

FIDES ET RATIO

2(30)2017

**KWARTALNIK
NAUKOWY
TOWARZYSTWA
UNIWERSYTECKIEGO
FIDES ET RATIO**

KWARTALNIK NAUKOWY FIDES ET RATIO



PROBLEMATYKA TRANSGRESJI I TRANSCENDENCJI

Rada Naukowa: prof. dr hab. Franciszek Adamski (UJ), prof. UM, dr hab. Anna Doboszyńska (Uniwersytet Medyczny), prof. UJ, dr hab. Halina Grzmil-Tylutki (UJ), prof. dr hab. Kazimierz Korab, ks. prof. dr hab. Jan Krokos (UKSW), dr Maria Jankowska (APS), dr Józef Placha, 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 Urszula Tataj-Puzyna (zastępca redaktora naczelnego)
dr Paweł Kwas (sekretarz)

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

Recenzenci: Ks. prof. dr hab. Roman Bartnicki; prof. UKSW, dr hab. Agnieszka Bender; prof. dr hab. Leszek Grüm; dr Agnieszka Hannel-Brzozowska (Uniwersytet Pedagogiczny, Kraków); mgr Aleksandra Kimball (Warner Brothers Studios, USA); dr Jolanta Kraśniewska (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie; ks. dr hab. Andrzej Kobyliński (UKSW); prof. AM dr hab. Teresa Krasowska; ks. prof. dr hab. Henryk Krzysteczko (Uniwersytet Śląski); dr Elżbieta Naporą (AJD); prof. dr hab. Katarzyna Olbrycht (Uniwersytet Śląski); dr Jacek Pulikowski (UAM); ks. prof. UwB, dr hab. Adam Skreczko; o. prof. UAM Borys Soiński; prof. UKSW dr hab. Witold Starnawski; dr Małgorzata Starzomska (UKSW); ks. dr Władysław Szewczyk; dr Elżbieta Tracewicz (Life Adjustment Center, USA); prof. UKSW, dr hab. Elżbieta Trzęsowska-Greszta; prof. PEDAGOGIUM dr hab. Krzysztof Wojcieszek; mgr Aleksandra Woś-Mysliwiec (President of Policy Committee, USA); prof. UKSW dr hab. Małgorzata Wrześniak; Ks. prof. UKSW, dr hab. Dominik Zamiatała.

Redaktorzy językowi:

mgr Zofia Kończewska-Murdzek
mgr Krzysztof Kraśniewski
mgr Małgorzata Walaszczyk

Redaktor statystyczny:

mgr Karol Kwas

SPIS TREŚCI:

| | |
|--|-----|
| <i>Edyta Wolter</i> , Personalistic pedagogical transgression in defense of a dignity of a human person in the social and natural environment in the thought of saint John Paul II | 6 |
| <i>Katarzyna Kwiatkowska, Maria Magdalena Kwiatkowska, Paulina Markowicz</i> , Zachowania transgresyjne a uwarunkowania osobowościowe | 17 |
| <i>Irena Pufal-Struzik</i> , Postawa twórcza i skłonność do ryzyka u studentów jako ważne predyktory aktywności ukierunkowanej na przekraczanie granic | 38 |
| <i>Izabela Łyszkowicz, Paulina Markowicz, Patrycja Michalak</i> , Wpływ samooceny jednostki na jej zachowania transgresyjne i samoaktualizujące | 51 |
| <i>Sławomir Ślaski</i> , Transgresja twórcza a style zachowania i przywiązania u studentów | 65 |
| <i>Anna Wołpiuk-Ochocińska, Małgorzata Marmola</i> , A sense of satisfaction with life in adolescents and young adults of different psychological gender | 84 |
| <i>Andrzej Dakowicz</i> , Psychotransgresyjne ujęcie powodzenia małżeństwa ... | 96 |
| <i>Katarzyna Kozera</i> , Zawarcie małżeństwa w świetle prawa rzymskiego i żydowskiego – charakterystyka i porównanie | 111 |
| <i>Urszula Tataj-Puzyna, Grażyna Bączek, Barbara Baranowska, Antonina Doroszewska</i> , Doświadczenie macierzyństwa – badania sondażowe matek w Warszawie | 124 |
| <i>Agata Majewska</i> , Rodzinna transmisja międzypokoleniowa w świetle teorii transgresji | 145 |
| <i>Małgorzata Wrześniak, Katarzyna Szymańska</i> , Z historii powinowactwa sportu, sztuki i sacrum | 154 |
| <i>Błażej Kmieciak</i> , Medycyna a religia. Czy lekarz ma prawo dawania świadectwa wiary? | 170 |
| <i>Sebastian Szymański</i> , Msza jako gatunek muzyki sakralnej w wychowaniu duchowym człowieka. Perspektywa personalistyczna | 187 |
| <i>Ola Skirgiełło</i> , Adam Chmielowski: „duchowy brat” Karola Wojtyły. O „Bracie naszego Boga” w kontekście dwu życiorysów – | |

| | |
|---|-----|
| życiorysu bohatera utworu i życiorysu twórcy dzieła | 198 |
| <i>Daria Winiarczyk</i> , Motywy z platońskiej Obrony Sokratesa w apologii Pawłowej (1 Kor 1-4) | 205 |
| <i>Łukasz Papiernik</i> , Problem uznania istnienia obiektywizmu w ujęciu Richarda Rorty'ego, Richarda M. Hare' a i Michaela Huemera | 221 |
| <i>Dominika Żukowska-Gardzińska</i> , Przekraczanie siebie w ciele – znaczenie tatuażu w przestrzeniach wiary i kultury | 234 |
| <i>Dominik Borawski</i> , <i>Urszula Fleszar</i> , <i>Agnieszka Balicka</i> , Co nas nie zabije to nas wzmocni? Postrzeganie konsekwencji wychowywania się w rodzinie z problemem alkoholowym przez osoby dorosłe | 244 |
| <i>Mateusz Adamik</i> , Samotranscendencja jako wsparcie i samoodłączenie jako podstawa poczucia wolności w obozie koncentracyjnym na podstawie teorii i doświadczeń Viktora Emila Frankla | 266 |
| <i>Kasper Sipowicz</i> , Negatywne przekraczanie granic. Prześladowania polskiego duchowieństwa katolickiego w Kraju Warty w latach 1939-1945 | 279 |
| Abstracts | 291 |
| Zasady publikacji | 301 |
| Zasady recenzowania | 302 |

Prof. nadzw. dr hab. Edyta Wolter
Faculty of History of Education and Nurture
Department of Pedagogical Sciences
Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw

Personalistic pedagogical transgression in defense of a dignity of a human person in the social and natural environment in the thought of saint John Paul II

A Human Person creates a considerable part of perceived needs and transforms parts of his or her surrounding, organizes space. From the very beginning of the existence of the species people influence the natural phenomena. At the beginning it was in the category of magic, then religion and science. People were trying to make nature more familiar and understandable in creating the quality of life, in the search for social and cultural identity. As an entity determined by culture and society a Human Person is the creator of interpretations inside his or her heart and surrounding - making life full of sense (Kwaśnica, 1987, p. 83, compare Przyszczypkowski, 2001, p. 115-117). In the structure of an individual experience he or she has the adaptive and emancipation based rationality. They are the dimensions of a human personality. Adaptive rationality is expressed in self-improvement, useful education (vertical strategy), in dialog as a disguised monologue, the hierarchy of values "to have". Whereas the emancipation based rationality - in self-realization, altruistic education (horizontal strategy), true dialog, the value hierarchy of "to be" (*ibidem*, p. 124).

In the Christian eco-ethics the social and natural environment is a value, common wellbeing. The concept of *ecologia humana*, the wide holistic approach of explaining the ecological issue is expressed in encyclicals of John Paul II („*Redemptor hominis*”, „*Sollicitudo rei socialis*”, „*Centesimus annus*”, „*Evangelium vitae*”). It concerns the complete interpretation of particular parts of ecosystem (person, fauna, flora) (compare: Burchard-Dziubińska, 2005, p. 7) where life exists, because of environmental assets, eg. the symbolical, emotional, useful and financial value (Dutkowski, 2002, p. 16-22).

The anthroposphere embraces the whole area of human activity - economic, social, political, scientific, creative, productive (Dołęga, 1988, p. 222-224). According

to Napoleon Wolański human ecology is the "interdisciplinary knowledge about interactions, which happen between people and environment, social, technical and cultural one. Whereas its main problems concern: philosophical aspects of society, bio-social aspects (connected with the transmission of energy and information), ecological problems concerning human biology and environmental education" (Wolański, 1985, *passim*; compare: Malinowski, 1997, p. 172; compare: Jethon, 1994, p. 3-4), realizing of human existence in the concept of ecological humanism, based on which a human being is not a conqueror, but a carer. A human being does not use knowledge as a tool of dominance over nature, but to develop soul (Skolimowski, 1999, p. 95), partnering co-operation, both the highly developed societies of wealthy North, as well as poor South of the earth globe (eco-social usefulness) (Michnowski, 1998, p. 231).

At this point it is reasonable to refer to the concept of ecological humanism, which implies the idea of creating life in accordance with the value of truth, wellbeing, beauty, dignity of a human person, life in a dialog with the social and natural environment (Domka, 1997, p. 54), human spiritual development. Whereas the widely understood development, both the quantitative and qualitative occurs under the influence of a mutual impact of the biosphere factors. It is a process of "object shifting from less desirable status (less positive, perceived as worse, less developed, from not perfect forms) to more desirable ones (more positive, perceived as better from the point of view of a specific criterion (or a set of criteria)" (Borys, 2005, p. 26-27), for example the criterion of a purpose, axiological criterion, criterion of rules.

The issue of development may be examined, explained depending on mutually conditioned concepts as a balanced, durable, sustainable eco-development (*ibidem*, p. 11-49), process of development balance (Czyż, 2005, p. 190; compare: Dutkowski, 2002, p. 31-36). In a wide perspective the balanced development as a desirable target status and leveling the development in the process of evolution - is an integrated institutional, political, social, economic, environmental and spatial order (see: Wieczorek, 1998, p. 259). In a narrow sense - the ecologically balanced development (eco-development) (Borys, 2005, p. 48-50), protection of natural heritage along with social conditions of this process aiming at homeostasis of the ecosystems of the social and natural environment, holistic approach towards solving problems concerning the whole life of the biosphere, the part of which is a human being (Karwańska, 2003, p. 6-10), cooperation between people and natural surrounding (Kuźnicka, 1995, p. 7). Is a development, which does not irrevocably infringe the

ecosphere of the social and natural life, permanent cultural values (Cichy, 2000a, p. 13; compare: Cichy, 2000b, p. 143), not degrading the laws of nature in the biosphere, aiming at the maintenance of ecological balance, homeostasis of the ecosystem. Therefore it is a challenge for the institution of natural education, direct (see: Gurnik, 2006, p. 27), indirect in formulating and realizing the holistic concept, *defferentia specifica* of humankind: *homo creator*, *homo faber*, *homo ludens*, *homo sapiens*, *homo viator*. As well as behavior in accordance with culturally shaped patterns, necessary for survival and creative, harmonious development of particular functionally integrated components of biosphere in the process of creating cultural competences in the scope of balancing the social and natural development. Of course in many aspects of existence - the area of intrapersonal relations, in the interpersonal area, in the area of relations with the natural surrounding, in the aspect of creating the awareness of threats caused by pathological dangers, as well as in the aspect of "not obeying the stereotypes" (because of social, ethnic, racist, religious, gender, age, physical and mental reasons) and in avoiding superficial actions in the spheres of social life such as law, politics, social relations in a family, at school, at work. Therefore it is a challenge to shape the moral power of "endurance managed by reasons", which is "the most beautiful value of a human being, the source (...) of useful actions" (Oesterlen, 1880, p. 22-26).

Responsible and balanced social development in the concept of John Paul II is the "civilization of love" (Jan Paweł II, 2005, p. 15). It implies the cultural and spiritual heritage, fatherland esteem, human dignity, preventing social pathologies. John Paul II (supporter of a dialog between cultures and religions (Jan Paweł II, 1995, p. 119-215), overcoming antinomy of teocentrism and anthropocentrism) (see: Dziwisz, 2007, p. 34-170) and made the global society aware that the European culture constituted the synthesis of Christianity and humanism. The Christian identity must be cherished and rediscovered for satisfactory future of the European continent, especially that thanks to Christianity Europe gradually understands the gist of the human dignity (compare: Co Jan Paweł II mówi..., 2003, p. 112-239).

John Paul II wrote when considering the place of Poland and Church in the European culture: "human being is the way of the Church (...) the glory of God, which the human being improves in accordance with the love of God" (Wolter, 2005, p. 364). Church serves freedom, undertakes attempts to explain the human experience, intends to discover truth and justice by the Evangelia and shaping mature social personality (Jan Paweł II, 1984, p. 301-309), prepared for the ecumenic

dialog, which is not only a noble idea, but most of all the trial of the Christian, catholic faith.

In the pedagogical transgression of John Paul II the wealthy, free native lands are both the wellbeing of Europe and earthly mothers of communities of a given nation. "A nation exists in culture and for culture (Jan Paweł II, 2005, p. 87-89), and the human culture involves the element of beauty. Whereas history expresses itself in the human ability to objectify history. Patriotism may not turn into nationalism (compare: *ibidem*, p. 74-78; compare: Dziwisz, 2007, p. 76), it is the love of what belongs to fatherland: history, tradition, language, native landscape. The right of power may not dominate the power of law, the sovereignty of a state is the basis of a wellbeing of every country (see: Jan Paweł II, 1985, p. 3-18). It combines the love to the native land and respect for other nation. It is respect for their autonomic rights and activities.

In the Address at the World Day of Peace on 1 January 2002 John Paul II wrote: "there is not peace without justice, there is no justice without forgiveness (Jan Paweł II, 2003, p. 185), violence may only be a superficial victory, it is a social pathology (Jan Paweł II, 2002, p. 37-38). Its example may be seen in homeless people, doomed to be illiterate, devoid of medical care and means for life.

When considering the meaning of the pedagogical process of education for the protection of human dignity John Paul II explained that freedom is given and at the same time it was assigned to people by the Creator. Only by freedom a person may complete and make real the value of truth, kindness, beauty - both in personal (family) life and in the social perspective (economic, political, national, international). The basis of the outside freedom guaranteed by the provisions of law is the internal freedom (Jan Paweł II, 1991, p. 6), the spiritual anatomy of every entity - a social human being, who completes itself as a Person. As John Paul II puts it the spiritual autonomy should be taught to children, young people, the society in general so that human beings make their humanity real by social interactions, by gaining cultural competences in the process of enculturation and social competencies in the process of socialization.

Personalistic pedagogical transgression in the social thought of John Paul II in the scope of responsible balance of the social and natural environment concerns most of all the subjectivity of the human person (Wojtyła, 1991, p. 7). In his concept the attitude of respecting somebody else's dignity (Jan Paweł II, 1983, p. 35) is conditioned with an interpersonal attitude of responsibility for oneself and the attitude of personal dignity (moral braveness). John Paul explained that the society

formulates norms and its citizens ensures the values of aesthetic references in common life (Co Jan Paweł II mówi..., 1991, *passim*). A prerequisite for the attitude of respect of someone else's dignity is both the spiritual autonomy and external freedom guaranteed by the laws (Jan Paweł II, 1991, p. 6) protecting Human Beings against negative phenomena of social life.

The attitude of someone else's dignity is connected with the interpersonal attitude of tolerance (see: Kiliańczyk-Zięba, 2003, p. 177-185), which is developed in the atmosphere of no artificial divisions/contradictions (Dekalog, 1991, p. 55). Totalitarianism (see: Jan Paweł II, 2005, p. 13) bears from the negation of the objective truth (Encyklika *Centesimus Annus...*, 1991, p. 88), the attitude of tolerance is free of enforcing someone else's will, malicious (*argumentum ad ignorantiam*), compulsory (*argumentum ad baculum*) influence on interpersonal attitudes. An exception may be situations, when interpersonal activity is a threat to a safety of the social and natural environment. The attitude of tolerance is also connected with the endurance in aiming for the purpose on the foundation of the value of justice, peace and social participation (compare: Wychowanie w nauczaniu..., 2000, p. 68).

John Paul II wrote that in interpersonal relations love and consent build peace whereas violence and hatred ruin it (Jan Paweł II, 1994, 2004, p. 131), just as cheating on other people, treating them as tools for a social lie. According to John Paul II there are no reasons for rivalry between faith and rationality, which are like two wings, on which the human spirit flies towards the contemplation of the truth (Encyklika *Fides et Ratio...*, 1998, p. 3-47). The content of faith is to be a conscious choice and may be taken only voluntarily.

The attitude of caring is the expression of mature humanity (Jan Paweł II, 1998, p. 145). In every society (cultural circle) there are culturally shaped social model roles: mother, father, priest, physician, teacher, soldier, supervisor, subordinate etc. John Paul II appealed that women and motherhood should receive particular respect (*ibidem*, p. 60), and that a constructive personal and community dialog should be developed (Makowicz, 1979, p. 25). He emphasized that even people, who are not biological parents may realize themselves in "spiritual parenthood" (Drażek, Kawecki, 1986, p. 49).

The attitude of social kindness is strictly connected with the interpersonal attitude of caring. As John Paul II stated "a family is the basic unit of human ecology", where a person receives social experience, which is so crucial for development, and where he or she learns social codes of "being loved", "being a Person" (Encyklika *Centesimus Annus...*, p. 76). The first source of positive social

experience is a properly functioning family as the most valuable pedagogical environment: "let parents see in their children the most precious treasure, let them do everything so that a family becomes the domestic Church, which protects Marriage, Love and Life" (Freire, 1988, p. 10). According to John Paul II the pedagogical process should be created on the basis of axiology/values so that a human being becomes more and more human, so that he or she chooses "to be" rather than "to have" so that they could realize their useful humanity.

Another implication of a responsible and balanced social and natural development in the concept of John Paul II is also education for interpersonal attitude of loyalty towards fatherland (which is the earthly mother, the native land) (Jan Paweł II, 1985, p. 3-5), institutions, persons, animals. In interpersonal relations, in the aspect of professional subordination - the attitude of loyalty discloses in a subjective treatment of people and animals, especially when the working time is enlisted in the value of work humanization, with the absolute right to rest (Zwoliński, 2003, p. 80-85). Work is not only a social value and obligation, but also a source of workers rights, "most of all work is for human beings, not the other way round" (Jan Paweł II, 1998, p. 23-58). John Paul II many times emphasized in his publications that an employee (person, animal) should not be used, but honestly and justly remunerated, with the right to rest from work, to respect the axiological dimension of spirituality in the hermetic discovering of the human mystery as a Person, who is a part of the biosphere.

There are threats to responsible and balanced social and natural development in the form of social pathologies, starting from the defectively functioning families (see: Jan Paweł II, 1979, p. 101), most of all nuclear. Therefore the human dignity should be most of all protected against humiliation, promiscuity, insobriety, the atmosphere of social lie.

It may be added that according to John Paul II the easiest place to make contact and talk to God is the natural landscape. The Holy Father loved nature, the mountains, lakes, forests and as the co-creator of the integrated ecology of the social and natural environment, he proposed to protect nature, to control the scientific and technical progress carefully, to use the gains of "soft technique", which does not create a risk for the natural environment. During one of his stays in Poland he said: "Shall God save this big treasury of beautiful nature. Shall God save this big treasury. Do not ever let destroy or even damage it, because it is a great gift" (Górny, 2005, p. 250).

The above mentioned ecological message bears didactic and pedagogical consequences for the educational practice in the scope of development of ecological awareness, which is formed both by knowledge and sensitivity, ecological care in shaping human consciousness, the "feeling of the order of knowledge" (Jan Paweł II, 1998, p. 120). According to the Holy Father John Paul II the "consuming attitude does not account for the whole truth about human being - no historical truth, no social or internal or metaphysical truth (*ibidem*, p. 26; compare: Wojtyła, 1995, p. 33-34). Whereas "good example works not only externally, but permeates to the deep and bears great values in other people" (*ibidem*, p. 27).

When implementing the educational concept of pedagogical transgression of John Paul II in the scope of balancing the social and natural development in the care about dignity of a human person the "book of nature" should be contemplated (see: Jan Paweł II, 2003, p. 9-11) and grow to the "final transparency and light" (*ibidem*, p. 27) overcoming the sources of evil in the intrapersonal and community dialog, as well as to open new doors for peace (...) so that the voice of the dialog is more important (Jan Paweł II, 1979, *passim*). The educating society should make youths and children aware (as they are the society of the future), that the "human society may not be well organized or create values in good volume, if it is devoid of persons, who serve the right power, who protect the laws and, when necessary, do not save their work and effort for the benefit of all people" (Jan XXIII, 1964, p. 46). The society should help to recognize the value of the cultural heritage, the humanistic value of developing intellectual attitudes (intellectual culture) and moral attitudes (moral culture), which go with the development line of ideational attitudes towards the values of social and natural environment. *Summa summarum* it should help in intellectual maturing, as well as emotional and social maturing for active and responsible balancing of the social and natural development in the 21st century.

Footnotes/Bibliography

- Borys T. (2005), Wskaźniki zrównoważonego rozwoju, Białystok: Wydawnictwo Ekonomia i Środowisko.
- Burchard-Dziubińska M. (2005), Przyrodnicze aspekty społecznej odpowiedzialności biznesu, (w:) M. Czyż (red.), Wybrane aspekty równoważenia rozwoju, Białystok: Wydawnictwo Ekonomia i Środowisko.
- Cichy D. (2000a), Idee przewodnie kształcenia dla zrównoważonego rozwoju, (w:) D. Cichy (red.), Podstawy kształcenia dla trwałego i zrównoważonego

- rozwoju, Warszawa: Akademia Nauk, Komitet przy Prezydium PAN „Człowiek i Środowisko”.
- Cichy D. (2000b), Kształtowanie postaw prośrodowiskowych w rodzinie, (w:) J.M. Dołęga, J. Czartoszewski (red.), Edukacja ekologiczna w rodzinie, Olecko: Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej *Acta Universitatis Masuriensis* (Episteme 9/2000).
 - Co Jan Paweł II mówi o zjednoczeniu Europy. (2003), Kraków: Wydawnictwo „M”.
 - Czyż M. (2005), Wybrane aspekty równoważenia rozwoju, Białystok: Wydawnictwo Ekonomia i Środowisko.
 - Dekalog. Przemówienia i homilie Jana Pawła II – IV Pielgrzymka do Ojczyzny (1991), Pelplin: Wydawnictwo Diecezjalne.
 - Dołęga J.M. (1998), Znaczenie sozologii i ekofilozofii w kształtowaniu świadomości proekologicznej, „Człowiek i Przyroda”, nr 8 – 9.
 - Domka L. (1997), Przez edukację ekologiczną i zdrowotną do rozwoju zrównoważonego, „Człowiek i Przyroda”, nr 6.
 - Drażek C., Kawecki J. (red.), Dziecko w nauczaniu Jana Pawła II. Antologia wypowiedzi. (1986), Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy.
 - Dutkowski M. (2002), Wybrane zagadnienia społeczno-gospodarcze świata i Polski w fazie przemian, Toruń: Stowarzyszenie Oświatowców Polskich.
 - Dziwisz S. (2007), Świadectwo w rozmowie z Gian Franco Svidercoschim, Warszawa: Wydawca: Przemysław Häuser.
 - Encyklika *Centesimus Annus* Ojca Świętego Jana Pawła II do czcigodnych braci w episkopacie do kapłanów i rodzin zakonnych do wiernych Kościoła katolickiego i wszystkich ludzi dobrej woli w setną rocznicę *Rerum Novarum*. (1991), Katowice: Kuria Diecezjalna („*Liberia Editrice Vaticana*”).
 - Encyklika *Fides et ratio* Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów Kościoła katolickiego o relacjach między wiarą a rozumem – kopia według wydania watykańskiego. (1998), Kraków: Wydawnictwo Św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej.
 - Freire J. G. (1988), Jan Paweł II pielgrzym fatimski. Dokumentacja faktograficzna, Sanktuarium Fatimskie.
 - Górny J. J. (2005), Jan Paweł II Wielki. Z potrzeby serca, Olsztyn: Wydział Duszpasterski Kurii Metropolitalnej Archidiecezji Warmińskiej.
 - Gurnik G. (2006), Szkoła szans, Warszawa: Instytut Badań Edukacyjnych.
 - Jan Paweł II. (2003), Autobiografia, Kraków: Wydawnictwo Literackie.

- Jan XXIII. (1964), *Pacem in terris*. Encyklika o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie sprawiedliwości miłości i wolności, Paris: *Societe d' Editions Internationales*.
- Jan Paweł II. (1983), Encyklika *Dives in misericordia* (O Bożym miłosierdziu), Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”.
- Jan Paweł II. (1991), *Do młodych całego świata*. Orędzie Jana Pawła II na VI Światowy Dzień Młodzieży, Lublin: Edycja Paulińska.
- Jan Paweł II. (1998), *Laborem exercens* (Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II o pracy ludzkiej w której zwraca się do czcigodnych braci w biskupstwie do kapłanów do rodzin zakonnych do drogich synów i córek Kościoła oraz do wszystkich ludzi dobrej woli), Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Jan Paweł II. (2004), *List do rodzin, list do dzieci*, Watykan, Częstochowa: *L' Osservatore Romano*, Edycja Świętego Pawła.
- Jan Paweł II. (1984), *Musicie od siebie wymagać*, Poznań: „W drodze”.
- Jan Paweł II. (1998), *Nie lękajcie się*. Myśli o życiu we współczesnym świecie, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Jan Paweł II. (2002), *O miłosierdziu – wybór myśli*, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne.
- Jan Paweł II. (1985), *Ojczyzna jest naszą matką*, Poznań - Warszawa: *Pallottinum*.
- Jan Paweł II. (1979), *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju w dn. 1 stycznia 1979 r.*
- Jan Paweł II. (2005), *Pamięć i tożsamość*. Rozmowy na przełomie tysiącleci, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Jan Paweł II. (1995), *Przekroczyć próg nadziei* Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Jan Paweł II. (1979), *Przemówienie na 169 Konferencję Episkopatu Polski w dn. 5 czerwca 1979 r. na Jasnej Górze*, (w:) Makowicz I. (red.) *Bardzo pragnę przybyć do was*. Fragmenty przemówień, listów oraz wyjątki z encykliki „*Redemptor hominis*” Ojca Świętego Jana Pawła II, Częstochowa: Kuria Diecezjalna.
- Jan Paweł II. (2003), *Tryptyk rzymski medytacje*, Kraków: Wydawnictwo Św. Stanisława BM.
- Jethon Z. (1994), *Ekologia człowieka w wychowaniu fizycznym i sporcie*, Wrocław: Wydawnictwo Akademii Wychowania Fizycznego we Wrocławiu.

