwszy serwer WWW (www.fuw.edu.pl). Przyrost użytkowników stacjonarnego Internetu w Polsce miał miejsce na początku XXI wieku[1]. Według Internet World Stats2 pod koniec 2009 roku liczba internautów na świecie wynosiła prawie 2 miliardy, a w Polsce ponad 20 milionów, co daje 52% populacji[2] (Toruńczyk, 2013, s. 42).

2. Korzyści wynikające z przebywania w Internecie

Rozwój nowych mediów zapoczątkował erę informacji i zmiany, których do tej pory nie było (Korab, 2010, s. 11). W tempie zmian ważną rolę spełnia Internet, którego główną zaletą jest możliwość całodobowego dostępu do niego (Bębas, 2013, s. 199). Internet wyciąga ludzi z izolacji i ułatwia branie udziału w życiu towarzyskim i publicznym (tamże, s. 169). Badacze życia społecznego zwracają uwagę, że „rozrywka w sieci staje się ważnym, a w niektórych grupach dominującym sposobem spędzania czasu wolnego" (Frysztacki, Nóżka, Smagacz-Poziemska, 2011, s. 111).

Obecnie informacje są przesyłane natychmiast do każdego zakątka globu, gdzie Internet jest zainstalowany. Internet daje możliwość natychmiastowego kontaktu z ludźmi na całym świecie. Ponadto jest możliwe przesyłanie zdjęć, filmów, dźwięku. Internet daje możliwość korzystania z informacji znajdujących się na innych komputerach. Możliwe jest uczestniczenie w dyskusjach „na żywo" z innymi użytkownikami sieci. Obecnie popularne jest dokonywanie zakupów przez Internet. Ułatwione jest dokonywanie opłat przez Internet, za pomocą stworzonych kont internetowych. W sieci ludzie prowadzą rozmowy w tzw. grupach dyskusyjnych. Wygodną formą aplikowania o pracę jest przesyłanie CV za pośrednictwem Internetu. Użytkownicy w świecie wirtualnym tworzą własne strony internetowe, które są ich wizytówką. Cyberprzestrzeń ma także militarne znaczenie dla realnego świata (Korab, 2010, s. 14).

Przestrzeń wirtualna przenika rzeczywistość, jest odbiciem rzeczywistości, ale także ją kreauje. Funkcja kreacyjna ma swoje urzeczywistnienie w edukacji. Wiedza, którą można przekazywać za pośrednictwem Internetu jest nieograniczona. Zatem można uznać Internet za narzędzie edukacyjne, ale też wychowawcze. Zwłaszcza, że zdaniem G. Penkowskiej dzieci najchętniej korzystają z telewizji i komputerów (Penkowska, 2013, s. 8).

Z badań przeprowadzonych przez CBOS w 2011 roku ponad połowa dorosłych Polaków (56%) korzysta z Internetu (CBOS, 2011). W Polsce przeciętny wiek pierwszego logowania do sieci to 9 lat (Bębas, 2013, s. 166). Dla około 80% uczniów podstawowym źródłem informacji jest Internet, dla zaledwie 7% z nich nadal ważnym źródłem wiedzy jest nauczyciel, a jedynie ok. 2% rozpoczyna poszukiwanie informacji od biblioteki (Bębas, 2013, s. 115). To oznacza, że w XXI wieku nie jest możliwe bagatelizowanie wpływu, jaki na współczesnego młodego człowieka wywiera Internet.

Komputer i sieć często są wykorzystywane do gier, które mogą pełnić rolę

[1] http://pl.wikipedia.org/wiki/Historia_Internetu, data dostępu 04.03.2015
[2] http://www.cbos.pl, data dostępu 07.03.2015

edukacyjną. Poza rozrywką, gry przygotowują do pracy z komputerem, wzbudzają zainteresowanie informatyką i wpływają na rozszerzenie umiejętności postrzegania i refleksu. Gry mogą wpływać na zdolność wnioskowania i znajomość reguł logicznego myślenia. Należy pamiętać, że edukacja i wychowanie zawsze musi przebywać pod kontrolą osób dorosłych. Rodzice powinny mieć kontrolę nad doborem gier. Stwierdzono, co powinno być przestrogą, że „ilość oglądanej przemocy jest w sposób istotny skorelowana z agresywnością nawet po upływie 10 lat" (Noga, 2001, s. 186-188). Rodzice, mając na względzie dobro ich dzieci, powinny znać gry, które przekazują swoim dzieciom, aby uniknąć niepożądanych skutków korzystania z gier i zachować jedynie te, które pozytywnie wpływają na rozwój ich podopiecznych.

Internet znajduje swoje zastosowanie w edukacji na odległość. Przy takiej formie edukowania jest możliwe studiowanie oraz jednoczesne opiekowanie się dzieckiem czy pracowanie. Uczelnia nie ponosi kosztów utrzymania budynków, a zasoby materialne są zredukowane do minimum. Taki sposób edukowania pozwala na wybór kierunków, kursów, szkoleń, które są niedostępne w miejscu zamieszkania. Dla osób niepełnosprawnych może to być jedyna forma uczenia się dla nich dostępna.

Internet spełnia rolę medium, które pokonuje bariery komunikacyjne (Gurdała, 2001, s. 266). Internet przyczynia się do nawiązania nowych znajomości za pomocą portali społecznościowych. Świat wirtualny staje się narzędziem socjalizacji. Sieć daje możliwość zaznaczenia swojej obecności, realizacji potrzeby uczestnictwa (Konopczyński, 2014, s. 23), a zarazem pozostania anonimowym oraz wyjścia ze świata wirtualnego w każdej chwili. Anonimowość gwarantuje poczucie bezpieczeństwa, które pozwala na intensyfikację uczuć i myśli (Toruńczak, 2013, s. 36). Internauta może wylogować się czy wyjść z rozmowy, gdy ktoś mu zagraża. Jednocześnie anonimowość może prowadzić do deindywidualizacji, czego efektem może być oderwanie czynu od sprawcy (Konopczyński, 2011, s. 353).

Za pośrednictwem Internetu, który wychowuje, może kształtować się tożsamość osoby. Penkowska uważa, że dzięki mediom elektronicznym i przebywając w świecie wirtualnym dzieci bardziej niż kiedykolwiek, od wczesnego dzieciństwa są świadome własnej indywidualności (Penkowska, 2013, s. 14). Indywidualność w sieci może być umocniona, jak i także zraniona bądź wypaczona.

Ludzie korzystając z Internetu mają na celu utrzymywanie kontaktu ze znajomymi (53% internautów), odnowienie kontaktu ze znajomymi (46%) oraz w celu zaspokojenia ciekawości, do czego przyznaje się 49% internautów, czyli 78% użytkowników portali. 39% internautów przyznaje się, że Internet, a konkretnie fora społecznościowe, dają możliwość wypełnienia wolnego czasu (Toruńczak, 2013, s. 45). Można powiedzieć, że Internet przede wszystkim spełnia rolę komunikacyjną oraz jest „kopalnią" wiedzy na wszelkie możliwe tematy i każdy znajdzie coś dla siebie w czasie wolnym. Potocznie mówi się, że jeżeli czegoś nie ma w Internecie, to znaczy, że to w ogóle nie istnieje. Prawdą jest, że Internet daje nieograniczone możliwości kumulowania informacji.

Internet stał się rzeczywistością istniejącą w życiu współczesnego człowieka. To co

jest wirtualne staje się rzeczywiste. Ludzie tworzą rzeczywistość wirtualną, zatem nie jest to rzeczywistość oddzielona od życia człowieka. Cyberprzestrzeń jest dla człowieka, powinna mu służyć i pozostawać pod jego kontrolą. Inną kwestią jest to, że cyberprzestrzeń z założenia ma dawać nieograniczone możliwości, a więc wolność w rzeczywistości wirtualnej powinna być rzeczywista.

Przebywanie w sieci pozwala na ujawnienie swojej tożsamości, ale też daje możliwość udawania kogoś innego, w celu ochrony własnej tożsamości. Cyberprzestrzeń nie filtruje wiadomości, nie dokonuje selekcji, jest bezkrytyczna. Ludzie funkcjonujący w rzeczywistości wirtualnej rzadko dokonują korekt i weryfikacji. Nawet jeżeli tak się dzieje, to internauta, który jest odbiorcą musi sam zdecydować co jest prawdą, a co jest kłamstwem. Rzeczywistość wirtualna jest „królestwem" zarówno prawdy i kłamstwa.

Nadawcy w Internecie dostarczając informacje stawiają sobie za cel: informowania, wychowywania, dostarczania rozrywki, integracji społecznej. Ponadto cyberprzestrzeń można wykorzystać do celów propagandowych (Lepa, 2000, s. 45). Maria Przybył dodatkowo wymienia urabianie opinii społecznej, identyfikację kontroli społecznej oraz upowszechnianie sztuki (Przybył, 2013, s. 55).

Przebywając w sieci człowiek ma okazję do aktywności własnej, może też rozładować emocje oraz ma możliwość zaspokojenia różnych popędów (Bębas, 2013, s. 15). Przebywanie w sieci można potraktować jako odpoczynek od rzeczywistości, choć jak zauważa J. Bednarek, granice pomiędzy rzeczywistością (faktyczną) a cyberprzestrzenią zacierają się (Bednarek, 2010, s. 191).

Ważna jest edukacja medialna, rozumiana jako praktyka nauczania mediów. Pedagogika medialna, jako nauka badająca media tworzy bazę merytoryczną, metodologiczną i kadrową do realizacji edukacji medialnej (Huk, 2014, s. 17). Rozwój pedagogiki medialnej i edukacji medialnej powinien przyczynić się do zrozumienia, że to co jest wirtualne bywa nierzeczywiste (gry komputerowe). W Internecie znajdują się też zasoby, które dotyczą ludzkiego życia, treści, które są rzeczywistością i dlatego Internet należy traktować poważnie, uczyć się z niego korzystać i wyciągać maksimum pożytku, ku wszechstronnemu rozwojowi osobowości i tożsamości człowieka.

3. Zagrożenia w sieci

S. Bębas słusznie zwraca uwagę, że do uzależnienia od Internetu musiało dojść, gdyż „prawie każda nowa technologia rodzi także efekt patologicznej fascynacji" (Bębas, 2013, s. 160). Wszystko co poprawia nastrój i samopoczucie może prowadzić do uzależnienia się od tego.

Treści przekazywane przez Internet mogą być zmanipulowane. Informacja staje się narzędziem manipulacji i służy kontroli umysłów (Przybył, 2013, s. 55). Dochodzi do walki o odbiorcę. Nie zawsze ta walka przebiega zgodnie z zasadą *fair play*. Brak kontroli nad cyberprzestrzenią stwarza różne możliwości. Ujawniają swoje istnienie także jednostki

i treści niepożądane.

Bohdan Woronowicz uważa, że na przełomie XIX i XX wieku zapanowała era uzależnień (Woronowicz, 2009, s. 15). Za Izabelą Wiciak uzależnienie możemy zdefiniować jako „nabytą silną potrzebę wykonywania jakiejś czynności lub zażywania jakiejś substancji" (Wiciak, 2011, s. 69). Przy uzależnieniu dochodzi do ograniczenia pola świadomości, pola decyzyjnego i wyboru w sposób kompulsywny (Zaborowski, 2001, s. 226). Czynność staje się przymusem.

Sieć może człowieka zniewolić. Internet uzależnia poprzez ofiarowanie użytkownikom substytutów rzeczywistości (Bębas, 2013, s. 160). Irena Pospiszyl wymienia przejawy uzależnienia od komputera, co możemy też przenieść na przebywanie w rzeczywistości wirtualnej. Do objawów zalicza się: brak kontroli nad czasem spędzonym w rzeczywistości wirtualnej, kłamanie na temat długości czasu spędzonego w cyberprzestrzeni, negatywne konsekwencje długiego czasu spędzonego w rzeczywistości wirtualnej, posługiwanie się fałszywymi personaliami w Internecie, przecenianie ważności rzeczywistości wirtualnej, jednoczesne doświadczanie skrajnych uczuć, euforii i poczucia winy z powodu korzystania z Internetu, odczuwanie przygnębienia w momencie opuszczania sieci, traktowanie przebywania w cyberprzestrzeni jako głównego źródła rozrywki, przebywanie w sieci jako ucieczki od smutku i przygnębienia, kłopoty finansowe z powodu ciągłego przebywania w Internecie (Pospiszyl, 2008, s. 188; Zwoliński, 2003, s. 7). Pozytywna odpowiedź na jedno stwierdzenie sygnalizuje istnienie problemu w korzystaniu z Internetu, a odpowiedź na trzy ze sporządzonej listy świadczy o uzależnieniu.

O uzależnieniu mogą świadczyć inne objawy, takie jak zwiększanie się czasu przebywania w sieci, pobudzenie psychoruchowe, lęk; obsesyjne myślenie o tym co dzieje się w Internecie, dowolne lub mimowolne naśladowanie ruchu palców na klawiaturze, nieudane próby zaprzestania lub zredukowania czasu korzystania z Internetu, zaburzenia w funkcjonowaniu społecznym, zawodowym i innych sferach życia, korzystanie z Internetu w celu uniknięcia zespołu abstynencyjnego, ograniczenie lub rezygnacja z czynności i zainteresowań na rzeczy przebywania w sieci, większość zajęć koncentrowana na czynnościach związanych z Internetem (porządkowanie plików, kupowanie książek o sieci, poznawanie nowych wyszukiwarek, ściąganie nowych plików), korzystanie z Internetu mimo świadomości pogłębiania się szkodliwych następstw fizycznych, społecznych lub psychologicznych takich jak: ograniczenia snu, problemy rodzinne, spóźnianie się, zaniedbywanie obowiązków, rezygnacja z innych form aktywności (Pospiszyl, 2008, s. 189).

Kimberly Young w 1996 roku stwierdziła, że uzależnieni spędzają średnio w tygodniu 35 godzin w Internecie, co jest prawie równoznaczne z tygodniowym czasem pracy. Na podstawie badań przeprowadzonych w Nowym Jorku przez Forinto Group na próbie 6000 dzieci w wieku szkolnym oszacowano, że współczesne dzieci spędzają przeciętnie 23 lata swojego życia w Internecie. Wśród osób korzystających z elektronicznych środków przekazu uzależnionych jest od nich 6-30%. Polscy uzależnieni internauci częściej mieszkają w wielkim mieście (33%), a 40-58% łączy się z siecią codziennie. Kobiety w Polsce

w 2000 roku stanowiły 37% internautów (tamże, s. 189-195).

Uzależnienie od komputera zostało zdefiniowane w drugiej połowie lat 90. ubiegłego stulecia przez American Psychiatric Association jako syndrom IAD (Internet Addiction Disorder), który charakteryzuje się wewnętrznym przymusem do „bycia w sieci". (Bednarek, 2006, s. 142). IAD upowszechniła za pomocą swoich prac Kimberly S. Young (Bębas, 2013, s. 157). Do ludzi z IAD zaliczają się osoby, które spędzają w sieci 70 godz. tygodniowo, a które stanowią 18% użytkowników (tamże, s. 17; Przybył, 2013, s. 69). Dane dotyczące uzależnienia mogą być różne. Istotne jest ustalenie, że o uzależnieniu możemy mówić, gdy czas wolny spędzany przy komputerze jest w zakresie 35-70 godzin tygodniowo. Można założyć, że granica 35 godzin na tydzień jest alarmem, a 70 godzin – to już pełne uzależnienie, czyli IAD.

Nieprawidłowe korzystanie z komputera może powodować wiele dolegliwości dotyczących prawie wszystkich zmysłów człowieka, zwłaszcza narząd wzroku. Przy zbyt długim przebywaniu przy komputerze mogą wystąpić bóle głowy, bóle karku i pleców, urazy kości ogonowej, skurcze mięśni, bóle w ramionach i nadgarstkach, zapalenie ścięgien, zespół mięśni nadgarstka, promieniowanie, reakcje alergiczne, podrażnienia błon śluzowych, negatywne objawy u kobiet w ciąży (Bednarek, 2006, s. 86-88).

Wielogodzinne przebywanie przy komputerze może wywołać zaburzenia psychiczne. Zwłaszcza zagrożone są dzieci i młodzież. Przebywanie w cyberprzestrzeni może skutkować zanikiem rozróżnienia pomiędzy tym, co jest realne, a co wirtualne. Niebezpieczeństwem dla dziecka mogą być gry komputerowe w sieci, które promują przemoc, włącznie z samobójstwem czy przysłowiowym drugim życiem, które jest w grach, a którego nie ma w realu. Negatywne zachowania mogą być przenoszone do realnego świata bądź może być kreowane inne życie niż to w świecie realnym. (Bębas, 2013, s. 98-100).

M. Spitzer zwraca uwagę, że negatywny wpływ mediów na rozwój językowy dziecka jest dwa razy silniejszy niż efekt czytania dzieciom bajek (Spitzer, 2013, s. 128). J. Cieszyńska-Rożek podkreśla, że używanie komputera w wieku przedszkolnym powoduje zaburzenia koncentracji, co przekłada się na kłopoty w opanowaniu czytania i pisania, a także trudności w nawiązywaniu kontaktów społecznych (Cieszyńska-Rożek, 2014, s. 17). Długie przebywanie przy komputerze może skutkować rozleniwieniem intelektualnym, co oznacza odzwyczajenie się od myślenia, refleksji nad przekazywanymi treściami, wyobraźni (Izdebska, 2001, s. 59). Naukowcy postulują, aby wprowadzić media cyfrowe do szkół dopiero dla dzieci po 12. roku życia, a do 2. roku życia uniemożliwić dziecku oglądanie telewizji i innych mediów cyfrowych (Cieszyńska-Rożek, 2014, s. 17).

Powtarzając za naukowcami można wymienić sześć funkcji, za pomocą których media oddziaływają na uczniów: funkcja poznawczo-twórcza, f. motywacyjno-aktywacyjna, f. ćwiczeniowa, f. kontrolna, f. wychowawcza, f. terapeutyczna (Hassa, 1998, s. 89). Media mogą być narzędziem za pomocą którego jest dopełnione wychowanie, edukacja oraz wszechstronny rozwój osobowości (Juszczyk-Rygałło, 2014, s. 56-58). Jednak trzeba pamiętać, że dzieci bez opieki dorosłego szybko doświadczają negatywnego oddziaływania

Internetu.

Wirtualizacja życia przybiera coraz większe tempo i zakres, co sprawia, że wirtualna rzeczywistość może być ucieczką przed rzeczywistością. Przebywanie w świecie wirtualnym może kompensować deficyty w obszarze realnych kontaktów społecznych (Ogonowska, 2014, s. 78). Wirtualny świat umożliwia wypróbowanie własnych możliwości w nowych rolach społecznych, dzięki anonimowości, co może okazać się pułapką (tamże, s. 68). Gdy osoba w młodym wieku trafia do sieci, ma przekonanie, że trafia do bezpiecznego świata. Okazuje się, że trafia na treści dla niej szkodliwe, będąc pod presją wirtualnej rzeczywistości, może ukształtować się nieprawidłowo. Może zostać zniekształcona jej osobowość i tożsamość. Zdaniem Bednarka w Internecie dochodzi do rozmycia autentycznej tożsamości i jej wirtualne zwielokrotnienie w cyberprzestrzeni (tamże, s. 140). W przypadku dzieci i młodzieży tożsamość może zostać wypaczona przez np. prześladowanie, czyli cyberprzemoc lub sztucznie wykreowana, zmanipulowana (Bębas, 2013, s. 107). Natomiast dojrzałe jednostki mogą celowo eksperymentować z tożsamością, rozmywać swoją tożsamość i podawać za kogoś innego (Cantelmi, Grifo, 2003, s. 72). Internauta ma możliwość ujawniania jedynie niektórych elementów swojej tożsamości (Augustynek, 2010, s. 29). Sieć, to także treści moralnie niedopuszczalne, takie jak seks przez Internet czy prostytucja w sieci oraz źródło pornografii. Secure Computing opublikował pierwszy raport na temat pornograficznych stron WWW w 100 krajach świata. Badanie wykazało istnienie 46 milionów stron WWW zawierających treści pornograficzne. Najwięcej, bo aż 28 milionów stron posiadały europejskie domeny internetowe (Ogonowska, 2014, s. 100). W większości wyszukiwarek internetowych około 25% zadań wyszukiwania dotyczy treści pornograficznych (Bębas, 2013, s. 28). W Stanach Zjednoczonych, gdzie jest największa liczba cybernautów codziennie aż 25 milionów dzieci korzysta z sieci, a wśród tej liczby jedno dziecko na cztery przynajmniej raz przeglądało strony pornograficzne, podczas, gdy jedno na pięć otrzymało propozycję o charakterze seksualnym (Cantelmi, Grifo, 2003, s. 37).