- Karwańska A. (2003), *Przemiany środowiska kulturowego. Zagrożenia i szanse*, Kraków: Polska Akademia Nauk Oddział w Krakowie.
- Kiliańczyk–Zięba J. (red.), (2003), *Jan Paweł II*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Kuźnicka B. (1995), *Ekologia człowieka – wstęp do dyskusji*, (w:) B. Kuźnicka (red.), *Ekologia człowieka historia i współczesność*, Warszawa: Polska Akademia Nauk Instytut Historii Nauki.
- Kwaśnica R. (1987), *Dwie racjonalności. Od filozofii sensu ku pedagogice ogólnej*, Wrocław: Instytut Kształcenia Nauczycieli im. Władysława Spasowskiego w Warszawie. Oddział Doskonalenia Nauczycieli we Wrocławiu.
- Makowicz I. (red.), (1979), *Bardzo pragnę przybyć do was, Fragmenty przemówień, listów oraz wyjątki z encykliki „Redemptor hominis” Ojca Świętego Jana Pawła II*, Częstochowa: Kuria Diecezjalna.
- Malinowski A. (1997), *Wstęp do ekologii człowieka*, (w:) A. Kurnatowska (red.), *Ekologia i jej związki z różnymi dziedzinami wiedzy wybrane zagadnienia*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Michnowski L. (1998), *Ekohumanizm jako warunek powstrzymania regresu człowieczeństwa*, „Człowiek i Przyroda”, nr 8–9.
- Oesterlen F. (1880), *Zdrowie duszy czyli pielęgnowanie sfery umysłowej i moralnej*, Warszawa: Wydawnictwo S. Czarnowskiego i sp.
- Przyszczypkowski K. (2001), *Racjonalność jako kategoria pedagogiczna*, (w:) K. Denek, K. Przyszczypkowski, R. Urbański–Korż (red.), *Aksjologiczne podstawy edukacji*, Poznań – Toruń: Wydawnictwo Edytor.
- Skolimowski H. (1999), *Humanizm ekologiczny. Odpowiedź na pytanie: Dokąd zmierzamy?*, „Człowiek i Przyroda”, nr 10.
- T. Wiczorek. (1998), *Edukacja i doradztwo rolnicze wobec wyzwań zrównoważonego rozwoju*, (w:) *Doradztwo rolnicze w stymulowaniu i wspieraniu przemian zachodzących w polskim rolnictwie – materiały konferencyjne*, Ministerstwo Rolnictwa i Gospodarki Żywnościowej, Poznań: Centrum Doradztwa i Edukacji w Rolnictwie.
- Wojtyła K. (1995), *Elementarz etyczny*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Wojtyła K. (1991), *Zagadnienia podmiotu moralności*, Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Wolański N. (1985), *Ekologia człowieka a potrzeby urbanistyki*, Warszawa – Łódź: Towarzystwo Wiedzy Powszechnej.

- Wolter E. (2005), Pamięć i tożsamość Jana Pawła II, (w:) Jan Paweł II Wielki 18 V 1920 – 16 X 1978 – 2 IV 2005, Olecko: Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej *Acta Universitatis Masuriensis* (Episteme 50/2005).
- Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II (1978-1999). (2000), Warszawa: Wyższa Szkoła Zarządzania i Przedsiębiorczości im. Bogdana Jańskiego.
- Zwoliński A. (red.), (2003), Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II, Radom: Polskie Towarzystwo Encyklopedyczne.

Katarzyna Kwiatkowska
Maria Magdalena Kwiatkowska
Paulina Markowicz
Instytut Psychologii
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

Zachowania transgresyjne a uwarunkowania osobowościowe

Wprowadzenie

Czy skłonność do zachowań związanych z przekraczaniem swoich możliwości jest związana ze strukturą osobowości? Które z zachowań transgresyjnych są najsilniej powiązane z poszczególnymi cechami osobowości? Przedmiotem niniejszego artykułu jest próba znalezienia odpowiedzi na wyżej postawione pytania poprzez szczegółową analizę związku ośmiu typów zachowań transgresyjnych (Ślaski, 2010; 2012) z cechami osobowości z modelu Wielkiej Piątki (Costa, McCrae, 1992; Goldberg, 1992). Przedmiotem analiz były także relacje typów zachowań transgresyjnych z cechami osobowości Wielkiej Piątki w kontekście uwarunkowań związanych z płcią.

1. Teoretyczne podstawy badań

1.1. Koncepcja transgresyjna człowieka

W esejach „O człowieku wielowymiarowym” Kozielecki (1988), odwołując się do modelu interakcyjnego, zwraca uwagę na to, że ludzie są w nieustannej interakcji, a działania przez nich podejmowane są modyfikowane zarówno przez środowisko wewnętrzne (tj. osobowość), jak i zewnętrzne (tj. otoczenie, społeczeństwo; Szewczyk, 2014). Człowiek i jego działania były nie tylko przedmiotem zainteresowania Kozieleckiego, ale także stały się inspiracją do stworzenia innego, niż mu znane, opisu zachowań społecznych. Bazując na atawistycznej koncepcji społeczeństwa (Kaiser, 2009), Kozielecki (2004) zakłada, że człowiek „i jego organizacje są sprawcami (...), którzy nieustannie podejmują nawykowe działania normalne i innowacyjne działania transgresyjne” (tamże, s. 20) – stanowi to punkt wyjścia dla koncepcji transgresyjnej człowieka.

Koncepcja transgresyjna człowieka oparta jest przede wszystkim na działaniach celowych, zwanych inaczej zachowaniami transgresyjnymi. Działania celowe wyrażają się w aktywnościach bezpośrednio regulujących zachowanie – decydują więc o tym, jakie sytuacje są dla jednostki mniej istotne, a jakie ważne (Kozielecki, 1987). W kontekście społecznym owe działania pomagają w formułowaniu celów (Kozielecki, 2001; 2004). Cele zaś pośredniczą w doborze strategii i metod pracy, wyznaczając przy tym siłę motywacji (Kozielecki, 1987; 2004; Studenski, 2005).

Działania transgresyjne (Kozielecki, 1985; 1987), ujmowane są przez autora koncepcji jako zdolności do przekraczania własnych osiągnięć i możliwości. Mechanizm podejmowania tych działań wiąże się z czynnikami motywacyjnymi i poznawczymi. Zarówno źródła tych czynników, jak i podłoża podejmowanych działań, szukać należy w środowisku wewnętrznym i zewnętrznym jednostki (Szewczyk, 2014). Szczególną rolę odgrywa motywacja – element istotny dla podjęcia i określenia siły działania – a dokładniej motywacja hubrystyczna, która jest wewnętrzną siłą kierującą człowieka do rozwoju, poprzez podejmowanie nowych celów, ponad granice własnych możliwości (Kozielecki, 1987). Motywatory mają ukierunkowywać jednostki do rozwoju, zdobywania kolejnych osiągnięć, a w konsekwencji do podejmowania następnych aktywności o charakterze transgresyjnym (Kozielecki, 1985; 2004; Ślaski, 2010).

Istotne znaczenie dla zrozumienia koncepcji ma badanie zależności między celem a ostatecznym wynikiem działania, ponieważ daje ono szansę lepszemu zrozumieniu człowieka jako sprawcy (Tański, 2016). Kiedy między tymi parametrami występuje zgodność – ludzie osiągają sukces, a gdy istnieje rozbieżność doświadczają niepowodzenia (Kozielecki, 1987; 1988). Określone reguły pozwalają wybrać kierunek działania umożliwiający osiągnięcie celu – takie jak m.in. strategia subiektywnie oczekiwanej użyteczności, która zaleca wybór działania pozwalającego połączyć to, co możliwe do osiągnięcia, z tym, co jest dla jednostki wartościowe (Kozielecki, 1987; 1988; Tański, 2015; 2016).

Rezultaty działań celowych są z reguły wielowymiarowe – mogą zawierać zarówno wartości pozytywne, jak i negatywne. Ponadto człowiek nie jest też w stanie przewidzieć, co nastąpi po podjęciu określonej decyzji. Według Kozieleckiego (1987) zarówno złożoność, jak i niepewność to najważniejsze cechy działań celowych – transgresyjnych i obronnych. Zadaniem działań ochronnych (inaczej zachowawczych) jest skłonność do podtrzymania „dotychczasowego stanu rzeczy” (Kozielecki, 1987, s. 43), zdobywania typowych dla siebie wartości duchowych lub też materialnych, które mają na celu zapewnienie równowagi w funkcjonowaniu. Zachowania transgresyjne z kolei związane są z wychodzeniem

„poza” to, kim jednostka jest i co posiada. Warto jednak zaznaczyć, iż nie każde wyjście „poza” należy do zbioru zachowań transgresyjnych – nie można do niego zaliczyć np. zmian losowych i przypadkowych, ponieważ nie są to działania celowe; o działaniach transgresyjnych mówi się zatem nawet w sytuacji, gdy działania ukierunkowane na przekroczenie aktualnych granic podmiotu zakończą się niepowodzeniem (Kozielecki, 1987; 1988; 2001; 2004).

1.2. Cztery rodzaje transgresji a działania ochronne

Człowiek, aby funkcjonować w świecie, potrzebuje pewnych wartości, których deficyt powoduje rozdźwięk między stanem aktualnym, a tym pożądanym (Tański, 2005a). Występuje wówczas napięcie motywacyjne, a jednostka zaczyna poszukiwać wartości, które zredukują stan napięcia i dadzą satysfakcję. Kozielecki (1987) opisuje w swojej koncepcji to zjawisko jako tak zwane działania ochronne, które dzielą się na czynności zapobiegające utracie wartości oraz takie, których celem jest ograniczenie odczuwanego deficytu.

W opozycji do działań ochronnych Kozielecki (1987) wyróżnia cztery główne rodzaje transgresji, bazując na treściowym charakterze poszczególnych celów jednostkowych: (1) działania „ku sobie” (inaczej autokreacyjne), które dotyczą wszelkiego rodzaju samokształcenia, autorozwoju, tworzenia swojego wizerunku według indywidualnych preferencji; (2) działania „ku symbolom” (inaczej symboliczne lub indywidualne), które polegają na tworzeniu nowej wiedzy w rozmaitych dziedzinach kulturalnych lub naukowych (Ślaski, 2010), mogą dotyczyć także „nowych niekonwencjonalnych konstrukcji myślowych i wyobrażeniowych, oraz rozszerzaniu osobistej wiedzy o świecie zewnętrznym” (Wróblewska, 2015, s. 164); (3) działania skierowane „ku rzeczom”, które są ukierunkowane na praktycyzm i świat zewnętrzny, ich celem jest poszerzenie perspektyw czasowych, rozprzestrzenienie się terytorialne i pozyskiwanie zasobów materialnych; oraz (4) działania skierowane „ku innym”, które bazują na poszerzaniu sprawowania kontroli nad innymi ludźmi, poszerzeniu zakresu własnych wolności (Kozielecki, 2001; Wróblewska, 2015; Szczerska, 2014; Ślaski, 2010).

Aktywności ochronne, stanowiące odrębną grupę działań, regulowane są zasadami wyznaczanymi przez prawa homeostazy, stąd odgrywają istotną rolę w procesie adaptacji do środowiska (Tański, 2016); zaś zachowania transgresyjne determinują prawa wzrostu (osiągnięcie celu nasila motywację do podejmowania aktywności typu „poza”). Działania ochronne związane są z wczesnymi procesami ewolucyjnymi człowieka, a ich ukształtowanie wymaga znacznie więcej czasu niż

kształtowanie się zachowań transgresyjnych, pojawiających się w późniejszych okresach rozwojowych (Kozielecki, 1987; Tański, 2015). Wymogiem dla pojawienia się aktywności transgresyjnych jest zdobycie pewnego doświadczenia poznawczo-społecznego, osiągnięcie przez jednostkę wysokiego poziomu rozwoju funkcji psychicznych (Trempeła, 2011), a co za tym idzie odczucie określonych emocji (Ślaski, 2010; 2012). Zachowaniom ochronnym częściej towarzyszą uczucia negatywne, takie jak np. lęk przed utratą schronienia (Tański, 2005b), a nie jak w przypadku zachowań transgresyjnych, gdzie bardziej znaczącą rolę odgrywają uczucia pozytywne, takie jak nadzieja związana z przekroczeniem granic dotychczasowych osiągnięć bądź duma z realizacji stawianych wcześniej celów (Wróblewska, 2015; Ślaski, 2012).

1.3. Pomiar zachowań transgresyjnych

W zakresie psychologicznego pomiaru zachowań transgresyjnych funkcjonują dwa narzędzia: (1) *Skala Transgresji* autorstwa Studenskiego pozwalająca na pomiar jednego wymiaru, a w ramach niego czterech czynników: „nastawienie na dominowanie nad innymi”, „innovacyjność wykorzystywana w projektowaniu nowych rozwiązań”, „motywacja do wzbogacania kompetencji” i „odwaga w podejmowaniu nowych zadań” (Studenski, 2006; Dakowicz, 2015); (2) kwestionariusz *Lista Zachowań* (LiZa) autorstwa Ślaskiego (2010; 2012), który jest oparty o koncepcję Kozieleckiego i dotyczy różnych „sfer przekraczania własnych możliwości” (2010, s. 405). Narzędzie do pomiaru zachowań transgresyjnych zaproponowane przez Ślaskiego (2010) charakteryzuje się wysoką trafnością i rzetelnością pomiaru, a także uwzględnia szeroki obszar funkcjonowania i realizowania się zachowań jednostki.

Kozielecki (1985; 1987; 2001) dzieli zachowania celowe według rozmaitych kryteriów, mnożąc tym samym różne typologie, stąd jeden typ transgresji może przynależać do kilku typologii jednocześnie. Różne podziały związane są głównie ze stale dopracowywaną koncepcją w ciągu życia autora. Propozycja Ślaskiego (2010) porządkuje działania jednostki w oparciu o sfery przekraczania własnych granic – w wyniku przeprowadzonych badań sformułowano trzy główne kategorie zachowań: (1) transgresyjne konstruktywne (pozytywne); (2) transgresyjne destruktywne; oraz (3) zachowania ochronne. Ponadto w ramach zachowań transgresyjnych wyróżnia się następujące sfery przekraczania własnych możliwości, które podlegają pomiarowi przez kwestionariusz *LiZa*: (1) transgresję zawodową, która wiąże się doskonaleniem w sferze zawodowej, tj. rozwiązywaniem problemów w pracy niezależnie od ograniczeń lub trudności, podejmowaniem ryzyka, chęcią odnoszenia

sukcesów, odnajdywaniem w pracy motywacji do dalszego rozwoju (Gurba, 2011; Trempała, 2011); (2) transgresję twórczą, która odnosi się do doskonalenia przedmiotów i idei, poszukiwania rozmaitych sposobów rozwiązywania problemów, oraz do podejmowania ryzyka; (3) transgresję społeczną, która przejawia się w potrzebie: angażowania się w sprawy społeczne, często niezależnie od własnych potrzeb, przełamywania stereotypów społecznych, bycia dobrym dla innych lub ulepszania siebie w relacji do innych, poszukiwania nowych rozwiązań w sprawach będących przedmiotem konfliktu społecznego, podejmowania walki w obronie wysoko cenionych idei (Gurba, 2011; Niemczyński, 2011); (4) transgresję rodzinną, która przejawia się w dbałości o relacje z najbliższymi członkami rodziny oraz chęci podejmowania współpracy w sytuacjach trudnych, a także w podejmowaniu działań zmierzających do ulepszania relacji rodzinnych; (5) transgresję psychologiczną, która wiąże się z dostrzeganiem własnych potrzeb psychicznych oraz szeroko rozumianym rozwojem osobistym i podejmowaniem prób zmian nawyków lub wad; (6) transgresję materialną, która jest związana z materialną sferą życia i świadomym podejmowaniem ryzyka finansowego lub inwestycji w przypadku realnej szansy zysku; oraz (7) transgresję etyczną rozumianą jako stawianie sobie coraz wyższych wymagań moralnych, częste odnoszenie się do zasad religijnych i podejmowanie prób ich wypełniania z zastosowaniem niekiedy wielu wyrzeczeń; ten rodzaj transgresji szczególnie związany jest z odnajdywaniem w podejmowanych działaniach poczucia sensu życia (Ślaski, 2010). Ponadto w nawiązaniu do koncepcji Kozieleckiego, wyróżniono skalę do pomiaru zachowań ochronnych jako odrębnego rodzaju działań – działania ochronne przejawiają się w dążeniu do adaptacji do środowiska, podejmowaniu działań zaradczych (aby w sytuacjach trudnych wrócić do dobrego samopoczucia), dbałości o poczucie równowagi i stabilizacji (homeostazy), potrzebie działania logicznego i ochronie własnej pozycji.

Kwestionariusz *LiZa* oparty jest ściśle na koncepcji Kozieleckiego, wedle której zachowania transgresyjne i ich ekspresja w ścisły sposób związane są z osobowością jednostki (Kozielecki, 2001; 2004; Ślaski, 2010; 2012). Przy ocenie trafności kwestionariusza wykorzystano takie zmienne jak religijność personalna, samoświadomość, nastrój i samoocena (Ślaski, 2010). W dalszych badaniach wykorzystano *Listę Przymiotnikową ACL (Adjective Check List)*, co pozwoliło na bardziej szczegółowe analizy w obrębie dyspozycji osobowościowych (Ślaski, 2012). Na podstawie tych analiz przedstawiono szereg związków pomiędzy zachowaniami transgresyjnymi a: potrzebami psychicznymi (motywacyjnymi), przeżywaniem uczuć, samoświadomością, samooceną, zachowaniami celowymi i ochronnymi, temperamentem i samoaktualizacją.

1.4. Osobowość w modelu Wielkiej Piątki

Zarówno zachowania transgresyjne, jak i cechy osobowości uwydatniają się w sposobie bycia i funkcjonowania w społeczeństwie. Najbardziej rozpowszechnionym podejściem opisu osobowości człowieka jest model Wielkiej Piątki. Koncepcja ta stanowi podłoże teoretyczne dla drugiej równie ważnej części niniejszego artykułu.

W psychologii ogólnej szeroko rozwinął się nurt cechowy, w myśl którego osobowość traktowana jest jako zespół cech, pozwalający badaczom w dostatecznie wyczerpujący sposób opisywać uwarunkowania osobowościowe „w ramach modelu pięciu wymiarów (cech) [...], zwanego Wielką Piątką” (Strus, Ciecuch, 2014, s. 18). Badania nad konstruktorem Wielkiej Piątki prowadzone były na początku w myśl tradycji leksykalnej. Analizy języka stanowiły podstawy tworzenia się koncepcji osobowościowych pozwalających na wyodrębnianie w języku określeń powiązanych z zachowaniami i cechami. W późniejszym czasie możliwe było zawężanie puli określeń i skracanie niezwykle długich list przymiotnikowych. Badania te prowadzono na gruncie języka angielskiego, a przez ich leksykalny charakter obciążone były kontekstem kulturowym. Adaptowanie wyników badań i narzędzi na grunt innych krajów wymagał analiz leksykalnych danego języka oraz uwzględnienia kontekstu kulturowego (Goldberg, 1992; Strus, Ciecuch, Rowiński, 2014).

Stworzony w wyniku badań leksykalnych model pozwolił na wyróżnienie pięciu czynników osobowości określanych kolejno jako: ekstrawersja, ugodowość, sumienność, neurotyczność (inaczej odwrotność stabilności emocjonalnej), otwartość na doświadczenia (inaczej intelekt). Nasilenie głównych cech osobowości i cech niższego rzędu pozwalają nam na opisanie różnic indywidualnych (międzyludzkich; Strelau, 2015). Charakteryzując ekstrawersję, należy wiązać ją z towarzyskością, poziomem aktywności i asertywnością. Są to pewne składowe, których słabe nasilenie pozwala opisać drugi biegun cechy nazywany introwersją. Opisując osobę o wysokim nasileniu cechy określanej jako ugodowość, należy zwracać uwagę na jej nastawienie do ludzi i sposób podejmowania decyzji. Osoby charakteryzujące się wysoką sumiennością cechują się rzetelnością w realizowaniu celów i zadań. Stabilność emocjonalna rozumiana jest w ujęciu leksykalnym jako odporność emocjonalna, zrównoważenie emocjonalne i poziom pobudliwości. Intelekt w tym ujęciu należy rozumieć jako otwartość intelektualną i wyobraźniową oraz kreatywność (Goldberg, 1992; Gasiul, 2006; Strus, Ciecuch, 2014; Strus, Ciecuch, Rowiński, 2011, Strelau, 2015).

1.5. Zachowania transgresyjne a uwarunkowania osobowościowe w kontekście różnic międzypłciowych

Odnosząc się do różnicowania osób pod względem cech osobowości, warto dostrzec dodatkowy aspekt, który jest biologicznie zdeterminowany, poprzez różnicowanie osób ze względu na płeć. Różnice indywidualne i intraindywidualne są przedmiotem zainteresowania naukowców, jednocześnie w ramach takich analiz interesujące są dostrzegalne istotne różnice w obrębie płci. Model Wielkiej Piątki analizuje cechy osobowości jako konstrukty teoretyczne pozwalające nam na opis zachowania, jednocześnie nie pozwalając w punkcie wyjścia na prowadzenie analiz na bardziej szczegółowym poziomie (Strelau, 2015).

W dotychczasowych badaniach poddano analizie zróżnicowanie osobowości kobiet i mężczyzn w kontekście psychologii rozwojowej; w rezultacie odnotowano, że każdy niezależnie rozwija własną osobowość od wczesnego dzieciństwa, „dostosowując się do stereotypów związanych z płcią” (Mandal, 2005, s. 23). Według Mandal (2005) można mówić o funkcjonującym w społeczeństwie poglądzie o „kobiecej” i „męskiej” osobowości. W zakresie badań nad różnicami płciowymi w zakresie osobowości należy liczyć się głównie z trudnościami na gruncie metodologii i definicji (Goldberg, 1992; Mandal, 2000; Strelau 2015). Jak przywołuje Mandal, „wrażliwość na innych ludzi może być mierzona zarówno jako liczba posiadanych przez jednostkę kolegów i znajomych, jako zachowania społecznej responsywności, wrażliwości czy empatii, jak i to, jak często nie odstępuje się na krok drugiej osoby” (2005, s. 24), jest to swoisty przykład opisu zachowań z zakresu towarzyskości związanej z ekstrawersją.

W ostatnich latach prowadzono badania (Dakowicz, 2015a; 2015b), w których analizowano potrzeby indywidualne małżonków w kontekście stażu i poziomu transgresji – wykorzystano jednak mniej szczegółowe narzędzie do pomiaru transgresji, którym jest *Skala Transgresji* przywoływana wcześniej (Studenski, 2006). W wyniku badań wykazano istotne różnice między potrzebami małżonków zróżnicowanych ze względu na poziom transgresji. U żon dominowały potrzeby osobiste, niezależnie od poziomu transgresji, a jak opisuje autor analiz „im silniejsze są określone potrzeby, tym większe jest prawdopodobieństwo uruchomienia procesów motywacyjnych, zmierzających do ich zaspokojenia” (Dakowicz, 2015b, s. 40). Ponadto odnotowano, że diada małżeńska wykazuje dwa rodzaje zachowań, to znaczy aktywności ochronne i transgresyjne (Dakowicz, 2015a, 2015b). Działania te rządzą się prawami takimi samymi, jak zachowania opisywane przez Kozieleckiego (2007) w odniesieniu do jednostkowego działania psychotransgresjonizmu.

Analizując osobowościowe uwarunkowania zachowań twórczych i transgresyjnych trzeba odwołać się do badań Świdorskiej (2014), w których wykorzystano kwestionariusz *LiZa*, inwentarz osobowości *NEO-PI-R* oraz kwestionariusz *Style zachowania się w Wersji A*. Grupę badaną podzielono według kryteriów ze względu na uzyskane wyniki (Świdorska, 2014, s. 89). Analizy struktur osobowości pozwoliły na następujące wnioski z wyników: osoby transgresyjne i twórcze w stosunku do grupy kontrolnej uzyskały wyniki niższe w poziomie neurotyczności oraz wyższe wyniki w skalach sumienności, ekstrawertyczności i otwartości na doświadczenia. W badaniu, (Świdorska, 2014). Uzyskane wyniki odzwierciedlają rezultaty badań poprzednich (Ślaski, 2012), w których wykazano, iż osoby podejmujące działania celowe są nastawione na realizację stawianych sobie celów, jednocześnie będąc dobrze zorganizowanymi i pewnymi siebie. W badaniach Świdorskiej (2014) wyszczególniono także dodatkowo mocne strony osób transgresyjnością, są to kolejno: estetyka oraz towarzyskość, a także uczucia i zaufanie, przeprowadzone analizy jednak nie uwzględniały różnic między grupą kobiet i mężczyzn. Ślaski (2012) otrzymał wyniki świadczące o wyższym poziomie transgresji etycznej i rodzinnej u kobiet. Okazało się, iż u mężczyzn występuje wyższy poziom w obszarze transgresji materialnej, zawodowej i twórczej. W przytaczanych badaniach nie odnotowano istotnych różnic międzypłciowych w poziomie transgresji psychologicznej, społecznej i zachowań ochronnych. Głównym celem tych badań było sprawdzenie, które zmienne osobowościowe, uwidaczniające się w poszczególnych etapach procesu transgresyjnego mają największy wpływ na powstawanie i trwanie poszczególnych rodzajów zachowań transgresyjnych i ochronnych.