W Internecie dochodzi do uwodzenia dzieci przez dorosłych w celu ich wykorzystania seksualnego. Dzieci nie potrafią się bronić, wyczuwać fałszu i zdemaskować pobudki, którymi kieruje się na pozór miła osoba dorosła. Jedyną obroną jest sprawowanie nadzoru przez osobę dorosłą odpowiedzialną za dziecko, nad tym, co ono robi przebywając w Internecie.

W wirtualnej rzeczywistości są często nasze pieniądze zgromadzone na kontach bankowych, do których dostęp jest za pomocą Internetu. Hakerzy włamują się do różnych kont siejąc spustoszenie zarówno na państwowych jak i indywidualnych kontach. Wymazują dane, pobierają pieniądze, dokonują nielegalnych transakcji. Niepokojącym zjawiskiem jest cyberterroryzm.

Innym problemem jest piractwo komputerowe polegające na kopiowaniu, reprodukowaniu, używaniu, wytwarzaniu bez zezwolenia produktu programowego chronionego przez prawo autorskie. Na jeden czynny komputer osobisty sprzedaje się w Europie przeciętnie zaledwie 0,5 programu komputerowego (Ogonowska, 2014, s. 109).

Przy nieograniczonej pojemności Internetu zagraża przeciążenie informacyjne, co negatywnie wpływa zarówno na ludzi młodych i starszych (Cantelmi, Grifo, 2003, s. 27; Ogonowska, 2014, s. 70). Ponadto, gdy uzależnienie jest silne, osoba może traktować medium jako część siebie, własnego mózgu czy pamięci (tamże). Uzależnienie od komputera następuje dość szybko. 89% uzależnionych miało dostęp do komputera od niespełna roku (tamże, s. 72).

Innym niepokojącym zjawiskiem jest *media multitasking*, czyli wykonywanie wielu czynności podczas korzystania z komputera i przebywania w sieci. To zjawisko jest niejako wpisane w medium, jakim jest Internet (Ptaszek, 2014, s. 93). Badania (m.in. Ptaszka) potwierdzają, że medialna wielozadaniowość obniża produktywność i negatywnie wpływa na efektywność wykonywanych zadań (tamże, s. 98; Small, Vorgan, 2011, s. 109).

Człowiek może uzależnić się także od internetowych kontaktów społecznych. Owe zjawisko S. Koczy zdefiniował jako socjomanię internetową (Bębas, 2013, s. 173). Nasuwa się jeden wniosek: co za dużo, to nie zdrowo, nawet w przypadku zjawisk i czynności, które pozornie nie są kojarzone z uzależnieniem.

K. Roberts twierdzi, że mózg osoby uzależnionej od sieci zachowuje się wobec niej, tak, jakby chodziło o przetrwanie (tamże, s. 178). Zatem osoba uzależniona żyje w iluzji, przeświadczeniu, że oddalenie się od sieci będzie miało negatywne skutki dla jej funkcjonowania. W ten sposób pogłębia się uzależnienie od Internetu i brak świadomości nadużyć, które niszczą ludzkie życie.

Na koniec rozważań o negatywnych skutkach korzystania z Internetu należy wspomnieć o możliwościach dokonania samobójstwa przed kamerami Skype'a na oczach globalnej społeczności (Chwin, 2010, s. 22). Pragnienie zaznaczenia własnej obecności i popularności popycha ludzi do tak dramatycznych czynów, jakimi są samobójstwa. Już nie wystarczy odejście na własne życzenie z tego świata. Chodzi o popularność i oglądalność. W przypadku dzieci i młodzieży poza popularnością i potrzebą zwrócenia na siebie uwagi istotny może być wpływ gier komputerowych, które wywołują u nich przeświadczenie o posiadaniu drugiego życia. Na pewno to zjawisko wymaga pogłębionych studiów, a samo w sobie jest efektem ery elektronicznej.

Podsumowanie

Rzeczywistość wirtualna daje szanse nieograniczanego rozwoju intelektualnego, szczególnie w sferze edukacji szkolnej i pozaszkolnej (Przybył, 2013, s. 58). Cyberprzestrzeń to także platforma nieograniczonych kontaktów z ludźmi z całego świata. Przydatność Internetu zależy od zdolności selekcjonowania informacji, aby nie doszło do przeciążenia informacyjnego. Należy edukować, aby człowiek nauczył się przyjmować i sprawdzać przydatność oraz wiarygodność informacji, a z drugiej strony, aby umiał odrzucić to, co w rzeczywistości wirtualnej jest negatywne i destrukcyjne dla człowieka. Virtual pozostaje kreacją człowieka, zatem nie można uciekać od odpowiedzialności za zawartość Internetu.

Człowiek może odpowiedzialnie przebywać w rzeczywistości wirtualnej, ale musi być na tyle czujny, aby nie wpaść w uzależnienie, aby przesiadywanie przy komputerze nie wpłynęło negatywnie na jego funkcjonowanie i stan zdrowia. Należy zdecydowanie unikać przebywania w sieci bez celu (Goban-Klas, 2001, s. 127).

Istotne jest propagowanie wiedzy na temat rzeczywistości wirtualnej oraz uczenie odpowiedzialnego korzystania z Internetu, w czym pomocna może być zakrojona na szeroką skalę edukacja medialna. S. Dylak wymienia trzy elementy składowe edukacji medialnej: kształcenie o mediach, kształcenie przez media i kształcenie do mediów (Dylak, 1997, s. 472). Propagowanie wiedzy o mediach, a konkretnie Internecie, który wprowadza w rzeczywistość wirtualną jest istotne, aby tę rzeczywistość odpowiedzialnie kreować. Wychowaniem do mediów zajmuje się pedagogika medialna (termin wprowadzony w Polsce na początku lat 80. przez Ludwika Bandurę). W. Strykowski nakreślił zadania pedagogiki medialnej: szukanie pewnych, podstawowych, wspólnych, potwierdzonych empirycznie mechanizmów odbioru i oddziaływania mediów (Strykowski, 1997, s. 17).

Przy niebezpieczeństwie bądź zaistnieniu uzależnienia należy opracować nowe formy i rytuały korzystania z Internetu, ustalić zewnętrzne bariery ograniczające czas przebywania w rzeczywistości wirtualnej oraz ustalić harmonogram nowych czynności do wykonania w czasie, który niegdyś był tracony w związku z niekontrolowanym korzystaniem z Internetu (Ogonowska, 2014, s. 81).

Konopczyński zwraca uwagę, że z każdą formą uczestnictwa w sieci wiąże się inny rodzaj tożsamości, choćby tymczasowej (Konopczyński, 2014, s. 23). Jest to niebezpieczne zjawisko. A. Andrzejewska uważa, że anonimowość i zmienianie tożsamości to dwie najatrakcyjniejsze cechy Internetu (za: Bębas, 2013, s. 136). Jednak podążanie tą drogą czyni Internet narzędziem niebezpiecznym.

Wyznacznikiem odpowiedzialnego korzystania z przestrzeni wirtualnej jest nakładanie się tożsamości ze świata realnego z tożsamością w rzeczywistości wirtualnej. Im mniejszy jest rozdźwięk pomiędzy nimi, tym dojrzalszą jest osoba, która oswoiła cyberprzestrzeń i rzeczywistość wirtualna już jej nie zagraża, a jedynie jej służy.

Bibliografia:

Augustynek A. (2010), *Uzależnienia internetowe. Diagnoza, rozpowszechnianie, terapia*, Warszawa: Difin.

Bednarek J. (2010), *Społeczno-wychowawcze implikacje cyberprzestępstw*, [w:] S. Bębas (red.), *Współczesne determinanty profilaktyki i resocjalizacji nieletnich*, Radom: Wyższa Szkoła Handlowa.

Bednarek J. (2006), *Zagrożenia w cyberprzestrzeni*, [w:] M. Jędrzejko (red.), *Patologie społeczne*, Pułtusk: Wyższa Szkoła Humanistyczna im. Aleksandra Gieysztora. Bębas S. (2013) *Patologie społeczne w sieci*, Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne AKAPIT. Cantelmi T., Grifo L. G. (2003), *Wirtualny umysł. Fascynująca pajęczyna Internetu*, Kraków: Wyd. Bratni Zew.

Chwin S. (2010), *Samobójstwo jako doświadczenie wyobraźni*, Gdańsk: Wyd. Tytuł.

Cieszyńska-Rożek J. (2014), *Wpływ wysokich technologii na rozwój poznawczy dzieci w wieku niemowlęcym i poniemowlęcym*, [w:] A. Ogonowska, G. Ptaszek (red.), *Człowiek-technologia-media. Konteksty kulturowe i psychologiczne*, Kraków: Wyd. IMPULS.

Juszczyk S. (2002), *Globalna sieć komputerowa – Internet – w edukacji*, [w:] J. Gajda, S. Juszczyk, B. Siemieniecki, K. Wenta (red.), *Edukacja medialna*, Toruń: Wyd. Adam Marszałek.

Dylak S. (1997), *Edukacja medialna w szkole. O mediach, przez media, dla mediów*, [w:] W. Strykowski (red.), *Media a edukacja*, Poznań: eMPI².

Frysztacki K., Nóżka M., Smagacz-Poziemska M. (2011), *Dzieci ulicy. Studium szczególnego problemu miejskiego*, Kraków: Wyd. Uniwersystetu Jagiellońskiego.

Goban-Klas T. (2001), *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia, telewizji i Internetu*, Kraków: Wyd. Naukowe PWN.

Gurdała S. (2001), *Nauczanie na odległość na przykładzie internetowego kursu Global Mini MBATM*, [w:] M. Sokołowski (red.), *Wyzwania pedagogiki medialnej – nowe perspektywy XXI wieku*, Olsztyn: Oficyna Wydawnicza „Kastalia".

Hassa A. (1998), *Komputer jako środek dydaktyczny w edukacji wczesnoszkolnej*, „Komputer w szkole", nr 1.

Huk T. (2014), *Pedagogika medialna. Aspekty społeczne, kulturowe i edukacyjne*, Kraków-Katowice: Wyd. IMPULS.

Izdebska J. (2001), *Dziecko w świecie mediów. Wyzwania dla edukacji medialnej*, [w:] M. Sokołowski (red.), *Wyzwania pedagogiki medialnej – nowe perspektywy XXI wieku*, Olsztyn: Oficyna Wydawnicza „Kastalia".

Konopczyński M. (2014), *Pedagogika resocjalizacyjna*, Kraków: Wyd. IMPULS.

Konopczyński M., Konopczyński F. (2011), *Tożsamość w sieci. Perspektywa socjopedagogiczna*, „Resocjalizacja Polska", nr 2.

Korab K. red. (2010), *Virtual. Czy nowy wspaniały świat?*, Warszawa: Wyd. Scholar.

Juszczyk-Rygałło J. (2014), *Nowe media a kształt wczesnej edukacji*, [w:] A. Ogonowska, G. Ptaszek (red.), *Człowiek-technologia-media. Konteksty kulturowe i psychologiczne*, Kraków: Wyd. IMPULS.

Lepa A. (2000), *Pedagogika mass mediów*, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie.

Noga H. (2001), *Gry komputerowe – między wychowaniem a deprywacją*, [w:] M. Sokołowski (red.), *Wyzwania pedagogiki medialnej – nowe perspektywy XXI wieku*, Olsztyn: Oficyna Wydawnicza „Kastalia".

Ogonowska A. (2014), *Siecioholizm: opis zjawiska oraz jego uwarunkowania psychologiczne, socjokulturowe i technologiczne*, [w:] A. Ogonowska, G. Ptaszek (red.), *Człowiek-technologia-media. Konteksty kulturowe i psychologiczne*, Kraków: Wyd. IMPULS.

Penkowska G. red. (2013), *Społeczne konteksty edukacji medialnej*, Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.

Ptaszek G. (2014), *Medialna wielozadaniowość (media multitasking) w świetle badań psychologicznych*, [w:] A. Ogonowska, G. Ptaszek (red.), *Człowiek-technologia-media. Konteksty kulturowe i psychologiczne*, Kraków: Wyd. IMPULS.

Pospiszyl I. (2008), *Patologie społeczne*, Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.

Przybył M. (2013), *Mass media a uzależnienia*, [w:] G. Penkowska (red.), *Społeczne konteksty edukacji medialnej*, Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.

Small G., Vorgan G. (2011), *iMózg. Jak przetrwać technologiczną przemianę współczesnej umysłowości*, tłum. B. Sorg, Poznań: Vesper.

Spitzer M. (2013), *Cyfrowa demencja. W jaki sposób pozbawiamy rozumu siebie i zwoje dzieci*, tłum. A. Lipiński, Słupsk: Dobra Literatura.

Strykowski W. (1997), *Media w edukacji. Od nowych technik nauczania do pedagogiki i edukacji medialnej*, [w:] W. Strykowski (red.), *Media a edukacja*, Poznań: eMPI².

Toruńczak J. (2013), *Społeczności wirtualne*, [w:] G. Penkowska (red.), *Społeczne konteksty edukacji medialnej*, Gdańsk: Wydawnictwo Naukowe Katedra.

Woronowicz B. T. (2009), *Uzależnienia. Geneza, terapia, powrót do zdrowia*, Warszawa: Wydawnictwo Edukacyjne PARPAMEDIA.

Zaborowski Z. (2001), *Problemy psychologii życia*, Warszawa: Wyd. Żak.

Zwoliński A. (2003), *W sieci Internetu*, „Wychowawca", nr 6.

Internet

http://www.cbos.pl, data dostępu 07.03.2015

CBOS, *Korzystanie z Internetu (BS/99/2011)*,

http://badanie.cbos.pl/details.asp?q=al&id=4511, data dostępu 04.03.2015

http://dictionary.reference.com/browse/virtual+reality, data dostępu 06.03.2105

http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/3915155/internet.html, data dostępu 04.03.215

http://history-computer.com/Internet/Birth/Baran.html, data dostępu 04.03.2015

http://pl.wikipedia.org/wiki/Historia_Internetu, data dostępu 04.03.2015

http://www.oeiizk.edu.pl/informa/jazdzewska/, data dostępu 04.03.2015

Ks. dr hab. Waldemar Woźniak
Instytut Psychologii
Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

Relacje między resocjalizacją a pracą socjalną

Wstęp

W prezentowanym artykule, chcę ukazać znaczenie treści związanych z pracą socjalną dla resocjalizacji, zarówno dla kształtowania się teorii, jak i praktyki resocjalizacyjnej. Założenia, zasady pracy socjalnej mogą przecież być wykorzystywane w resocjalizacji, gdyż na obu tych płaszczyznach, w sensie teoretycznym i zwłaszcza praktycznym, mamy do czynienia z człowiekiem potrzebującym wsparcia społecznego, ludzkiej pomocy, który nie radzi sobie z coraz bardziej złożoną rzeczywistością.

Otaczający człowieka świat, ma blaski i cienie, ma swoje obszary, z których jedne sprzyjają rozwojowi człowieka, a inne go hamują, czy nawet wstrzymują. Takim negatywnym obszarem ludzkiej egzystencji są patologie społeczne, których wielce destruktywną formą jest przestępczość, przynosząca tę destrukcję zwłaszcza ofiarom i ich rodzinom, ale również sprawcom i poszczególnym członkom ich rodzin. Wobec przestępczości nie można pozostawać biernym. Resocjalizacja stara się przywracać sprawców przestępstw społeczeństwu, aby czuło się ono bezpieczne, ale musi ona się przekształcać, reformować, dopełniać, tak jak ewoluuje świat. Resocjalizacja, musi reagować na konsekwencje negatywnych zmian w świecie, które objawiają się chociażby w nowych rodzajach przestępstw. Zdaje się zasadnym, aby we współczesnym świecie resocjalizacja w coraz to większym stopniu korzystała z założeń pracy socjalnej, z jej zasad i metod, gdyż praca socjalna nie osądza człowieka, ale go wspiera w odkrywaniu zasobów tkwiących w nim. Skazany już został osądzony, a teraz należy mu pomóc. Współczesna resocjalizacja nie może odrzucać potencjałów zawartych w pracy socjalnej. Wielu więźniów zaraz po przekroczeniu murów zakładowych, zamyka się na oddziaływania penitencjarne, postrzegając je jako narzucone, nakazowe, zapominając jednak o czynach, które popełnili. Więzienie sprzyja powstawaniu wyuczonej bezradności. Praca socjalna ze swoim doradztwem, ze swoją pomocowością staje wprawdzie wobec sprawcy przestępstwa, ale często zarazem wobec człowieka coraz bardziej zagubionego w złożonej rzeczywistości społecznej, który nie radzi sobie nawet z najprostszymi sprawami urzędniczymi, który może chciałby pracować, ale jest stygmatyzowany popełnionym przestępstwem, wobec czego

pracodawcy traktują go nieufnie. Pomoc postpenitencjarna korzysta z pracy socjalnej, ale z niej winna korzystać w coraz to większym wymiarze również resocjalizacja zakładowa.

1. Kształtowanie się paradygmatu postępowania ze sprawcami czynów przestępczych

Z izolowaniem, przetrzymywaniem jednych ludzi (np. jeńców wojennych) przez drugich z różnych motywów, spotykamy się w zasadzie od początków ludzkości, aczkolwiek wiedza nasza na ten temat jest znikoma, śladowa.

Księga Rodzaju rozpoczyna się opisem stworzenia świata i człowieka, a zaraz potem mamy przedstawiony upadek pierwszych ludzi oraz tragiczną historię Kaina i Abla. Jaka była reakcja Boga na czyn Kaina?

„Wtedy Bóg zapytał Kaina: «Gdzie jest brat twój, Abel?» On odpowiedział: «Nie wiem. Czyż jestem stróżem brata mego?» Rzekł Bóg: «Cóżeś uczynił? Krew brata twego głośno woła ku mnie z ziemi! Bądź więc teraz przeklęty na tej roli, która rozwarła swą paszczę, aby wchłonąć krew brata twego, przelaną przez ciebie. (…)

Kain rzekł do Pana: «Zbyt wielka jest kara moja, abym mógł ją znieść. Skoro mnie teraz wypędzasz z tej roli, i mam się ukrywać przed tobą, i być tułaczem i zbiegiem na ziemi, każdy, kto mnie spotka, będzie mógł mnie zabić!» Ale Pan mu powiedział: «O, nie! Ktokolwiek by zabił Kaina, siedmiokrotną pomstę poniesie!» Dał też Pan znamię Kainowi, aby go nie zabił, ktokolwiek go spotka" (Rdz, 4, 9-12 i 13-15).

Kain, to typ człowieka zdeprawowanego, który nienawidzi swego sprawiedliwego brata Abla (Léon-Dufour,1986, s. 327). Zwieńczeniem tego zdeprawowania jest dopuszczenie się zabójstwa, ale Bóg pozostawia go przy życiu, które ma już jednak marny kierunek – bycia zbiegiem i tułaczem ze znamieniem.

W przypadku więźnia jest podobnie, nawet jeśli wyjdzie na wolność, to przez część społeczeństwa będzie postrzegany jako ten gorszy, jako kryminalista, co stanowi naznaczenie utrudniające readaptację społeczną, w tym reintegrację zawodową.

W starożytności, istniały miejsca przetrzymywania ludzi, np. jeńców wojennych, takie jak grobowce, komory. Informacje o więzieniach pochodzą już sprzed 4500 lat. W Księdze Rodzaju jest mowa o więźniach (zob. historia Józefa). Wewnątrz piramidy Cheopsa (2650 prz. Chr.) istniało pomieszczenie określane jako więzienie zbłąkanych. Piramida w Sakkarze nazywana jest „piramidą więzienną". Cywilizacje budowane były w oparciu o niewolnictwo, gdzie praca miała charakter eksploatacji, a nie poprawy. W więzieniu Sokrates (469-399 prz. Chr.) popełnił samobójstwo. Za czasów cesarstwa rzymskiego najsłynniejszym więźniem był Jezus Chrystus, ale też nie można pominąć świętych apostołów Piotra i Pawła wtrąconych w Rzymie do „Więzienia Mamertyńskiego" (Christianson, 2006, s. 12-27).

Początki obecnego więziennictwa tak naprawdę nie sięgają tak zamierzchłych czasów, ale łączą się z powstaniem ustroju penitencjarnego celkowego, który zainicjowało

więzienie w Gandawie, powstałe w 1775 r. System gandawski, z zasadą dziennej pracy we wspólnych izbach, z nakazem milczenia i nocnym przebywaniem w pojedynczych celach, stał się wzorem dla kolejnych systemów. W systemie tym, praca miała być podstawą odnowy moralnej (Ciosek, 2001, s. 185).

W 1790 r. otwarto więzienie w pobliżu Filadelfii, które zapoczątkowało system pensylwański, w którym obowiązywało bezwzględne, bezczynne odosobnienie zarówno w nocy, jak i w dzień. Drugi amerykański system – auburnski – zrodził się w zakładzie w Auburn (1816), w stanie Nowy York. Ten drugi system, wytworzył własna architekturę – wewnętrzne cele bez okien i drzwi, oddzielone od korytarza jedynie kratami, co spotkało się z krytyką, gdyż przypominało przetrzymywanie *zwierzyny* w klatkach. System auburnski stał się odbiciem systemu z Gandawy (tamże, s. 187).

W XIX wieku zaczyna kształtować się progresywny ustrój penitencjarny, co związane było z poszerzającą się wiedzą kryminologiczną. Początki tego ustroju odnoszą się do szwajcarskiego (genewskiego; 1833 r.) sytemu klasyfikacyjnego, gdzie uwzględniano wiek, wysokość kary, wcześniejszą przestępczość, ale także cechy wewnętrzne i prognozę poprawy (tamże, s. 189-190).

Zasada progresji ukształtowała indywidualizację karania i stopniowe przygotowywanie do życia na wolności. Do Polski, system progresywny przybył w latach trzydziestych XX wieku, co uwidoczniło się w *regulaminie więziennictwa polskiego* z 20 czerwca 1931 roku oraz w *kodeksie karnym* z 1932 roku (tamże, s. 191).

Torem własnym, kształtowała się praktyka postępowania z nieletnimi sprawcami przestępstw, co należy ocenić za właściwe. Prawo rzymskie, podjęło kwestię odpowiedzialności nieletnich. W VI w. ustawodawstwo to za w pełni dorosłych uznawało osoby powyżej 25 roku życia. W XIX w. kodeksy karne ustalają w zasadzie nieodpowiedzialność karną dzieci młodszych, a niektóre tworzą pośrednią kategorię pomiędzy bezwarunkową nieodpowiedzialnością a odpowiedzialnością, dla której przewidywano organizowanie zakładów poprawczych (Kalinowski, Pełka, 2003, s. 15-19).

W XX wieku powstały sądy dla nieletnich i uformowała się kuratela sądowa dla nieletnich (tamże, s. 109-118). W Polsce po II wojnie światowej, w systemie postępowania z nieletnimi sprawcami przestępstw należy umieścić: sądy dla nieletnich, pogotowia opiekuńcze, policyjne izby dziecka, państwowe młodzieżowe ośrodki wychowawcze, schroniska dla nieletnich, zakłady poprawcze (tamże, s. 223-240).

Śledząc ewolucję izolowania danych ludzi od społeczeństwa można określić takie oto ramy: wykluczenie – eksploatacja – karanie – izolacja – opieka – wychowanie – terapia – praca socjalna (wsparcie społeczne).

Oczywistym jest jednak, ze nadal w różnych miejscach świata można spotykać się z niegodnym traktowaniem więźniów, gdzie jedynym sposobem „oddziaływań" jest izolacja, z poważnymi patologiami zachodzącymi wśród osadzonych, jak i w obszarze koegzystencji między więziennikami a więźniami. Należy wspomnieć również o stosowaniu tortur, o działaniu destrukcyjnym z motywów politycznych, kulturowych.

2. Założenia pracy socjalnej

W oxfordzkim „*Słowniku socjologii i nauk społecznych*", pod redakcją G. Marshalla (2008, s. 252-253) czytamy: „praca socjalna [social work], ogólny termin oznaczający różnorodne zorganizowane metody promowania ludzkiego dobrobytu przez zapobieganie i zmniejszanie cierpienia. W końcu XIX w. p.s. miała w przeważającym stopniu wolontaryjny charakter (szczególnie w formie działalności dobroczynnej części kobiet z klasy średniej) oraz dążyła przede wszystkim do usunięcia ubóstwa. Po II wojnie światowej działalność ta staje się coraz bardziej sprofesjonalizowana i obejmuje obecnie dużo szerszy zakres, dotycząc także spraw emocjonalnych i psychicznych. (…)

Istnieje pewna liczba praktycznych modeli p.s. Podejście określane jako 'rozwiązywanie problemów' stosują pracownicy socjalni wspierający emocjonalnie lub organizacyjnie swego klienta w pokonywaniu trudności. Różnorodne 'terapie psychospołeczne' wymagają uprzedniej diagnozy, która jest warunkiem wstępnym leczenia psychospołecznego. Obie te perspektywy wiążą się z deterministycznym i mechanistycznym poglądem na działanie; w reakcji przeciw temu 'funkcjonaliści' podkreślają rolę pracownika socjalnego we wspomaganiu (a nie leczeniu) klienta przez pozostawanie z nim w odpowiedniej relacji wspierającej. Inne modele zorientowane są na modyfikację zachowań, interwencję w sytuacjach kryzysowych oraz krótkoterminową koncentrację na zadaniach. Praktykę p.s. charakteryzuje eklektyczny pragmatyzm, a nie wierność określonej metodzie".

Niewątpliwie, praca socjalna (ale także resocjalizacja) powiązana jest ściśle ze wsparciem społecznym, które może przybrać formę informacyjną, emocjonalną, moralną czy duchową, materialną (por. Ostrowska, 2008, s. 285). Według K. Ostrowskiej (tamże) – „Wsparcie społeczne to proces, podczas którego jedna osoba lub grupa osób ułatwia innej osobie lub grupie zaspokojenie jej potrzeb fizycznych, psychicznych, społecznych i duchowych, pomaga w rozwiązywaniu konfliktów wewnętrznych lub zewnętrznych, towarzyszy w pokonywaniu utrapień, trudności, frustracji i stresu dnia codziennego".

Ch. Beckett (2010, s. 15-16) wskazuje na problemy definicyjne odnośnie pracy socjalnej i przedstawia następującą definicję pracownika socjalnego: „Profesjonalista szczególnie odpowiedzialny za pracę z ludźmi, którzy są w pewien sposób słabsi, wyłączeni lub upośledzeni społecznie, i którego zadaniem jest wspieranie ich zdolności, tak aby potrafili zaspokajać własne potrzeby i umieli wykorzystywać swój potencjał" (tamże, s. 15).

W pracy socjalnej, należy praktykować takie role jak: rzecznik, doradca, terapeuta, mediator, edukator, katalizator, jałmużnik, organizator opieki, opiekun odpowiedzialny, kontroler, koordynator, administrator usług, które to role w celu podniesienia skuteczności oddziaływań winny być łączone i występować w poszczególnym przypadku w optymalnych konfiguracjach (tamże, s. 18-26).

Rzecznictwo w pracy socjalnej dotyczy wspierania danej sprawy i reprezentowania określonej osoby czy grupy (tamże, s. 136-141). „Empowerment" w pracy socjalnej, to takie

jej wykonywanie, aby zwiększyć u podopiecznych poczucie władzy i kontroli nad własnym życiem (tamże, s. 144-145).

Stany Zjednoczone – to ojczyzna naukowych podstaw pracy socjalnej, gdzie pod koniec XIX wieku odnotować można pierwsze próby profesjonalnego kształcenia pracowników socjalnych. W Polsce prekursorką w tym zakresie jest Helena Radlińska, która w latach 1925-1939 tworzy szkołę dla służb społecznych: Studium Pracy Społeczno-Oświatowej Wolnej Wszechnicy Polskiej (Olubiński, 2004, s. 18-19).

Odnosząc się do odpowiednich polskich dokumentów, należy wyszczególnić takie oto cele pracy socjalnej (pomocy społecznej): wspomaganie konkretnych osób, aby zapewnić im pełny udział w życiu społecznym; wzmacnianie możliwości danych grup społecznych (lokalnych) w celu rozwiązywania ich własnych problemów; organizowanie i zarządzanie zróżnicowaną pomocą; kształtowanie odpowiedniej lokalnej polityki społecznej umożliwiającej zaspokajanie potrzeb społecznych (tamże, s. 30).

Pracę socjalną, można ujmować w sensie formalnym, jak i nieformalnym. Ustawodawstwo prawne określa wymiar formalny, a w Polsce takim dokumentem jest *Ustawa z dnia 12 marca 2004 r. o pomocy społecznej*. Działalność, czy może lepiej oddziaływanie nieformalne jest już o wiele trudniejsze do precyzyjnego określenia. Nie trzeba być bowiem zatrudnionym na stanowisku pracownika socjalnego, aby udzielać szeroko rozumianej pomocy czy wsparcia społecznego. Mam tu na myśli, działalność różnych stowarzyszeń, fundacji, związków (w tym wyznaniowych), służących faktyczną pomocą danym osobom czy grupom osób, co jeszcze w pewien sposób można zbadać i poznać chociaż zbliżony zakres (por. Lipiński, 2010).

K. Ostrowska (2008, s. 287) o wolontariacie wypowiada się precyzyjnie: „Istotą wolontariatu jest uznanie, że człowiek i zaspokojenie jego potrzeb biologicznych, społecznych, psychicznych, duchowych oraz zmiana sytuacji życiowej jest w centrum zainteresowań i działania wolontariuszy. Takie podejście nie zawsze jest możliwe w działaniach zinstytucjonalizowanych, gdzie dochodzi do konfliktu interesów instytucji i osoby. W działaniu opartym i wychodzącym z przyjętych formalno-prawnych zasad nie zawsze potrzeby ludzkie są na pierwszym miejscu; często cała machina działania nakierowana jest na realizację zadań, z których instytucja jest rozliczana. W działaniach wolontariackich liczy się każdy pojedynczy człowiek i każda, nawet najmniejsza zmiana w jego sytuacji życiowej, poprawiająca jego kondycję".

Należy jednak zadawać pytania, ile osób potrzebujących, bezdomnych, wykluczonych, zapomnianych, byłych więźniów, pozostających na marginesie, „puka" do rozmaitych drzwi, przychodzi do np. furt klasztornych, prosi o pomoc anonimowych ludzi chociażby na ulicy, ilu ludzi otrzymuje taką nieformalną pomoc choćby przez wysłuchanie, poradę, skierowanie do danej organizacji, na które to pytania w zasadzie nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć. Istnieje bowiem pomoc, której nawet nie można ująć w ramach wolontariatu, całkowicie anonimowa.

Praca socjalna posiada swoje funkcje: kuracyjną, rozwojową i edukacyjną, zapobiegawczą. Należy też przywołać jej zasady: miłosierdzia (filantropii), sprawiedliwości społecznej, pomocniczości i wsparcia społecznego, komplementarności (wzajemne dopełnianie się podmiotów organizujących pomoc), interwencjonizmu (Olubiński, 2004, s. 33-39).

Teorie pracy socjalnej stale przekształcają się. Przywołam tutaj dwie z nich, tj. strukturalną pracę socjalną i krytyczną pracę socjalną. Podejścia tradycyjne podkreślają przystosowanie klienta poprzez wspieranie go w ramach dominującego porządku społecznego, zaś strukturalna praca socjalna sugeruje, że nie można osiągnąć postępu w obszarze pomocy społecznej bez zasadniczych zmian w dystrybuowaniu zasobów przez globalne społeczeństwo (Hick, Murray, 2013, s. 122-123).

Krytyczna praca socjalna dąży do intelektualnej całości, ujmując różne podejścia. Krytyczna praca socjalna dąży do dekonstrukcji czy rekonstrukcji dyskursu pomiędzy systemami, mając nadzieje na lepszą przyszłość danych społeczeństw (Gray, Webb, 2013, s. 113-114).

W Polsce „Ustawa z dnia 12 marca 2004 r. o pomocy społecznej", w siódmym artykule informuje, że pomoc społeczna winna być udzielana osobom i rodzinom przede wszystkim w przypadku: ubóstwa, sieroctwa, bezdomności, bezrobocia, niepełnosprawności, długotrwałej czy ciężkiej choroby, przemocy w rodzinie, potrzeby ochrony macierzyństwa lub wielodzietności, bezradności w sprawach opiekuńczo-wychowawczych i prowadzeniu gospodarstwa domowego, trudności w integracji cudzoziemców, trudności w przystosowaniu do życia po zwolnieniu z zakładu karnego, alkoholizmu czy narkomanii, zdarzenia losowego i sytuacji kryzysowej, klęski żywiołowej lub ekologicznej.

W sensie nieformalnym, często w sposób anonimowy, wspierani są ludzie znajdujący się w trudnych sytuacjach, członkowie naszych rodzin, nasi przyjaciele, znajomi, współpracownicy, anonimowi proszący itp.

Ustawa wyżej wspomniana wyszczególnia przemoc domową (rodzinną), ale przecież nie można pominąć przemocy w sferze publicznej (np. bossingu, mobbingu). M. Rosochacka-Gmitrzak (2012, s. 176-193) wobec starzenia się polskiego społeczeństwa zauważa konieczność rozbudowania pozarodzinnych form opieki nad przyszłymi polskimi seniorami.

3. **Resocjalizacja w kontekście pracy socjalnej**

Można spotkać się z różnymi ujęciami odnoszącymi się do resocjalizacji, która posiada znaczenie węższe, jak i szersze. Resocjalizacja w tym pierwszym znaczeniu odnosiła się będzie do sprawców przestępstw: nieletnich młodocianych, dorosłych. W znaczeniu szerszym terminem „resocjalizacja" obejmowane są nie tylko osoby, które cechują się już wykolejeniem przestępczym, ale również i osoby niekarane, ale charakteryzujące się

wykolejeniem obyczajowym, np. wychowankowie zakładów wychowawczych, alkoholicy, narkomani, młodzież zagrożona patologiami społecznymi biorąca udział w pracach świetlic środowiskowych, socjoterapeutycznych. Temu szerszemu ujmowaniu resocjalizacji często bliżej jest więc do opieki, terapii, profilaktyki, czyli do obszaru pracy socjalnej.

W Polsce, gdy idzie o karę pozbawienia wolności, to można odbywać ją w trzech systemach: zwykłym, programowanego oddziaływania oraz terapeutycznym. W programowanym oddziaływaniu ustala się rodzaje zatrudnienia i nauczania skazanych, ich kontakty z rodziną i osobami bliskimi, gospodarowanie czasem wolnym, możliwości wywiązywania się z ciążących obowiązków, co jest okresowo oceniane, po to, aby ich powrót do społeczeństwa okazał się skuteczny. System terapeutyczny oferuje oddziaływania specjalistyczne dla skazanych z niepsychotycznymi zaburzeniami psychicznymi, w tym dla osób z zaburzeniami preferencji seksualnych, dla upośledzonych umysłowo, uzależnionych, niepełnosprawnych fizycznie, aby przeciwdziałać pogłębianiu się nieprawidłowych cech osobowości, przywracać równowagę psychiczną, kształtować zdolności współżycia społecznego, w celu prospołecznego funkcjonowania po opuszczeniu jednostki penitencjarnej (Kodeks Karny Wykonawczy, art. 81, 95-97).

Wprowadzenie do praktyki penitencjarnej systemów – programowanego oddziaływania i terapeutycznego, było zarazem wyjściem z klasycznego oddziaływania poprzez samą izolację i bazowania na lęku jako mechanizmie powstrzymywania, a wkroczeniem w obszar wsparcia społecznego, które przecież stanowi istotę pracy socjalnej.

W przypadku zakładów poprawczych w Polsce zaszła podobna zmiana. Zakłady te dla chłopców zostały sprofilowane, tzn. utworzono odpowiednie ich rodzaje, w celu przyjmowania danych kategorii wychowanków, aby prowadzić bardziej kierunkowe oddziaływanie resocjalizacyjne. Zakłady poprawcze dla dziewcząt nie zostały sprofilowane raczej z praktycznych względów, gdyż jest ich niewiele, obecnie cztery. Wiąże się to niewątpliwie z trudnościami wychowawczymi, resocjalizacyjnymi, pomocowymi, gdyż w danym zakładzie umieszczane są wychowanki różnych kategorii.

Obecnie w Polsce funkcjonują następujące zakłady poprawcze dla chłopców: typu otwartego (młodzieżowe ośrodki adaptacji społecznej), typu półotwartego, typu zamkniętego (obecnie tylko jeden), o wzmożonym nadzorze wychowawczym, typu rewalidacyjnego, typu terapeutycznego (Woźniak, Ptak, 2005, s. 188-192; *Rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z dnia 17 października 2001 r. w sprawie zakładów poprawczych i schronisk dla nieletnich*, § 3-9; *Rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z dnia 20 lipca 2009 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie zakładów poprawczych i schronisk dla nieletnich*, § 1, p. 3-10).

Rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z dnia 20 lipca 2009 r. wyżej przywołane w punkcie trzecim paragrafu pierwszego ustanawia nowy rodzaj (typ) zakładów, tj. readaptacyjne, a p. 10-tym tego paragrafu zawiera więcej postanowień odnośnie tego typu zakładów. W praktyce zakłady tego typu nie zaistniały, a obecnie tylko w jednym zakładzie istnieje grupa readaptacyjna. Moim zdaniem nie było potrzeby powoływania tego typu zakładów, chociażby z powodu niejasności określenia readaptacji, co udowodniło „życie".

Profilizacja zakładów poprawczych niesie ze sobą ideę zróżnicowanego podejścia do wychowanków, w którym „izolacja" ustępuje miejsca wsparciu społecznemu, co ma teraz miejsce we wszystkich polskich zakładach poprawczych, a zwłaszcza mam na myśli te rewalidacyjne i terapeutyczne oraz młodzieżowe ośrodki adaptacji społecznej.