Odnosząc się do badań nad związkiem cech osobowości z typami transgresji, można odnaleźć następujące wyniki. Biorąc pod uwagę związek transgresji twórczej z intelektem zarówno w grupie mężczyzn i kobiet, można odwołać się do pracy Sękowskiego i Bilyakovskiej (2001). Autorzy wskazują, że osoba twórcza szybko wymyśla nowe rozwiązania, modyfikuje informacje, odznaczając się przy tym wysokim poziomem inteligencji. O związkach sumienności z transgresją zawodową u kobiet można wnioskować również w oparciu o badania międzykulturowe prowadzone przez Biegańską (2015) w biznesie. Kobiety odznaczały się wyższym nasileniem tej cechy w porównaniu z mężczyznami. Analizując związek transgresji rodzinnej ze stabilnością emocjonalną mężczyzn, warto zwrócić uwagę na doniesienia z badań Kopeć (2012) dotyczących związku między płcią a prezentowanymi przez rodziców metodami wychowawczymi. Wykazano, że to ojciec jest w rodzinie osobą reprezentującą odpowiedzialność, stabilność oraz równowagę emocjonalną. Ponadto warto przy tym wskazać na różnice

międzypłciowe w obrazie osobowości - u kobiet dominuje ugodowość i otwartość na uczucia, natomiast dla mężczyzn bardziej istotne jest poszukiwanie wrażeń (Mandal, 2005).

2. Problem badań własnych

Głównym problemem badawczym poruszonym w niniejszej pracy jest analiza związku między rodzajami zachowań transgresyjnych a cechami osobowości modelu Wielkiej Piątki. Na podstawie przeglądu literatury postawiono następujące pytania badawcze: (1) jaki jest związek między cechami osobowości a zachowaniami transgresyjnymi i ochronnymi?; oraz (2) jak cechy osobowości wiążą się z zachowaniami transgresyjnymi i ochronnymi w kontekście różnic między płciowych?

W odpowiedzi na pytania badawcze, postawiono następujące grupy hipotez szczegółowych wynikających z przeglądu literatury:

W zakresie ekstrawersji: (H1) istnieje pozytywny związek z transgresją twórczą; (H2) istnieje negatywny związek z zachowaniami ochronnymi; (H3) istnieje pozytywny związek z transgresją psychologiczną.

W zakresie ugodowości: (H4) istnieje pozytywny związek z transgresją rodzinną; (H5) istnieje pozytywny związek z transgresją społeczną; (H6) istnieje pozytywny związek z transgresją etyczną.

W zakresie sumienności: (H7) istnieje pozytywny związek z transgresją twórczą; (H8) istnieje pozytywny związek z transgresją zawodową; (H9) istnieje pozytywny związek z transgresją materialną.

W zakresie stabilności emocjonalnej: (H10) istnieje pozytywny związek z transgresją twórczą; (H11) istnieje pozytywny związek z transgresją materialną; (H12) istnieje pozytywny związek z transgresją zawodową; (H13) istnieje pozytywny związek z transgresją rodzinną; (H14) istnieje pozytywny związek z transgresją psychologiczną.

W zakresie intelektu: (H15) istnieje pozytywny związek z transgresją twórczą; (H16) istnieje pozytywny związek z transgresją zawodową; (H17) istnieje pozytywny związek z transgresją materialną; (H18) istnieje pozytywny związek z transgresją psychologiczną.

Badanie ma charakter korelacyjny, stąd w ocenie hipotez posłużono się parametrycznym testem korelacji r Pearsona oraz, w przypadku zmiennych nie spełniających założenia o normalności rozkładu, nieparametryczny test korelacji ρ Spearmana.

2.1. Grupa badana i procedura

Badanie miało formę ankiety internetowej, zaś do rekrutacji uczestników wykorzystano metodę kuli śnieżnej, tj. bezpośredni link do badania został udostępniony na forach i portalach społecznościowych. W badaniu udział wzięło $N = 66$ osób w przedziale wiekowym 18-68 lat ($M = 27,11$; $SD = 9,01$), przy czym większość stanowiły osoby w wieku 20-35 lat. Szczegółową charakterystykę badanej próby przedstawiono w tabeli 1.

Tabela 1. *Charakterystyka badanej próby*

| Zmienna | Wartości | N | % |
|----------------------|--------------------------------------|----|------|
| Płeć | Kobieta | 44 | 66,7 |
| | Mężczyzna | 22 | 33,3 |
| Miejsce zamieszkania | Wieś | 13 | 19,7 |
| | Miasto do 20 tys. mieszkańców | 7 | 10,6 |
| | Miasto 20-99 tys. mieszkańców | 9 | 13,6 |
| | Miasto 100-199 tys. mieszkańców | 1 | 1,5 |
| | Miasto 200-499 tys. mieszkańców | 2 | 3,0 |
| | Miasto 500 tys. mieszkańców i więcej | 34 | 51,5 |
| Wykształcenie | Podstawowe | 4 | 6,1 |
| | Średnie | 27 | 40,9 |
| | Wyższe | 35 | 53,0 |

Ponad połowę badanej próby stanowiły kobiety oraz mieszkańcy dużych miast. W zakresie poziomu wykształcenia większość próby stanowiły osoby z wykształceniem średnim i wyższym.

2.2. Narzędzia

2.2.1. Lista Zachowań (LiZa; Ślaski, 2010) jest narzędziem opartym na koncepcji zachowań transgresyjnych Kozielskiego (1985) i ujmuje „przekraczanie siebie” przez pryzmat ośmiu różnych aspektów (transgresja twórcza, zachowania ochronne, transgresja zawodowa, transgresja rodzinna, transgresja społeczna, transgresja materialna, transgresja psychologiczna, transgresja etyczna). Kwestionariusz LiZa składa się z 61 pozycji testowych oraz 5-punktowej skali odpowiedzi. W obecnym badaniu narzędzie charakteryzuje się bardzo dobrą rzetelnością (oprócz skali odnoszącej się do zachowań ochronnych, która jest rzetelna

na przeciętnym poziomie) – współczynniki rzetelności poszczególnych skal kwestionariusza LiZa przedstawione są w tabeli 2.

Tabela 2. *Współczynniki rzetelności skal kwestionariusza Lista zachowań (Ślaski, 2010)*

| Skala | α -Cronbacha |
|----------------------------|---------------------|
| Transgresja twórcza | 0,85 |
| Zachowania ochronne | 0,54 |
| Transgresja zawodowa | 0,87 |
| Transgresja rodzinna | 0,84 |
| Transgresja społeczna | 0,78 |
| Transgresja materialna | 0,86 |
| Transgresja psychologiczna | 0,80 |
| Transgresja etyczna | 0,82 |

2.2.2. Kwestionariusz IPIP-BFM-50 do pomiaru pięciu cech osobowości w ujęciu leksykalnym (*International Personality Item Pool-Big Five Markers-50*; Goldberg, 2006; polska adaptacja: Strus, Ciecuch, Rowiński, 2014) jest narzędziem do pomiaru cech osobowości z modelu Wielkiej Piątki (ekstrawersja, ugodowość, sumienność, stabilność emocjonalna (która jest przeciwieństwem neurotyczności), intelekt (inaczej otwartość na doświadczenia). Kwestionariusz składa się z 50 pozycji testowych i 5-punktowej skali odpowiedzi oraz posiada pięć skal charakteryzujących się w niniejszym badaniu bardzo dobrą rzetelnością ($\alpha_{\text{ekstrawersja}} = 0,92$; $\alpha_{\text{ugodowość}} = 0,79$; $\alpha_{\text{sumienność}} = 0,85$; $\alpha_{\text{stabilność emocjonalna}} = 0,87$; $\alpha_{\text{intelekt}} = 0,78$).

3. Wyniki

3.1. Związek cech osobowości i rodzajów zachowań transgresyjnych

Celem sprawdzenia założenia normalności dokonano oceny kurtozy i skośności rozkładu, których współczynniki przedłożone są w tabeli 3. Większość współczynników osiągnęło wartość mniejszą niż 1,0, lecz ze względu na małą liczebność grupy badanej ($N < 130$) zastosowano także nieparametryczny test Kołmogorowa-Smirnowa (K-S) dla jednej próby służący do oceny czy rozkład analizowanych zmiennych jest zbliżony do normalnego – współczynniki testu K-S także przedstawiono w tabeli 3.

Tabela 3. Statystyki opisowe analizowanych zmiennych oraz wyniki testu Kołmogorowa-Smirnowa

| Zmienna | <i>M</i> | <i>SD</i> | <i>S</i> | <i>K</i> | <i>K-S</i> | <i>p</i> |
|----------------------------|----------|-----------|----------|----------|------------|----------|
| Transgresja twórcza | 3,59 | 0,71 | 0,06 | -0,14 | 0,08 | 0,200 |
| Zachowania ochronne | 3,02 | 0,58 | 0,03 | -0,91 | 0,12 | 0,013* |
| Transgresja zawodowa | 3,29 | 0,84 | -0,19 | -0,29 | 0,10 | 0,097 |
| Transgresja rodzinna | 2,98 | 0,94 | -0,01 | -0,87 | 0,07 | 0,200 |
| Transgresja społeczna | 3,50 | 0,70 | -0,50 | 0,12 | 0,12 | 0,024* |
| Transgresja materialna | 3,05 | 0,82 | 0,36 | 0,06 | 0,10 | 0,172 |
| Transgresja psychologiczna | 3,53 | 0,64 | -0,28 | 0,03 | 0,10 | 0,090 |
| Transgresja etyczna | 3,35 | 0,78 | -0,22 | -0,79 | 0,09 | 0,200 |
| Ekstrawersja | 3,05 | 0,91 | 0,02 | -0,88 | 0,08 | 0,200 |
| Ugodowość | 3,98 | 0,56 | -1,10 | 1,63 | 0,16 | 0,001* |
| Sumienność | 3,40 | 0,72 | -0,26 | -0,20 | 0,13 | 0,012* |
| Stabilność emocjonalna | 2,85 | 0,83 | 0,12 | -0,18 | 0,07 | 0,200 |
| Intelekt | 3,83 | 0,59 | 0,01 | -0,18 | 0,07 | 0,200 |

* $p < 0,05$.

Wynik testu K-S był istotny w przypadku czterech zmiennych (zachowania ochronne, transgresja społeczna, ugodowość i sumienność), co oznacza, że rozkład w przypadku tych zmiennych nie jest zbliżony do normalnego. W związku z tym w przypadku zmiennych niespełniających założenia o normalności rozkładu zastosowano nieparametryczny test korelacji Spearmana, zaś w przypadku pozostałych zmiennych zastosowano parametryczny test korelacji Pearsona. Wyniki obydwu testów przedstawiono w tabeli 4.

Tabela 4. *Relacje rodzajów transgresji z cechami osobowości*

| | Ekstrawersja | Ugodowość | Sumienność | Stabilność emocjonalna | Intelekt |
|----------------------------|--------------|-----------|------------|------------------------|----------|
| Transgresja twórcza | 0,25* | 0,24 | 0,36** | 0,47** | 0,49** |
| Zachowania ochronne | -0,30** | -0,23 | 0,01 | -0,08 | -0,20 |
| Transgresja zawodowa | 0,24 | 0,21 | 0,41** | 0,48** | 0,40** |
| Transgresja rodzinna | 0,06 | 0,16 | 0,30* | 0,31* | 0,17 |
| Transgresja społeczna | 0,15 | 0,44** | 0,17 | 0,41** | 0,14 |
| Transgresja materialna | 0,20 | -0,02 | 0,21 | 0,31* | 0,37** |
| Transgresja psychologiczna | 0,31* | 0,38** | 0,20 | 0,39** | 0,52** |
| Transgresja etyczna | 0,03 | 0,38** | 0,20 | 0,24 | 0,15 |

* $p < 0,05$; ** $p < 0,01$.

Na podstawie macierzy korelacji odnotowano szereg relacji cech osobowości z rodzajami zachowań transgresyjnych: (1) w zakresie ekstrawersji odnotowano słaby pozytywny związek z transgresją twórczą, przeciętny pozytywny związek z transgresją psychologiczną oraz przeciętny negatywny związek z zachowaniami ochronnymi; (2) w zakresie ugodowości odnotowano przeciętny pozytywny związek z transgresją społeczną, transgresją psychologiczną oraz transgresją etyczną; (3) w zakresie sumienności odnotowano przeciętny pozytywny związek z transgresją twórczą, transgresją zawodową oraz transgresją rodzinną; (4) w zakresie stabilności emocjonalnej odnotowano przeciętny pozytywny związek z transgresją twórczą, transgresją zawodową, transgresją rodzinną, transgresją materialną i transgresją psychologiczną; oraz (5) w zakresie intelektu odnotowano przeciętny pozytywny związek z transgresją twórczą, transgresją zawodową, transgresją materialną oraz transgresją psychologiczną.

3.2. Związek cech osobowości i rodzajów zachowań transgresyjnych u kobiet i mężczyzn

Celem sprawdzenia założenia normalności dokonano oceny kurtozy i skośności rozkładu, których współczynniki przedłożone są w tabeli 5 z uwzględnieniem podziału na grupy ze względu na płeć. Większość współczynników osiągnęło wartość mniejszą niż 1, lecz ze względu na małą liczebność grupy badanej ($N < 130$) zastosowano także nieparametryczny test do oceny normalności rozkładu – współczynniki testu K-S także przedstawiono w tabeli 5.

Tabela 5. Statystyki opisowe analizowanych zmiennych oraz wyniki testu Kolmogorowa-Smirnowa dla grup podzielonych ze względu na płeć

| Zmienna | Kobiety (N = 44) | | | | | | Mężczyźni (N = 22) | | | | | |
|----------------------------|------------------|------|-------|-------|------|--------|--------------------|------|-------|-------|------|---------|
| | M | SD | S | K | K-S | p | M | SD | S | K | K-S | p |
| Transgresja twórcza | 3,46 | 0,72 | 0,01 | -0,24 | 0,08 | 0,200 | 3,84 | 0,64 | 0,57 | -0,58 | 0,13 | 0,200 |
| Zachowania ochronne | 3,00 | 0,59 | -0,01 | -0,98 | 0,13 | 0,070 | 3,05 | 0,57 | 0,15 | -0,67 | 0,13 | 0,200 |
| Transgresja zawodowa | 3,11 | 0,82 | -0,42 | -0,68 | 0,13 | 0,047* | 3,62 | 0,81 | 0,25 | -0,68 | 0,12 | 0,200 |
| Transgresja rodzinna | 2,93 | 0,99 | 0,22 | -1,03 | 0,10 | 0,200 | 3,08 | 0,82 | -0,68 | 0,20 | 0,13 | 0,200 |
| Transgresja społeczna | 3,47 | 0,67 | -0,68 | 1,09 | 0,13 | 0,062 | 3,56 | 0,77 | -0,33 | -1,11 | 0,15 | 0,200 |
| Transgresja materialna | 2,89 | 0,75 | 0,01 | -0,39 | 0,09 | 0,200 | 3,38 | 0,87 | 0,66 | -0,45 | 0,22 | 0,009** |
| Transgresja psychologiczna | 3,49 | 0,63 | -0,42 | 0,09 | 0,12 | 0,109 | 3,62 | 0,68 | -0,12 | 0,06 | 0,09 | 0,200 |
| Transgresja etyczna | 3,25 | 0,81 | -0,16 | -1,00 | 0,11 | 0,186 | 3,55 | 0,69 | -0,16 | -0,39 | 0,14 | 0,200 |
| Ekstrawersja | 3,11 | 0,90 | -0,17 | -0,85 | 0,10 | 0,200 | 2,94 | 0,94 | 0,39 | -0,57 | 0,19 | 0,038* |
| Ugodowość | 4,01 | 0,57 | -1,40 | 3,09 | 0,16 | 0,009* | | | | | | |
| Sumienność | 3,46 | 0,68 | -0,37 | 0,06 | 0,13 | 0,080 | 3,27 | 0,80 | 0,01 | -0,31 | 0,12 | 0,200 |
| Stabilność emocjonalna | 2,68 | 0,78 | 0,36 | -0,79 | 0,11 | 0,200 | 3,18 | 0,84 | -0,43 | 0,40 | 0,12 | 0,200 |
| Intelekt | 3,76 | 0,54 | -0,02 | 0,78 | 0,09 | 0,200 | 3,96 | 0,68 | -0,20 | -1,04 | 0,11 | 0,200 |

* $p < 0,05$; ** $p < 0,01$

Wynik testu K-S był istotny w przypadku czterech zmiennych (w grupie kobiet: transgresja zawodowa oraz ugodowość; w grupie mężczyzn: transgresja materialna oraz ekstrawersja), co oznacza, że rozkład w przypadku tych zmiennych nie jest zbliżony do normalnego. Ponownie zastosowano więc nieparametryczny test korelacji Spearmana w przypadku zmiennych niespełniających założenia normalności oraz test korelacji Pearsona w przypadku pozostałych zmiennych. Macierz korelacji cech osobowości z zachowaniami transgresyjnymi w grupie mężczyzn i kobiet jest przedstawiona w tabeli 6.

Tabela 6. *Relacje rodzajów transgresji z cechami osobowości u kobiet i mężczyzn*

| | Ekstrawersja | Ugodowość | Sumienność | Stabilność emocjonalna | Intelekt |
|----------------------------|---------------|--------------|--------------|------------------------|----------------|
| Transgresja twórcza | 0,34*(0,17) | 0,34*(0,05) | 0,55**(0,14) | 0,50**(0,29) | 0,44**(0,54**) |
| Zachowania ochronne | -0,36*(-0,23) | -0,13(-0,16) | 0,05(-0,08) | -0,06(-0,02) | 0,01(-0,41) |
| Transgresja zawodowa | 0,26(0,32) | 0,20(0,16) | 0,55**(0,21) | 0,51**(0,30) | 0,45**(0,26) |
| Transgresja rodzinna | 0,04(0,11) | 0,07(0,30) | 0,33*(0,26) | 0,24(0,47*) | 0,15(0,21) |
| Transgresja społeczna | 0,25(-0,01) | 0,70**(0,24) | 0,21(0,17) | 0,43**(0,38) | 0,32*(0,05) |
| Transgresja materialna | 0,28(0,17) | 0,07(0,05) | 0,40**(0,02) | 0,30*(0,15) | 0,36*(0,32) |
| Transgresja psychologiczna | 0,45**(0,10) | 0,50**(0,34) | 0,32*(0,03) | 0,46**(0,23) | 0,43**(0,63**) |
| Transgresja etyczna | 0,06(0,02) | 0,39**(0,36) | 0,21(0,16) | 0,21(0,18) | 0,28(-0,16) |

Nota. Współczynniki dla grupy mężczyzn znajdują się w nawiasach.
* $p < 0,05$; ** $p < 0,01$.

W grupie kobiet odnotowano: (1) w zakresie ekstrawersji przeciętny pozytywny związek z transgresją twórczą i transgresją psychologiczną oraz przeciętny negatywny związek z zachowaniami ochronnymi; (2) w zakresie ugodowości przeciętny pozytywny związek z transgresją twórczą, transgresją psychologiczną i transgresją etyczną oraz silny pozytywny związek z transgresją społeczną; (3) w zakresie sumienności przeciętny pozytywny związek z transgresją twórczą, transgresją zawodową, transgresją rodzinną, transgresją materialną oraz

transgresją psychologiczną; (4) w zakresie stabilności emocjonalnej przeciętny pozytywny związek z transgresją twórczą, transgresją zawodową, transgresją społeczną, transgresją materialną oraz transgresją psychologiczną; (5) w zakresie intelektu przeciętny pozytywny związek z transgresją twórczą, transgresją zawodową, transgresją społeczną, transgresją materialną oraz transgresją psychologiczną. W grupie mężczyzn odnotowano: (1) przeciętny pozytywny związek między stabilnością emocjonalną a transgresją rodzinną; (2) przeciętny pozytywny związek intelektu z transgresją twórczą; oraz (3) silny pozytywny związek intelektu z transgresją psychologiczną. Uzyskane wyniki w podziale na płeć różnią się od siebie, należy jednak traktować je z pewną dozą ostrożności ze względu na małą liczebność obydwu grup.

Podsumowując, w wyniku przeprowadzonych analiz, potwierdzono szereg hipotez dotyczących związku zachowań transgresyjnych z poszczególnymi cechami osobowości: (1) w zakresie ekstrawersji potwierdziły się hipotezy H1, H2 i H3; (2) w zakresie ugodowości potwierdziły się hipotezy H5 i H6; (3) w zakresie sumienności potwierdziły się hipotezy H7 i H8, hipoteza H9 o związku z transgresją materialną potwierdziła się w grupie kobiet; (4) w zakresie stabilności emocjonalnej potwierdziły się hipotezy H10-H14; (5) w zakresie intelektu potwierdziły się hipotezy H15-H18.

3.3. Dyskusja

Podsumowując - uzyskane wyniki uzupełniają dotychczasową wiedzę na temat związków poszczególnych cech osobowości z wyróżnionymi przez Ślaskiego (2010; 2012) sferami przekraczania własnych możliwości. Wyniki te mogą stanowić punkt wyjścia dla prowadzenia badań na większych próbach, by móc bardziej szczegółowo opisywać dyspozycje osobowościowe związane z motywacją hubrystyczną i podejmowaniem zachowań celowych w określonych sferach życia człowieka.

Twórczość i transgresję w poprzednich badaniach wiązano z potrzebą doskonalenia, tworzenia, podejmowania ryzyka, a także z kreatywnością (Świdarska, 2014). W przywoływanych badaniach odnotowano związki transgresji twórczej z sumiennością, ekstrawertycznością i otwartością na doświadczenia (tj. intelektem), co spójne jest z wynikami prezentowanymi w niniejszym artykule. Z twórczością silnie związana jest skłonność do samodoskonalenia, rozwoju, dostrzeganiem potrzeb własnych na płaszczyźnie psychicznej, co związane jest także z transgresją

psychologiczną. Na podstawie uzyskanych wyników stwierdzono związek transgresji psychologicznej z ekstrawersją. Z kolei zachowania ochronne, będące w opozycji do działań celowych, okazały się być związane z drugim biegunem ekstrawersji – introwersją. Introwersja przejawia się w niskim poziomie aktywności i towarzyskości cechując się przy tym mniejszą ilością kontaktów społecznych. Interesujący wydaje się być fakt, że w grupie kobiet wykazano istotny statystycznie negatywny związek z ekstrawersją, w przeciwieństwie do wyników mężczyzn.

Angażowanie się w sprawy społeczne i poszukiwanie nowych rozwiązań w sprawach będących przedmiotem konfliktu społecznego są przykładami aktywności podejmowanych w obszarze transgresji społecznej. Przywołane zachowania są pewnego rodzaju formami dostosowania się do norm społecznych. Otrzymane wyniki stanowią potwierdzenie dla związku między transgresją społeczną a ugodowością. Postawa osoby ugodowej jest nie tylko skierowana jest ku społeczeństwu, lecz także związana z transgresją etyczną (odnajdywaniem sensu i celowości podejmowanych działań) kierowaną „ku sobie”, co udało się wykazać w niniejszym badaniu. Nie udało się z kolei potwierdzić związku ugodowości z transgresją rodzinną. Jest to sprzeczne z wynikami badań poprzednich, w których analizowano związek tej cechy z motywacjami rodzicielskimi, oraz pozytywnym nastawieniem, pragnieniami i predyspozycjami do rodzicielstw, m.in. tj. „zależność od nagrody, pielęgnowanie i afiliacja” (Kwiatkowska, Kwiatkowska, 2017, s. 156). Wyniki te w grupie kobiet są interesujące, ze względu na brak istotnego związku między ugodowości i transgresją rodzinną. Ślaski (2012) wskazywał na wyższe wyniki w tym zakresie w grupie kobiet.

Rzetelność w działaniu, wykonywaniu powierzanych i podejmowanych zadań cechują osobę sumienną (Strus, Ciecuch i in., 2014). Osoba odznaczająca się tymi cechami często doceniana jest w pracy zawodowej. Satysfakcja z przekraczania granic własnych możliwości przez osobę sumienną może dotyczyć obszaru transgresji zawodowej, związek tych zmiennych potwierdzono w badaniu. Ten rodzaj transgresji związany z chęcią odniesienia sukcesu i odnajdywaniem w tym motywacji do rozwoju. Osoby cechujące się sumiennością i czerpiące satysfakcje z samorealizacji zawodowej jednocześnie w sposób wprost proporcjonalny powinny odnosić zyski materialne. W badaniu potwierdzono korelacje transgresji materialnej z sumiennością, co może świadczyć o skrupulatnej postawie osób podejmujących m.in. świadome ryzyko finansowe lub poświęcających się w obliczu realnego zysku.

Potrzeba stabilności, równowagi i bezpieczeństwa, zaspokojenia potrzeb podstawowych jest ściśle związana ze zdrowiem i poczuciem homeostazy w życiu

(Schmidt, 2017). Przejawem zachowań transgresyjnych w celu zapewnienia sobie stabilnego życia jest podejmowanie działań w obszarze transgresji materialnej, czynienie inwestycji, świadome lokowanie własnych zasobów w celu ich pomnożenia. W badaniach wykazano związek między stabilnością emocjonalną a transgresją materialną i zawodową, a także rodzinną społeczną i psychiczną. Korelacje te nie są zaskakujące, ponieważ dążenia jednostki związane są ściśle z celem zaspokajania potrzeb, poprzez podejmowanie ryzyka i inwestowanie, interakcje społeczne, a także działania w zgodzie z samą sobą. Osoby stabilne emocjonalnie odznaczają się zachowaniami typowymi dla transgresji psychologicznej, głównie ze względu na umiejętność kontrolowania emocji potrafią komunikować się dostosowując swoją postawę emocjonalną do sytuacji, w których się znajdują (Tański, 2015).

Otwartość intelektualna i wyobraźniowa w badaniach leksykalnych nad osobowością związana jest z cechą określaną jako intelekt (Gasiul, 2006; Strus, Ciecuch i in. 2014). W niniejszych badaniach wykazano związek między intelektem a przekraczaniem własnych możliwości w sferze zawodowej, materialnej i psychologicznej. Ponadto na poziomie analiz korelacji zmiennych z uwzględnieniem podziału na płeć zaobserwowano ciekawe różnice. Kobiety uzyskały wyniki istotne statystycznie w zakresie transgresji zawodowej, społecznej i materialnej, w przeciwieństwie do grupy mężczyzn (korelacje nieistotne statystycznie). Wyniki te nie są zaskakujące, jeżeli odniesiemy je badań z zakresu różnic między kobietami i mężczyznami, wedle których kobiety charakteryzują się wyższymi wynikami w zakresie kompetencji społecznych (Strelau, 2015).

Niniejsza praca i otrzymane wyniki wpisują się w nurt badań nad zachowaniami transgresyjnymi i ochronnymi, szczególnie poprzez potwierdzenie korelatów między tymi zachowaniami a czynnikami modelu Wielkiej Piątki. Zarówno cechy osobowości, jak i motywy leżące u podłoża działań transgresyjnych są w miarę stale ukształtowane i uwarunkowane w trakcie rozwoju człowieka (Beauvare, 2009; McCrea, John, 1992). Pomiar mierzonych modeli teoretycznych nie był wcześniej jednocześnie opisywany w literaturze, więc przedstawione wyniki są obiecującym punktem wyjścia do dalszych badań nad analizą związków działań celowych i cech osobowości, zwłaszcza na większych próbach. Ponadto niezwykle interesujące może być poszukiwanie różnic międzypłciowych na próbach równolicznych lub uzupełnienie pomiaru ilościowego wywiadami pogłębionymi w ramach badań jakościowych.

Prezentowane wyniki należy traktować z pewną dozą ostrożności ze względu na małą liczebność ($N < 130$) badanej próby.

Bibliografia:

- Beauvare, A. (2009). Osobowość. (w:) J. Siuta (red.), *Słownik psychologiczny* (s. 173). Kraków: Krakowskie Wydawnictwo Naukowe.
- Biegańska, K. (2015). Kobiety i mężczyźni w biznesie: podobieństwa i różnice w zakresie dyspozycji osobowych oraz wyników ekonomicznych i funkcjonowania psychologicznego, (w:) *Przedsiębiorczość i Zarządzanie*. H. Skłodowski (red). *Wyzwania psychologii biznesu w wymiarze międzykulturowym* (s. 37-50). T. 16, z. 3, cz. 3. Łódź-Warszawa: Wydawnictwo Społecznej Akademii Naukowej.
- Costa, P.T., Jr., McCrae, R.R. (1992). Trait psychology comes of age, (w:) T.B. Sonderegger (red.), *Nebraska symposium on motivation: Psychology and aging* (s. 169–204). Lincoln: University of Nebraska Press.
- Dakowicz, A. (2015a). Marital success from the perspective of Koziellecki's Transgression Model. *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric*, 40(53), 321-333. doi:10.1515/slgr-2015-0016
- Dakowicz, A. (2015b). Potrzeby indywidualne małżonków o wysokim i niskim poziomie transgresji. *Studia Psychologica*, 15(1), 33-44.
- Dakowicz, A. (2015c). Specificity of psychon structure forming the personality of transgressive and protective spouses. *Polish Psychological Bulletin*, 46(4), 535-542.
- Gasiul, H. (2006). *Psychologia osobowości. Nurty, teorie, koncepcje*. Warszawa: Difin.
- Goldberg, L. (1992). The Development of Markers for the Big-Five Factor Structure. *Psychological Assessment*, 4(1), 26-42.
- Gurba, E. (2011). Wczesna dorosłość, (w:) J. Trempała (red.), *Psychologia rozwoju człowieka* (287-312). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kaiser, J. (2009). Atawizm, (w:) J. Siuta (red.), *Słownik psychologiczny* (s. 34). Kraków: Krakowskie Wydawnictwo Naukowe.
- Kopeć, E. (2013). Znaczenie obecności ojców dla prawidłowego rozwoju dziecka w wieku wczesnoszkolnym. *Pedagogia Ojcostwa*, 6(1), 74-88.
- Koziellecki, J. (1985). Zarys koncepcji transgresyjnej człowieka. *Studia Socjologiczne*, 3–4, 109–128.
- Koziellecki, J. (1987). *Koncepcja transgresyjna człowieka*. Warszawa: PWN.

- Kozielecki, J. (1988). *O człowieku wielowymiarowym. Eseje psychologiczne*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kozielecki, J. (2001). *Psychotransgresjonizm*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- Kozielecki, J. (2004). *Spółczesność transgresyjna. Szansa i ryzyko*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- Kozielecki, J. (2007). *Psychotransgresjonizm: Nowy kierunek psychologii*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- Kwiatkowska, K., Kwiatkowska, M. (2016). Cechy osobowości jako zmienne warunkujące motywacje zostania rodzicami. *Fides et Ratio. Uwarunkowania małżeńskiego i rodzinnego szczęścia*, 4(28), 151–172.
- Mandal, E. (2000). *Podmiotowe i interpersonalne konsekwencje stereotypów związanych z płcią*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Mandal, E. (2005). Osobowość kobiet i mężczyzn w rozwoju: różnice generacyjne i kulturowe. *Psychologia rozwojowa*, 10(2), 23-33.
- Niemczyński, A. (2011). Praktyczne implikacje wiedzy o rozwoju społeczno-moralnym, (w:) J. Trempała (red.), *Psychologia rozwoju człowieka* (364-328). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Schmidt, W. (2017). *Rush Hour of Life. Managing the lash, between family and career*. Berlin: Frieling & Huffman GmbH & Co. KG.
- Sękowski, A.E., Bilyakovska O. (2001). Zdolności człowieka jako wymiar psychologiczny. *Języki obce w szkole*, 1, 18-24.
- Strelau, J. (red.), (2015). *Różnice indywidualne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Strus, W., Ciecuch, J. (2014). Poza Wielką Piątkę – przegląd nowych modeli struktury osobowości. *Polskie Forum Psychologiczne*, 19(1), 17-49.
- Strus, W., Ciecuch, J., Rowiński, T. (2011). Kołowy model struktury cech osobowości w ujęciu Lewisa Goldberga. *Studia Psychologica*, 11(2), 65-93.
- Strus, W., Ciecuch, J., Rowiński, T. (2014). Polska adaptacja kwestionariusza IPIP-BFM-50 do pomiaru pięciu cech osobowości w ujęciu leksykalnym. *Roczniki Psychologiczne*, 17, 327–346.
- Strzałecki, A. (1969). *Wybrane zagadnienia psychologii twórczości*. Warszawa: PWN.
- Strzałecki, A. (2003). *Psychologia twórczości. Między tradycją a ponowoczesnością*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Studenski, R. (2005). Skłonność do ryzyka jako wskaźnik jakości biologicznej. *Chowanna*, R. XLVIII(LXI), t. 1 (24) cz. II, 131-143.

- Studenski, R. (2006). Skłonność do ryzyka a zachowania transgresyjne, (w:) M. Goszczyńska, R. Studenski (red.), *Psychologia zachowań ryzykownych. Koncepcje, badania, praktyka* (128–142). Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Zak”.
- Szczerska, T. (2014). Transgresja wirtualna – rozważania. *Edukacja Humanistyczna*, 2(31), 45-52.
- Szewczyk, W. (2014). Transgresja – czy człowiek potrafi siebie przekraczać?. *Teologia i Moralność*, 2(16), 155-164. doi:10.14746/TIM.2014.16.2.11
- Ślaski, S. (2010). Zachowania transgresyjne – próba psychologicznego pomiaru. *Przegląd psychologiczny*, 53, 401–416.
- Ślaski, S. (2012). *Motywacyjno-osobowościowe wyznaczniki zachowań transgresyjnych i ochronnych*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Ślaski, S. (2013). Transgresja a psychoterapia mężczyzn uzależnionych od alkoholu. *Psychoterapia*, 2(165), 83-98.
- Świdarska, J. (2014). Osobowościowe uwarunkowania osób twórczych i transgresyjnych, (w:) E. Topolewska, E. Skimina, S. Skrzek (red.), *Młoda Psychologia* (t. 2, s. 81-95). Warszawa: Liberi Libri.
- Tański, M. (2005a). Kontrowersje wokół koncepcji transgresyjnej Józefa Kozielskiego. *Studia Humanistyczne*, 3, 137-143.
- Tański, M. (2005b). Transgresje psychopatologiczne. Refleksja aksjologiczna. *Estetyka i Krytyka*, 7/8(2/2004-1/2005), 188-198.
- Tański, M. (2015). Joseph Kozielski's Concept of Transgressive Man and the Problems of Sustainable Development. *Problems of Sustainable Development*, 10(1), 61-66.
- Tański, M. (2016). Joseph Kozielski's Project of Temporal Transgression and the Philosophy of Sustainable Development. *Problems of Sustainable Development*, 12(1), 111-116.
- Trempała, J. (red). (2011). *Natura rozwoju psychicznego*, (w:) *Psychologia rozwoju człowieka* (28-49). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wróblewska, M. (2015). Podmiotowe kompetencje twórcze i transgresja w perspektywie inwestycyjnej i zarządzania. *Ekonomia i Środowisko*, 1(52), 160-168.

Prof. UJK, dr hab. Irena Pufal-Struzik

Zakład Psychologii

Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

Postawa twórcza i skłonność do ryzyka u studentów jako ważne predyktory aktywności ukierunkowanej na przekraczanie granic

Wprowadzenie

We współczesnym świecie rośnie znaczenie działań transgresyjnych o charakterze twórczym, które podejmują młodzi ludzie dla własnego rozwoju oraz dla społeczeństwa. Umiejętność aktywnego i intencjonalnego zaangażowania człowieka w zmiany, ich inicjowanie i kreowanie są postawą transgresyjności a także istotnym warunkiem powodzenia w realizacji planów osobistych, zawodowych i społecznych. Znalazło to wyraz w koncepcji transgresyjnej człowieka, która stanowi podstawę teoretyczną badań zaprezentowanych w artykule. W rozumieniu J. Kozielskiego człowiek jest podmiotem transgresyjnym, sprawcą, czynicielem, zdolnym wychodzić poza codzienną aktywność, poszukiwać nowości, dokonywać zmian (1997, 2001). W pracy zawodowej jednostka transgresyjna prezentuje postawę (pro)aktywności (Sadowski, 2008), czyli potrafi skutecznie monitorować i przekształcać środowisko pracy, wykraczać poza nie, dokonywać restrukturyzacji aktualnych warunków życia w danym miejscu w poszukiwaniu możliwości realizacji celów zawodowych a jej zachowanie daleko wykracza poza wpływy środowiskowe (por. Bańka, 2004, 2005).

Człowiek jako podmiot transgresyjny (*homo transgressivus*) realizuje działania intencjonalne, autonomiczne, zorientowane na cel i przekraczające granice możliwości. Współcześnie w każdej dziedzinie życia oczekiwane są transgresje twórcze, które są powiązane z wieloma cechami podmiotowymi, głównie tymi, które wspomagają sprawne funkcjonowanie jednostki w sytuacjach nowych i trudnych.

Rodzi się zatem pytanie, na które próbowano odpowiedzieć w artykule: W jakim stopniu studenci prezentują postawę twórczą i czy współwystępuje ona z ich gotowością do podejmowania ryzyka. Obie te zmienne indywidualne stanowią bowiem ważne, chociaż nie jedyne, zasoby młodego człowieka, które warunkują jego gotowość do podejmowania działań transgresyjnych? Trzeba w tym miejscu

wspomnieć, że każde działanie twórcze odbywa się w kontekście społecznym i jest od niego zależne.

W działaniach transgresyjnych ludzie ujawniają zdolność przekraczania granic materialnych, społecznych i symbolicznych, czyli „intencjonalnego wykraczania poza to, co posiadają i czym są” (Kozielecki, 1987, s. 10). Rodzajami działań transgresyjnych są: (1) działania praktyczne skierowane na świat fizyczny (ku rzeczom) a ich celem jest ekspansja terytorialna człowieka, rozszerzenie perspektywy czasowej, zwiększenie dóbr materialnych; (2) działania skierowane ku innym, które mają na celu rozszerzenie kontroli nad innymi, powiększenie zakresu wolności indywidualnej, wzrost dominacji nad grupą, zdobywanie coraz wyższych szczebli władzy; (3) działania symboliczne (ku symbolom), czyli transgresje indywidualne, które polegają na tworzeniu nowych, niekonwencjonalnych konstrukcji myślowych i wyobrażeniowych a także rozszerzaniu osobistej wiedzy o świecie zewnętrznym, czyli akty twórcze i ekspansywne, które pozwalają na rozwój nauki, sztuki, religii, kultury; (4) działania ku sobie, czyli działania autokreacyjne prowadzące do samorozwoju przez tworzenie siebie według własnej propozycji (tamże).

1. Teoretyczne podstawy badań

1.1. Twórcza postawa wobec otoczenia

Postawa twórcza utożsamiana z kreatywnością dotyczy wyłącznie człowieka. Kreatywność odnosi się do cech charakteru (postawy) człowieka, który posiada zdolności generowania (wymyślenia) nowych i wartościowych pomysłów (idei, koncepcji, rozwiązań). Kreatywność jest dość ogólną właściwością człowieka i może przejawiać się w różnych dziedzinach, prowadząc do powstania produktów nowych i użytecznych (Szmidt, 2015, s. 20). Zdaniem M. Karwowskiego (2009, s. 17.) mówiąc o kreatywności mamy na myśli osobę o takiej cesze indywidualnej, która wyznacza jej potencjał do twórczego funkcjonowania.

Nie sposób w jednym artykule wymienić wszystkie szczegółowe cechy charakteryzujące osobowość twórców dlatego wymieniono tylko charakterystyki ogólne i najważniejsze cechy szczegółowe. Do cech ogólnych należą: bogate życie wewnętrzne i umiejętność korzystania z różnych doświadczeń, umiejętność radzenia sobie z napięciem zarówno intelektualnym, jak również w relacjach społecznych, krytyką, marginalizacją, umiejętność korzystania z czasu w sposób produktywny

(Pufal–Struzik, 2015, s. 33). Wśród cech szczegółowych są m.in.: w sferze poznawczej: otwartość, ciekawość poznawcza, inteligencja twórcza, społeczna i zdolności specjalne, refleksyjność, krytycyzm, silna koncentracja uwagi i zdolność obserwacji, niezależność myślenia; w sferze emocjonalnej: wrażliwość i estetyczna, bogata ekspresja emocjonalna, wiara w siebie, potrzeba ciągłego doskonalenia się; w sferze motywacyjnej: silna ambicja w dążeniu do osiągnięć i zaangażowanie, pasja twórcza, samosterowność; w sferze działania (aktywności) i charakteru: nonkonformizm, niekonwencjonalność, skłonność do ryzyka profesjonalnego, odwaga twórcza, pracowitość i upór: ponadto szczególnie szacunek dla wartości: prawda, piękno, dobro, wiedza (tamże, s. 33-36).

W swojej autorskiej koncepcji postawy twórczej S. Popek (1988) rozumie ją jako: „ukształtowaną (genetycznie i poprzez indywidualne doświadczenie) właściwość poznawczą i charakterologiczną jednostki, wykazującą tendencję, nastawienie lub gotowość do przekształcania świata rzeczy, zjawisk, a także własnej osobowości. Jest to więc aktywny stosunek człowieka do świata i życia, wyrażający się potrzebą poznawania, przeżywania i świadomego (co do celu, a nie procesu) przetwarzania zastanej rzeczywistości i własnego Ja” (tamże, s. 27).

Na postawę twórczą składa się zestaw czynników poznawczych, charakterologicznych i osobowościowych oraz woli i motywacji, które warunkują, czy jednostka podejmie się i zrealizuje działania transgresyjne, zwłaszcza transgresje twórcze. Dzięki zdolnościom poznawczym jednostka przełamuje nastawienia percepcyjne w spostrzeganiu i rozumieniu złożoności zjawisk. Natomiast cechy osobowe umożliwiają jej zaangażowanie i samokontrolę realizacji działań transgresyjnych (tolerowanie niepewności w dochodzeniu do zamierzonego celu, radzenie sobie z ryzykiem, które towarzyszy problemom twórczym oraz działaniom skierowanym na twórcze przekształcanie siebie). Do szczegółowych wymiarów postawy twórczej należą: nonkonformizm i zachowania heurystyczne, zaś konformizm i zachowania algorytmiczne stanowią wymiary postawy odtwórczej (Popek, 2000). Należy oczywiście pamiętać, że czynniki osobowościowe są warunkiem koniecznym, ale niewystarczającym by pojawiły się osiągnięcia twórcze, jak również prawdą jest, iż nawet najbardziej wybitne zdolności twórcze nie wystarczą do samorealizacji w faktycznej twórczości, jeśli osoba pozbawiona jest koniecznych do tego cech osobowości.

1.2. Działania twórcze i podejmowanie ryzyka

Proces twórczy zawsze wiąże się z pewnym ryzykiem, bowiem może jednostce przynieść doświadczenia silnie odbiegające od dotychczasowych sposobów percepcji rzeczywistości (Schuldberg, 2000-2001). Są nimi skrajnie silne emocje, gwałtowne wahania nastroju od silnego pobudzenia do zniechęcenia, przygnębienia i poczucia niemocy twórczej (Richards, 1994). Można powiedzieć, że każdy odważny krok niesie z sobą ryzyko. W twórczości, kiedy jednostka podejmuje się rozwiązania trudnego zadania, czasem wbrew otoczeniu, z małą szansą na sukces, dysponując niepełnymi informacjami wyjściowymi i bez wsparcia zewnętrznego znajduje się w sytuacji ryzyka, czy żmudna praca zakończy się sukcesem.

W powszechnym rozumieniu ryzykowanie to narażanie się na stratę, szkodę lub krzywdę, liczenie na szczęście, ale też pewien rodzaj odwagi ujawnianej w sytuacjach niepewnych, kiedy wynik podjętego działania jest trudno przewidywalny, a nawet zależny od przypadku (Studenski, 2006, s. 1). W różnych próbach konceptualizacji ryzyka autorzy wskazują na możliwość powstania strat o różnej wielkości i znaczeniu dla jednostki, ale też nasiloną niepewność czy się ich doświadczy, czy uniknie (Yates i Stone, 1992). Także w języku chińskim termin *ryzyko* obejmuje dwa znaki, pierwszy z nich oznacza niebezpieczeństwo, drugi szansę np. na znalezienie precyzyjnych wyjaśnień czy rozwiązań (za: Kuziak, 2011, s. 16). Charakteryzując zjawisko ryzyka można ująć je jako zdarzenie, które umiejętnie przekształcone zmienia się z zagrożenia w rzeczywistą szansę (Żelazna-Jochim, 2015, s. 146). Osoby realizujące zadania twórcze, podejmujące tematy niepopularne lub objęte tabu przeciwstawiają się społeczeństwu i ryzykują przede wszystkim lękiem przed odrzuceniem, przed krytyczną oceną, przed samotnością, przed niepowodzeniem, a czasem także lękiem przed przekroczeniem granicy "normalności". Są to nieintencjonalne koszty działalności twórczej (Sternberg, Lubart, 1995).

2. Badania własne

2.1. Metoda

W badaniu wzięło udział 217 studentów uniwersytetu i politechniki (101 kobiet i 116 mężczyzn, w wieku od 18 do 30 lat). Do pomiaru postawy twórczej/odtwórczej zastosowano Kwestionariusz Twórczego Zachowania KANH I

S. Popka. Kwestionariusz zawiera 60 stwierdzeń i ma wysokie walory psychometryczne: wysoką rzetelność, stabilność i trafność (Popek, 2000).

Do pomiaru skłonności do ryzyka wykorzystano Test Zachowań Ryzykownych (TZR) R. Studenskiego. Kwestionariusz testu zawiera 25 ogólnych stwierdzeń przedstawiających czynności ryzykowne lub motywy podejmowania zachowań ryzykownych. Osoba badana dokonuje samooceny w zakresie częstości uczestnictwa w przedstawionych sytuacjach ryzyka lub częstość doświadczania motywacji skłaniającej do ryzykowania (Studenski, 2004). TZR jest przeznaczony do badań zbiorowych osób w wieku powyżej 13 lat. Jest przydatnym narzędziem do diagnozowania indywidualnej skłonności do ryzyka na podstawie samooceny częstości podejmowania zachowań ryzykownych i satysfakcji doznawanej wskutek takich zachowań.

2.2. Wyniki badań i analiza

Wskaźniki rzetelności α Cronbacha dla zastosowanych narzędzi wynoszą: dla kwestionariusza KANH I – całość - 0,78, dla skal szczegółowych: Konformizm - 0,68, Zachowania algorytmiczne - 0,56, Nonkonformizm - 0,67, Zachowania heurystyczne (0,70). Natomiast dla TZR wskaźnik rzetelności wynosi - 0,96.

Tabela 1. Statystyki opisowe wyników surowych w skalach opisujących postawy twórcze i odtwórcze oraz w skali skłonności do ryzyka studentów (N=217)

| Cecha | M | Me | Min. | Max. | SD | R | QI | QIII |
|--|-------|----|------|------|-------|----|----|------|
| Konformizm [K] <0;30>* | 13,48 | 14 | 3 | 26 | 4,64 | 23 | 10 | 16 |
| Zachowania algorytmiczne [A] <0;30> | 15,48 | 15 | 6 | 26 | 4,00 | 20 | 13 | 19 |
| Nonkonformizm [N] <0;30> | 18,43 | 18 | 8 | 27 | 4,41 | 19 | 15 | 22 |
| Zachowania heurystyczne [H] <0;30> | 17,41 | 17 | 5 | 30 | 4,59 | 25 | 14 | 21 |
| Sfera charakterologiczna [N-K] <-30;30> | 4,95 | 5 | -12 | 23 | 6,71 | 35 | 0 | 10 |
| Sfera poznawcza [H-A] <-30;30> | 1,93 | 2 | -15 | 17 | 5,66 | 32 | -2 | 5 |
| Skłonność do ryzyka <0;100> | 37,16 | 36 | 1 | 85 | 19,78 | 84 | 21 | 53 |

*Zakres teoretyczny skali.

Legenda: M - średnia, Me - mediana, Min. - wartość minimalna w zbiorze, Max. - wartość maksymalna w zbiorze, SD - odchylenie standardowe, R - rozstęp, QI - kwartył dolny, QIII - kwartył górny. W kolejnych tego typu tabelach podobnie.

Wszystkie tabele w tekście w opracowaniu własnym

Wszystkie średnie w tabeli 1 mieszczą się wśród wyników przeciętnych zgodnie z normami do kwestionariusza KANH I (Popek, 2000) i TZR (Studenski, 2004).

Analiza wyników znormalizowanych (steny) w KANH pokazuje, że wśród składowych postawy twórczej (nonkonformizm i zachowania heurystyczne) u badanych dominują wyniki niskie (nonkonformizm 46,54%; zachowania heurystyczne 45,16%) nad wysokimi (nonkonformizm 33,18%; zachowania heurystyczne 36,41%). Oznacza to, iż blisko połowa badanych prezentuje nisko nasilony nonkonformizm i zachowania heurystyczne, a są to zmienne decydujące o poziomie postawy twórczej. W Teście Zachowań Ryzykownych liczba wyników wysokich (32,71%) i niskich (37,34%) jest zbliżona.

W celu stwierdzenia, czy występuje związek pomiędzy poziomem postawy twórczej/odtwórczej (wynik ogólny i wyniki w skalach szczegółowych) oraz nasileniem skłonności do ryzykowania zastosowano analizę korelacji. Współczynniki korelacji Pearsona pomiędzy zmiennymi zaprezentowano w tabeli 2.

Tabela 2. Współczynniki korelacji Pearsona pomiędzy wskaźnikami postaw twórczych i odtwórczych a wskaźnikiem skłonności do ryzyka w zachowaniach studentów – wyniki surowe (N=217)

| Zmienna | K | A | N | H | N-K | H-A | SR |
|---------|-------|---------|------------------------|-----------------------|----------|----------|------------------------|
| K | 1,000 | 0,536** | -0,098 ^{n.i.} | 0,016 ^{n.i.} | -0,756** | -0,365** | -0,022 ^{n.i.} |
| A | j.w. | 1,000 | 0,106 ^{n.i.} | 0,138* | -0,301** | -0,595** | 0,016 ^{n.i.} |
| N | j.w. | j.w. | 1,000 | 0,691** | 0,725** | 0,486** | 0,396** |
| H | j.w. | j.w. | j.w. | 1,000 | 0,443** | 0,715** | 0,326** |
| N-K | j.w. | j.w. | j.w. | j.w. | 1,000 | 0,572** | 0,276** |
| H-A | j.w. | j.w. | j.w. | j.w. | j.w. | 1,000 | 0,253** |
| SR | j.w. | j.w. | j.w. | j.w. | j.w. | j.w. | 1,000 |

** $p < 0,01$; * $p < 0,05$; n.i. – związek nieistotny statystycznie

Legenda: K – konformizm, A – zachowania algorytmiczne, N – nonkonformizm, H – zachowania heurystyczne, N-K – sfera charakterologiczna postawy twórczej, H-A – sfera poznawcza postawy twórczej, SR – skłonność do ryzyka, j.w. – jak wyżej, macierz symetryczna.