Kolejny problem, związany jest z kategoriami osób osadzanych w więzieniach czy umieszczanych w zakładach poprawczych. *Kodeks karny wykonawczy* (art. 82 § 2) podaje, że klasyfikacji więźniów dokonuje się, ze względu na: płeć, wiek, uprzednie odbywanie kary pozbawienia wolności, umyślność lub nieumyślność czynu, czas pozostałej do obycia kary, stan zdrowia fizycznego i psychicznego (np. stopień określonego uzależnienia), stopień demoralizacji, rodzaj popełnionego czynu karalnego. J. Szałański (2007, s. 367) ukazuje pozakodeksowe, a więc nieformalne kategorie więźniów: uczący się, nieuczący się, pracujący, niezatrudnieni, „grypsujący" („git-ludzie"), „niegrypsujący" („nieludzie", „frajerzy"), „cwaniacy" (nowa grupa podkulturowa), „poszkodowani" („pokrzywdzeni", „cwele", w tej grupie spotyka się np. pedofilów, osoby niepełnosprawne), „ziomki", „funfle" (przyjaciele więzienni), biedni, bogaci, odurzający się, nieodurzający się, Polacy, cudzoziemcy.

K. Pospiszyl (1998, s. 150-181) podejmuje zagadnienie dostosowania metod resocjalizacyjnych do cech psychicznych osób obejmowanych tym oddziaływaniem, co winno dotyczyć zarówno osadzanych w zakładach karnych, jak też przebywających w innych ośrodkach resocjalizacyjnych.

Postulat ten, jest bardzo zasadny, gdyż jego realizacja niewątpliwie przyczyniać się będzie do zwiększania poziomu skuteczności resocjalizacji. Człowiek bowiem, różni się od drugiego człowieka pod względem temperamentalnym, charakterologicznym, a więc w ogóle osobowościowym, ale też pod względem przeżywania danych stanów, kryzysów, sukcesów.

W koncepcji M. Q. Warren (za: Pospiszyl, 1998, s. 163-166) występuje siedem poziomów dojrzałości interpersonalnej (społecznej), która to kwestia, związana jest zarazem z koniecznością zróżnicowania oddziaływań resocjalizacyjnych, jeśli te mają przynosić zadowalające rezultaty. W pierwszym, najniższym stadium jednostka nie odróżnia właściwie własnego „ja" od świata zewnętrznego, a w drugim stadium nie potrafi przewidywać zachowań innych osób. W kolejnym etapie, jednostka nie odznacza się dostatecznym rozumieniem powiązania między przyczyną a skutkiem zachowania. Na czwartym poziomie dojrzałości osoba wybiera albo neurotyczne reakcje, albo szuka dla siebie podkultury, wobec bezradności z różnymi zachowaniami ludzkimi. Przyjmuje się, że przestępcy nie przekraczają czwartego poziomu rozwojowego. Piąty etap, to możliwość wznoszenia się ponad role społeczne, szósty – to umiejętność „bycia sobą" (a więc będzie już tu występować asertywność), a siódmy oznacza ponadprzeciętne zdolności do zachowania się człowieka wobec innych.

H. Quay (za: Pospiszyl, 1998, s. 175-181) wyróżnia cztery typy młodocianych i dorosłych przestępców: niedojrzały, neurotyczny (konfliktowy), niesocjalizowany (agresywny, psychopatyczny), zsocjalizowany w obrębie podkultury.

Można wyróżniać niespecyficzne kategorie przestępców, jak np. płatni czy seryjni zabójcy, czy wręcz „mordercy" – zachodzi przyzwolenie do użycia tego terminu ze względu na „ciężkość", okrutność czynu (por. Lasocik, 2003; por. Woźniak, 2011, s. 129-131). H. Machel (2007, s. 177-225) wskazuje na szczególne grupy sprawców przestępstw i więźniów, wobec czego, resocjalizacja nie może mieć formy statycznej, spośród których wymienię tutaj: skazanych z grup przestępczości zorganizowanej, sprawców porwań dla okupu, recydywistów penitencjarnych, więźniów długoterminowych.

Resocjalizacja, mając na względzie efektywność, a zarazem coraz większą złożoność problemów społecznych w warunkach wolnościowych, a przecież osadzeni będą wracać do społeczeństwa, musi wychodzić poza klasyczne ujęcie izolacji więziennej i wprowadzać wiele rozwiązań z zakresu terapii, leczenia medycznego, wsparcia społecznego, wolontariatu, pracy socjalnej, bowiem rzeczywistość penitencjarna i społeczna w ogóle jest dynamiczna i ewoluująca.

P. Stępniak (2008, s. 90) prowadząc refleksję o polskiej resocjalizacji pisze: „O ile jednak potrzeba wskazania nowych rozwiązań w postępowaniu ze skazanymi jest oczywista, o tyle powstaje zasadnicze pytanie: jakie mają to być rozwiązania. Innymi słowy, co dalej z tradycyjną resocjalizacją. Czy poszukiwać nowych jej koncepcji w ramach tradycyjnego, sprawdzonego modelu, czy tez podjąć próbę zmiany tego modelu na inny, bazujący na innej filozofii oraz innych założeniach. Stanowiska wobec tego problemu nie są w literaturze przedmiotu jednolite". Swoją myśl kieruje on ku jurydycznej pracy socjalnej, praktykowanej w większości krajów zachodniej Europy, np. w Anglii i we Francji (tamże, s. 91). Następnie zwraca uwagę na to, że resocjalizacja działaniami swymi obejmuje głównie sprawcę (w celu korekcji), a praca socjalna działaniami obejmuje nie tylko sprawcę, ale i jego środowisko (tamże, s. 92). Wreszcie P. Stępniak stwierdza: „Konstruując model jurydycznej pracy socjalnej, należałoby zatem ująć w nim kompleksowe działania naprawcze. Chodzi tu zwłaszcza o działania pomocowe obejmujące zarówno świadczenia o charakterze niematerialnym (np. poradnictwo), jak i materialnym (np. zapomogi) obudowane elementami terapii (np. narkomanów, alkoholików) oraz wychowawczymi (zwłaszcza w odniesieniu do więźniów młodocianych)" (tamże, s. 93).

Dostrzegając trudności dotyczące wprowadzenia w Polsce jurydycznej pracy socjalnej P. Stępniak (2008, s. 97) proponuje tymczasowy paradygmat „socjalnej resocjalizacji", który postrzegam, jako wprowadzanie do obecnego modelu resocjalizacji jak najwięcej elementów z zakresu pracy socjalnej, co niewątpliwie ma miejsce, zwłaszcza w przypadku zakładów poprawczych i schronisk dla nieletnich, poprzez rozszerzanie wsparcia społecznego.

Podsumowanie

Człowiek, w sytuacji trudnej, to niejako spoiwo łączące resocjalizację i pracę socjalną. Począwszy od powstania w 1775 r. celkowego systemu więziennego (gandawskiego), można obserwować zmieniającą się relację między izolacją a działalnością pomocową. Więziennictwo coraz częściej postrzega w danym człowieku nie tylko więźnia, ale też kogoś potrzebującego wsparcia, stąd skierowanie się ku terapii czy podejściu indywidualnemu w procesie resocjalizacji. Zasady i metody pracy socjalnej coraz częściej przejmuje więziennictwo, gdyż dopełnianie procesu korekcji chociażby doradztwem staje się wymogiem czasów i zmieniających się problemów społecznych.

W krajach, w których praktykowana jest jurydyczna praca socjalna zaczęto postrzegać resocjalizację jako jeden z działów pracy socjalnej. W Polsce „Ustawa z dnia 12 marca 2004 r. o pomocy społecznej", wprawdzie nie wymienia więźniów, ale wśród osób, które szczególnie winny być objęte pomocą wyszczególnia osoby po zwolnieniu z zakładu karnego, a więc w tym przypadku pomoc społeczna styka się z pomocą postpenitencjarną, albo inaczej rzecz ujmując – resocjalizacja przechodzi w pracę socjalną. W polskim systemie resocjalizacyjnym zauważyć można już wiele elementów z zakresu pracy socjalnej. W Polsce zarówno resocjalizacja, jak i pomoc społeczna (praca socjalna) starają się zaradzić problemom społecznym i pomagać człowiekowi w sytuacji kryzysowej, jedyna różnica jest tylko taka, że resocjalizacja czyni to w warunkach izolacyjnych, a praca socjalna w warunkach wolnościowych.

Bibliografia:

Beckett, Ch. (2010). *Podstawy teorii dla praktyków pracy socjalnej*. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej.

Christianson, S. (2006). *Więzienia świata. Spojrzenie na najsłynniejsze zakłady penitencjarne*. Warszawa: MUZA SA.

Ciosek, M. (2001). *Psychologia sądowa i penitencjarna*. Warszawa: Wydawnictwa Prawnicze PWN.

Gray, M., Webb, S. A. (2013). Krytyczna praca socjalna. (W:) M. Gray, S. A. Webb (red.), *Praca socjalna. Teorie i metody* (s. 108-121). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Hick, S. F., Murray, K. (2013). Strukturalna praca socjalna. (W:) M. Gray, S. A. Webb (red.), *Praca socjalna. Teorie i metody* (s. 122-136). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Kalinowski, M., Pełka, J. (2003). *Zarys dziejów resocjalizacji nieletnich*. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej.

Kodeks karny wykonawczy (2009). (W:) *Kodeks karny. Kodeks postępowania karnego. Kodeks karny wykonawczy. Kodeks wykroczeń. Kodeks postępowania w sprawach o wykroczenia. Kodeks karny skarbowy. Ustawa o opłatach w sprawach karnych. Ustawa o postępowaniu w sprawach nieletnich* (s. 479-614). Warszawa: Oficyna a Wolters Kluwer business.

Księga Rodzaju (1982). (W:) *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia* (s. 22-68). Poznań – Warszawa: Wydawnictwo Pallotinum.

Lasocik, Z. (2003). *Zabójca zawodowy i na zlecenie*. Kraków: Kantor Wydawniczy ZAKAMYCZE.

Léon-Dufour, X. (1986). *Słownik Nowego Testamentu*. Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha.

Lipiński, S. (2010). *Zakłady dobroczynne i domy poprawy w dawnej Polsce*. Łódź: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Edukacji Zdrowotnej w Łodzi.

Machel, H. (2007). *Sens i bezsens resocjalizacji penitencjarnej – casus polski (Studium penitencjarno-pedagogiczne)*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls".

Marshall, G. (red.) (2008). *Słownik socjologii i nauk społecznych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Olubiński, A. (2004). *Praca socjalna. Aspekty humanistyczne i pedagogiczne. Teoria i praktyka*. Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne „AKAPIT".

Ostrowska, K. (2008). *Psychologia resocjalizacyjna. W kierunku nowej specjalności psychologii*. Warszawa: Fraszka Edukacyjna.

Pospiszyl, K. (1998). *Resocjalizacja. Teoretyczne podstawy oraz przykłady programów oddziaływań*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak".

Rosochacka-Gmitrzak, M. (2012). Przyszłość pracy socjalnej z osobami starszymi: między wiedzą, sztuką a praktyką. (W:) A. Kwak, E. Wyrwich-Hejduk (red.), *W kręgu zagadnień pracy socjalnej* (s. 176-193). Warszawa: Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej.

Rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z dnia 17 października 2001 r. w sprawie zakładów poprawczych i schronisk dla nieletnich (Dz. U. z 2001 r. Nr 124, poz. 1359).

Rozporządzenie Ministra Sprawiedliwości z dnia 20 lipca 2009 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie zakładów poprawczych i schronisk dla nieletnich (Dz. U. z 2009 r. Nr 119, poz. 996).

Stępniak, P. (2008). Praca socjalna czy socjalna resocjalizacja. W poszukiwaniu nowego modelu. (W:) A. Szecówka, B. Koukola, P. Kwiatkowski (red.), *Teoria i praktyka resocjalizacyjna wobec współczesnych zachowań dewiacyjnych w Polsce i Republice Czeskiej* (s. 89-98). Wrocław: Wrocławskie Wydawnictwo Naukowe Atla 2.

Szałański, J. (2007). Kategorie klasyfikacyjne i zróżnicowanie osobowościowe skazanych jako wyznaczniki celów i programów resocjalizacji penitencjarnej. (W:) B. Urban, J.M. Stanik (red.), *Resocjalizacja. Teoria i praktyka pedagogiczna*, t. 1 (s. 361-396). Warszawa: PEDAGOGIUM Wyższa Szkoła Pedagogiki Resocjalizacyjnej & Wydawnictwo Naukowe PWN.

Ustawa z dnia 12 marca 2004 r. o pomocy społecznej (Dz. U. z 2004 r. Nr 64, poz. 593).

Woźniak, W., Ptak, K. (2005). Resocjalizacja w zakładzie poprawczym i schronisku dla nieletnich. (W:) W. Woźniak (red.), *Przestępca i skazany nie tracą godności osoby* (s. 183-200). Olecko: Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej – Acta Universitatis Masuriensis.

Woźniak, W. (2011). Tipologia degli autori degli omicidi. (W:) K. Kardis, M. Kardis (red.), Zborník religionistiských a sociologických štúdií (s. 123-136). Prešov: Prešovská univerzita v Prešove – Gréckokatolická teologická fakulta.

Magdalena Dziedzic
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

Satysfakcja z życia, samoocena i poziom odczuwanego stresu u osób w okresie późnej dorosłości uczęszczających na Uniwersytet Trzeciego Wieku

1. Wprowadzenie teoretyczne

Opisując sytuację społeczną człowieka w okresie późnej dorosłości używa się najczęściej określeń takich jak strata lub koszty starzenia się. Proces starzenia się organizmu przebiega w sposób bardzo indywidualny, niejednokrotnie ważniejsze niż wiek chronologiczny są subiektywne wskaźniki psychologiczne i społeczne tego okresu. Poziom odczuwanych strat lub kosztów starzenia się będzie dla każdego człowieka inny, gdyż zależy od biologicznych, psychologicznych cech jednostki, jej biografii i grupy pokoleniowej (tzw. Kohorty), do której przynależy.

W efekcie proces starzenia się i sama starość może mieć różne oblicza. Dla niektórych czas zaprzestania aktywności zawodowej i przejścia na emeryturę będzie okresem upragnionym, pełnym możliwości poświęcenia się wykonywaniu aktywności, na które nie można było sobie pozwolić w czasie pracy zawodowej. Natomiast u osób postrzegających i posiadających przekonania na temat starości i starzenia jako czasu nieproduktywnego, pozbawionego radości i sensu, stanie się ona fazą oczekiwania na śmierć (Zych, 1995).

W okresie starości można zaobserwować dwa typy zachowań. Pierwszym nich polega na tym, że osoba dąży do osiągnięcia optimum funkcjonowania możliwego w danym okresie rozwojowym poprzez doskonalenie się, podejmowanie nowych form aktywności (wolontariat, opieka nad wnukami, uczestnictwo w spotkaniach w klubach seniora i na zajęciach UTW). W ten sposób chroni się i osłabia działanie czynników zagrażających i szkodliwych dla jej funkcjonowania (poczucie osamotnienia, nieprzydatności opuszczenia i izolacji, brak kontaktów społecznych i wsparcia społecznego). Drugi typ zachowania polega na biernym podporządkowaniu się swojemu losowi, bez podejmowania wysiłków i aktywnych form zapobiegania lub ograniczania działania czynników szkodliwych dla zdrowia i samopoczucia (Zych, 1995).

We współczesnych podejściach do starości kładzie się nacisk na dostrzeganie potrzeby jak największej aktywizacji ludzi starszych poprzez umożliwienie kontaktów interpersonalnych z rówieśnikami, zaspokajania potrzeb samorozwoju, samokształcenia i zdobywania nowych umiejętności. Umożliwiają to seniorom Uniwersytety Trzeciego

Wieku. Pomagają one im w nawiązywaniu i utrzymywaniu kontaktów z osobami o podobnej sytuacji życiowej, systemie wartości i zainteresowaniach. Poprzez uczestnictwo w zajęciach, wykładach, warsztatach oferowanych przez UTW, osoby starsze mogą zwiększać i poprawiać swoją sprawność umysłową i fizyczną, co w znacznej mierze może wpływać na ich samopoczucie, poczucie własnej wartości. Aktywność tego rodzaju może także podnosić jakość życia oraz łagodzić poziom stresu związany ze zmianami w życiu człowieka starszego i trudnościami w adaptacji do nich.

Omawiając problematykę aktywizacji i aktywności ludzi starszych oraz ich przystosowania do wyzwań jakie niesie ze sobą późna dorosłość, warto odwołać się do klasycznych w psychologii teorii adaptacji do starości: teorii aktywności, teorii wycofywania (niezaangażowania) się oraz teorii stresu starości (Steuden, 2011).

Teoria aktywności S. Cavana ujmuje proces starzenia się jako zjawisko społeczne. Zmiany w pełnionych rolach społecznych są przyczyną odczuwania napięcia w odniesieniu do koncepcji samego siebie – obraz Ja/samoocena (Zych, 1999). Teoria aktywności podkreśla więc możliwie jak największą, dostosowaną do możliwości jednostki aktywność i jej podtrzymywanie do najpóźniejszych lat w różnych obszarach życia. Przystosowanie osób starszych jest związane z ich samooceną, która kształtowana jest dzięki statusowi, kontaktom z otoczeniem społecznym, pełnionym w nim rolom (Kofta, Doliński, 2000).

Według Rembowskiego (1984) udział w zastępczych aktywnościach (wobec pracy zawodowej), staje się warunkiem dobrego samopoczucia u osób starszych. Ocena siebie, własnej aktywności umożliwiają osobie starszej kontrolować swoje „Ja".

Teoria wycofania, niezaangażowania się E. Cummiga i W. Henry'ego podkreśla fakt, że na starość ludzie ograniczają swoją aktywność, ich społeczne więzi ulegają rozluźnieniu, bądź osłabieniu. Proces wycofywania się ludzi starszych obejmuje: zmniejszenie stopnia i różnorodności interakcji, osłabienie więzi uczuciowych, zmianę postrzegania świata społecznego: wraz z wiekiem przestrzeń życiowa starszych bardziej się zawęża, zmniejsza się ich zainteresowania sprawami i życiem społecznym – na rzecz zainteresowania samym sobą. Proces wycofywania się jest czymś naturalnym i akceptowanym przez osobę starzejącą się, daje możliwość uzyskania dobrego samopoczucia – chyba, że jest przedwczesny, na skutek choroby, bądź wcześniejszej emerytury (niekoniecznie planowanej), co może stwarzać trudności adaptacyjne. Problemy te mogą się pogłębiać, gdy wraz z nimi następuje odcinanie się środowiska społecznego od człowieka w starszym wieku. Może to skutkować jego społecznym odosobnieniem, izolacją, osamotnieniem i ograniczeniem kontaktów. Taka sytuacja może mieć negatywny wpływ na samoocenę, poczucie kontroli i sensu życia – sprzyjając koncentracji osób w podeszłym wieku głównie na sobie i zobojętnieniu na wszelkie inne sfery życia (Zych, 1999). Podsumowując teorie aktywności i niezaangażowania G.L. Maddox (za: Marczuk, Steuden, 2006) akcentuje, że niektóre starsze osoby czerpią zadowolenie z aktywności, inne zaś z jej ograniczenia.

Osoby starsze w obliczu zmian zachodzących w ich życiu, stają wobec konieczności poradzenia sobie z nowymi zadaniami i problemami. Niejednokrotnie zmiany te wywołują

silne przeżycia, zmuszają do przystosowania się i są silnym źródłem stresu. Są to między innymi problemy związane ze zmianą sytuacji materialnej (zakończenie pracy zarobkowej, przejście na emeryturę lub rentę), zdrowotnej (utrata sił i sprawności), rodzinnej (śmierć współmałżonka, odejście z domu dzieci) i społecznej (utrata znaczenia społecznego, kontaktów).

Stres związany ze starzeniem się prowadzi do zmiany priorytetów życiowych. Jak opisuje Steuden (2011) najważniejsze stają się te czynniki, które były istotne w okresie dzieciństwa: poczucie bezpieczeństwa, potrzeba podtrzymania aktywności i stymulacji, dbanie o dobrostan psychologiczny i fizjologiczny.

Jak zauważył Rembowski (1984) sposobem reagowania charakterystycznym dla osoby starszej na stres jest zachowanie związane z przemiennym reagowaniem emocjonalno-behawioralnym: osoba uczy się nowej formy zachowania, ale wraca do starego schematu działania. Zgodnie z teorią stresu starości B.L. Neugarten, R. Havighursta i S.S. Tobina skuteczne przystosowanie do starości związane jest ze sztuką radzenia sobie z problemami i zadaniami rozwojowymi tego okresu. Do najistotniejszych zadań rozwojowych okresu późnej dorosłości należą: 1. Przejście na emeryturę, co wiąże się z utratą pozycji zawodowej i może łączyć się z zachwianiem poczucia własnej wartości (samooceny), 2. adaptacja do pogarszającej się sprawności fizycznej, poznawczej i zdrowotnej, co prowadzi do zmniejszenia samodzielności, w pewnym stopniu skazuje na uzależnienie od innych, co może wpływać na obniżenie samooceny i zmniejszenie wiary w możliwość kontroli otoczenia, 3.przyjęcie do świadomości i zaakceptowanie nieuchronności śmierci własnej i najbliższych (Straś–Romanowska, 2000).

2. Prezentacja wyników badań własnych

2.1. Problem badawczy, hipotezy, pytania badawcze

Problemem badawczym było znalezienie odpowiedzi na pytanie, czy istnieje zależność pomiędzy odczuwanym poziomem stresu a ogólną samooceną i zadowoleniem (satysfakcją z życia) u osób starszych. W tym celu postawiono następujące hipotezy badawcze:

1) Założono, że istnieje zależność pomiędzy ogólną samooceną a satysfakcją z życia- im wyższy poziom samooceny tym wyższa satysfakcja z życia
2) Istnieje zależność pomiędzy poziomem samooceny a poczuciem stresu – im wyższa samoocena tym niższe poczucie stresu
3) Istnieje zależność pomiędzy zadowoleniem z życia a odczuwanym poziomem stresu – im wyższe zadowolenie z życia, tym niższy poziom odczuwanego stresu.

Postawiono następujące pytania badawcze:

- Czy istnieje różnica w poziomie odczuwanego stresu pomiędzy osobami starszymi będącymi studentami UTW a seniorami, którzy nie podejmują takiej aktywności?

- Czy badane grupy różnią się ogólnym poziomem samooceny?

- Czy istnieje różnica w satysfakcji z życia pomiędzy grupą badawczą a grupą kontrolną.

3. Charakterystyka badanej grupy

Badaniem objęto grupę 70 osób w okresie późnej dorosłości (44 kobiety – 63% badanych, 26 mężczyzn – 37%) w wieku od 60 do 86 lat (średnia wieku M = 74, 49; odchylenie standardowe SD = 6,47). Grupa badawcza składała się z 35 osób - 22 kobiet (śr. wieku M = 75,35; SD = 5,74) oraz 13 mężczyzn (śr. wieku M = 78,85; SD = 4,67) będących studentami Uniwersytetu Trzeciego Wieku, grupa kontrolna z 35 osób starszych: 22 kobiet (śr. wieku M = 72,82; SD = 7,35) oraz 13 mężczyzn (śr. wieku M = 71,46; SD = 5,47), które nigdy nie brały udziału w tego typu zajęciach. Wszystkie osoby zamieszkują w małym mieście poniżej 50 tys. mieszkańców.

4. Charakterystyka metod badawczych

4.1. Skala Satysfakcji z Życia (SWLS)

Do badania satysfakcji z życia zastosowano Skalę Satysfakcji z Życia (Satisfaction With Life Scale) autorstwa E. Dienera, R. A. Emmons, R. J. Larson, S. Griffin (1985), w polskiej adaptacji Z. Juczyńskiego (2008). Narzędzie składa się z 5 stwierdzeń odnoszących się do dotychczasowego życia osoby badanej. Wyniki pomiaru dają ogólny wskaźnik poczucia zadowolenia z życia. Odpowiedzi udziela się korzystając z 7 – stopniowej skali (gdzie 1 oznacza „zupełnie nie zgadzam się", a 7 – „całkowicie zgadzam się"). Im wyższy wynik uzyskany, tym większy poziom satysfakcji z życia. Rzetelność kwestionariusza wyrażona współczynnikiem alfa Cronbacha wynosi 0,81 i jest zadowalający.

4.2. Skala Samooceny SES M.Rosenberga

Do pomiaru samooceny wykorzystano Skalę Samooceny M. Rosenberga (Rosenberger Self-Esteem Scale), w polskiej adaptacji I. Dzwonkowskiej, K. Lachowicz-Tabaczek i M. Łaguny (2008). W jej skład wchodzi 10 pozycji testowych, do których należy się odnieść, wybierając odpowiedź wyrażoną na 4 – stopniowej skali (gdzie 1 – „zdecydowanie zgadzam się", natomiast 4 – „zdecydowanie nie zgadzam się"). Narzędzie umożliwia pomiar ogólnego poziomu samooceny, ujawnianego w subiektywnym samoopisie dokonanym przez badaną osobę. Na globalny poziom samooceny składa się emocjonalna reakcja na siebie oraz poczucie kompetencji, rozumianej zarówno jako cecha, jak i jako stan. Poziom samooceny określany jest jako stosunkowo stała cecha osobowości, nie jako chwilowy stan. Rzetelność skali SES jest zadowalająca (współczynniki *alfa* Cronbacha dla różnych grup wiekowych wynoszą od 0,81 do 0, 83).

4.3. Kwestionariusz Poczucia Stresu (KPS) M. Plopy

Kwestionariusz służy do pomiaru struktury doznań stresowych. Zawiera 27 stwierdzeń, do których badany odnosi się poprzez wybór odpowiedzi na 5-stopniowej skali (1- prawda; 2 – raczej prawda; 3 – trudno powiedzieć; 4- raczej nieprawda; 5 – nieprawda). Badanie umożliwia uzyskanie wyniku ogólnego, który informuje o uogólnionym poziomie stresu oraz trzech wyników wyrażonych poszczególnymi wymiarami: napięcie emocjonalne, stres intrapsychiczny oraz stres zewnętrzny. Im wyższy wynik uzyskany w danej skali, tym wyższy poziom odczuwanego stresu.

Skala Napięcie emocjonalne opisuje doświadczanie uczucia niepokoju, trudności w zrelaksowaniu się, nadmiernej nerwowości. Poczuciu towarzyszy brak sił i energii do działania, rezygnacja z podejmowania działań. Często towarzyszy zmęczenie bez przyczyny oraz drażliwość w relacjach. Wynik w skali Stres zewnętrzny wskazują doświadczenie poczucia frustracji, zmęczenia, wynikających z przekonania, że zadania stawiane przez świat zewnętrzny (innych ludzi, społeczeństwo) przekraczają ich możliwości, umiejętności oraz posiadane zdolności. Może temu towarzyszyć poczucie bycia wykorzystanym, niesprawiedliwie traktowanym w wielu kontekstach społecznych (np. praca, dom, bliskie związki). Wymiar stresu intrapsychicznego opisuje wynik konfrontacji jednostki z samą sobą. Opisuje obawy, martwienie się, poczucie utraty sensu życia wynikające z trudności w pokonywaniu wyzwań dnia codziennego, realizacji celów, zadań i planów. Trudności w realizacji zadań wynikają z poczucia oceniania siebie jako słabego psychicznie, nieposiadającego wystarczających zasobów do poradzenia sobie, mało zdolnego. Rzetelność kwestionariusza jest zadowalająca – współczynniki zgodności wewnętrznej dla trzech skal (wymiarów), zawierają się w przedziale 0,70 – 0,81.

5. Wyniki

W pierwszym kroku analiz obliczono podstawowe statystyki opisowe oraz przeprowadzono test normalności rozkładu Kołmogorowa-Smirnowa dla zmiennych mierzonych przez kwestionariusze wykorzystane w badaniu (SWLS, SES, KPS). Tabela 1 przedstawia wyniki dla całej grupy, tabela 2 i 3 - odpowiednio dla grupy osób niebędących lub będących słuchaczami Uniwersytetu Trzeciego Wieku (UTW).

Tabela 1. Statystyki opisowe oraz test normalności rozkładu dla całej badanej grupy (N=70) dla kwestionariusza SES, SWLS oraz KPS

Kwestionariusze	średnia	mediana	Odchylenie standardowe	wariancja	Z Kołmogorowa-Smirnowa	p
WO.SWLS	23,19	23,00	5,331	28,414	,101	,072
Wo.SES	30,59	30,00	4,738	22,449	,083	,200
NE.KPS	22,04	22,00	6,268	39,288	,093	,200
Szew.KPS	15,34	15,00	5,464	29,852	,096	,176
SIntra.KPS	19,97	19,00	10,786	116,347	,183	**,000**
WO.KPS	57,36	56,50	18,742	351,276	,073	,200

gdy p>0,05 dla testu Z Kołmogorowa-Smironowa to rozkład testowanej zmiennej jest zbliżony do rozkładu normalnego

Z tabeli 1 wynika, że od rozkładu normalnego odbiega jedynie kształt rozkładu dla zmiennej mierzonej w skali Stres Intrapsychiczny (p<0,05). Pozostałe zmienne mają rozkłady zbliżone do rozkładu normalnego.

Tabela 2. Statystyki opisowe oraz test normalności rozkładu dla grupy nie będącej słuchaczami UTW (N=35) dla kwestionariusza SES, SWLS oraz KPS

Kwestionariusze	średnia	mediana	Odchylenie standardowe	Wariancja	Z Kołmogorowa-Smirnowa	p
WO.SWLS	21,29	20,00	5,859	34,328	,130	,145
Wo.SES	30,20	30,00	4,849	23,518	,102	,200
NE.KPS	23,71	25,00	6,153	37,857	,140	,082
Szew.KPS	17,51	17,00	5,447	29,669	,106	,200
SIntra.KPS	24,06	22,00	13,119	172,114	,216	**,000**
WO.KPS	65,29	66,00	19,982	399,269	,131	,133

gdy p>0,05 dla testu Z Kołmogorowa-Smironowa to rozkład testowanej zmiennej jest zbliżony do rozkładu normalnego

Z tabeli 2 wynika, że od rozkładu normalnego odbiega jedynie kształt rozkładu dla zmiennej Stres Intrapsychiczny (p<0,05). Pozostałe zmienne mają rozkłady zbliżone do rozkładu normalnego

Tabela 3. Statystyki opisowe oraz test normalności rozkładu dla grupy będącej słuchaczami UTW (N=35) dla kwestionariusza SES, SWLS oraz KPS

Zmienne	**średnia**	**mediana**	**Odchylenie standardowe**	**Wariancja**	**Z Kołmogorowa-Smirnowa**	**p**
WO.SWLS	25,09	26,00	3,988	15,904	,113	,200
Wo.SES	30,97	30,00	4,662	21,734	,126	,174
NE.KPS	20,37	20,00	6,010	36,123	,107	,200
Szew.KPS	13,17	12,00	4,605	21,205	,115	,200
SIntra.KPS	15,89	15,00	5,444	29,634	,105	,200
WO.KPS	49,43	48,00	13,572	184,193	,065	,200

gdy p>0,05 dla testu Z Kołmogorowa-Smironowa to rozkład testowanej zmiennej jest zbliżony do rozkładu normalnego

Z tabeli 3 wynika, że wszystkie rozkłady testowanych zmiennych w podgrupie osób uczęszczających na zajęcia UTW mają kształt zbliżony do kształtu normalnego.

Celem weryfikacji pytań badawczych o różnicach pomiędzy badanymi grupami w zakresie satysfakcji z życia, samooceny oraz poczucia stresu skorzystano z analizy wyników testem t-Studenta dla prób niezależnych. Uzyskane wyniki przedstawiono w tabeli 4.

Tabela 4. Różnice międzygrupowe w zakresie analizowanych zmiennych, grupa N-UTW (N=35), grupa UTW (N=35), wyniki analizy testem t-Studenta dla grup niezależnych

Zmienne	Test Levene'a - F	Istotność testu Levene'a	t-Studenta	Df	Istotność testu T-Studenta
WO.SWLS	5,656	,020	-3,172	68	,002
Wo.SES	,254	,616	-,678	68	,500
NE.KPS	,000	,985	2,299	68	,025
Szew.KPS	1,435	,235	3,602	68	,001
SIntra.KPS	2,451	,122	3,404	68	,001
WO.KPS	1,086	,301	3,884	68	,000

gdy p<0,05 test t-Studenta jest istotny

Przeprowadzona analiza testem t-Studenta dla prób niezależnych wykazała istotne różnice pomiędzy grupami w zakresie pięciu analizowanych zmiennych. Zaobserwowano różnice pomiędzy studentami UTW a osobami niebędącymi słuchaczami w zakresie zadowolenia z życia, ogólnego poczucia stresu oraz jego poszczególnymi wymiarami – stresem intrapsychicznym, stresem zewnętrznym oraz napięciem emocjonalnym.

W celu weryfikacji hipotez o istnieniu zależności pomiędzy poziomem samooceny a satysfakcją z życia oraz poczuciem stresu wykonano analizę korelacji r-Persona pomiędzy zmiennymi. Wyniki obliczeń dla całej grupy przedstawia tabela 5, tabela 6 i 7 - odpowiednio dla grupy osób niebędących lub będących słuchaczami Uniwersytetu Trzeciego Wieku (UTW).

Tabela 5a. Związki pomiędzy satysfakcją z życia, samooceną a poczuciem stresu w całej grupie (N=70)

Zmienne	Statystyki	WO.SWLS	WO.SES	NE.KPS	Szew.KPS	SIntra.KPS	WO.KPS
WO.SWLS	r-Pearsona	1	**,546****	**-,408****	**-,488****	**Rho -,436****	**-,399****
	istotność		**,000**	**,000**	**,000**	**,000**	**,001**
WO.SES	r-Pearsona	,546**	1	-,225	**-,272***	**Rho -,314****	-,170
	istotność	,000		,061	**,023**	**,008**	,160
NE.KPS	r-Pearsona	-,408**	-,225	1	,617**	Rho ,491**	,723**
	istotność	,000	,061		,000	,000	,000

Tabela 5b. Związki pomiędzy satysfakcją z życia, samooceną a poczuciem stresu w całej grupie (N=70)

Zmienne	Statystyki	WO.SWLS	WO.SES	NE.KPS	Szew.KPS	SIntra.KPS	WO.KPS
Szew.KPS	r-Pearsona	-,488**	-,272*	,617**	1	Rho ,667**	,862**
	istotność	,000	,023	,000		,000	,000
SIntra.KPS	Rho-Spearmana					1	
	istotność						
WO.KPS	r-Pearsona	-,399**	-,170	,723**	,862**	Rho ,842**	1
	istotność	,001	,160	,000	,000	,000	

r – współczynnik korelacji r-Pearsona, Rho- współczynnik Rho-Spearmana, p – poziom istotności, * p < 0,05, ** p < 0,01

W badanej grupie korelacja pomiędzy wynikami uzyskanymi w SES i SWLS okazała się istotna statystycznie. Korelacja ta jest dodatnia r = 0,546 (p < 0,01), co oznacza, że im wyższy poziom samooceny, tym wyższa satysfakcja z życia w całej badanej grupie.

Zaobserwowano również ujemne korelacje pomiędzy satysfakcją z życia a: ogólnym poziomem stresu r = - 0,399 (p < 0,01) oraz jego składowymi: stresem zewnętrznym r = - 0,488 (p < 0,01) oraz napięciem emocjonalnym r = - 0, 408 (p < 0,01). Oznacza to, że im wyższa satysfakcja z życia tym niższy poziom stresu oraz jego poszczególne wymiary (stres zewnętrzny, napięcie emocjonalne).

Wyraźna, lecz mała zależność ujemna wystąpiła również pomiędzy poziomem samooceny a odczuwanym stresem zewnętrznym r = - 0, 272 (p < 0,05).

Do analizy zależności pomiędzy stresem intrapsychicznym a pozostałymi zmiennymi dokonano analizy korelacji Rho-Spearmana (ze względu na niepodobieństwo rozkładu zmiennej Stres Intrapsychiczny do kształtu rozkładu normalnego). Wykazano ujemne korelacje pomiędzy stresem intrapsychicznym a: poziomem satysfakcji z życia Rho = -0,436 (p < 0,01) oraz samooceną Rho = - 0,314 (p < 0,01). Oznacza to, że im wyższy poziom stresu intrapsychicznego, tym niższa satysfakcja z życia oraz samoocena.

Tabela 6a**.** Związki pomiędzy satysfakcją z życia, samooceną a poczuciem stresu w grupie osób niebędących studentami UTW (N=35)

Zmienne	Statystyki	WO.SWLS	WO.SES	NE.KPS	Szew.KPS	SIntra.KPS	WO.KPS
WO.SWLS	r-Pearsona	1	**,419***	-,308	**-,405***	**Rho -,424***	-,208
	istotność		**,012**	,072	**,016**	**,011**	,231
WO.SES	r-Pearsona	,419*	1	-,037	-,133	Rho -,220	,087
	istotność	,012		,831	,446	,204	,621
NE.KPS	r-Pearsona	-,308	-,037	1	,482**	Rho,297	,600**
	istotność	,072	,831		,003	,084	,000
Szew.KPS	r-Pearsona	-,405*	-,133	,482**	1	Rho ,693**	,824**
	istotność	,016	,446	,003		,000	,000

Tabela 6b. Związki pomiędzy satysfakcją z życia, samooceną a poczuciem stresu w grupie osób niebędących studentami UTW (N=35)

Zmienne	Statystyki	WO.SWLS	WO.SES	NE.KPS	Szew.KPS	SIntra.KPS	WO.KPS
SIntra.KPS	Rho-Spearmana					1	
	istotność						
WO.KPS	r-Pearsona	-,208	,087	,600**	-,208	Rho ,841**	1
	istotność	,231	,621	,000	,231	,000	1

r – współczynnik korelacji r-Pearsona, Rho- współczynnik Rho-Spearmana, p – poziom istotności * p < 0,05, ** p < 0,01

W podgrupie osób nieuczęszczających na zajęcia UTW zaobserwowano dodatnią umiarkowaną korelację między satysfakcją z życia a samooceną r = 0,419 (p < 0,05). Wynik ten oznacza, że im wyższy poziom satysfakcji z życia, tym wyższa samoocena.

Ujemny, umiarkowany związek wykazano pomiędzy satysfakcją z życia a: stresem zewnętrznym r = - 0,405 (p < 0,05) oraz stresem intrapsychicznym Rho = -0,424 (p < 0,05). Oznacza to, że im wyższa satysfakcja z życia tym niższy stres zewnętrzny oraz stres intrapsychiczny.