Okazało się, że jest ujemny, chociaż statystycznie nieistotny związek między konformizmem i skłonnością do ryzyka (-0,022, *n.i.*). Natomiast istotne pozytywne korelacje występują pomiędzy skłonnością do ryzyka a składowymi postawy twórczej, czyli nonkonformizmem (0,396, $p < 0,01$) i zachowaniami heurystycznymi (0,326, $p < 0,01$).

W ostatniej części analizy dokonano porównania poziomu postawy twórczej/odtwórczej u kobiet i mężczyzn oraz ich skłonności do ryzyka. Wyniki zawiera tabela 3.

Tabela 3. Zróznicowanie poziomów postaw twórczych i odtwórczych według płci (wyniki surowe)

| KATEGORIE | WYBRANE STATYSTYKI ROZKŁADÓW | | | | | | | ANOVA** |
|-----------|------------------------------|---------|-------------------|-------------|---------|---------------|---------------|----------------|
| | Średnia | Mediana | Odchylenie stand. | Błąd stand. | Rozstęp | Kwartyl dolny | Kwartyl górny | |
| kobiety* | 13,64 | 14 | 5,055 | 0,503 | 23 | 10 | 17 | F=0,223 |
| mężczyźni | 13,34 | 13 | 4,267 | 0,396 | 19 | 10 | 16 | <i>n.i.</i> |
| kobiety | 15,24 | 15 | 4,077 | 0,406 | 20 | 13 | 19 | F=0,717 |
| mężczyźni | 15,70 | 16 | 3,928 | 0,365 | 17 | 13 | 18,5 | <i>n.i.</i> |
| kobiety | 18,02 | 18 | 4,574 | 0,455 | 19 | 15 | 21 | F=1,667 |
| mężczyźni | 18,79 | 18 | 4,246 | 0,394 | 17 | 16 | 23 | <i>n.i.</i> |
| kobiety | 16,99 | 16 | 4,836 | 0,481 | 22 | 13 | 21 | F=1,585 |
| mężczyźni | 17,78 | 18 | 4,358 | 0,405 | 25 | 15 | 21 | <i>n.i.</i> |
| kobiety | 4,38 | 4 | 6,970 | 0,694 | 35 | 0 | 9 | F=1,382 |
| mężczyźni | 5,45 | 5 | 6,457 | 0,600 | 27 | 0 | 10 | <i>n.i.</i> |
| kobiety | 1,75 | 2 | 5,821 | 0,579 | 32 | -2 | 5 | F=0,178 |
| mężczyźni | 2,08 | 2 | 5,533 | 0,514 | 25 | -2 | 5,5 | <i>n.i.</i> |

* Kobiety: n=101, mężczyźni: n=116, ogółem: N=217

**Założenie o jednorodności wariancji sprawdzono testem Levene'a.

Wprawdzie kobiety ujawniają mniej zachowań nonkonformistycznych, zaś mężczyźni silniej niż kobiety prezentują zachowania heurystyczne (obie składowe postawy twórczej), to stwierdzone różnice nie są istotne statystycznie.

Ilustrację różnic w zakresie skłonności do ryzyka ze względu na płeć zawiera tabela 4.

Tabela 4. Zróznicowanie poziomów skłonności do ryzyka według płci (wyniki surowe)

| KATEGORIE | | WYBRANE STATYSTYKI ROZKŁADÓW | | | | | | | ANOVA** |
|-----------|----|------------------------------|---------|-------------------|-------------|-----------|---------------|---------------|--------------------------------------|
| | | Średnia | Mediana | Odchylenie stand. | Błąd stand. | Rozstęp p | Kwartył dolny | Kwartył górny | |
| kobiety* | SR | 30,99 | 31 | 19,275 | 1,918 | 78 | 15 | 45 | F=20,035 <i>p<0,001</i> |
| mężczyźni | | 42,53 | 43 | 18,665 | 1,733 | 83 | 26 | 55,5 | |

* Kobiety: n=101, mężczyźni: n=116, ogółem: N=217

**Założenie o jednorodności wariancji sprawdzono testem Levene'a.

Poziom skłonności do ryzykowania jest istotnie wyższy u badanych mężczyzn.

2.3. Dyskusja i podsumowanie

W badaniach zaobserwowano, że prawie połowa badanych studentów prezentuje słabo nasilony nonkonformizm (komponent charakterologiczny postawy twórczej) i zachowania heurystyczne (komponent poznawczy postawy twórczej). Efektem konfiguracji tych dwóch zmiennych jest postawa twórcza. Postawa odtwórcza jest efektem konfiguracji konformizmu i zachowań algorytmicznych. Uzyskane wyniki wskazują, że znaczna część studentów nie prezentuje wysokiego poziomu umiejętności aktywnego i intencjonalnego angażowania się w dokonywanie zmian w otoczeniu i w sobie, do czego niezbędna jest postawa twórcza.

Nonkonformizm jako hipotetyczna cecha osobowości jest niezbędny w działaniu twórczym, bowiem z jednej strony oznacza zdolność do oparcia się presji społecznej, przeciwstawiania się opiniom, ocenom, poglądom innych ludzi (Strzałecki, 1989; Wosińska, 1985), co jest ważne w aktywności twórczej. Z drugiej zaś strony, nonkonformizm oznacza zdolność do samodzielności w myśleniu i działaniu (bazowanie na własnym stanowisku, autonomia systemu wartości,

gotowość do obrony swojego zdania), elastyczność, odwagę, odporność, wysokie poczucie wartości „ja”, wytrwałość, odpowiedzialność, samokrytycyzm i tolerancyjność (Popek, 2000, s. 24). W podejmowaniu i twórczym rozwiązywaniu problemów jednostka o postawie nonkonformistycznej potrafi elastycznie uwzględniać (czasem ignorować) normy społeczne, jeśli blokują jej twórczą aktywność. Konformista przeciwnie - jest przesadnie podporządkowany normom i naciskom zewnętrznym, nawet kosztem rezygnacji ze swojego punktu widzenia (Aronson, Wilson, Akert, 1997). Taka postawa blokuje twórcze funkcjonowanie. W tym miejscu warto wspomnieć za S. Popkiem (2001, s. 117–119) o dwóch typach nonkonformistów. Nonkonformista konstruktywny i pozorny. Nonkonformista konstruktywny pracuje najefektywniej, kiedy wykonuje zadania z marginesem swobody w zakresie sposobu realizacji i czasu wykonania. W początkowym stadium działania jest otwarty i elastyczny, potrafi zawieszać decyzję. Natomiast w fazie realizacyjnej sztywno trzyma się własnych przekonań. Jest zaangażowany w realizację celu, ufa przede wszystkim sobie i swoim sądom. Potrafi działać skutecznie bez zewnętrznych nagród. Nonkonformista pozorny jest w ciągłej opozycji przeciwko wszelakim normom (zasada być zawsze na „nie”), blokuje pomysły innych, i nie proponuje własnych, jest skłonny podporządkować sobie innych nawet na siłę (zob. także: Bernacka, 2005, s. 73–81).

Ujawnione ponadto w badaniu u blisko połowy studentów słabe nasilenie zachowań heurystycznych (drugi składnik postawy twórczej) wskazuje na małą samodzielność badanych w zakresie obserwowania otoczenia, niskie nasilenie pamięci logicznej, małą elastyczność intelektualną i aktywność poznawczą, niezbyt nasiloną zdolność do refleksji oraz wyobraźnię wytwórczą (Popek, 2000, s. 24).

Badania pozwoliły odpowiedzieć na pytanie główne dotyczące ewentualnego związku pomiędzy postawą twórczą i skłonnością do ryzyka u studentów. Ujawniono istotny związek pomiędzy tymi zmiennymi, czego można było oczekiwać, ponieważ u podłoża zachowań ryzykownych leży potrzeba nowości, wrażeń (Pearson, 1970). Koniunkcja nowości i wartości stanowi podstawowe kryterium twórczego wytworu (Nęcka, 2001). Nowość oznacza często wprowadzenie zmiany w sposobie myślenia i działania, w obrazie świata i funkcjonowania człowieka w świecie (Mendecka, 2005, s. 31). Potrzeba dążenia do nowości i zmiany jako czynnik temperamentu może być pobudzana przez twórczy wpływ środowiska społecznego oraz obecne w nim wsparcie dla działań twórczych (Friedman, Förster, 2001). Trzeba podkreślić, że w odniesieniu do działań twórczych chodzi o to, aby poziom ryzyka, jakie ze sobą niosą, był w miarę możliwości krytycznie analizowany

przez człowieka. Nie chodzi bowiem o zachowania ryzykanckie w takim znaczeniu, że ktoś świadomie podejmuje działania prowadzące do strat, szkód dla siebie i dla innych. W obszarze wielu działań, które wiążą się z rozwiązaniami twórczymi potrzebna jest umiejętność rozsądnego podejmowanie ryzyka np. w działalności menedżerskiej, w przedsiębiorczości itd. (Zaleśkiewicz 2001).

Rezultaty analizy porównawczej dotyczącej różnic w poziomie skłonności do ryzyka pomiędzy studentami i studentkami potwierdzają wyniki badań innych autorów. Zaobserwowano bowiem, że podejmowanie ryzyka nie jest zachowaniem pojawiającym się wyłącznie u mężczyzn, ale zgodnie z wynikami innych badaczy u mężczyzn, zwłaszcza młodych, występuje częściej niż u kobiet (Patrick i in., 1997). Jak wskazują liczne badania mężczyźni częściej ryzykują w takich rodzajach aktywności, jak: podróże, uprawianie niebezpiecznych sportów, brawurowa jazda samochodem, hazard i inne (Studenski, 2004).

Podsumowując, ryzyko jest wkomponowanie w działania twórcze. Jednostkę o twórczej postawie wobec świata „popycha” do działań twórczych m.in. nienasycona ciekawość poznawcza, potrzeba wykorzystania swojego potencjału produktywnie, odwaga zmieniania świata. Kiedy ryzykowne działanie nastawione jest na doznawanie przyjemności, mamy do czynienia z ryzykiem stymulacyjnym. Ten rodzaj ryzyka służy wywołaniu silnego pobudzenia organizmu, potocznie zwanego „dreszczykiem emocji”. Ludzie podejmują takie ryzyko impulsywnie pod wpływem potrzeby stymulacji i słabo kontrolują (Zaleśkiewicz, 2005). Ludzie często podejmują ryzyko ponieważ chcą wyrazić potrzebę aktywności w działaniu twórczym i przeżyć ekscytację z odkrycia czegoś nowego i wartościowego (Fabes, Eisenberg, 1993; Hamer, Copeland, 1999; Zaleśkiewicz, 2005). Ponadto, w wielu sytuacjach realizowania celów twórczych ryzykowanie jest konieczne (Tyszka, 2001, 2009).

Ważne jest, aby w procesie edukacji kształtować postawę twórczą u uczniów i studentów oraz umiejętność „mądrego” zarządzania ryzykiem, aby w dążeniu do osiągnięcia twórczych celów - obecnie w uczeniu się - a w przyszłości, w biznesie, w sztuce, w technologii, w wychowaniu swoich dzieci potrafili odkrywać i zmieniać rzeczywistość nie zapominając o najważniejszych wartościach. Zarówno postawa twórcza, jak i umiejętność rozsądnego podejmowania ryzyka są cechami osobowości młodego człowieka, które umożliwiają mu zaangażowanie i samokontrolę realizacji działań transgresyjnych, pomagają w tolerowaniu niepewności w dochodzeniu do zamierzonego celu, radzeniu sobie ze stresem towarzyszącym podejmowaniu

problemów twórczych, a także w działaniach skierowanych na twórcze przekształcanie siebie.

Bibliografia:

- Aronson E., Wilson T.D., Akert R.M., (1997), *Psychologia społeczna*, Poznań: Zysk i S-ka.
- Bernacka E.R. (2005), *Osobowościowy mechanizm konformizmu i nonkonformizmu – specyfika funkcjonowania i przejawy w zachowaniu*, *Psychologia Rozwojowa*, tom 10, nr 2, s. 73–82.
- Bańka A. (2004), *Rozwój i zastosowanie teorii psychologicznych we współczesnym doradztwie karier w kontekście integracji transkulturowej*, „Chowanna”, XLVIII (LXI), tom 2, Nr 23, s. 9–32.
- Bańka A., (2005), *Proaktywność w karierze. Podstawy teoretyczne, konstrukcja i analiza czynnikowa Skali Zachowań Proaktywnych w Karierze*, Poznań – Warszawa: Print B – Instytut Rozwoju Kariery.
- Fabes A., Eisenberg J., (1993). *Pobudzenie emocjonalne a gniewne i agresywne zachowanie*, (W:) *Socjalizacja a agresja* (s. 103–121), A. Frączek (Red.), Warszawa: PAN.
- Friedman R. S., Förster J. (2001), *The effects of promotion and prevention cues on creativity*, *Journal and Personality and Social Psychology*, vol 81, nr 6, s. 1001–1013.
- Hamer D., Copeland P., (1999), *Geny a character*, Warszawa: Wydawnictwo CIS.
- Karwowski M., (2009), *Zgłębianie kreatywności. Studia nad pomiarem poziomu i stylu twórczości*, Warszawa: Wydawnictwo APS.
- Kozielecki J., (2001), *Psychotransgresjonizm. Nowy kierunek psychologii*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- Kozielecki J., (1997), *Transgresja i kultura*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- Kozielecki J., (1987), *Transgresyjna koncepcja człowieka: analiza psychologiczna*, Warszawa: PWN.
- Kuziak K., (2011), *Pomiar ryzyka przedsiębiorstwa. Modele pomiaru i ich ryzyko*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu.
- Mendecka G. (2005), *Twórczość a rozwój człowieka w biegu życia*, *Psychologia Rozwojowa*, tom 10, nr 4, s. 23–34.
- Nęcka E., (2001), *Psychologia twórczości*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.

- Patrick, M. S., Covin, J. R., Fulop, M., Calfas, K., Lovato, C., (1997), Health risk behaviors among California college students, *Public Health*, nr 6 (43), s. 265–272.
- Pearson, P.H. (1970), Relationships between global and specified measures of novelty-seeking, *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, nr 34, s. 199–204.
- Popek S., (1988), Zdolności i uzdolnienia twórcze – podstawy teoretyczne, (w:) *Aktywność twórcza dzieci i młodzieży*, S. Popek (red.), (s. 9–39), Warszawa: WSiP.
- Popek S., (2000), *Kwestionariusz Twórczego Zachowania KANH*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Popek S., (2001), *Człowiek jako jednostka twórcza*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Pufal-Struzik I. (2015). Jakie są główne cechy osobowości ludzi twórczych? (w:) *Kreatywność. Pytania i odpowiedzi*, I. Pufal-Struzik, Z. Okraj (red.), (s. 29–37), Kielce: Wydawnictwo Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach.
- Richards, R. (1994). Creativity and bipolar mood swings: Why the association?, (w:) *Creativity and affect*, M.P. Shaw, M.A. Runco (red.), (s. 44–72), Norwood, NJ: Ablex.
- Sadowski S., (2008). Znaczenie proaktywności jako intencjonalnego działania w planowaniu i realizacji kariery zawodowej młodych ludzi, (w:) *O przekraczaniu granic własnych ograniczeń – z perspektywy psychotransgresjonizmu*, (s. 137–143), I. Pufal–Struzik (red.), Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Schuldborg D. (2000-2001), Six subclinical spectrum in normal creativity, *Creative Research Journal*, Vol. 13, nr. 1, s. 5–16.
- Sternberg, R. J., Lubart, T. I., (1995). *Defying the crowd: Cultivating creativity in a culture of conformity*, New York: The Free Press.
- Studenski R., (2006), *Wieloczynnikowa Skala Zachowań Ryzykownych (WSZR)*. Podręcznik. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytet Śląski.
- Strzałecki A., (1989), *Twórczość a style rozwiązywania problemów praktycznych. Ujęcie prakseologiczne*, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Studenski R. (2004), Płeć a podejmowanie ryzyka, *Przegląd Psychologiczny*, tom 47, nr 2, s. 147–156.
- Studenski R., (2004), *Ryzyko i ryzykowanie*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytet Śląski.

- Szmidt K., (2015). Czym jest kreatywność i dlaczego dotyczy ludzi, nie rzeczy? Próba odpowiedzi na pytanie pierwsze, (w:) *Kreatywność. Pytania i odpowiedzi*, I. Pufal–Struzik, Z. Okraj (red.), (s. 15–27), Kielce: Wydawnictwo Uniwersytetu Jana Kochanowskiego.
- Tyszka T., (2001), *Przedsiębiorczość i ryzyko*, (w:) *Przedsiębiorstwo na przełomie wieków*, (s. 143–144), B. Godziszewski, M. Haffer, M. Stankiewicz (red.), Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Wosińska W., (1985), *Kierowanie ludźmi w świetle psychologii społecznej*. Warszawa–Kraków–Katowice: PWNS.
- Yates, J. Frank (Red), (1992), *Risk-taking behavior*. Oxford, England: John Wiley & Sons.
- Zaleśkiewicz T. (2001), *Beyond Risk Seeking and Risk Aversion: Personality and the Dual Nature of Economic Risk Taking*, *European Journal of Personality*, nr, 15, s. 105–122.
- Zaleśkiewicz T., (2005), *Przyjemność czy konieczność. Psychologia spostrzegania i podejmowania ryzyka*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Żelazna-Jochim D., (2015), *Identyfikacja oczekiwań studentów wobec uczelni wyższej skutecznym narzędziem ograniczenia ryzyka jej zamknięcia – analiza przypadku na przykładzie filii Uniwersytetu Łódzkiego w Tomaszowie Mazowieckim*, (w:) *Współczesne organizacje wobec wyzwań zarządzania ryzykiem – aspekty poznawcze*, K.Z. Kapuścińska, S. Lachiewicz, M. Matejun (red.), (s. 143–155), Łódź: Wydawnictwo Politechniki Łódzkiej.

Izabela Łyszkowicz
Paulina Markowicz
Patrycja Michalak
Instytut Psychologii, UKSW

Wpływ samooceny jednostki na jej zachowania transgresyjne i samoaktualizujące

1. Teoretyczne wprowadzenie do problematyki badań

1.1. Problematyka transgresji

Jak podaje Słownik Języka Polskiego transgresja jest to „przekroczenie jakichś granic, zwłaszcza norm moralnych” (Drabik, Kubiak-Sokół, Sobol, Wiśniakowska, 2006, s. 1048). Dwa główne podejścia dotyczące psychicznego rozwoju człowieka to model reaktywny – zewnątrzsterowny i właśnie model transgresyjny – wewnątrzsterowny (Szewczyk, 2014). Według Kozieleckiego (1985, za: Ślaski, 2010) głównym założeniem koncepcji transgresyjnej człowieka jest to, że jednostkę cechują zachowania świadczące o przekraczaniu przez nią własnych ograniczeń, możliwości, czy granic. Celem podejmowanych działań transgresyjnych jest wykraczanie ponad to jakim człowiek jest, ma to charakter złożony i zupełnie nowy (Szewczyk, 2014).

Kozielecki (1987) opisując mechanizm działań transgresyjnych wskazuje zarówno na działania celowe, jak i ochronne. Pierwsze bezpośrednio regulują zachowanie, rozstrzygając, które sytuacje są dla osoby istotne, a które mniej. Biorąc pod uwagę treść celów podejmowanych przez człowieka Kozielecki (1987) wyróżnia cztery rodzaje transgresji. Najbardziej powszechne są działania praktyczne skierowane na świat fizyczny, których celem jest przede wszystkim powiększenie zasobów. Działania skierowane na świat zewnętrzny, ku innym ludziom dotyczą przejmowania pozycji w grupie. Transgresje intelektualne to działania związane z tworzeniem kreatywnych rozwiązań, wpływających na zwiększenie zakresu wiedzy jednostki. Istnieją również zachowania autokreacyjne, skierowane „ku sobie”, które dotyczą szeroko rozumianego rozwoju i wzbogacania doświadczeń w różnych dziedzinach.

Tematykę transgresji poruszał także Maslow (1990), ujmując ją w sposób zbliżony do Kozieleckiego, czyli jako wielowymiarowy i wieloaspektowy rozwój psychologiczny. Zwrócił on uwagę na to, że człowiek zaspokajając indywidualne potrzeby samorealizacji może wykraczać poza osobiste granice, poza dotychczasowy rozwój duchowy oraz psychologiczny. Do zagadnienia transgresji odwołał się również Dąbrowski (1979) w teorii dezintegracji pozytywnej. Podkreśla on, że do wzrastania człowieka dochodzi w trudzie i przy dużym wysiłku, gdyż osoba chcąc osiągnąć poziom, do którego dąży musi przekraczać swoje możliwości. Dotyczy to zarówno sfery emocjonalnej, jak i behawioralnej oraz intelektualnej.

Także Fromm (1996) wspomina o przekraczaniu siebie w kontekście pokonywania przez człowieka dzieł przypadku w jego życiu. To z kolei prowadzi do wykorzystywania twórczych zachowań w działaniach. Autor wskazuje jednak nie tylko pozytywną stronę transgresji, ale także jej aspekt negatywny, którego przejawami są zachowania destrukcyjne takie jak: samookaleczanie i samobójstwa a także coraz większe zagłębianie się w zachowania konsumenckie, prowadzące do wewnętrznej pustki.

Sam Kozielecki (2001) poza przedstawionym już podziałem transgresji dokonał jeszcze innego jej rozróżnienia na: ekspansywną i twórczą, osobistą i historyczną oraz konstruktywną i destrukcyjną. Wyróżnia także zachowania ochronne, które definiuje jako przeciwieństwo zachowań typu „poza”. Transgresja ekspansywna dotyczy zwiększania przez jednostkę kontroli jaką sprawuje nad swoim otoczeniem. Twórcze przekraczanie siebie jest odkrywaniem nowych dziedzin życia. Transgresja osobista to z kolei aktywności, które są dla człowieka nowe i ważne. Natomiast transgresja historyczna dotyczy wydarzeń z przeszłości, które niegdyś były odkryciem czegoś nowego, istotnego dla dużej grupy osób. Kryterium transgresji konstruktywnych i destruktywnych stanowi przyjęcie pojęcia dobra – konstruktywne to te, które służą jednostce lub grupie osób, zaś destruktywne, jak sama nazwa wskazuje dotyczą zachowań niszczących, mogą być skierowane także na siebie. Odrębną formą transgresji jest emergencja, która mówi o tworzeniu nowych właściwości w systemach. Warto także zwrócić uwagę na zachowania ochronne, które są czynnościami dnia codziennego o charakterze rutynowym, pozwalające utrzymać równowagę organizmu. Można w nich rozróżnić takie działania, które umożliwiają zapobieganie stratom posiadanych dóbr lub te prowadzące do zredukowania powstałego wcześniej deficytu.

Warto także uwzględnić to, że siłą napędową zachowań transgresyjnych jest motywacja o charakterze hubrystycznym, w której Kozielecki (2004) podkreśla

obecność pierwiastka egoizmu i charakter hedonistyczny. Jest ona siłą dla wzrastania, czyli zjawiska, w którym wykraczanie poza granice oraz pokonywanie różnych przeciwności motywuje jednostkę do dalszej aktywności i rozwoju.

Ślaski (2010) dokonując operacjonalizacji pojęcia transgresji w badaniach osób uzależnionych, wyróżnił siedem sfer przekraczania siebie oraz zachowania ochronne. Transgresja zawodowa dotyczy sposobów rozwiązywania problemów w pracy, stawiania sobie celów i wyzwań do osiągnięcia. Zachowaniami typowymi dla twórczego „wychodzenia poza” jest niekonwencjonalność metod rozwiązywania sytuacji trudnych oraz kreatywne podejście w realizacji działań. Przekraczanie siebie na gruncie społecznym jest przez autora definiowane jako potrzeba wchodzenia w interakcje, angażowanie się w sprawy życia publicznego z zamiarem dokonania zmian lub odniesienia indywidualnego sukcesu. Transgresja rodzinna to zachowania związane z funkcjonowaniem w kontaktach z najbliższą rodziną, tj. dziećmi, partnerem/mężem. Typowe mogą być w tym przypadku działania związane z przekraczaniem własnych możliwości, których celem jest budowanie więzi, poprawa relacji bądź rozwiązanie pojawiających się problemów. Funkcjonowanie jednostki związane z jej sferą psychiczną, bądź rozwojem osobowościowych cech zostało określone jako transgresja psychologiczna. Przekraczanie siebie na gruncie materialnym dotyczy podejmowania przedsięwzięć, inwestycji, transakcji finansowych mających zapewnić jednostce lepszy byt czy powiększenie zasobów w tym zakresie. Transgresje etyczne dotyczą zaś stawiania sobie wymagań na gruncie moralnym, doskonalenia wewnętrznego Ja, czy poszukiwania sensu życia. Zachowania ochronne Ślaski (2012, s. 113) definiuje jako działania jednostki służące „zachowaniu równowagi w sferze somatycznej i psychicznej” oraz zabieganie o utrzymanie posiadanych zasobów zarówno na gruncie zawodowym, jak i materialnym.

1.2. Zagadnienie samooceny

W literaturze przedmiotu odnaleźć można różne podejścia do problematyki samooceny. Według Niebrzydowskiego (1976) jest to element wiedzy człowieka o sobie samym, stanowiący podstawę obrazu własnej osoby. Bauman (2005) wskazuje, że obraz siebie powstaje poprzez rozróżnienie przez tego co dotyczy Ja oraz otoczenia, nie – Ja. Wiąże się to z samoświadomością umożliwiającą człowiekowi poznanie siebie, swojego zachowania, myśli. Obejmuje ona także samoocenę będącą zdaniem autorki „integralną częścią oraz elementem wartościującym – oceniającym

obrazu własnej osoby". Brzezińska (1973) obraz samego siebie określa z kolei jako zbiór wiedzy o własnych cechach, możliwościach, czy umiejętnościach. Warunkiem jego powstania oraz rozwoju jest istnienie samoświadomości, a tym samym zdolności do poznawania siebie, swoich właściwości. Definiując samoocenę Rosenberg (1965, za: Łaguna, Lachowicz-Tabaczek, Dzwonkowska, 2007) podkreśla, że ludzie mogą mieć odmienne postawy wobec obiektów, przy czym jednym z nich jest ich własne Ja. Samoocena jest zatem pozytywną lub negatywną postawą wobec siebie, swego rodzaju globalną wizją własnej osoby. Autor podkreśla, iż wysoka samoocena oznacza przekonanie, że jest się „wystarczająco dobrym i wartościowym człowiekiem”. Jednak nie oznacza to, że taka osoba będzie się uważała za lepszą od innych. Niska samoocena dotyczy niezadowolenia z siebie oraz odrzucenie własnego Ja. Samoocena to konstrukt subiektywny, oparty na percepcji oraz ocenie własnej wartości (Baumeister i in., 2003). Tego rodzaju definicja pozwala na wskazanie, iż samoocena jest jednym z elementów koncepcji Ja i ma stosunkowo trwałe charakter u osób dorosłych (Blascovich i Tomaka, 1991). Człowiek o wysokiej samoocenie poszukuje celów do realizacji, dąży do urzeczywistnienia marzeń, czyli w myśl założenia przekracza siebie i podejmuje działania zapewniające rozwój Ja. Osoba, która wysoko ocenia swoje możliwości, wyznacza sobie ambitne cele na wielu płaszczyznach życia zarówno zawodowego, jak i prywatnego (Kofta, Doliński, 2000).

1.3. Aktualizacja siebie

Pojęcie „samoaktualizacji” do psychologii wprowadził Goldstein. (1939, 1940, za: Uchnast, 2010) Założył on, że rozwój jednostki wynika z tego ile jednostka może i jest w stanie działać holistycznie, jako całość. Określa tendencję do samoaktualizacji jako skłonność jednostki do rozpoczynania, utrzymywania oraz powiększania zasięgu wybranego otoczenia i zachowania. (Goldstein, 1940, za: Uchnast, 2010).

A. Maslow (1986) wskazuje, że samoaktualizacja jest skutkiem zaspokojenia podstawowych potrzeb oraz spontanicznie ujawniającej się wówczas „motywacji wzrostu”. Człowiek wchodzi w interakcje z otoczeniem, by osiągnąć zakładane cele i zrealizować swoje potrzeby. Według Maslowa samoaktualizacja charakteryzuje się spontanicznością, wyrażaniem siebie, otwartością, autentycznością a także stanem zrelaksowania (tamże). W myśl koncepcji autora rozwój ma swoje źródło wewnątrz jednostki. Uważa on, że samoaktualizacja jest naturalną potrzebą ludzką, która powstaje na drodze transcendencji potrzeb niższego rzędu (fizjologicznych) na

korzyść metapotrzeb, w momencie, gdy potrzeby niższego rzędu będą spełnione. Równocześnie podkreśla, że jedynie niewiele osób w pełni osiąga aktualizację siebie. Jak sam przyznaje nie są dla niego jasne powody, dla których niektórzy ludzie podejmują rozwój w kierunku aktualizacji, podczas gdy inni pozostają na niższym poziomie potrzeb (Maslow, 1990).

W pracach Masłowa pojawiła się sugestia „rozwoju zdolności do transcendencji indywidualistycznych aspektów samoaktualizacji poprzez zachowania synergiczne, realizację uniwersalistycznych wartości, demokratycznych postaw, bezinteresownej miłości do innych oraz poprzez twórczą aktualizację całości życia” (Uchnast, 2010, s. 14). Uchnast opisuje synergiczną aktualizację siebie, którą rozumie poprzez współdziałanie i angażowanie się w kontakty społeczne oraz interpersonalne, możliwe dzięki świadomości swoich potencjałów oraz umiejętności ich ekspresji (tamże).

Samoaktualizacja w myśl koncepcji zachowań transgresyjnych umiejscowiona jest wśród potrzeb osobistych jednostki (Kozielecki, 2001, s. 65). Poczucie własnej wartości wyznacza człowiekowi pewną indywidualność i niepowtarzalność funkcjonowania w różnych dziedzinach życia. O związkach między samoaktualizacją a zachowaniami transgresyjnymi wnioskować można poniekąd na podstawie pracy Elliota (Elliot, 1999, za: Ślaski, 2001) dotyczącej osiągania zamierzonych przedsięwzięć. Wskazano w niej, że ważną rolę w procesie rozwoju jednostki odgrywa potrzeba wzrostu, czyli m.in. potrzeba aktualizacji siebie.

Ślaski (2012) badając osoby uzależnione zarówno w grupie mężczyzn, jak i kobiet otrzymał pozytywne związki między zachowaniami transgresyjnymi a zmiennymi określającymi samoaktualizację. Wyniki pracy autora stały się poniekąd inspiracją do zweryfikowania postawionych przez autorki hipotez w badaniach własnych.

Celem przeprowadzonych badań było znalezienie związku między samooceną a transgresją i stylem aktualizacji siebie oraz transgresją a stylem aktualizacji siebie. W oparciu o dane z literatury oraz kierując się własną intuicją postawiono następujące hipotezy:

1. Samoocena koreluje pozytywnie z transgresją.
2. Samoocena koreluje pozytywnie ze stylami aktualizacji siebie.
3. Transgresja koreluje ze stylami aktualizacji siebie.

2. Problematyka badań własnych

2.1. Grupa badawcza

Przeprowadzono badanie online, w którym wzięło udział 143 osoby (101 kobiet i 42 mężczyzn) w wieku 18-47 lat ($X=24.50$, $SD=6.50$). Większość grupy tj. 75% stanowili młodzi dorośli o statusie studenta oraz podejmujący pracę. Pozostałą część to osoby w wieku powyżej 30 lat. Celem badań było sprawdzenie związku między samooceną i transgresją przejawianą w różnych obszarach życia jednostki. Postanowiono również w tym kontekście przyrzeć się trzeciej zmiennej, którą są zachowania samoaktualizujące podmiot.

2.2. Wykorzystane narzędzia

Do pomiaru zachowań transgresyjnych zastosowano **kwestionariusz LiZa – Lista Zachowań** (Ślaski, 2010). Narzędzie powstało w 2008 roku w celu operacjonalizacji zachowań transgresyjnych (Świdarska, 2014). Rzetelność kwestionariusza, mierzona współczynnikiem alfa Cronbacha dla poszczególnych podskal wynosiła od 0,75 do 0,86 (Ślaski, 2010). Autor wyodrębnił transgresje konstruktywne/destruktywne – pozytywne i negatywne działania podejmowane przez człowieka w celu rozwiązania problemu poprzez przekroczenie swojego potencjału, czy posiadanych umiejętności. Wyróżnione zostały również zachowania ochronne, związane z codziennymi czynnościami pozwalającymi jednostce przetrwać oraz zapewnić komfort psychiczny. Ślaski (2010) określił też następujące wymiary zachowań transgresyjnych: fizyczny, zawodowy, psychologiczny, twórczy, materialny, etyczny, rodzinny oraz społeczny, które zostały wykorzystane w analizie i zdefiniowane w części teoretycznej.

Pomiaru samooceny dokonano z wykorzystaniem polskiej adaptacji **Skali Samooceny SES Rosenberga**, w adaptacji M. Łaguny, K. Lachowicz-Tabaczek i I. Dzwonkowskiej. Kwestionariusz składa się z 10 pozycji. Analiza wyników wykazała, że skala dobrze mierzy siłę przekonania o własnej wartości. Wartość współczynnika rzetelności polskiej wersji metody (alfa Cronbacha) w badanych grupach oscylowała od 0,81 do 0,83 (Łaguna, Lachowicz-Tabaczek, Dzwonkowska, 2007).

Wykorzystano też **Kwestionariusz Stylów Aktualizacji Siebie (KSAS)** Z. Uchnasta powstały w 2000r., metodę czynnikową przeznaczoną do badania aspektu rozwoju osobowości, jakim jest aktualizacja siebie. Narzędzie składa się z 84

twierdzeń, które tworzy dziesięć czynników. Rzetelność poszczególnych skal kwestionariusza mierzona współczynnikiem alfa Cronbacha waha się w granicach od 0,50 do 0,86 (Uchnast, 2010). Do podstawowych ośmiu czynników autor zaliczył należące do skali personalnej aktualizacji siebie *Inicjatywę (INI)* i *Uczestniczenie (UCZ)*. Pierwsza rozumiana jest jako zdolność radzenia sobie z nowymi sytuacjami, dostrzegania pojawiających się problemów oraz podejmowania adekwatnych decyzji. Natomiast druga to czynnik dotyczący umiejętności dostrzegania istotnych rzeczy w relacjach z innymi, skłonność do spontaniczności w sytuacjach wymagających okazania pomocy; poczucie humoru. Jeśli chodzi o skalę woli aktualizacji siebie to należą do niej: *Wiara w siebie*, *Samodyscyplina*, *Mobilizowanie siebie*. *Wiara w siebie (WS)* mierzy wiarę jednostki we własne możliwości oraz dostrzeganie przez nią mocnych i słabych stron; wiąże się również z samokontrolą i opanowaniem w sytuacjach kryzysowych wymagających podjęcia często trudnych decyzji. *Samodyscyplina (SD)* to skala mierząca zdolność do monitorowania własnej osoby, wyrażającą się umiejętnością zarządzania swoim czasem, zasobami finansowymi, czy energią. Z kolei *Mobilizowanie siebie (MS)* dotyczy umiejętności długotrwałego skupienia się nad rozwiązywanym problemem, wytrwałości w działaniu oraz konsekwencji w dążeniu do celu. Na skalę apersonalnej aktualizacji siebie składają się: *Manipulacja asertywna* i *Manipulacja pasywna*. *Manipulacja asertywna (M-As)* określa skłonność do zachowań, których celem jest zyskanie uznania autorytetów i zajęcie odpowiedniej, wysokiej pozycji w grupie społecznej poprzez spryt, przebojowość, czy działania na granicy aprobaty społecznej. Z kolei *Manipulacja pasywna (M-Pa)* określa tendencję do wycofywania się, obserwowania świata z pozycji obserwatora, przy jednoczesnym ukrywaniu własnych myśli i uczuć. Autor wyróżnił także skalę strukturalną, którą stanowi *Synergiczna aktualizacja siebie (SAS)*: osoby uzyskujące wysokie wyniki odznaczają się aktywnością w relacjach interpersonalnych oraz współdziałaniem w grupie. Czynnik ten może być także interpretowany jak ogólny wskaźnik aktualizacji siebie i takie właśnie jego rozumienie zostało wykorzystane przez autorki w badaniach własnych.

2.3. Prezentacja wyników

W tej części zaprezentowane zostaną obliczenia prowadzące do weryfikacji postawionych hipotez. W celu zbadania związków między samooceną, zachowaniami transgresyjnymi i samoaktualizacją wykorzystano odpowiednio współczynnik *r*-Pearsona dla zmiennych o rozkładzie normalnym oraz

współczynnik rho Spearmana dla zmiennych o rozkładzie wyników odbiegającym od normalnego. Odpowiednio przeprowadzono analizy sprawdzające związek między samooceną a transgresją, samooceną a aktualizacją siebie oraz transgresją a samoaktualizacją.

3.1. Związek między samooceną a transgresją

Pierwsza testowana hipoteza mówi o dodatnim związku między samooceną a transgresją. Skorelowano ze sobą wyniki kwestionariusza SES oraz skal kwestionariusza LiZa – Lista zachowań. Uzyskane dane znajdują się w tabeli numer 1.

Tabela 1. Współczynniki korelacji rho Spearmana między samooceną a transgresją (N=143)

| | LiZA PSYCH | LiZA TWÓR | LiZA ET | LiZA SPOŁ | LiZA Z.OCH | LiZA MAT | LiZA RODZ | LiZA ZAW |
|--------|------------|-----------|---------|-----------|------------|----------|-----------|----------|
| SES_WO | 0,27** | 0,26** | 0,10 | 0,11 | 0,09 | 0,24** | 0,31** | 0,29** |

*p≤0,05; **p≤0,01

SES _ WO – SES Wynik ogólny; LiZA PSYCH – transgresja psychologiczna; LiZA TWÓR – transgresja twórcza; LiZA ET – transgresja etyczna; LiZA SPOŁ – transgresja społeczna; LiZA Z.OCH – zachowania ochronne; LiZA MAT – transgresja materialna; LiZA RODZ – transgresja rodzinna; LiZA ZAW – transgresja zawodowa

Jak przedstawia tabela samoocena koreluje dodatnio z transgresją psychologiczną, twórczą, materialną, rodzinną oraz zawodową. Nie wykazano związku między samooceną a transgresją duchową, społeczną i zachowaniami ochronnymi. Zatem pierwsza z hipotez potwierdziła się w znacznym stopniu.

3.2. Związek między samooceną a stylami aktualizacji siebie

Druga z postawionych hipotez mówi o pozytywnym związku samooceny i aktualizacji siebie. Przy użyciu statystyki rho Spearmana skorelowano wyniki kwestionariusza SES oraz skal kwestionariusza KSAS. Otrzymane związki przedstawia tabela numer 2.

Przeprowadzone analizy wykazały, że samoocena koreluje dodatnio ze wszystkimi wyróżnionymi stylami aktualizacji siebie. Wyjątek stanowi tutaj manipulacja asertywna, której związek z samooceną nie jest istotny statystycznie, co za tym idzie postawiona hipoteza potwierdziła się niemal w całości.

Tabela 2. Współczynniki korelacji rho Spearmana między samooceną a stylami aktualizacji siebie (N=143)

| | KSAS INI | KSAS UCZ | KSAS WS | KSAS SD | KSAS MO | KSAS MA | KSAS MP | KSAS SAS |
|--------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|------------|----------------|---------------|
| SES_WO | 0,41** | 0,33** | 0,48** | 0,22** | 0,31** | -0,02 | -0,52** | 0,56** |

*p≤0,05; **p≤0,01

SES _ WO – SES Wynik ogólny; KSAS INI – inicjatywa; KSAS UCZ – uczestniczenie; KSAS WS – wiara w siebie; KSAS SD – samodyscyplina; KSAS MO – mobilizowanie siebie; KSAS MA – manipulacja asertywna; KSAS MP – manipulacja pasywna; KSAS SAS – ogólny wskaźnik stylu aktualizacji siebie

3.3. Związek między transgresją a stylami aktualizacji siebie

Ostatnia z postawionych hipotez dotyczy korelacji między transgresją a stylami aktualizacji siebie. W celu jej testowania wykorzystano współczynnik korelacji rho Spearmana dla zmiennych o rozkładach odbiegających od normalnego i współczynnik r-Pearsona dla zmiennych o rozkładach normalnych. Skorelowano ze sobą wyniki skal kwestionariusza LiZA – Lista zachowań oraz wyniki skal kwestionariusza KSAS, co przedstawiają tabela numer 3 i 4.

Tabela 3. Współczynniki korelacji rho Spearmana między transgresją a stylami aktualizacji siebie (N=143)

| | KSAS INI | KSAS UCZ | KSAS WS | KSAS SD | KSAS MO | KSAS MA | KSAS MP | KSAS SAS |
|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|----------------|---------------|
| LiZA PSYCH | | 0,41** | | 0,36** | 0,55** | | -0,23** | |
| LiZA TWÓR | | 0,42** | | 0,27** | 0,52** | | -0,21* | |
| LiZA ET | 0,43** | 0,47** | 0,37** | 0,42** | 0,56** | 0,06 | -0,20* | 0,36** |
| LiZA SPOŁ | 0,42** | 0,43** | 0,32** | 0,23** | 0,36** | 0,15 | -0,19* | 0,36** |
| LiZA Z.OCH | -0,03 | 0,15 | 0,07 | 0,24** | 0,17* | 0,07 | 0,14 | -0,03 |
| LiZA MAT | | 0,40** | | 0,38** | 0,56** | | -0,04 | |
| LiZA RODZ | 0,26** | 0,30** | 0,35** | 0,36** | 0,40** | -0,02 | -0,17* | 0,29** |
| LiZA ZAW | 0,67** | 0,46** | 0,49** | 0,36** | 0,60** | 0,23** | -0,19* | 0,55** |

*p≤0,05; **p≤0,01

LiZA PSYCH – transgresja psychologiczna; LiZA TWÓR – transgresja twórcza; LiZA ET – transgresja etyczna; LiZA SPOŁ – transgresja społeczna; LiZA Z.OCH – zachowania ochronne; LiZA MAT – transgresja materialna; LiZA RODZ – transgresja rodzinna; LiZA ZAW – transgresja zawodowa; KSAS INI – inicjatywa; KSAS UCZ – uczestniczenie; KSAS WS – wiara w siebie; KSAS SD – samodyscyplina; KSAS MO – mobilizowanie siebie; KSAS MA – manipulacja asertywna; KSAS MP – manipulacja pasywna; KSAS SAS – ogólny wskaźnik stylu aktualizacji siebie

Tabela 4. Współczynniki korelacji *r*-Pearsona między transgresją a stylami aktualizacji siebie (N=143)

| | KSAS INI | KSAS WS | KSAS MA | KSAS SAS |
|---------------|---------------|---------------|---------------|---------------|
| LiZA PSYCH | 0,53** | 0,47** | 0,21* | 0,50** |
| LiZA TWÓR | 0,65** | 0,47** | 0,30** | 0,55** |
| LiZA MAT | 0,49** | 0,45** | 0,32** | 0,42** |

* $p \leq 0,05$; ** $p \leq 0,01$

LiZA PSYCH – transgresja psychologiczna; LiZA TWÓR – transgresja twórcza; LiZA MAT – transgresja materialna; KSAS INI – inicjatywa; KSAS WS – wiara w siebie; KSAS MA – manipulacja asertywna; KSAS SAS – ogólny wskaźnik stylu aktualizacji siebie

Jak widać, z transgresją psychologiczną, transgresją twórczą i transgresją zawodową wiążą się wszystkie wyszczególnione style aktualizacji siebie. Czynnikiem różnicującym jest tu siła otrzymanych związków. Transgresje: społeczna, etyczna i rodzinna korelują ze wszystkimi stylami aktualizacji siebie, za wyjątkiem manipulacji asertywnej, której to wynik okazał się być nieistotny statystycznie. Analogiczna sytuacja pojawia się w przypadku związków transgresji materialnej, jednakże tutaj wyjątek stanowi manipulacja pasywna. Natomiast zachowania ochronne wykazują istotne związki jedynie ze skalą samodyscypliny i mobilizowania siebie. Ostatnia z weryfikowanych hipotez potwierdziła się w znacznym stopniu.

3. Wnioski i dyskusja wyników

Uzyskane wyniki dostarczają wielu ciekawych spostrzeżeń dotyczących związku samooceny jednostki z obecnością zachowań transgresyjnych i samoaktualizujących. Biorąc pod uwagę założenia teoretyczne dotyczące oceny własnych możliwości oraz wyznaczania ambitnych celów na wielu płaszczyznach (Kofta, Doliński, 2000) należy wskazać na otrzymany związek samooceny z zachowaniami transgresyjnymi. Zależność między zachowaniami typu „poza” na gruncie psychologicznym a samooceną uzasadniać można dostrzeganiem przez jednostkę pozytywnych i negatywnych cech własnego charakteru, analizowaniem siebie oraz podejmowaniem działań zmierzających do rozwoju osobowości. Zachowania twórcze związane z pojęciem transgresji, a uwarunkowane samooceną znajdują odzwierciedlenie w wielu dotychczasowych pracach badawczych. Doniesienia literatury przedmiotu wskazują na związek wysokiej samooceny z twórczością, niezależnością, radzeniem sobie ze zmianami, przyznawaniem się do błędów i ich

naprawą, a także z gotowością do współpracy w relacjach z innymi (Lindenfield 1995, za: Wosik-Kawala, 2007).

Z kolei Strzałecki (2000) w badaniach uczniów szkoły podstawowej otrzymał korelacje między pozytywną samooceną a zachowaniami twórczymi, przejawiającymi się na gruncie aktywności szkolnej. Dotychczas przeprowadzono niewiele badań dotyczących samooceny i konstruktów typowych dla wszystkich zachowań transgresyjnych z modelu autora (Ślaski, 2010). Dlatego też związek między „przekraczaniem siebie” na gruncie rodzinnym, a postrzeganiem siebie można odnieść w pewnym stopniu do badań Schülza (2005). Wskazują one na zależność między wysoką samooceną a relacją w związku. Osoby o wysokiej samoocenie opisują zarówno siebie, jak i partnera w pozytywny sposób oraz potrafią dostrzec obszary, w których są od niego lepsze. Biorąc pod uwagę uwarunkowaną poziomem samooceny gotowość do podejmowania przez jednostkę aktywności w zakresie przekraczania własnych możliwości na gruncie zawodowym, warto odwołać się do pracy Hauzińskiego (2013). Snując rozważania na temat przejścia z edukacji zawodowej do pracy przez studentów, wskazuje on na rolę wysokiej samooceny w początkowych relacjach ze współpracownikami. Kluczowe w tym zakresie okazało się również nieuleganie presji otoczenia w zakresie realizowania zamierzonych celów rozwoju kariery.

Literatura przedmiotu dostarcza stosunkowo niewiele doniesień na temat związku samooceny z zachowaniami aktualizującymi pomiot. Biorąc pod uwagę stanowisko Eliota (Elliot, 1999, za: Ślaski, 2001), dotyczące osiągania celów, można stwierdzić, że jednostka wysoko oceniająca swoje zasoby, zarówno osobowościowe jak i kompetencyjne, z łatwością podejmuje działania na gruncie społecznym. Kierując się intencjonalnym wyjściem „poza” dotychczasowe ograniczenia przejmuje inicjatywę w relacjach interpersonalnych, chcąc osiągnąć korzyści w różnych sferach. Wiąże się to również z otrzymaną korelacją między samooceną a współczynnikiem SAS, będącym miarą ogólnej aktualizacji siebie. Analizując wpływ samooceny na wiarę jednostki we własne możliwości można odwołać się do badań uczniów gimnazjów dotyczących zaburzeń odżywiania. Malara i in (2010) wskazuje, że czynnikami mającymi znaczenie w powstawaniu problemów w tym zakresie są: niska samoocena, brak wiary w siebie oraz przekonanie, że inni są atrakcyjniejsi. Doniesienia z badań Puchały (2009) potwierdzają dodatkowo, że samoocena koreluje dodatnio z kontrolą działania w sytuacjach decyzyjnych, która zgodnie z założeniem Uchnasta (2000) wpisuje się w definicję skali Mobilizowanie siebie. W takich sytuacjach sukces w zakresie kontroli nad podejmowanymi działaniami zależy więc

od tego, jak wysoko jednostka ocenia siebie na tle innych. Dlatego też osobom posiadającym wysoką samoocenę zmobilizowanie się do działania w sytuacjach kryzysowych może przychodzić z większą łatwością. Biorąc pod uwagę widoczny w badanej grupie związek między samooceną a manipulacją asertywną warto odwołać się do badań Benedikta (2003) nad asertywnością. Doniesienia te wskazują, że tendencja do przejawiania zachowań asertywnych wzrasta wraz z poziomem samooceny oraz samoakceptacji, poczuciem kompetencji, dążeniem do aktywności w grupie i zdolnościami przywódczymi. Zmniejsza się natomiast wraz ze wzrostem uległości, submisji oraz działań wrogich i antyspołecznych. Zachowania asertywne dają zatem jednostce poczucie satysfakcji z życia i są adekwatne do sytuacji społecznych, przyczyniając się tym samym do zdobycia uznania w hierarchii grupy.

Hipoteza trzecia dotycząca związku transgresji z zachowaniami samoaktualizującymi potwierdziła się w znacznym stopniu. Sprawdza się zatem przewidywanie Kozieleckiego dotyczące roli samoaktualizacji, która może przejawiać się w rozwoju i istnieniu zachowań transgresyjnych u każdego człowieka (Kozielecki, 2001, za: Ślaski, 2012). Podejmując działania typowo psychologiczne, twórcze, jak i zawodowe jednostka musi zatem wykazać się wieloma stylami aktualizacji własnego Ja, by osiągnąć zamierzone cele. Otrzymane przez autorki wyniki w zakresie transgresji i zachowań aktualizujących podmiot warto skonfrontować z efektami pracy Ślaskiego (2012). Autor badając osoby uzależnione zarówno w grupie mężczyzn, jak i kobiet otrzymał pozytywne związki między zachowaniami transgresyjnymi a zmiennymi określającymi samoaktualizację: uczestnictwo, inicjatywa, wiara w siebie, samodyscyplina, mobilizowanie siebie. Źródłem ciekawych rozważań z badań autorek jest także brak związku między manipulacją asertywną a transgresją społeczną, etyczną i rodzinną. W zakresie tych obszarów badane osoby mogą w mniejszym stopniu przejawiać zachowania związane ze zdobyciem uznania, często na granicy aprobaty społecznej. Biorąc pod uwagę definicję zachowań ochronnych, zasadne wydaje się stwierdzenie, że jednostka dążąc do zachowania szeroko rozumianej równowagi i obrony własnych zasobów, umiejętnie nimi zarządza. Angażuje ponadto wiele energii, by nie dopuścić do utraty posiadanych dóbr w przypadku nieprzewidzianych sytuacji trudnych.