Tabela 7. Związki pomiędzy satysfakcją z życia, samooceną a poczuciem stresu w grupie osób będących studentami UTW (N=35)

	Statystyki	WO.SWLS	WO.SES	NE.KPS	Szew.KPS	SIntra.KPS	WO.KPS
WO.SWLS	r-Pearsona	1	**,783****	**-,420***	**-,404***	**-,372***	**-,472****
	istotność		**,000**	**,012**	**,016**	**,028**	**,004**
WO.SES	r-Pearsona	,783**	1	**-,396***	**-,422***	**-,493****	**-,516****
	istotność	,000		**,018**	**,012**	**,003**	**,002**
NE.KPS	r-Pearsona	-,420*	-,396*	1	,695**	,484**	,873**
	istotność	,012	,018		,000	,003	,000
Szew.KPS	r-Pearsona	-,404*	-,422*	,695**	1	,541**	,864**
	istotność	,016	,012	,000		,001	,000
SIntra.KPS	r-Pearsona	-,372*	-,493**	,484**	,541**	1	,799**
	istotność	,028	,003	,003	,001		,000
WO.KPS	r-Pearsona	-,472**	-,516**	,873**	,864**	,799**	1
	istotność	,004	,002	,000	,000	,000	

r – współczynnik korelacji r-Pearsona, rho- współczynnik rho-Speramana, p – poziom istotności, * p < 0,05, ** p < 0,01

W podgrupie osób uczęszczających na zajęcia UTW zaobserwowano dodatnią, wysoką korelację między satysfakcją z życia a samooceną r = 0, 783 (p < 0,01). Oznacza to, że istnieje znaczna zależność pomiędzy analizowanymi zmiennymi, im wyższa satysfakcja z życia, tym wyższa samoocena.

W analizach wykazano umiarkowane, ujemne korelacje pomiędzy satysfakcją z życia a poszczególnymi wymiarami stresu: napięciem emocjonalnym r = - 0, 420 (p < 0,05), stresem zewnętrznym r = - 0,404 (p < 0,05), stresem intrapsychicznym r = - 0,372 (p < 0,05) oraz ogólnym poczuciem stresu r = - 0, 427 (p < 0, 01).

Również istotne, ujemne korelacje otrzymano między samooceną a poszczególnymi wymiarami stresu: napięciem emocjonalnym r = - 0, 396 ($p < 0,05$), stresem zewnętrznym r = - 0,422 ($p < 0,05$), stresem intrapsychicznym r = - 0,493 ($p < 0,05$) oraz ogólnym poczuciem stresu r = - 0, 516 ($p < 0, 01$).

Można powiedzieć, że im wyższy poziom satysfakcji z życia oraz samooceny, tym niższe napięcie emocjonalne, odczuwany poziom stresu zewnętrznego i intrapsychicznego.

6. Dyskusja

Przeprowadzone badania miały na celu określenie natury związku pomiędzy zadowoleniem z życia, samooceną a doświadczaniem poczucia stresu u osób starszych. Informacje uzyskane na drodze analizy statystycznej wyników umożliwiają weryfikację postawionych hipotez oraz pytań badawczych.

Pierwsza z hipotez odnosiła się do zależności pomiędzy ogólną samooceną a satysfakcją z życia. Założenie rozpatrzono w perspektywie całej grupy badanych oraz w podgrupach osób uczęszczających bądź nieuczęszczających w zajęciach Uniwersytetu Trzeciego Wieku. Analiza korelacji przeprowadzonych dla całej grupy badanych osób wskazuje na istotną dodatnią zależność pomiędzy zadowoleniem z życia a samooceną r = 0,546 ($p < 0,01$). Uzyskany wynik umożliwił przyjęcie postawionej hipotezy. Analizy korelacji w badanych podgrupach również okazały się dodatnie. Przy czym silniejszy związek między samooceną a zadowoleniem z życia zaobserwowano u osób studiujących na UTW r = 0, 783 (warto podkreślić, że jest to najwyższy współczynnik korelacji jaki uzyskano we wszystkich porównaniach), niż niepodejmującymi tego typu aktywności (r = 0,419).

Można przypuszczać, że stwierdzona silna zależność między samooceną a satysfakcją z życia u studentów UTW, wiąże się z tymże aktywność przez nich podejmowana pozwala na dokonanie pozytywnej oceny jakości swojego życia oraz oceny samych siebie. Warto też zauważyć, że pozytywny obraz siebie, swoich mocnych stron w pewien sposób rzutuje na postrzeganie swojego życia. Uzyskana silna zależność pomiędzy zadowoleniem z życia a samooceną u aktywnych osób starszych znajduje potwierdzenie w teorii aktywności, która podkreśla znaczenie angażowania się w czynności niezwiązane z dotychczasową pracą zawodową, co staje się warunkiem polepszenia samopoczucia oraz podniesienia samooceny (Marczak, Steuden, 2006).

Następna hipoteza dotyczyła istnienia zależności pomiędzy poziomem samooceny a poczuciem stresu oraz jego poszczególnymi wymiarami, w całej badanej grupie oraz w porównaniu międzygrupowym. Analiza wyników wykazała, że istnieje ujemny związek pomiędzy samooceną a poczuciem stresu i jego poszczególnymi wymiarami – w całej grupie, jak i pomiędzy grupą kontrolną a badawczą. Osoby, które posiadają niskie poczucie własnej wartości zazwyczaj są mniej asertywne, bardziej podatne na stres. Stres związany ze starzeniem się jak np.: utrata sił fizycznych, psychicznych, poznawczych pociąga za sobą zmniejszenie samodzielności; zmiany w wyglądzie zewnętrznym – rysy twarzy, sylwetki

itp.; ograniczenie kontaktów społecznych na skutek zaprzestania pracy zarobkowej - nie pozostaje bez wpływu na poczucie własnej wartości i ocenę siebie jako osoby. Można przypuszczać, że im bardziej starość odczuwana jest jako bezproduktywny i pozbawiony sensu okres w życiu ludzkim, tym staje się ona postrzegana jak bardziej stresująca, co może wiązać się z obniżeniem samooceny.

W trzeciej hipotezie dokonano zbadania istnienia związku pomiędzy zadowoleniem z życia a odczuwanym stresem, wśród wszystkich zbadanych seniorów oraz w podziale na podgrupy różniące się aktywnym uczestnictwem w UTW. Badanie korelacji pomiędzy uzyskanymi wynikami potwierdziło istnienie ujemnej zależności między satysfakcją z życia a subiektywnie odczuwanym poziomem stresu oraz jego wymiarami. Powołując się na teorie aktywności oraz teorię stresu starości można wytłumaczyć tę zależność. W wyniku podejmowania działań ukierunkowanych na poprawę swojego funkcjonowania (społecznego, poznawczego, fizycznego) – co umożliwia uczestnictwo w wykładach, zajęciach oraz wycieczkach oferowanych przez UTW – osoby wpływają na swoje samopoczucie oraz jakość życia. Zwiększając w ten swoje przystosowanie do wyzwań jakie niesie ze sobą starość być może zaczynają postrzegać tę sytuację jako mniej zagrażającą, w której będą w stanie sobie poradzić i sprostać zadaniom rozwojowym z nią związanymi.

Kolejnym zagadnieniem poruszanym w niniejszej pracy było poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, czy istnieją różnice w zakresie samooceny pomiędzy grupą aktywnych seniorów, a grupą niepodejmującą aktywności na UTW. Nie zostały one wykazane. Badane grupy osób starszych nie różniły się istotnie między sobą poziomem samooceny.

Badania pokazują (Demo, 1992; za: Dzwonkowska i wsp., 2008), że samoocena rośnie w okresie pomiędzy późnym dzieciństwem a adolescencją, następnie wzrasta w okresie późnej adolescencji i wczesnej dorosłości. Badania poprzeczne sugerują wzrastanie samooceny wraz z wiekiem. Samooceną kształtuje się między innymi na podstawie przeżytych doświadczeń, zdobytego statusu społecznego, rolom pełnionym w środowisku. Choć z wiekiem status i role społeczne pełnione przez osoby starsze ulegają pomniejszeniu, co może wpływać na obraz siebie jednostki, w badanej grupie nie zaobserwowano takiej zależności. Wartym sprawdzenia wydawałoby się, czy badana grupa różniłaby się samooceną przy podziale na dwie grupy wiekowe wyróżnione przez Steuden (2011) – młodszych starszych 60- 75 lat oraz starszych– powyżej 75 roku życia. W dalszych badaniach wskazane byłoby zbadanie poziomu samooceny w zależności od ról pełnionych, nie tyle w zakresie aktywności związanych z podjęciem nauki na Uniwersytecie Trzeciego Wieku, ale także ról w codziennym życiu (opieka nad wnukami lub bliską rodziną, więcej czasu na hobby).

Drugie pytanie badawcze dotyczyło istnienia różnicy w satysfakcji z życia pomiędzy grupą badawczą a grupą kontrolną. Uzyskane wyniki pozwalają odpowiedzieć na nie twierdząco. Analiza różnic średnich testem t-Studenta dla prób niezależnych pomiędzy badanymi grupami okazała się istotna. Osoby biorące udział w zajęciach na UTW wyżej

oceniały swoją jakość życia (M= 25,09; SD = 3,9) niż osoby niepodejmujące tego typu aktywności (M = 21,29; SD = 5,8). Aktywność własna, uczestnictwo w zajęciach niezwiązanych z życiem codziennym, poznawanie nowych osób, utrzymywanie aktywności umysłowej przyczynia się do bardziej pozytywnej oceny swojego życia. Znajduje to potwierdzenie we wspominanych już teoriach aktywności osób starszych

Trzecie pytanie badawcze dotyczyło poszukiwania odpowiedzi, czy istnieją międzygrupowe różnice w zakresie poziomu odczuwanego stresu oraz jego poszczególnych wymiarów. Analizy testem t-Studenta pomiędzy grupami umożliwiają odpowiedź twierdzącą na to pytanie. W grupie osób studiujących na Uniwersytetach uzyskane wyniki we wszystkich skalach mierzących poczucie stresu, były niższe niż w grupie kontrolnej. Aktywne uczestnictwo w zajęciach oferowanych przez UTW zaspokaja potrzeby aktywności i stymulacji u osób starszych. Nawiązywanie i utrzymywanie kontaktów z osobami w podobnym wieku, borykającymi się z podobnymi trudnościami i zadaniami wynikającymi z okresu życia, w którym się znajdują - umożliwia otrzymanie wsparcia społecznego (instrumentalnego, informacyjnego, emocjonalnego, poznawczego). Otrzymane wsparcie oraz aktywność własna może wpływać na złagodzenie stresu związanego ze zmianami występującymi w życiu jednostek w okresie późnej dorosłości.

7. Wnioski

1) Zaobserwowano dodatni związek pomiędzy zadowoleniem z życia a samooceną w całej badanej grupie (r =,546), a także w poszczególnych badanych grupach seniorów. Najsilniejszy związek pomiędzy samooceną a satysfakcją z życia wystąpił u seniorów będących studentami UTW (r = 0, 783), najsłabszy u grupy osób starszych nie podejmujących tego rodzaju aktywności (r =,419).
2) Seniorzy aktywni i nieaktywnie nie różnili się w zakresie samooceny.
3) Osoby starsze uczęszczające na UTW oceniały swoją satysfakcję z życia wyżej niż starsi niebędący studentami UTW.
4) Poziom odczuwanego stresu i jego poszczególnych wymiarów był wyższy u osób starszych, które nie uczęszczają na zajęcia oferowane przez UTW.
5) W dalszych badaniach warto sprawdzić różnice międzypłciowe w zakresie badanych zmiennych w badanych podgrupach.
6) Warto zbadać różnice pomiędzy kobietami (mężczyznami) aktywnie udzielającymi się na UTW a kobietami (mężczyznami) niepodejmującymi tego typu działań.
7) Interesujące wydaje się zweryfikowanie, czy badana grupa osób różniłaby się poziomem samooceny ze względu na podział wiekowy (Steuden, 2011) - młodsi starsi 60-75 lat, starsi starsi – wiek powyżej 75 lat.

Bibliografia:

Błaszczuk J., Wróblewska I., (2012), Uniwersytet Trzeciego Wieku jako instytucja aktywizująca osoby starsze – badania własne. *Nowiny Lekarskie*, 81, nr 1, s. 31 – 35.

Dzwonkowska I., Lachowicz-Tabaczek K., Łaguna M., (2007), Skala samooceny SES Morrisa Rosenberga – polska adaptacja metody. *Psychologia Społeczna,* 2, nr 2, s. 164 – 176.

Dzwonkowska I., Lachowicz-Tabaczek K., Łaguna M., (2008), *Samoocena i jej pomiar. SES Polska adaptacja skali SES M. Rosenberga,* Warszawa: Pracowania Testów Psychologicznych.

Juczyński Z., (2009), *Narzędzia pomiaru w promocji i psychologii zdrowia,* Warszawa: Pracowania Testów Psychologicznych. (Skala Satysfakcji z Życia – SWLS, s. 128-133).

Kofta M., Doliński D., (2000), *Poznawcze podejście do osobowości.,* (W:) J. Strelau (red.), *Psychologia – podręcznik akademicki. T. II,* (s. 561 – 600), Gdańsk: GWP.

Leszczyńska–Rejchert A., (2006), *Człowiek starszy i jego wspomaganie – w stronę pedagogiki starości,* Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.

Marczuk M., Steuden S., (2006), *Starzenie się a satysfakcja z życia,* Lublin: Wydawnictwo KUL.

Makarowski R., Plopa M., (2010), *Kwestionariusz Poczucia Stresu. Podręcznik,* Warszawa: Vizja Press & IT.

Obuchowski K., (2002), *Starość i osobowość,* Bydgoszcz: Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej.

Rembowski J., (1984), *Psychologiczne problemy starzenia się człowieka,* Warszawa; Poznań: PWN.

Steuden S., (2011), *Psychologia starzenia się i starości,* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Straś–Romanowska M., (2000), *Późna dorosłość. Wiek starzenia się.,* (W:) B. Narwas- Napierała, J. Trempała (red.), *Psychologia rozwoju człowieka,* (s. 263 – 292), Warszawa: PWN.

Susułowska M., (1989), *Psychologia starzenia się i starości,* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Zych A., (1999), *Człowiek wobec starości – szkice z gerontologii społecznej,* Katowice: Wydawnictwo "Śląsk".

Zych A., (1995), *Człowiek wobec starości,* Warszawa: Interart.

Dr Maria Kubis
Podyplomowe Studia Rodziny i Mediacji Sądowej
Uniwersytetu Śląskiego

Polityczne zaangażowanie słuchaczy Uniwersytetu Trzeciego Wieku

Wprowadzenie

W polskiej literaturze przedmiotu pojęcie aktywności politycznej przedstawione jest w kontekście obywatelskiego społeczeństwa, koncepcji wywodzącej się z republikańskiej i liberalnej tradycji myśli politycznej (Pietrzyk-Reeves, 2012; Seligmann 1997). W świetle tej koncepcji zaangażowanie polityczne łączy się z troską o dobro wspólne[1] i jest opisane przez cechy charakteryzujące aktywnego obywatela zaangażowanego w organizacjach politycznych i korzystającego z praw politycznych. We współczesnej koncepcji społeczeństwa obywatelskiego nawiązuje się do prawa naturalnego, które wypływa z samej natury człowieka. Zakłada ono istnienie uniwersalnych, niezależnych od różnic kulturowych czy religijnych, norm postępowania, które mają charakter trwały, gdyż wywodzą się z natury. To dzięki nim człowiek może poznać na drodze rozumowej, co jest dobre, a co złe. Z prawa naturalnego wyprowadzone zostały zasady działania wyrażone poprzez troskę o dobro innych i oddawanie drugiemu człowiekowi tego, co mu się należy. Człowiek jako istota społeczna powołana jest do życia w zbiorowości i stąd należą mu się prawa polityczne. Oznacza to możliwość partycypowania we władzy państwowej (prawo do wybierania i bycia wybieranym), pełnienia funkcji publicznej, włączanie się obywateli do procesów podejmowania decyzji politycznych. Posiadanie praw politycznych możliwe jest w tych typach ustrojów, w których obywatele traktowani są jako partnerzy do podjęcia współodpowiedzialności i rządzenia państwem.

Odpowiedzialna obecność obywatela w życiu politycznym znalazła się w obszarze naszych zainteresowań. W badaniach udział wzięli uczestnicy sześciu Uniwersytetów Trzeciego Wieku na Śląsku: Katowicach, Zabrzu, Jastrzębiu- Zdroju, Rudzie Śląskiej, Bytomiu oraz w Tychach. 555 kobiet i 96 mężczyzn, w sumie 651 respondentów. W badaniach zastosowano dobór warstwo–celowy, gdzie głównym kryterium było uczestnictwo w Uniwersytecie Trzeciego Wieku oraz przychylne nastawienie kierownictwa

[1] Ludzi łączy ze sobą wspólne życie i wartości, czyli właśnie wspólne dobro. Dobro wspólne realizowane jest w trzech wymiarach: moralnym, materialnym i kulturowym. Wymiar moralny oparty jest na zasadach wypływających z prawa naturalnego. (Wuwer, 2011; Strzeszewski, 2003; Sutor, 1994; Krucina, 1972). Wymiar materialny to dobra dzielone z innymi dostępne dla wszystkich obywateli; dobra kulturowe są związane ze sztuką, nauką oraz religią (Klimczak–Ziółek, Zygmunt2012, s. 162).

tych placówek do badań. Respondenci zostali przebadani w tematach odnoszących się do takich aktywności, jak: zaangażowania w wybory powszechne, w kontakty z przedstawicielami władz, w partie polityczne oraz w kampanię wyborczą. Ich wypowiedzi zostały uzyskane za pomocą kwestionariusza ankiety przygotowanego na podstawie badań pilotażowych oraz literatury. Przy obliczaniu wyników posłużono się statystyką chi-kwadrat. W badaniach dopuszczono maksymalną wielkość błędu równą 0,05. Wyciągając wnioski z wyników badań będziemy się również odwoływali do innych badań dotyczących zaangażowania politycznego.

1. Uczestnictwo wyborcze

Jedną z najbardziej charakterystycznych postaw politycznych to partycypacja wyborcza. Udział w wyborach jako jeden z podstawowych wyróżników demokracji stanowią istotny wskaźnik świadomego obywatelstwa (Bucholc 2010).

Trzy czwarte badanych słuchaczy Uniwersytetu Trzeciego Wieku cechuje regularne uczestnictwo w wyborach prezydenckich. W 1990 roku 449 respondentów (68,97%) uczestniczyło w wyborach prezydenckich w I i II turze. W 1995 roku na pierwszą turę wyborów udało się 455 słuchaczy (69,89%), w drugiej turze uczestniczyło 458 respondentów (70,35%). W 2000 roku, kiedy ponownie został wybrany prezydent Aleksander Kwaśniewski, frekwencja wyborcza wyniosła 71,87%.W kolejnym terminie wyborów prezydenckich (2005 roku) w pierwszej turze uczestniczyło 451 respondentów (69,28%).

Uczestników badanych Uniwersytetów Trzeciego Wieku cechuje regularne uczestnictwo w wyborach parlamentarnych. Około trzy piąte badanych słuchaczy wskazało na udział w wyborach parlamentarnych w latach 1991 – 2005. Frekwencja dla respondentów wyniosła odpowiednio: w latach 1991, 1993 oraz 1997 - 60,06%, w 2001 roku – 61,44%, a w 2005 roku – 60,98%.

Więcej niż co drugi respondent uczestniczył w wyborach samorządowych w latach 1990 – 1994 (52,99%). W dalszych latach frekwencja była podobna. W 1998 roku oraz 2002 brało udział w wyborach samorządowych 54,07% respondentów, w 2006 roku odsetek ten wyniósł 52,53%.

Podsumowując przedstawione tutaj badania można stwierdzić, że większość respondentów wykazuje zaangażowanie w uczestnictwie w wyborach prezydenckich, parlamentarnych oraz samorządowych.

2. Udział w partiach politycznych

Aktywność w partii politycznej wiąże obywateli z życiem publicznym. Angażując się w partie polityczne obywatele mają większy wpływ na działania podejmowane przez polityków. Będąc w partii łatwiej mogą się dostać do struktur władzy w ramach

demokratycznego ustroju na szczeblu lokalnym i krajowym; tym samym obywatele mogą realizować swoje demokratyczne prawo do stanowienia o losach państwa, w którym żyją.

Biorąc pod uwagę płeć respondentów, różnice istotne statystyczne występują ze względu na przynależność w przeszłości do partii politycznych (tab.1).

Tabela 1. Przeszła przynależność do partii politycznej w przeszłości a płeć

Byłem (am) członkiem partii politycznej				
$\chi^2 = 15{,}06$	Kobiety		Mężczyźni	
Wielkość błędu: 0,001	N	%	N	%
Tak	67	12,07	26	27,08
Nie	488	87,93	70	72,92
Suma	555	100	96	100

Do Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej należał co czwarty mężczyzna (22,92%) oraz co dziesiąta kobieta (10,09%). Do innych partii politycznych, takich jak Sojusz Lewicy Demokratycznej, Prawo i Sprawiedliwość, Unia Wolności, Zjednoczenie Chrześcijańsko–Narodowe (ZChN), Stronnictwo Demokratyczne w przeszłości należało 1,98% kobiet oraz przeszło dwukrotnie więcej mężczyzn (4,16%).

Istotne różnice statystyczne występują także ze względu na płeć w obecnej przynależności do partii politycznych (tab. 2).

Tabela 2. Obecna przynależność do partii politycznej a płeć

Jestem członkiem partii politycznej				
$\chi^2 = 6{,}46$	Kobiety		Mężczyźni	
Wielkość błędu: 0,02	N	%	N	%
Tak	0	0	3	3,13
Nie	555	100	93	96,87
Suma	555	100	96	100

Spośród badanych 3,13% mężczyzn jest zaangażowanych w działalność partyjną: Prawo i Sprawiedliwość, Partii Emerytów i Rencistów, Racji Polskiej Lewicy. Aktualnie żadna z badanych kobiet, uczestniczek UTW, nie należy do partii.

Zatem mężczyźni częściej od kobiet są członkami partii politycznej.

3. Spotkania z przedstawicielami władz

Stosunek słuchaczy Uniwersytetu Trzeciego Wieku wobec otaczającej rzeczywistości politycznej wyraża się poprzez włączanie się w rozwiązywanie problemów ludzkich, które dotyczą nie tylko własnej rodziny, ale i innych osób ze środowiska lokalnego, ogólnokrajowego. Pomocne w osiąganiu wspólnych celów są spotkania z przedstawicielami władz. Dzięki nim organ władzy lub administracji publicznej zasięga opinii społeczności lokalnej i ustosunkowuje się do niej. W tym celu organizowane są sesje rady gminy, dyżury

radnych, spotkania polityków z mieszkańcami. Tym sposobem mieszkańcy mogą wydawać własne opinie i włączać się w rozwiązywanie problemów społecznych. Poprzez spotkania z przedstawicielami władz kształtowane jest przekonanie wśród obywateli, że władze liczą się z ich potrzebami i opiniami (Drążkiewicz, 2002, s. 23).

Istotne różnice statystyczne stwierdzono ze względu na płeć w uczestnictwie w spotkaniach z parlamentarzystami (tab.3).

Tabela 3. Spotkania z przedstawicielami władz na szczeblu krajowym

Uczestniczę w spotkaniach z parlamentarzystami				
$\chi^2 = 8,98$	Kobiety		Mężczyźni	
Wielkość błędu: 0,05	N	%	N	%
Bardzo często	2	0,36	1	1,04
Często	50	9,01	11	11,46
Rzadko	253	45,59	56	58,33
Nigdy	250	45,04	28	29,17
Suma	555	100	96	100

Często i bardzo często uczestniczy w spotkaniach z parlamentarzystami 12,5% mężczyzn i tylko 9,37% kobiet. Odsetek kobiet, które nie podejmują takiej aktywności jest o prawie 16 punktów procentowych wyższy niż w grupie mężczyzn (45,04% wobec 29,17%).

Stwierdzono również znaczące różnice ze względu na płeć w uczestniczeniu w spotkaniach z przedstawicielami władz na szczeblu lokalnym (tab.4).

Tabela 4. Spotkania z przedstawicielami władz na szczeblu lokalnym

Przychodzę na dyżury radnych				
$\chi^2 = 8,35$	Kobiety		Mężczyźni	
Wielkość błędu: 0,05	N	%	N	%
Bardzo często	6	1,08	0	0
Często	13	2,34	2	2,08
Rzadko	129	23,24	35	36,46
Nigdy	407	73,34	59	61,46
Suma	555	100	96	100

I tak z twierdzeniem „przychodzę na dyżury radnych" nie zgadza się 61,46% mężczyzn i aż 73,34% kobiet. Rzadko na takie spotkania przychodzi 36,46% mężczyzn i zaledwie 23,24 kobiet.

Zatem powiedzieć można, że mężczyźni częściej od kobiet przychodzą na spotkania z przedstawicielami władz: zarówno na szczeblu krajowym, jak i lokalnym.

4. Zaangażowanie w kampanię wyborczą

Aktywność polityczna respondentów wyraża się poprzez ich udział w kampanii wyborczej. Słuchacze udzielają wsparcia finansowego partii, którą popierają. Angażują się także w działania związane ze zbieraniem podpisów z poparciem dla kandydujących w wyborach powszechnych, pełnieniem funkcji męża zaufania w komisjach wyborczych i referendalnych, rozdawaniem materiałów i ulotek oraz przygotowywaniem sal wyborczych.

Jednym ze sposobów utrzymywania się partii są składki pieniężne zwykłych obywateli. Więcej pieniędzy to większa liczba pracowników, więcej sondaży, reklam, lepsza rekrutacja i szkolenie kandydatów, szerszy zasięg oddziaływania partii (Putnam, 2008, s. 65). Istotne różnice statystyczne występują ze względu na płeć w udzielaniu wsparcia finansowego partii politycznej. I tak w czasie trwania kampanii wyborczej udziela z różnym stopniem częstotliwości wsparcia finansowego partii, którą popiera dwadzieścia cztery kobiet i jedenastu mężczyzn (tab. 5).

Tabela 5. Udzielanie wsparcia finansowego partii a płeć

W czasie trwania kampanii wyborczej udzielam wsparcia finansowego partii, którą popieram				
$\chi^2 = 8{,}79$	Kobiety		Mężczyźni	
Wielkość błędu: 0,02	N	%	N	%
Bardzo często	1	0,18	1	1,04
Często	2	0,36	1	1,04
Rzadko	21	3,78	9	9,38
Nigdy	531	95,68	85	88,54
Suma	555	100	96	100

W grupie kobiet często i bardzo często podejmuje tego rodzaju aktywność zaledwie 0,54% respondentek. W grupie mężczyzn odsetek ten jest przeszło dwukrotnie wyższy (3,12). Rzadko finansuje partię w okresie kampanii wyborczej 9,38% mężczyzn i zaledwie 3,78% kobiet.

Zatem mężczyźni znacznie częściej od kobiet angażują się w kampanię wyborczą poprzez udzielanie wsparcia finansowego partii, którą popierają.

Istotne różnice statyczne występują także ze względu na płeć w zbieraniu podpisów z poparciem podczas trwania kampanii wyborczej (tab. 6).

Tabela 6. Zbieranie podpisów z poparciem podczas trwania kampanii wyborczej

Zbieram podpisy na rzecz poparcia określonego kandydata do pełnienia funkcji publicznej				
$\chi^2 = 9,27$	Kobiety		Mężczyźni	
Wielkość błędu: 0,05	N	%	N	%
Bardzo często	2	0,36	1	1,04
Często	6	1,08	5	5,21
Rzadko	49	8,83	8	8,33
Nigdy	498	89,73	82	85,42
Suma	555	100	96	100

Z różną częstotliwością zbiera podpisy z poparciem dla określonego kandydata podczas trwania kampanii wyborczej 57 kobiet oraz 14 mężczyzn. Bardzo często i często podejmuje takie działania 6,25% mężczyzn i zaledwie 1,44% kobiet. O cztery punkty procentowe więcej kobiet niż mężczyzn nie zgadza się twierdzeniem „zbieram podpisy na rzecz poparcia określonego kandydata do pełnienia funkcji publicznej" (89,73% wobec 85,42%). 11.98% respondentów z różną częstotliwością angażuje się w prace komisji wyborczych poprzez pełnienie funkcji męża zaufania. I tak bardzo często pełni funkcję męża zaufania w komisjach wyborczych i referendalnych trzech respondentów (0,46%), często 5,52% ogółu badanych słuchaczy. Rzadko taką aktywność podejmuje co jedenasty respondent. Siedemdziesięciu słuchaczy z różnym stopniem częstotliwości rozdaje materiały podczas trwania kampanii wyborczej. Bardzo często tę formę aktywności podejmuje 1,97% respondentów, często 3,99% ogółu słuchaczy. Z twierdzeniem „podczas trwania kampanii wyborczej rozdaję materiały, ulotki" nie zgadza się 88,94% uczestników UTW. 59 respondentów w różnym stopniu zgadza się z twierdzeniem: „angażuję się w prace komisji wyborczych poprzez wywieszanie plakatów" . Bardzo często wywiesza plakaty podczas trwania kampanii wyborczej 1,84% respondentów, często –2,15% słuchaczy. Rzadko włącza się w takie działania 5,68% respondentów. Sale wyborcze na czas przeprowadzonych wyborów są przygotowywane przez prawie co dziesiątego respondenta. Często taka aktywność podejmowana jest przez 2,15% respondentów, rzadko przygotowuje sale wyborcze 6,14% słuchaczy.

Badania nasze wykazały, że większość badanych respondentów uczestniczy w wyborach powszechnych. Zagadnienie postaw Polaków do wyborów było przedmiotem wielu badań empirycznych na przełomie XX i XXI wieku (Markowski, 1992; Firlit 1999; Cześnik, 2002; Raciborski, 2010; Raciborski, 2011). W wyniku tych badań stwierdzono, że postawy Polaków wobec wyborów są zróżnicowane, raczej krytyczne i bardzo stabilne w czasie. Zamiast wzrostu postaw prowyborczych, nieodzownych dla skonsolidowanej demokracji, zaobserwowana została stabilizacja na niskim poziomie, a nawet nieznaczny spadek: z 41% w 1995 roku do 39% w 2009 (Raciborski, 2011, s. 129). Porównawcze jednak wyniki badań empirycznych dotyczących postaw wobec partycypacji wyborczej osób

starszych z wynikami uzyskanymi na podstawie młodszych pokoleń wykazują, że osoby starsze częściej pojawiają się przy wyborczych urnach niż młodsi obywatele – wyjąwszy najstarszych, którzy ze względu na ograniczenia zdrowotne nie mogą głosować (Cześnik, 2007).

Przeprowadzone badania upoważniaj nas do tego, że w interesującej nas tematyce zaangażowania politycznego znaczenie ma płeć. Mężczyźni bardziej angażują się politycznie: częściej przejawiają aktywność w partiach politycznych, uczestniczą w spotkaniach z przedstawicielami władz na szczeblu krajowym i lokalnym, udzielają wsparcia finansowego partii, którą popierają oraz angażują się w zbieraniu podpisów na rzecz poparcia określonego kandydata do pełnienia funkcji publicznej. Badania te korespondują z wynikami innych polskich badań empirycznych, z których wynika, że mężczyźni częściej podejmują zaangażowanie polityczne (Klimczak–Ziółek, Zygmunt, 2012; Ziębińska, 2010; Halicka, Halicki, 2002).

W literaturze przedmiotu zwraca się uwagę na powody różnic w aktywności politycznej między kobietami a mężczyznami. Badacze zwracają uwagę przede wszystkim na niską u kobiet aktywność polityczną wyrażoną mniejszym korzystaniem przez nich z biernego prawa wyborczego w wyborach samorządowych, parlamentarnych i europejskich. Tłumaczone to bywa następującą argumentacją:

Mężczyźni bardziej koncentrują się na działaniu w świecie zewnętrznym, a kobiety na relacjach między ludźmi. Odpowiada za to odmienna socjalizacja dziewczynek i chłopców. U dziewczynek wzmacnia się zachowania empatyczne, nastawione na współpracę z innymi, a u chłopców asertywność, rywalizację, koncentrację na wyniku. Życie rodzinne wypełnione jest relacjami międzyludzkimi, dlatego też rodzina ma duże znaczenie dla kobiety: stanowi ona dla niej centralny obszar zainteresowań (Juroszek, 2010).

Kobiety, będące przez naturę bardziej związane z życiem rodzinnym, mają w niej wiele zadań do wypełnienia w związku z pełnioną rolą żony i matki. Ta rola tak wypełnia ich czas, że nie starcza go już na podejmowanie innych działań w życiu publicznym (Skarżyńska, 2011; Klimczak–Ziółek, Zygmunt 2012).

Zaangażowanie polityczne słuchaczy Uniwersytetu Trzeciego Wieku możemy wytłumaczyć następującą argumentacją.

We wstępie powiedzieliśmy, ze ludzie powołani są do życia w zbiorowości, która jest ich dobrem wspólnym. Dlatego też troszcząc się o nie mogą wpływać na kształt społeczności której są członkami. Uczestnicy Uniwersytetu Trzeciego Wieku chcą współdecydować o celach i kształcie tego państwa, w którym żyją. Dlatego też podejmują zadania, które są dla nich istotne. Poczuwają się do odpowiedzialności za wspólne życie i wartości.

Według koncepcji dostrzegania wspólnych interesów szerszych społeczności człowiek chce angażować się na rzecz społeczności, w której żyje wówczas kiedy dostrzega, że interes tej społeczności łączy się z jego własnym. Wspólny, wyrazisty cel sprzyja podejmowaniu przez ludzi różnych form aktywności politycznej (Skarżynska, 2011, s. 192).

Zaangażowanie polityczne słuchaczy Uniwersytetu Trzeciego Wieku możemy wytłumaczyć również faktem, że słuchacze Uniwersytetu Trzeciego Wieku to często osoby z wyższym wykształceniem[1], mające wiele zainteresowań, odczuwający potrzebę wpływu na otaczającą rzeczywistość i pełniejszego rozumienia świata.

Bibliografia:

Aleksander T. (2001), *Uniwersytety Trzeciego Wieku w Polsce,* (W:) M. Dudzikowska [i in.] (Red), *Rocznik Pedagogiczny,* Komitet Nauk Pedagogicznych PAN, s. 101-123.

Cześnik M. (2002), *Absencja wyborcza w Polsce: strukturalne korelaty zjawiska,* (W:) D. Walczak-Duraj (Red.), *Marketing polityczny a postawy i zachowania wyborcze społeczeństwa polskiego*, Płock: Wydawnictwo Naukowe Novum, s. 351–371.

Drążkiewicz J.(2002), *Lokalne uczestnictwo obywatelskie w wybranych gminach: Morawica, Łęczna, Jasło, Olecko, Podkowa Leśna oraz Skoczów*, (W:) R. Skrzypiec (Red.), *Lokalne uczestnictwo obywatelskie,* Warszawa: Ośrodek Badania Aktywności Lokalnej przy Stowarzyszeniu Asocjacje i Wydawnictwo Nowy Świat, s. 21–91.

Firlit E. (1999), *Postawy obywatelskie i zaufanie do instytucji życia publicznego,* (W:) W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski (Red.), *Postawy społeczno–religijne mieszkańców archidiecezji katowickiej*, Katowice: Księgarnia św. Jacka, s. 59–75.

Halicka M., Halicki J. (2002), *Integracja społeczna i aktywność ludzi starszych*, (W:) B. Synak (Red.), *Polska starość*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, s. 189–218.

Juroszek W.(2010), *Autoprezentacja młodzieży szkolnej. Emocjonalne i poznawcze konsekwencje deprecjonującej i faworyzującej autoprezentacji u młodzieży z wysokim i niskim lękiem społecznym,* Kraków: Wydawnictwo Impuls.

Klimczak-Ziółek J., Zygmunt A. (2012): *Kobiece-lokalne-obywatelskie postawy Ślązaczek wobec aktywności społecznej na przykładzie mieszkanek Rybnika*, (W:) J. Wódz (Red.), *O pożytkach z badań dziedziny socjologii i antropologii polityki. Próby refleksji,* Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

Krucina J.: (1972), *Dobro wspólne. Teoria i jej zastosowanie.* Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.

Pietrzyk-Reeves D.(2012), *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła,* Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Putnam R.D. (2008), *Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych,* Przeł. P. Sadura, S. Szymański, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

Raciborski J. (2010), *Obywatel jako wyborca,* (W:) *Praktyki obywatelskie Polaków*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, s. 103–119.

Raciborski J. (2011), *Obywatelstwo w perspektywie socjologicznej*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

[1] Badania wykazują, że w Uniwersytecie Trzeciego Wieku wysoki jest procent osób z wyższym wykształceniem. (Ziębińska 2010, Aleksander 2001) .

Seligmann A. (1997), *Komentarze o społeczeństwie obywatelskim i obywatelskiej cnocie w ostatniej dekadzie XX wieku*, (W:) J. Szacki (wybór i wstęp), *Ani książę, ani kupiec – obywatel. Idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej*, Kraków: Wydawnictwo Znak.

Skarżyńska K. (2011), *Człowiek a polityka. Zarys psychologii politycznej,* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Strzeszewski Cz. (2003), *Katolicka Nauka Społeczna,* Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Sutor B. (1994), *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej,* Warszawa: Wydawnictwo Fundacji Akademii Teologii Katolickiej „Kontrast".

Wuwer A. (2011), *Zasada subsydiarności. Perspektywa nauczania społecznego Kościoła,* Katowice: Księgarnia św. Jacka.

Abstracts:

Ks. Tomasz Borkowski, Homo religiosus in the modern world - concepts of religiosity

Basing on the literature the author presents a man as being religious. In the first part of the paper he defines the phenomenon of religiosity. Then he presents the main trends in psychological approach to this phenomenon. The author lists the following approaches in defining religiosity: psychoanalityc (Freud, Jung, Fromm, Erikson), behavioural (Sargant, Skinner), humanistic (James Maslow, Allport) and biological (Vorbrodt, Persinger, Ramachandran). In the last part of the article he enumerates and characterizes types of religiosity. The author stresses individual predispositions to have impact on the formation of religiosity of a human being, together with surrounding environment as a man is a social human being.

Anna Jagusiak, Strategies of the prophetic communication in historical aspect

This article presents the phenomenon of prophecy, which occurred both in Israel and abroad. The forms of prophecies varies in each region. After presenting the historical outline the author will point out the originality of the Israelite prophecy, which diverged from other nations by its faithfulness to the word of God, regardless the consequences. Furthermore, the article will focus on discussing the ways in which the prophets - the servants of the word, received and passed the prophecies assigned to them by God.

Maria Rogińska, Religious topography to the surrounding world

The article is an attempt to understand how the world image of religious man changes under the experience of everyday life around him. On the material of Russian Orthodox narratives we reconstruct the mythopoetic topography of the religious universe. Most of the collected stories are set in the traditional sacred scenery, but the action of more than one-third of them takes place in the secular background (such as transport, educational and scientific institutions, offices, places of culture etc.). However, even these topoi are sanctified by extraordinary events which structure sacred space by ignoring the profane. Desemantization of reality, typical for the nowadays culture, is not that for the religious consciousness: religious symbols appear as a form organizing matter of everyday life, so that division between sacred and profane is less traumatic for a believer.