Artykuł i prezentowane w nim wyniki są potwierdzeniem niektórych badań oraz stanowią uzupełnienie wiedzy w zakresie nielicznych dotąd poszukiwań związków między transgresją a zachowaniami aktualizującymi podmiot. Przeprowadzone przez autorki badania własne mogą okazać się przydatne w zakresie analizy różnic indywidualnych jednostki funkcjonującej na wielu

obszarach tj. rodzinnym, zawodowym, czy społecznym. Biorąc pod uwagę stałość samooceny u osób dorosłych (Baumeister i in., 2003), można również wnioskować o przyszłych zachowaniach jednostki w obliczu sytuacji, z którymi przyjdzie jej się zmierzyć we współczesnym świecie.

Bibliografia:

- Baumeister, R. F., Campbell, J. D., Krueger, J. I., Vohs, K. D. (2003). Does high self-esteem cause better performance, interpersonal success, happiness, or healthier lifestyles? *Psychological Science in the Public Interest*, 1(4), s. 1-44.
- Benedikt, A. (2003), *Asertywność jako proces skutecznej komunikacji*, Wrocław: Wydawnictwo Astrum, s. 51-58
- Blascovich, J., Tomaka, J. (1991). Measures of self-esteem, (w:) J.P. Robinson, P.R. Shaver, L. S. Wrightsman (red.), *Measures of personality and social psychological attitudes. Volume 1: Measures of social psychological attitudes* (s. 115-160). Cambridge: Academic Press.
- Dąbrowski, K. (1979). *Dezintegracja pozytywna*. Warszawa: PIW.
- Drabik, L., Kubiak-Sokół, A., Sobol, E., Wiśniakowska, L. (2006). Słownik języka polskiego PWN. (s. 1048). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Fromm, E. (1996). *Zdrowe społeczeństwo*. Warszawa: PIW.
- Hauziński, A. (2013). Psychologiczne mechanizmy procesu przejścia z edukacji zawodowej do pracy. *Kultura i Edukacja*, 1(94), s. 169-188.
- Kozielecki, J. (1987). *Koncepcja transgresyjna człowieka*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak.
- Kozielecki, J. (2001). *Psychotransgresjonizm*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak.
- Kozielecki, J. (2004). *Spółeczeństwo transgresyjne. Szansa i ryzyko*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak.
- Kofta, M., Doliński, D. (2000). Poznawcze podejście do osobowości, (w:) J. Strelau (red.), *Psychologia. Podręcznik akademicki tom 2* (s. 561-600). Gdańsk: GWP.
- Łaguna M., Lachowicz-Tabaczek K., Dzwonkowska I. (2007). *Skala samooceny SES Morrisa Rosenberga – polska adaptacja metody*. (s. 8-10). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Malara B. i in (2010), Rozpowszechnienie zaburzeń odżywiania wśród młodzieży w wybranych miastach województwa śląskiego, (w:) *Probl Hig Epidemiol*, Katowice, s. 388-392.
- Maslow, A. (1971). *The farther reaches of human nature*. New York: The Viking Press.

- Maslow, A. (1986). *W stronę psychologii istnienia*. Warszawa: IW Pax.
- Maslow, A. (1990). *Motywacja i osobowość*. Warszawa: IW Pax.
- Puchała W. (2009) Poziom kontroli własnego działania u młodzieży w zależności od jej samooceny oraz poczucia umiejscowienia kontroli, (w:) *Psychologia rozwojowa*, tom 14, nr 3, s. 41-51. Warszawa.
- Rosenberg, M. (1965). *Society and adolescent self-image*. New York: Princeton University Press.
- Szewczyk, W. (2014). Transgresja – czy człowiek potrafi siebie przekraczać? *Teologia i moralność*, 2(16), s. 155-165.
- Ślaski, S. (2010). Zachowania transgresyjne – próba psychologicznego pomiaru. *Przegląd Psychologiczny*, 4(53), s. 401-416.
- Ślaski, S. (2012). *Motywacyjno-osobowościowe wyznaczniki zachowań transgresyjnych i ochronnych*. Warszawa: PWN.
- Świdarska, J. (2014). Osobowościowe uwarunkowania osób twórczych i transgresyjnych, (w:) E. Topolewska, E. Skimina, S. Skrzek (red.), *Młoda Psychologia*. Warszawa: Liberi Libri
- Schülz, A. (2005). Samoocena a strategie interpersonalne, (w:) J.P. Forgas (red.), *Umysł społeczny. Poznawcze i motywacyjne aspekty zachowań interpersonalnych*. Gdańsk: GWP.
- Strzałecki, A. (2000). „Model stylu twórczego zachowania się” jako wskaźnik pozycji społecznej uczniów w grupie. *Forum Psychologiczne*, 2(5), s. 160-171.
- Szkiłdź, H. (1995). Transgresja, (w:) M. Szymczak (red.), *Słownik języka polskiego PWN* (t. 3, s. 486). Warszawa: PWN.
- Uchnast, Z. (2000). Style aktualizacji siebie, (w:) J. Makselon, B. Soiński (red.), *Człowiek przełomu tysiącleci. Problemy psychologiczne*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.
- Uchnast, Z. (2010). Psychologia samoaktualizacji: podejście organizmiczne i synergetyczne, (w:) A. Tokarz (red.), *Pamięć, osobowość, osoba*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Wosik-Kowala, D. (2007). *Korygowanie samooceny uczniów gimnazjum*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

Dr Sławomir Ślaski
Instytut Psychologii
Uniwersytet Kard. S. Wyszyńskiego
w Warszawie

Transgresja twórcza a style zachowania i przywiązania u studentów

1. Teoretyczne wprowadzenie do badań

W psychologii termin „transgresja” pojawił się w tym samym czasie, co w medycynie i dotyczył naruszania norm kontaktu psychologicznego przez konsultantów wobec pacjentów – szczególnie rodziców lub ich dzieci. Fakt ten dotyczył zachowania osoby, która konsultuje problemy psychologiczne występujące pomiędzy rodzicem i dzieckiem. Taki konsultant nie zawsze zachowywał bezstronność i czasami opowiadał się za jedną bądź drugą osobą (Müller, 1929).

Inne określenia transgresji w psychologii, szczególnie w literaturze anglojęzycznej, dotyczyły przekraczania norm prawnych lub społecznych. W ten sposób wypowiadał się znany psycholog Bandura i wsp. (2001, s. 129), który zdefiniował transgresję jako zachowania antyspołeczne cechujące się agresją werbalną i niewerbalną, naruszaniem norm społecznych lub nadużywaniem substancji psychoaktywnych (Ślaski, 2012).

W przeciwieństwie do zaprezentowanych powyżej poglądów psychologicznych, ale zgodnie z poglądami filozoficznymi lub socjologicznymi nt. transgresji, J. Kozielecki (1983) od samego początku powstawania koncepcji opisywał zachowania transgresyjne w szerokim kontekście, jako działania pozytywne przyczyniające się do wszechstronnego rozwoju jednostek i społeczeństw. Pierwsza i bardzo ogólna definicja transgresji – tegoż wybitnego i niedawno zmarłego psychologa – brzmiała następująco: „intencjonalne wychodzenie człowieka poza to, co posiada i czym jest” (Kozielecki, 1983, s. 505).

Kozielecki (2001) w trakcie tworzenia swej koncepcji w ciągu kilkunastu lat zastosował różnorakie kryteria działań transgresyjnych i czasami zdarzało się, że podział ten nie był zbyt ostry, ponieważ niektóry rodzaj transgresji mógł przynależeć do kilku typologii, np., transgresja osobista i materialna, albo społeczna i symboliczna. Dokładnie wyjaśniając, może zaistnieć fakt przekroczenia granic

własnych możliwości (transgresja osobista) i wynalezienie nowej rzeczy (transgresja materialna), albo może zaistnieć sytuacja, w której jednostka zrobiła coś nowego – dzieło sztuki (transgresja symboliczna) i zarazem było to nowe spojrzenie na stary problem społeczny (transgresja społeczna). Mimo tych trudności można wyróżnić cztery podstawowe rodzaje transgresji:

- materialną – „ku rzeczom” – dotyczy poszerzania granic terytorialnych, zwiększenia produkcji materialnej lub wynalazków technicznych ułatwiających życie ludziom;

- społeczną – „ku innym” – często zwana też interpersonalną, może dotyczyć zachowań prospołecznych, ale też tylko zwiększeniu władzy nad innymi osobami;

- symboliczną – „ku symbolom” – polega na tworzeniu nowej wiedzy w różnych dziedzinach, np. nauce czy sztuce;

- własnego Ja – „ku sobie” – która dotyczy wszelkiego samorozwoju danej jednostki (Kozielecki 1987).

Kozielecki (2001) oprócz powyższego podziału wyróżnił także jeszcze inne rodzaje transgresji: osobistą, historyczną, ekspansywną i twórczą, a także konstruktywną i destrukcyjną. Poza tym zaproponował zachowania przeciwne transgresji – zachowania ochronne.

W podobny sposób, jak Kozielecki, czyli o transgresji jako rozwoju osoby w różnych sferach psychologicznych, wcześniej opowiadał się J. Piaget (2006) w swej teorii rozwoju poznawczego i J. S. Bruner (1978). Ten ostatni badacz stwierdził na podstawie badań eksperymentalnych, że w procesach percepcji rzeczywistości następuje aktywne konstruowanie nowych pojęć i rozwój poznawczy każdej jednostki następuje w sposób nie tylko ilościowy, ale również jakościowy. Podobne spostrzeżenia - aczkolwiek w szerszym kontekście - poczynił także Maslow (1986), który zauważył, że w trakcie zaspokojenia potrzeby samorealizacji osoba może przekroczyć swoje dotychczasowe możliwości rozwoju psychologicznego i duchowego. Również K. Dąbrowski (1979) w swej teorii dezintegracji pozytywnej podkreślał, że rozwój osoby następuje w wielkim trudzie, ponieważ jednostka dokonuje przekraczania własnego poziomu intelektualnego i emocjonalnego oraz nabywa nowe zachowania i umiejętności (Ślaski, 2012).

Interesującą propozycję transgresji intelektualnej przedstawił także C. S. Nosal (1986), który wyróżnił jej cztery rodzaje, m.in. niewidoczności, poznawalności, unikalności i konstrukcyjności. Ten ostatni rodzaj transgresji służy przekraczaniu granic w zastosowaniu wszelkiej wiedzy teoretycznej w rozwiązania techniczne mogące służyć każdej jednostce, np. różne wynalazki.

W realizacji zachowań transgresyjnych jednak – podkreślając wątek indywidualny – najważniejsze jest przekroczenie osobistych możliwości (granic) w dowolnym wymiarze funkcjonowania jednostki. Oczywiście istotne jest, by osoba nabyła nowe umiejętności psychologiczne lub jakieś inne, np. poznawcze, ale również ważne by została – chociaż częściowo – zaspokojona potrzeba hubrystyczna jednostki. Doznając wzrostu w swej strukturze Ja, osiągając społeczny szacunek i prestiż, jednocześnie wywyższając się ponad pewne grupy jednostka spełniała w jakiejś części swoją nienasyconą „hubris”. W ten sposób jednocześnie poprzez swoje niepełne spełnienie jednostka budowała – w pewnym sensie – swój potencjał do realizacji następnych zachowań transgresyjnych (Kozielecki, 2001).

Mimo, że pojęcie transgresji według Kozieleckiego jest szersze niż twórczość to jednak transgresja twórcza musi wskazywać coś nowego lub wartościowego, i dotyczyć ma raczej uczonych i pisarzy (tamże). Jednak modyfikowanie i usprawnianie przez różne osoby pewnych procedur działania stanowi także przykład nowatorskiego myślenia i przekształcania rzeczywistości.

Tak rozumiana twórczość może być realizowana przez osoby, które charakteryzują się odpowiednimi wymiarami psychologicznymi. Od dawna przecież psychologowie są zgodni, że twórczość jest zjawiskiem złożonym i zależy od wielu czynników psychospołecznych, jak: inteligencja, styl poznania, cechy osobowości, motywacja, wiedza czy środowisko, w jakim się przebywa (Amabile, 1983; Eysenck, 1993; Feist, 1998; Nęcka, 2001; Ledzińska, 2004; Sękowski, 2009; Kim, Shim, Hull, 2009; Makel, 2009).

Podobne zmienne psychologiczne, które w różnej konfiguracji najczęściej występują u ludzi twórczych – artystów, wynalazców, ale też twórczych przedsiębiorców i biznesmenów pojawiają się w różnych badaniach, chociażby z ostatnich lat. Najwięcej razy wymieniane zmienne osobowościowe to: wiara w siebie, silne Ja, nonkonformizm, motywacja autonomiczna, otwartość na doświadczenia, samodzielność w podejmowaniu decyzji, radzenie sobie ze stresem, introwersja, potrzeba wyróżniania się, wysoka samoakceptacja, potrzeba zmiany, refleksyjność, potrzeba osiągnięć, samoskuteczność, wytrwałość, aktywność, style przywiązania itp. (Popek, 2003; Strzałecki, 2003; Stasiakiewicz, 2004; Pufal-Struzik, 2006; Joy, 2008; Prabhu, Sutton, Sauser, 2008; Karwowski, 2009; Mikulincer, Shaver, Rom, 2011).

Również Batey i Furnham (2006) w swym przeglądowym artykule dotyczącym twórczości mocno podkreślają, że na twórczość wpływają m.in. atrybuty osoby

i atrybuty środowiska, które stanowią stymulatory do odkrywania nowych rzeczy i zjawisk.

W trakcie przedstawiania swej koncepcji zachowań transgresyjnych J. Koziński (1987, 2001) zaproponował szereg wymiarów psychologicznych za pomocą, których można opisać osobę przekraczającą swoje możliwości. Na bazie tego opisu i własnych analiz zaproponowano badanie związku pomiędzy zachowaniami transgresyjnymi twórczymi, a innymi zmiennymi, takimi jak: style zachowania i style przywiązania.

Dlatego też modelem teoretycznym uwzględnionym w tych badaniach był *Styl Twórczego Zachowania* stworzony przez Strzałeckiego (1989; 1996), który stwierdził, że twórcze rozwiązywanie problemów może odbywać się poprzez współdziałanie wielu ustrukturuowanych mechanizmów psychologicznych, pochodzących co najmniej z trzech sfer: poznawczej, osobowościowej i aksjologicznej. Model ten znalazł szerokie zastosowanie w wielu badaniach, np. twórczym rozwiązywaniem problemów, twórczą przedsiębiorczością i zarządzaniem, percepcją reklamy czy motywacji poznawczej (Strzałeckie 2003). Operacyjną definicją modelu STZ jest kwestionariusz „Style zachowania się” pozwalający na pomiar następujących wymiarów otrzymanych w wyniku analizy czynnikowej:

- aprobata życia – wiara we własne możliwości, otwartość emocjonalna, cieszenie się życiem mimo niepowodzeń, gotowość rozpoczęcia wszystkiego od początku, chęć działania z ludźmi;
- siła ego – stabilność emocjonalna, tolerancja na stres i sprzeczności, zdolność przewyższania trudności, stałość kierunku działania, aprobata własnego Ja, samodzielność w rozwiązywaniu problemów;
- samorealizacja – zdolność podporządkowania celów cząstkowych celom nadrzędnym, radość współzawodnictwa i wola odniesienia zwycięstwa, stawianie sobie ambitnych celów i przekonanie o możliwości ich realizacji;
- giętkość struktur poznawczych – elastyczność w stosowaniu strategii rozwiązywania problemów, zdolność ujęć holistycznych, oryginalność i innowacyjność, zdolność do podejmowania trudnych problemów i znajdowania adekwatnych ich rozwiązań; umiejętność analizy i syntezy danych;
- wewnętrzna sterowność – przeciwstawianie się presji zewnętrznej, gotowość ujawniania własnych poglądów i systemu wartości, samodzielność planowania i realizowania własnych planów, niezależność w myśleniu i sposobie postępowania (Strzałeckie, 2003).

W tych badaniach ważna jest również koncepcja przywiązania stworzona przez J. Bowlby'ego (2007), który uważał, że powstały w dzieciństwie wzór przywiązania rzutuje na późniejsze funkcjonowanie człowieka w relacjach interpersonalnych, ale również kształtowanie jego podmiotowości i indywidualności. Stanowi także dobry fundament do podejmowania różnego rodzaju zachowań eksploracyjnych. Reakcje opiekuna na emocje dziecka kształtują jego zdolność do samoregulacji i regulacji z innymi osobami, a także pokonywania różnych trudności. Dziecko uczy się pewności siebie w poznawaniu świata, tworzenia pozytywnych relacji z innymi i budowania przekonania, że własnymi siłami potrafi rozwiązać wiele problemów. Dlatego tak ważna jest zdolność opiekuna do odpowiedniego interpretowania emocji i reakcji dziecka w postaci wzmacniania i modelowania uwagi (Ślaski, 2017).

Na początku lat dziewięćdziesiątych Bartholomew i Horowitz (1991) zaproponowali, by uwzględnić u jednostki wewnętrzną reprezentację siebie (model Ja) i innych osób (model innych). Wyróżnione reprezentacje mogły mieć również konotacje pozytywne lub negatywne, i wtedy zaprezentowano cztery style przywiązania u osób dorosłych, które skutkują też odmiennym funkcjonowaniem w nowych sytuacjach, np. poznawczych (Marszał, 2015; Tryjarska, 2012). Charakterystyka poszczególnych więzi jednostki z ludźmi była następująca:

- styl bezpieczny (ufny): siebie i inne osoby widzi jako wartościowe i pełne zaufania, czuje się bezpiecznie w bliskim związku, nie obawia się być samemu, nie obawia się eksplorować otoczenia;
- styl zaabsorbowany: siebie postrzega jako mało stabilną osobę, a innych ludzi mało dostępnych, ma silną potrzebę bliskości, nie czuje się swobodnie będąc sama, wobec rozwiązywania problemów przeżywa ambiwalentne uczucia;
- styl unikowy: siebie widzi bardzo pozytywnie, a inne osoby jako zagrażające, obawia się bliskości, w związku czuje się niepewnie, traktuje instrumentalnie relacje z innymi, unika trudnych sytuacji;
- styl lękowy: postrzega siebie jako mało wartościową osobę, a inne osoby jako zagrażające i odrzucające, unika zażyłości, bardzo pasywna w kontaktach z ludźmi, szybko wycofuje się przy różnych nowych problemach.

Zgodnie z powyższą typologią można przyjąć zasadne stwierdzenie, że właściwy styl przywiązania może mieć znaczenie w otwartości na nowe doświadczenia i relacje, a tym samym kształtuje rozwój sprawności społecznych i

funkcjonowanie przy rozwiązywaniu różnych problemów, m.in. poznawczych.

Badań nt. związków dotyczących wspólnych wymiarów psychologicznych, takich jak: transgresja twórcza, style przywiązania i zachowania do tej pory nie było. Zauważono dopiero niedawno, że współwystępują związki pomiędzy transgresją twórczą a stylami zachowania (Świdarska 2010). Nie stwierdzono natomiast związków pomiędzy transgresją twórczą a stylami przywiązania w związku w grupie kobiet (Nowak 2010). Udowodniono w badaniach empirycznych w grupie konsultantów i bibliotekarzy, że transgresja twórcza współwystępuje dodatnio z giętkością struktur poznawczych i siłą ego ($p < 0,05$), a także z aprobatą życia i wewnętrzną sterownością ($p < 0,05$). Ponadto Strzałcki (2003) w swych badaniach dotyczących rozwiązywania problemów w pracy stwierdził empirycznie, że aprobatą życia, giętkość struktur poznawczych i wewnętrzna sterowność współwystępuje pozytywnie z czynnikiem transgresja. Ten ostatni element autor wyróżnił na drodze analizy czynnikowej jako metaregulę rozwiązywania problemów, która charakteryzowała się nowym ujęciem problemów oraz krytycyzmie zastanej wiedzy. Ponadto udowodniono, że styl przywiązania bezpieczny jednostkom umożliwia rozwiązywać więcej problemów poznawczych, bardziej wytrwale poszukiwać rozwiązań w sytuacjach trudnych, wyzwalać więcej ciekawości w sytuacjach nowych, lepiej przyswajać wiedzę w roli studenta (Feeney, van Vleet, 2010; Mikulincer, Shaver, Rom 2011; Ames i in. 2011).

2. Problematyka badań własnych

Uwzględniając koncepcję zachowań transgresyjnych, model stylu twórczych zachowań i teorię stylów przywiązania można wysnuć założenie, że osoba transgresyjna twórczo, która dąży do przekraczania swoich możliwości w odkrywaniu i przekształcaniu rzeczywistości symbolicznej i naturalnej powinna charakteryzować się odpowiednimi przymiotami psychologicznymi, m.in. stylami zachowania. Owe wymiary pełnią istotną rolę w rozwiązywaniu nowych problemów w nauce i przedsiębiorczości (Strzałcki, 1989). Takie wymiary psychologiczne, jak giętkość struktur poznawczych czy wewnętrzna sterowność wspomagają zachowania twórcze. Ponadto eksperymentalne badania nad twórczym rozwiązywaniem problemów wskazują na rolę stylów przywiązania (lękowy i bezpieczny). Wzbudzenie przywiązania bezpiecznego umożliwiło badanym rozwiązywać więcej problemów poznawczych (Feeney, van Vleet, 2010). Można więc ogólnie sformułować problem, który zawiera się w pytaniu – jakie wspomniane

wymiary psychologiczne współwystępują z transgresją twórczą?. Jednak wieloaspektowa problematyka badań spowodowała konieczność wysunięcia kilku problemów badawczych. Wyrażają się one w następujących pytaniach:

1. Czy style zachowania i style przywiązania współwystępują z transgresją twórczą?
2. Czy zachodzą różnice w poziomie transgresji twórczej, stylów przywiązania i stylów zachowania pomiędzy osobami studiującymi a osobami z ukończoną tylko szkołą średnią?

Na bazie postawionych powyżej pytań badawczych można sformułować następujące hipotezy, które zostały poddane weryfikacji w toku badań empirycznych:

1. Transgresja twórcza współwystępuje dodatnio ze stylem bezpiecznym, a ujemnie ze stylem lękowym.
2. Transgresja twórcza współwystępuje dodatnio ze stylami zachowania.
3. Istnieją różnice w transgresji twórczej, stylach zachowania i stylach przywiązania (lękowy, bezpieczny) pomiędzy osobami studiującymi a osobami z ukończoną tylko szkołą średnią.

2.1. Osoby badane i przebieg badań

Badaniem objęto 120 osób zamieszkujących różne obszary Polski, a studiujący lub pracujący w Warszawie.. Uczestnikami badania były kobiety i mężczyźni (N=60) studiujący nauki techniczne i humanistyczne w wieku od 22 do 25 lat, średni wiek wynosił 22,31 lat. Zaś osoby pracujące (N=60), które ukończyły tylko szkołę średnią, pracowały w biurach, były w podobnym wieku od 20 do 25 lat, średnia wieku wynosiła 23,29 lat. Osoby pracujące w zawodach biurowych dobrane zostały celowo, gdyż zakładano, że preferują pracę odtwórczą, związaną z zachowaniami algorytmicznymi i konformistycznymi. Osoby do badania zostały wybrane za pomocą techniki „śnieżna kula” pod warunkiem studiowania lub tylko pracowania bez ukończenia studiów, i znajdowania się w jednym okresie rozwojowym - wczesnej dorosłości. Badania przeprowadzono anonimowo i bez wynagrodzenia.

2.2. Zastosowane metody badawcze

Do pomiaru zachowań transgresyjnych stworzono specjalny kwestionariusz, który powstał na bazie koncepcji psychologicznej J. Kozieleckiego – *Lista Zachowań*

(LiZA). W wyniku odpowiednich procedur metodologicznych i statystycznych udało się wyodrębnić siedem rodzajów zachowań transgresyjnych i zachowania ochronne – przeciwieństwo transgresji. Rodzaje transgresji, jakie udało się wyróżnić to: twórcza, psychologiczna, zawodowa, rodzinna, społeczna, materialna i etyczna.

W tych badaniach ważna była transgresja twórcza, którą zdefiniowano w następujący sposób: świadome przekraczanie własnych osiągnięć na poziomie subiektywnym lub obiektywnym, nowatorskie rozwiązywanie problemów dotychczas nierozwiązanych, związana z twórczością w różnych dziedzinach ludzkiej działalności (Ślaski, 2010).

Do badania stylów przywiązania zastosowano *The Bartholomew Measure of Attachment* (BMA) (Ames i in., 1990) adaptowanym w Polsce (Ślaski, Jastrzębski 2014). Kwestionariusz ten został stworzony jako narzędzie do badania czterech stylów: bezpiecznego, lękowego, zaabsorbowanego oraz unikowego. Wspomniane style powstają w dzieciństwie jako pewne wzory i rzutują na późniejsze funkcjonowanie człowieka w różnych sytuacjach społecznych i rozwiązywania różnych problemów.