Wojciech Szolek, Not only knowledge, but also the attitude of faith...

The Second Vatican Council in Constitution „Lumen gentium" points the most important mission of the family, which is religious upbringing of children. Under this concept not only passing an adequate portion of religious knowledge shall be understood but also passing of beliefs and attitudes proper to the people of faith, the Christians. These attitudes and beliefs should be based upon Gospel – a Good News about a loving and merciful God, who has

died for the salvation of every man. Tools in the process of religious upbringing are for instance common prayer of, whole family, taking part in a sacramental living, the lecture of Holy Bible and also ordinary goodness, cordiality and understanding. Children's attitudes are formed also under the influence of relations with their parents, under the relations of parents' personalities and their behaviour. Although we should make demands of the upbringing, however we should do this with love. Therefore upbringing is closely connected with the evangelization of children and relates to every branch of life. The upbringing goals of parents – on the strength of the marriage sacrament - have got dignity of mission. In the pursuance of this mission parents take precedence over everyone and their goals are non-transferable. The family which is a Home Church is also a part of the General Church and perform prophetic, priestly and royal functions.

Borys Jacek Soiński OFM, Psychosocial functioning and religious conversion

In the first part the author presents ideas explaining the reasons for religious conversion, emphasizing psychosocial factors. Next, he shows the results of research concerning the dimensions of personality and biographical factors, which are related to the level of socialization of religiously converted people. 178 converted adults who have been examined (84 men and 94 women) are currently under Christian formation in Catholic religious communities and monasteries. The research involved using such tools as Adjective Check List (ACL) by H. B. Gough and A. B. Heilbrun, Antonovsky's 29-item Sense of Coherence Scale (SOC-29), NEO Five-Factor Inventory (NEO-FFI) by P. Costa and R. McCrae and The Questionnaire of Emotional Control by J. Brzeziński. With the use of the ACL Test and the Varimax method, six factors revealing the structure of personality of the converted have been identified: I. potency, II. assertiveness, III. sociability, IV. dissatisfaction, V. individuality and VI. constriction. Then, examining the third factor using the Quick Cluster method, three communities of people with different levels of sociability have been described. The article compares people from the communities of the lowest and the highest levels of sociability. The results of the analysis allow to conclude that in the process of conversion interpersonal factors (relationships with family or members of religious groups) played a more important role than personality. Their meaning was more significant for people with the lowest level of sociability. They are the ones who feel the deficiency of social needs and attitudes much stronger. These unsatisfied needs drove them to conversion more strongly but they also made their functioning after conversion more difficult in terms of emotions, interpersonal relations and spiritual development.

Kamil Chrustowski, Man to the world around him from the perspective of evolutionary psychology. The question of the future of religion in human life

The main aim of the article is an attempt to predict the future of God (religiosity and spirituality) in people's life. Will spirituality and religion be spreading or becoming less common? The question *'Does religious people stand a chance in changed, circumstances of culture*

of our Times?' is considered. Advance of science is analyzed as a possible factor of religion disappearing, but it is concluded that religion and science are similar products of human's mind. Comparisons between modern and elder (primitive) examples of spirituality are quoted. The most important predictions are based on the main evolution factors: fertility and genes spreading. Religious people nowadays have more children on average than their secular counterparts. The evolutionary implications of this difference are considered according to Robert Rowthorn's (2011) numerical simulations and mathematical models. General conclusion suggests that 'God gene' (if it exists) is not in risk of extinction. Moreover lots of being religious benefits are mentioned, e.g. moral compass, health, sense of happiness.

Ewelina Marta Mączka, Postmodern (do not) need religion, or reflections on a new spirituality

Modern man lives in an age of post-modernism, which is characterized by very rapid technological, medical, computer, communications, and social. The processes of secularization, individualism and pluralism imprinted a strong mark on the postmodern realm of religiosity, where traditional religiosity has been negated and pushed into the background. In its place they entered new forms of religiosity, where the chief place is the new spirituality, in the form of New Age or hoodoo. The presence of a wide range of different forms of religiosity points to the continued presence of human postmodern - religious need, which attempt to satisfy trying to take what the new spirituality. However, in the postmodern reality, the Church stands by a major challenge. The new evangelization is seen as one of the chance of passing postmodern to man the Good News about God's Son.

Irena Grochowska, Does encyclical of Pope Francis Laudato Si' is a calling for human himself or his lifestyle?

The last encyclical of Pope Francis Laudato Si' is called ecological and as such is met with many contrasting comments. The article is a voice of current discussions on character and dimension of last encyclical. In the article an attempt to present the true message of the encyclical, according to the teaching of the church and to exhibit the relationship and conditioning in human –nature relations.

Tomasz Twardziłowski, Contribution of the Ecological Hermeneutics of the Bible to the Formatting of Right Relations between Human Society and Natural Environment

The natural environment is a matter of concern at the political, social, ethical and religious level. In the last decades, many scholars have accused the Bible of causing environmental crisis. It raises many issues. This thesis is mainly based on an assumption that biblical text invites to the immoderate exploitation of nature. Theologians and biblical scholars tried to respond to this accusation using various arguments. The ecological hermeneutics of the Bible is a new proposal. It is preceded by an overview of historical context of interest in nature and discussion on the above mentioned thesis regarding the responsibility of the Bible for the

said crisis. The last part of the paper points the advantages and disadvantages of the ecological hermeneutics of the Bible referring to the document entitled „The Interpretation of the Bible in the Church" issued by Pontifical Biblical Commission.

Joanna Zawadzka, Attitudes "to be" or "to have" - development or decline of the modern man

People have emerged from animal world through gaining self-awareness. That makes them able to transform nature around them and adapt it to their own needs. Main attitudes represented by humans are constructiveness and destructiveness, which, in majorit, affect their actions in environment. Destructive tendencies were a subject of studies of psychologists representing different trends: biological, evolutional, psychodynamic, behavioral, cognitive, humanistic. Erich Fromm has found conditions for this tendencies: syndrome of growth for constructiveness and syndrome for disintegration for destructiveness. Gabriel Marcel in his own book "*Being and Having"* analyzes attitudes of "to be" or "to have" in entire life perspective and considers them as different ways of eliminating negative human feelings connected with loneliness of human beings in world. Marcel was an ardent supporter of concept "to be", which in his opinion is a proper signpost for humanity. Humanist Erich Fromm continued Marcel's philosophy studies and devoted his studies to the contemporary human condition and direction of social changes. Fromm refers to German philosopher Meister Eckhart, who preached these attitudes at the turn of XIII and XIV centuries.

Seweryn Leszczyński, The truth of man and the truth about man as the self-education task

The article presents the questions of the integral personality as a life task and self-education in opposition to false life projects. In order to this have been analysed the main consideration, using philosophical terms of Wojciech Chudy, the truth of human being and the truth about human being. Then have been defined what the integral personality in philosophy and psychology means. We were trying to argue the understanding of life as self-education in three parts: childhood, adolescence and adulthood in terms of pedagogy. According to conclusions we acknowledged that life of human being can be studied as the effort of self-education and the life task. In this context he can develop the own integral personality.

Krzysztof A. Wojcieszek, Can a mental crisis may be a potential element of spiritual development? Analysis of selected case studies.

Mental illness may be a potential element of spiritual development. It seems impossible, because spiritual development associate with the strong efficiency of intellect and will. Is holiness not synonymous with extraordinary efficiency? In hagiography we can find many testimonies about the almost divine efficiency of the saints. But the situation of the disease

itself and the associated suffering repeatedly became the canvas of the genuine spiritual development. Disease and the associated crisis were the starting point for moral transformation and major life activities. This was the case of St.. Ignatius of Loyola, as also happened St. Francis of Assisi. There are different interpretations of the causes and nature of mental illness and related crises. Recently dominates the biological approach, based on the progress of neuropharmacology. It is complemented by the recognition of psychotherapy. We today have lost other perspectives. Theology has refined the concept of development which is different from our present. Man is created for love (God's glory). Thus there are two paradigms: the contemporary paradigm of health based on a materialistic anthropology and theological paradigm of spiritual development. Our hagiographic "case study": the life of St.. Albert (Adam) Chmielowski and St. Maksymilan Maria Kolbe. Important for our discussion is one important moment in the biography of the first Saint, namely his deep mental crisis, which took place shortly after his decision to join Jesuits. Chmielowski made his novitiate, but the monks finally resigned, and the candidate was transferred directly into the ... psychiatric hospital in Lviv. It was a deep depression combined with strong symptoms of neurosis, obsessive - compulsive. Our second case study will be Saint Maksymilian Maria Kolbe. Difficulties started much earlier, from the beginning of his religious life . It was probably as acute anxiety, obsessive – compulsive dissorder. The difficulties were so significant that the spiritual director forbade the Holy making confession of the whole of life, even in the face of death. As we know the neurosis, obsessive - compulsive is quite resistant to the therapeutic effects. In the case of St. Maximilian overcome the disorder has become a key issue in all its future business. It was a hidden but important turning point, the most serious threat to its early development. These two examples can be multiplied. Conclusions: The main idea of the present discussion is in fact striving for synthesis of the two approaches on the basis of a full, realistic anthropology, a full description of the man.

Janusz Ruciński, The body as the "product" of culture or about the search for own corporeality

The development of medicine, numerous scientific achievements, as well as inventions caused the man lost sight of the ultimate goal of his life which is the eternal salvation of the soul, submitting them to the temporal deliverance of the body of transience. This does not mean, however, that man, like the followers of Manichaeism, he would suddenly accuse completely care of your body and treat it as a prison of his soul. On the contrary, due to the fact of creation in the image and likeness should bestow them respect and take care of them. Consequently, the body as created by God, has dignity, which in no way can be attributed to cultural products that came from the hand of man. This means that man, despite all attempts to modify your body and tampering, which allows him to always be a creature and not the product.

Małgorzata Kamińska, Cultural relativism and universalism of the Universal Declaration of Human Rights

The Universal Declaration of Human Rights is considered as one of the most important international document that has ever arisen. This conviction is the result of two main features of this act: firstly contained in the content, as in no other document is focused on human rights; second, from the assumption had to be widely applicable, universal. The object of this paper is to analyze the Universal Declaration of Human Rights in the context of multiculturalism.

Joanna Parol, The struggle and the unity of man with the world. Cinema and expedition of Hero in search of himself and the world

This article shows that modern movies show the relationship of human to the world repeatedly and in a multiplicity of ways. Man in many films is built with longings, which does not allow him to stand still, arouse in him the desire of life and push toward the world, toward a journey. This article discuss movies using fairytales and myth, movies with the problem of spiritual empowerment, growing up and travel inside man, travel deep into himself as a metaphor for understanding of self and the surrounding world (*Chocolate*, *Pan's Labyrinth*), movies, considering the human nature in a confrontation with the outside world and travel as exploring nature in a clash with civilization (*Into the Wild*, *Cast Away*). The article concerns on movies: *Chocolate*, *Pan's Labyrinth*, *Into the Wild*, *Cast Away*, *Gerry* and *Grizzly Man*.

Edyta Wolter, Man to nature

The aim of the article is to present the demands for establishing a proper relationship between man and nature and developing mature ecological attitudes of the Polish society. These demands form the basis for numerous works published within the publication series of the Polish State Council for Nature Conservation in the period of the Second Polish Republic (1918-1939). This collection includes original works (in the category: separate publications of the State Council for Nature Conservation) constituting a source basis of this article. They are the works of among others: Andrzej Czudka, Karel Domin, Seweryn Dziubałtowski, Kazimierz Gajl, Jan Sokołowski, Henryk Weryński.

Maciej Sierakowski, Standards of food quality as protection against mycotoxins

From the harmful effects of metabolites of fungal humanity struggling for centuries. It has long been known cases of poisoning of humans caused by the consumption of moldy food or feed. The main causes of contamination of food products and raw materials from which they are formed, are progressive use of chemicals in the environment and intensify food production. No less important factors affecting the level of impurities in the raw material, semi-finished and finished product are conditions for harvesting and storing crops manner. Fungi and molds and products of their metabolism, or mycotoxins, are classified as

biological contamination of cereals and their products. The presence of impurities biological, chemical and physical in agricultural crops and foods has a direct impact on the quality of these products, especially at the level of hygiene and health.

Karol Kierzkowski, Human health in the light of Chinese philosophy

This article was made following an increase in interest in the contemporary world Chinese medicine. It includes, among other things: acupuncture, meditation, exercise health, diet, herbal medicine, massage, astrology and geomancy. The World Health Organization recommends that limit the pharmacological treatment and surgery for the use of natural methods. They are used in traditional Chinese medicine because they are less invasive and harmful. The foundation of traditional Chinese medicine is a system of thought Taoist and Confucian philosophy based on yin-yang, the concept of qi life, as well as the five elements and stages of change. It is based on the indissoluble connection of body and mind, mental activities and physical and emotional internal and external environment. The postulate of assimilation philosophy, medicine, medicine, and philosophy originated in ancient China. The Chinese tried to build cohesion through the integration of practical skills used in medicine cognitive theory surrounding world, described by philosophers. Ancient Chinese philosophy history are witness to the symmetry of philosophy and medicine. Chinese Philosophy and Ethics, as a science still looking for the right tools for accurate and actual description of the nature. Interpenetration of philosophy and medicine in China is the fact that it is difficult to challenge. The history of theoretical and philosophical ideas in the Middle evolved and gave directions in the field of medicine. Medicine, in turn, was the inspiration for philosophers and thus significantly influenced the face of philosophy. Chinese medicine because of ignorance of its ideas, methods and philosophy of art of healing is controversial and resisted medical community. Reluctance to Oriental medicine may be surprising, since its major differentiator is the treatment of man, as a psycho harmonious whole.

Ewa Agnieszka Pichola, Dysfunction in relation to the truth about reality as a characteristic of addiction

The aim of this paper is to focus on some aspects of addition and co- addition in the context of the lack of truth. When compared to philosophical search for truth and its antropological consequences some symptoms of addiction are considered as the examples of the particular disorder which is manifested as the unability to recognise the reality about the world and relations of human as well. In the summary the author of the paper reflects on the ability to recognise truth as advisable tool for addiction therapy.

Marcin A. Stradowski, Benefits and risks of human functioning in virtual space

In this article the author presents the benefits and risks of residencein virtual reality. Being in the network becomes as it were a second life that is experiencing modern man. However,

being on the net can not be a second life because of the split being experienced man. The Internet provides many advantages in using it, but also brings threats that not every Internet user is able to measure, especially since it often does not realize the depth of the changes it experiences. The Internet makes the world becomes more available than in earlier centuries, and at the same time through the Internet people can cause other harm. Man staying in the virtual world may lose its identity, but when it will retain, then applies the same benefits of being in the network.

Ks. Waldemar Woźniak, The relationship between resocialisation and social work

Social work, helpful by reducing a person's suffering, is primarily effective at facilitating the satisfaction of his or her psychological and social needs. As it supports not only individuals in a difficult position but social groups too, social work influences the creation of social policies. The practice of dealing with perpetrators of crime has evolved from strategies of exclusion and exploitation towards policies of support and assistance with prosocial functioning, based on, among other things, the individual approach principle. In many countries (England or France, for instance) juridical social work is practised, which puts resocialisation within the scope of social work too. This contrasts with the Polish system where resocialisation is understood as work to be carried out primarily with prisoners and inmates of youth detention centres. Social work, on the other hand, is conducted by local councils and is directed at individuals in need, including people released from penal institutions, which in this case means that resocialisation is transformed into social work. In Poland, individuals in crisis situations are subject to resocialisation actions, i.e. carried out in isolation, or to social work, conducted in freedom. An increasing number of elements traditionally contained within the scope social work can be noticed in the Polish resocialisation system. The functions of social work such as curative, developmental, educational, and preventive are being transferred onto the area of resocialisation.

Magdalena Dziedzic, Satisfaction with life, self-esteem and perceived level of stress in people in late adulthood attending the University of the Third Age

The aim of the study was to examine the relationship between life satisfaction, self-esteem and overall perceived level of stress in people in late adulthood. The research group consisted of 70 people in age 60-86: 35 who were students of University of the Third Age and 35 people never attending of UTA. The methods used in this study: Rosenberg Self- Esteem Scale (SES), Satisfaction with Life Scale and Feeling Stress Questionnaire by M. Plopa. The groups that were examined differed in the level of life satisfaction, overall stress and its certain dimensions. It was observed that there is positive correlation between level of self-esteem and the life-satisfaction among both groups. There was also exerted the negative correlation between level of stress and life satisfaction as well as self-esteem among student from both groups.

Maria Kubis, Political involvement of the Third Age University students

The author presents the research on political involvement of the Silesia Third Age Universities students. The sample has consisted of 651 respondents. The results show that majority of the students take part in presidential, parliamentary and local administration elections. The results show also same differences statistically important between the sexes. Men are more active politically. They participate in political meetings, members of political parties, collect signatures, finance political organizations more frequently. Bearing in mind political attitudes, the conducted research may contribute to better understanding of these attitudes of the older generation, which due to the held social roles, including family ones, influences younger generations, which have taken over or will take over the responsibility for the country, understood as the society in the process of changes towards civil society – aware of its rights and obligations.

ZASADY PUBLIKACJI

KWARTALNIK NAUKOWY FIDES ET RATIO
WYCHODZI JAKO CZASOPISMO ON-LINE

Redakcja przyjmuje artykuły zgodne z profilem czasopisma zawartym w Przesłaniu, odpowiadające tematyce danego numeru Kwartalnika.
Każdorazowo temat kolejnego numeru jest ogłaszany na stronie Kwartalnika.

Redakcja „Kwartalnika Naukowego Fides et Ratio" oczekuje od Autorów respektowania zasad rzetelności naukowej oraz jawności informacji o wszystkich podmiotach przyczyniających się do powstania publikacji (wkład merytoryczny, rzeczowy, finansowy etc.) oraz okoliczności towarzyszących.
Oczekujemy także w przypadku publikacji przygotowanej przez kilku Autorów informacji dotyczącej wkładu poszczególnych autorów w powstanie publikacji (z podaniem kto jest autorem koncepcji, założeń, metod, jaki jest wkład poszczególnych autorów w przeprowadzenie badań, w obliczanie, analizy itd.).

Prace wydrukowane i zapisane na nośniku należy przesyłać najpóźniej na miesiąc przed upływającym kwartałem na adres:
Towarzystwa Uniwersyteckiego Fides et Ratio:
ul. Wóycickiego 1/3, budynek 14, pokój 1419
01-938 Warszawa

lub wydawcy Kwartalnika - Fundacji Fides et Ratio:
ul. Franciszkańska 3/47
00-233 Warszawa

ZASADY RECENZOWANIA

1. Każdy artykuł przesłany do Kwartalnika podlega wstępnej ocenie Redaktora Naczelnego i Rady Redakcyjnej Kwartalnika.
2. Po pozytywnym zaopiniowaniu następuje przekazanie publikacji do tzw. recenzentów zewnętrznych, będących ekspertami w zakresie danej problematyki.
3. Recenzent dysponuje gotowym formularzem recenzji, na którym umieszcza swoje oceny i formułuje wniosek dotyczący dopuszczenia artykułu do publikacji lub jego odrzucenia; dodatkowo istnieje możliwość umieszczenia innych wyjaśniających komentarzy do recenzowanej publikacji.
4. Autorzy prac i recenzenci nie znają swoich tożsamości (tzw. *„double-blind review proces"*).
5. Recenzje są przekazywane autorowi pracy, z prośbą o ustosunkowanie się do nich i poprawę tekstu zgodnie z zaleceniami.
6. W przypadku negatywnych recenzji publikacja zostaje odrzucona.