Do badania stylów zachowania zaproponowano *Kwestionariusz stylu twórczego zachowania* (STZ) autorstwa A. Strzałeckiego (2003), który zakłada, że twórczość człowieka jest zjawiskiem wielowymiarowym i składa się na nią wiele czynników funkcjonowania ludzkiego umysłu i osobowości. Z tego też względu w kwestionariuszu znalazło się 5 czynników zdefiniowanych jako: aprobatą życia, siła ego, samorealizacja, giętkość struktur poznawczych oraz wewnętrzna sterowność. Czynniki te mają na celu odzwierciedlenie zasadniczych wymiarów twórczości.

Wszystkie metody są dobrze opracowane pod względem psychometrycznym, a w szczególności pod względem rzetelności i trafności.

2.3. Wyniki

W przedstawianym badaniu podjęto próbę opisaną jednostki stosującej w swoim życiu transgresję twórczą w zależności od stylów zachowania i przywiązania, a także wskazania różnic w wyróżnionych zmiennych pomiędzy osobami studiującymi i pracującymi w biurach.

Tabela 1. Różnice w poziomach wyróżnionych zmiennych w grupie badanej (N=60) i grupie kontrolnej (N=60)

| Nazwa skali/zmiennej | Grupa badana | | Grupa kontrolna | | t(118) | d Cohen |
|-----------------------------|--------------|------|-----------------|------|---------|---------|
| | M | SD | M | SD | | |
| <i>LiZA</i> | | | | | | |
| Transgresja twórcza STZ | 21,46 | 3,62 | 18,76 | 4,23 | 2,65* | 0,82 |
| Aprobata życia | 22,93 | 5,65 | 21,06 | 4,39 | 1,42 | 0,37 |
| Silne ego | 28,86 | 5,76 | 21,96 | 4,25 | 7,25*** | 1,37 |
| Samorealizacja | 30,43 | 4,62 | 23,39 | 4,45 | 7,28*** | 1,59 |
| Giętkość poznawcza | 36,47 | 6,45 | 24,26 | 5,59 | 8,07*** | 2,64 |
| Wewnętrzna sterowność - BMA | 28,34 | 5,33 | 24,36 | 6,59 | 4,54*** | 0,96 |
| Styl bezpieczny | 2,08 | 1,25 | 1,83 | 1,18 | 1,07 | 0,22 |
| Styl lękowy | 1,25 | 1,12 | 1,46 | 1,32 | -0,88 | 0,11 |

* $p < 0,05$; ** $p < 0,01$; *** $p < 0,001$; test dwustronny

Otrzymane wyniki, które zamieszczono w tabeli 1, wskazują na to, że badane grupy studentów i nie-studentów różnią się istotnie ze względu na następujące zmienne: transgresja twórcza, silne ego, samorealizacja, giętkość struktur poznawczych i wewnętrzna sterowność. Wszystkie wymienione wymiary są istotnie wyższe w grupie studentów. Nie zanotowano różnic w stylach przywiązania.

Tabela 2. Różnice w poziomach wyróżnionych zmiennych w grupie badanej (N=30) i grupie kontrolnej (N=30) wśród mężczyzn

| Nazwa skali/zmiennej | Grupa badana | | Grupa kontrolna | | t(58) | d Cohen |
|-----------------------------|--------------|------|-----------------|------|---------|---------|
| | M | SD | M | SD | | |
| <i>LiZA</i> | | | | | | |
| Transgresja twórcza - STZ | 21,68 | 3,11 | 18,16 | 4,28 | 4,37*** | 0,95 |
| Aprobata życia | 22,24 | 4,29 | 20,19 | 4,55 | 2,56** | 0,68 |
| Silne ego | 28,51 | 4,23 | 22,43 | 4,33 | 5,11*** | 1,38 |
| Samorealizacja | 30,13 | 6,22 | 22,91 | 5,34 | 4,68*** | 1,18 |
| Giętkość poznawcza | 34,22 | 8,48 | 23,06 | 4,21 | 6,71*** | 1,47 |
| Wewnętrzna sterowność - BMA | 29,09 | 5,89 | 23,96 | 4,43 | 3,79*** | 1,02 |
| Styl bezpieczny | 2,11 | 1,09 | 1,93 | 1,21 | 0,57 | 0,13 |
| Styl lękowy | 0,85 | 1,01 | 1,41 | 1,15 | -2,03* | 0,49 |

* $p < 0,05$; ** $p < 0,01$; *** $p < 0,001$; test dwustronny

Otrzymane wyniki, które zamieszczono w tabeli 2, wskazują na to, że badane grupy mężczyzn różnią się istotnie ze względu na następujące zmienne: transgresja twórcza, aprobata życia silne ego, samorealizacja, giętkość struktur poznawczych i wewnętrzna sterowność. Wszystkie wymienione wymiary są istotnie wyższe w grupie studentów. Zanotowano jednak różnicę w lękowym stylu przywiązania, który jest istotnie wyższy w grupie mężczyzn nie-studentów.

Tabela 3. Różnice w poziomach wyróżnionych zmiennych w grupie badanej (N=30) i grupie kontrolnej (N=30) wśród kobiet

| Nazwa skali/zmiennej | Grupa badana | | Grupa kontrolna | | t(58) | d Cohen |
|------------------------------------|--------------|------|-----------------|------|---------|---------|
| | M | SD | M | SD | | |
| <i>LiZA</i> | | | | | | |
| Transgresja twórcza - <i>STZ</i> | 21,73 | 3,38 | 17,91 | 5,02 | 3,46*** | 0,78 |
| Aprobata życia | 22,55 | 4,01 | 19,83 | 5,52 | 2,22* | 0,51 |
| Silne ego | 28,81 | 5,98 | 22,03 | 4,23 | 5,05*** | 1,12 |
| Samorealizacja | 31,33 | 5,82 | 23,54 | 4,39 | 5,61*** | 1,54 |
| Giętkość poznawcza | 37,25 | 9,88 | 25,06 | 5,45 | 5,81*** | 1,51 |
| Wewnętrzna sterowność - <i>BMA</i> | 28,66 | 6,78 | 24,56 | 4,55 | 2,69** | 0,63 |
| Styl bezpieczny | 2,06 | 1,38 | 1,76 | 1,36 | 0,84 | 0,34 |
| Styl lękowy | 1,73 | 1,43 | 1,53 | 1,18 | 0,44 | 0,11 |

* $p < 0,05$; ** $p < 0,01$; *** $p < 0,001$; test dwustronny

Zaprezentowane wyniki w tabeli 3 wskazują na to, że badane grupy kobiet różnią się istotnie ze względu na następujące zmienne: transgresja twórcza, aprobata życia, silne ego, samorealizacja, giętkość struktur poznawczych i wewnętrzna sterowność. Wszystkie wymienione wymiary są istotnie wyższe w grupie studentów. Nie zanotowano również różnic w stylach przywiązania.

Z pomocą współczynnika korelacji liniowej r -Pearsona ustalono, że poziom transgresji twórczej (tabela 4) wiąże się dodatnio w grupie studentów z: aprobata życia, giętkością struktur poznawczych, samorealizacją, silnym ego, wewnętrzną sterownością oraz bezpiecznym stylem przywiązania. Natomiast w grupie nie-studentów wyniki w stylach zachowania są podobne, a ponadto z transgresją twórczą koreluje ujemnie lękowy styl przywiązania.

Tabela 4. Współczynniki korelacji *r*-Pearsona dla stylów zachowania, stylów przywiązania i transgresji twórczej w grupie kobiet i mężczyzn

| Nazwa skali/zmiennej | Grupa badana | | M | Grupa kontrolna | | M |
|------------------------------------|--------------|---------|-------|-----------------|---------|---------|
| | M+K | K | | M+K | K | |
| <i>LiZA</i> | | | | | | |
| Transgresja twórcza - <i>STZ</i> | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 | 1 |
| Aprobata życia | 0,42*** | 0,57*** | 0,33* | 0,69*** | 0,69*** | 0,68*** |
| Silne ego | 0,32** | 0,43** | 0,21 | 0,52*** | 0,55*** | 0,47** |
| Samorealizacja | 0,22* | 0,19 | 0,21 | 0,48*** | 0,35* | 0,65*** |
| Giętkość poznawcza | 0,25* | 0,46** | 0,06 | 0,41* | 0,55*** | 0,41* |
| Wewnętrzna sterowność - <i>BMA</i> | 0,13 | 0,18 | 0,07 | 0,38* | 0,36* | 0,39* |
| Styl bezpieczny | 0,28* | 0,21 | 0,36* | 0,31* | 0,41* | 0,18 |
| Styl lękowy | -0,07 | -0,13 | -0,09 | -0,33* | -0,14 | -0,42** |

* $p < 0,05$; ** $p < 0,01$; *** $p < 0,001$; test jednostronny

3. Dyskusja wyników

Na podstawie przeprowadzonej we wcześniejszej części pracy obliczeń statystycznych, dokonano analizy wyników badanych grup ze względu na mierzone zmienne. Głównym przedmiotem badań było pytanie, które ze stylów przywiązania i stylów zachowania wiążą się z transgresją twórczą. Ponadto chciano sprawdzić, czy istnieją różnice statystyczne w wymienionych zmiennych pomiędzy osobami, które studiowały i osobami, które nie ukończyły studiów.

3.1. Transgresja twórcza i style przywiązania

Pierwsza hipoteza zakładała, że transgresja twórcza powinna współwystępować dodatnio ze stylem bezpiecznym. Analizy teoretyczne i badania wskazywały fakt, że osoby, które dzięki opiekunowi wyrosły w bezpiecznej, ciepłej i otwartej atmosferze przejawiały więcej zachowań twórczych. Między innymi badania przeprowadzone przez Ploę (2008), udowodniły, że styl bezpieczny współwystępuje pozytywnie m.in. ze śmiałością w wyrażaniu swoich przekonań, z tendencją do twórczych i niekonwencjonalnych poszukiwań oraz pewnością siebie. Wymienione wymiary psychologiczne mogły wykazywać pozytywny związek z transgresją twórczą. Dlatego też w przeprowadzonych badaniach próbowano

potwierdzić dodatni związek zachodzący pomiędzy stylem bezpiecznym oraz transgresją twórczą. Wyniki badań potwierdziły oczekiwanie tej korelacji w grupie badanej i kontrolnej, podobnie jak w badaniach Plopy (2008), ale wielkość korelacji w obecnych badaniach była nieco silniejsza. Ponadto potwierdzono, że styl przywiązania bezpieczny umożliwia jednostkom rozwiązywać więcej problemów poznawczych, wyzwalać więcej ciekawości w sytuacjach nowych oraz prawdopodobnie więcej przyswajać wiedzy w roli studenta (Feeney, van Vleet, 2010; Mikulincer, Shaver, Rom 2011).

Również w pierwszej hipotezie badawczej była mowa o ujemnym współwystępowaniu stylu lękowo z transgresją twórczą. Badania potwierdziły taką zależność w grupie kontrolnej. Zatem z tego wyniku można wysnuć wniosek, że styl przywiązania lękowy może odgrywać istotną i negatywną rolę z przekraczaniem swoich granic w twórczości. Potwierdzenie to znajduje się we wcześniejszych badaniach, w których udowodniono, że wzbudzenie stylu lękowego obniża kreatywne rozwiązanie problemu. Lękowy nastrój wywołuje wiele zmartwień i obniża radzenie sobie ze stresem w obliczu pokonywania trudności. Pojawia się również mniej nadziei i optymizmu, co często może utrudniać optymalne funkcjonowanie w sytuacji niepewności i niejednoznaczności przy rozwiązywaniu różnego rodzaju problemów, m.in. poznawczych (Mikulincer, Shaver, Rom, 2011).

Uwzględniając obecne wyniki można stwierdzić, iż style przywiązania (szczególnie bezpieczny, rzadziej lękowy) odgrywają rolę w związku z przekraczaniem granic w twórczości osób objętych badaniem. Dodatkowo ten fakt potwierdza brak różnic (hipoteza trzecia) w stylach przywiązania pomiędzy obiema badanymi grupami. Osoba, która dokonuje zmian w swoim zachowaniu, czy też wykorzystuje przez siebie schematyczne sposoby rozwiązywania problemów może zarazem ujawniać, jakie style przywiązania łączyły go z rodzicami w dzieciństwie. To co jednak było istotne w tym wychowaniu, to stopień przyzwolenia na bycie kimś samodzielnym, poszanowania wewnętrznych przeżyć dziecka oraz wspierania go w różnych odmiennych działaniach. Dlatego warto byłoby przyjrzeć się tej tematyce i przeprowadzić bardziej szczegółowe badania dotyczące środowiska rodzinnego, w którym rozwija się dziecko, a szczególnie w kontekście jego rozwoju poznawczego.

3.2. Transgresja twórcza i style zachowania

Przedstawione badania potwierdziły w dużej części postawioną hipotezę o dodatnim związku pomiędzy stylami zachowania i transgresją twórczą. Można to

wyjaśnić przede wszystkim poprzez fakt, że badane style zachowania mocno dotyczą twórczości. Dlatego też powinny one współwystępować również z transgresją twórczą. Na podstawie otrzymanych danych można stwierdzić, że osoby przejawiające transgresję twórczą prezentowały się korzystnie pod względem wymiarów psychologicznych ważnych dla twórczej działalności. Przeciętny wynik współczynnika korelacji giętkości struktur poznawczych i transgresji pokazuje, jak ważną rolę odgrywa elastyczność myślenia przy przekraczaniu granic własnych możliwości. Na zależność tę wskazały również badania na naukowcach i artystach przeprowadzone przez Strzałeckiego (2003), w których stwierdzono dodatnią korelację giętkości struktur poznawczych z transgresyjnym stylem rozwiązywania problemów. Można więc powiedzieć, że przy przekraczaniu swoich granic twórczości wymagany jest wysoki poziom giętkości procesów myślowych, dzięki którym człowiek jest mało podatny na sztywność myślenia i tym samym łatwiej znajduje adekwatne do sytuacji metody rozwiązywania problemów. Wspomniane badanie szczególnie wyjaśniało wielką różnicę w tym wymiarze psychologicznym pomiędzy obiema grupami na korzyść studentów (hipoteza trzecia), którzy z racji swych zajęć naukowych powinni wykazać się dużą elastycznością w stosowaniu różnorodnych strategii rozwiązywania problemów w sferze symbolicznej.

Wydaje się, że wnioski wysnute przez Strzałeckiego (2003) są zasadne. Na ich podstawie stwierdził, że złożoność poznawcza problemów do rozwiązania prawdopodobnie uaktywnia zmienność myślenia osoby, co objawia się podwyższonym poziomem giętkości procesów poznawczych.

Potwierdził się też fakt, że istnieje przeciętny związek transgresji twórczej z samorealizacją. Jak wskazuje sama nazwa tego wymiaru psychologicznego osoba, która chce realizować swoje nowe cele powinna być otwarta i korzystać z nowych i efektywnych rozwiązań. Potwierdziły dodatkowo ten fakt wyniki różnic w tym wymiarze psychologicznym na korzyść studentów (hipoteza trzecia). Osoba, która chce siebie realizować musi posiadać do tego dużą motywację – najczęściej wewnętrzną, ponieważ samorozwój związany jest z wyznaczaniem sobie ambitnych celów i dążeniem do nich z mocnym przekonaniem o możliwości ich osiągnięcia. Można więc tutaj dodatkowo stwierdzić, że transgresja ma silny związek z motywacją wewnętrzną. Jednak wymaga to oddzielnych badań.

Otrzymane wyniki nie potwierdziły jednak badania Strzałeckiego (2003), który zaobserwował, że styl transgresyjny był dobrze wyjaśniony za pomocą aprobaty życia w grupie osób z wykształceniem wyższym. Oznaczało to, że osoby takie funkcjonują z dużym poziomem energii i rozmachem działania, oraz

znajdowania wielu rozwiązań sytuacji problemowych. Natomiast w grupie osób z wykształceniem podstawowym dominowała przy transgresji samorealizacja, co interpretowane było jako oznaka ambicji w rozwiązywaniu różnych problemów.

Najsilniejszy (wysoki i przeciętny) istotny związek z transgresją twórczą wykazały aprobata życia, szczególnie w grupie kontrolnej. Właściwości te wskazują na to, że osoba przekraczająca swoje granice w twórczym działaniu idzie przez życie z ufnością w swoje możliwości, wierzy w swój sukces i potrafi nie zrażać się trudnościami. Ponadto nie boi się wyrażać swoich poglądów i racji. Jest zatem, wolna od zbędnych ograniczeń i dzięki temu może stale próbować nowych rozwiązań, a tym samym stosując transgresję. Niemniej jednak różnice w tym wymiarze psychologicznym pomiędzy obiema grupami nie były istotnie statystycznie, co nie potwierdza hipotezy trzeciej.

Wysoki i przeciętny związek z transgresją twórczą wykazała zmienna silne ego. Chociaż trzeba zaznaczyć, że stabilność emocjonalna odgrywa niejednoznaczną rolę w twórczości, jak pozostałe czynniki. Często się zdarza, że osoby twórcze wydają się być osobami labilnymi, bo przeżywają ambiwalentne uczucia wobec rozwiązywanych problemów i czasami nie potrafią przewycięzać sytuacji stresowych. Niemniej jednak, stworzenie nowego dzieła zawdzięczają tym negatywnym emocjom, które stanowią pewnego rodzaju stymulator twórczy (Joy 2008). Jednak wydaje się, że częściej stabilność emocjonalna jest pożądaną właściwością przy poszukiwaniu nowych rozwiązań - chociażby wśród naukowców, którzy często muszą podejmować nowe wyzwania mimo wcześniejszych niepowodzeń badawczych. Podobnie może być wśród studentów, od których wymaga się stałości działania mimo spotykanych trudności i oczekuje samodzielności w rozwiązywaniu problemów. Dodatkowo wskazuje na takie zjawisko wysoki poziom tej zmiennej wśród studentów w porównaniu do osób pracujących.

Reasumując w badanych grupach wszystkie style zachowania (oprócz wewnętrznej sterowności) miały związek z transgresją twórczą na poziomie słabym, przeciętnym i wysokim.

Otrzymane tutaj wyniki dotyczące stylów zachowania (hipoteza trzecia) znajdują potwierdzenie w badaniach dotyczących osób twórczych (studenci), którzy ujawniają wytrwałość, przedsiębiorczość, samodzielność i niezależność. Ponadto zauważono, że rodzice tych osób prezentowały optymizm, wsparcie, niski poziom kontroli rodzicielskiej i zachęcały swoje dzieci do poznawania otaczającej rzeczywistości (Łączyk, 2009).

Ponadto zaprezentowane tutaj wyniki zbieżne były częściowo z badaniami empirycznymi w grupie konsultantów i bibliotekarzy, u których stwierdzono, że transgresja twórcza współwystępowała dodatnio z giętkością struktur poznawczych i siłą ego (Świdarska 2010).

Uzyskane wyniki dotyczące transgresji twórczej były częściowo zgodne z wynikami Studenskiego (2006), który scharakteryzował pod względem psychologicznym osoby transgresyjne. Jednostki takie były odporne na stres, miały silną potrzebę osiągnięć i wysoki poziom aspiracji. Preferowały ryzyko fizyczne i społeczne. Poza tym można było ich opisać jako osoby ekstrawertyczne, które lubiły wyzwania, zmiany i realizowały praktyczne cele.

Umiejscawiając powyżej przedstawiony rodzaj transgresji twórczej w teorii psychotransgresjonizmu J. Kozieleckiego (2001) można powiedzieć, że zachodzi tutaj transgresja intelektualna, która pozwala jednostce odkrywać nowe zjawiska lub rozwiązywać wiele problemów z różnych dziedzin wiedzy. Stanowi ona również podstawę wdrażania innowacyjnych pomysłów w różnych obszarach życia, które interesują daną jednostkę. Autor psychotransgresjonizmu nazywa zresztą ten rodzaj zachowań jako działania innowacyjne lub transgresje twórcze, a Nosal (1986) nazywał transgresją poznawalności. Wspomniane zachowania związane są z twórczym i nowatorskim podejściem osoby do problemów dotychczas nierozwiązanych w różnych obszarach ludzkiej działalności. Ten rodzaj działań służy również jednostce do odkrywania nowych wartości w sferze osobistej, ale przede wszystkim odnajdywania nowych wartości dla innych osób. Z tego powodu ten rodzaj transgresji może być nazywany również jako historyczny, ponieważ jednostka dokonała pewnych odkryć w jakiejś dziedzinie wiedzy na skalę dotychczas nieznaną. W ten sposób taka osoba zapisała się w historii jako pierwsza, która przekroczyła granice dotychczas niepoznawalne.

Wspomniano powyżej, że w transgresji twórczej zachodzi przede wszystkim przekraczanie możliwości na poziomie poszukiwania nowych rozwiązań w różnych dziedzinach życia, ale zachodzi również tutaj przekraczanie możliwości w sferze prywatnej. Taki rodzaj zachowań J. Kozielecki (2001) nazywa transgresją osobistą, która stanowi jeden z głównych składników jego koncepcji i występuje we wszystkich rodzajach przekraczania własnych możliwości. W transgresji osobistej mają pojawić się zupełnie nowe, dotychczas nieznanne możliwości indywidualnego funkcjonowania jednostki przy wprowadzaniu zmian w jakiejś sferze, w tym wypadku przy transgresji twórczej lub symbolicznej. Wspomniane zmiany mają być

przede wszystkim ważne i wartościowe z punktu widzenia danej osoby, a także służące jej lepszemu funkcjonowaniu. Zmiany takie mają również na nowo kształtować osobowość takiej jednostki lub przynajmniej korygować jej jakieś zachowanie w kierunku pozytywnym. Wydaje się więc, że poszukiwanie nowych rozwiązań w różnych sferach ludzkiego życia poprzedzone musi być również nowym sposobem funkcjonowania jednostki w sferze psychologicznej.

Na przykładzie transgresji twórczej można zauważyć, że zachodzi tutaj również transgresja konstruktywna. W tego rodzaju transgresji mają pojawić się nie tylko nowe, dotychczas nieznanne możliwości indywidualnego funkcjonowania jednostki. Mają pojawić się nie tylko nowe pomysły rozwiązań w danej dziedzinie ludzkiej działalności. Ale przede wszystkim nowe wytwory ludzkiej myśli i działania mają spowodować pozytywne skutki dla funkcjonowania jednostki lub grupy osób. Wprowadzane nowatorskie zmiany w jakiejś sferze ludzkiego życia mają być przede wszystkim ważne i wartościowe z punktu widzenia danej osoby, ale również w takim samym stopniu mają być ważne i wartościowe z punktu widzenia innej osoby lub różnych grup społecznych. Owe zmiany mają przyczynić się do możliwie wszechstronnego i pozytywnego rozwoju jednostki lub społeczeństwa pod różnymi względami.

Trzeba mieć na względzie również fakt – potraktujmy to jako pewne ograniczenie tych badań – że nie mamy innych, obiektywnych kryteriów stosowania przez uczestników badań transgresji twórczej w swoim życiu. Dlatego też można odnieść otrzymane wyniki nt. twórczej transgresji do teoretycznej propozycji E. Nęcki (2001) dotyczącej poziomów ludzkiej twórczości. Na jej podstawie można zakwalifikować transgresję twórczą prezentowaną w tych badaniach do poziomu twórczości skryzalizowanej, która powinna mieć szerokie zastosowanie o osób studiujących. Główne składniki tego poziomu twórczości to zmiana reprezentacji problemu, dostrzeganie problemów (celów) i myślenie krytyczne. Na poziomie tym dochodzi do wyboru celów aktywności twórczej, które są wartościowe głównie na poziomie osobistym i wspomagane są pewnymi sferami osobowości. Główną rolę mogą odgrywać tutaj takie sfery osobowości, jak zdolność do rozwiązywania określonej klasy problemów lub dążenie do określonych celów. Konieczne są tutaj również umiejętności analizy i syntezy, które umożliwiają zrozumienie tego problemu, a także uwzględnienie kontekstu wcześniej nabytej wiedzy w swojej dziedzinie.

Bibliografia:

- Amabile, T. M. (1983). The social psychology of creativity: A componential conceptualization. *Journal of Personality and Social Psychology*, 45, 357-376.
- Ames, M. E., Pratt, M. W., Pancer, S. M., Wintre, M. G., Polivy, J., Birnie-Lefcovitch, S., Adams, G. (2011). The moderating effects of attachment style on students' experience of a transition to university group facilitation program. *Canadian Journal of Behavioural Science*, 43, 1-12.
- Bandura, A., Caprara, G. V., Regalia C. (2001). Sociocognitive self-regulatory mechanisms governing transgressive behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*, 1, 125-135.
- Bartholomew, K., Horowitz, L. M. (1991). Attachment styles among young adults: A test of a four-category model. *Journal of Personality and Social Psychology*, 2, 226-244.
- Batey, M., Furnham, M. (2006). Creativity, intelligence, and personality: A critical review of the scattered literature. *Genetic, Social, and General Psychology Monographs*, 4, 355-429.
- Bruner, J. S. (1978). *Poza dostarczone informacje*. Warszawa: PWN.
- Bowlby, J. (2007). *Przywiązanie*. Warszawa: PWN.
- Dąbrowski, K. (1979). *Dezintegracja pozytywna*. Warszawa: PIW.
- Eysenck, H. J. (1993). Creativity and personality: Suggestions for a theory. *Psychological Inquiry*, 4, 147-178.
- Feeney, B. C., Van Vleet, M. (2010). Growing through attachment: The interplay of attachment and exploration in adulthood. *Journal of Social and Personal Relationships*, 27, 226-234.
- Feist, G. J. (1998). A meta-analysis of the impact of personality on scientific and artistic creativity. *Personality and Social Psychological Review*, 2, 290-309.
- Fromm, E. (1996). *Zdrowe społeczeństwo*. Warszawa: PIW.
- Joy, S. P. (2008). Personality and creativity in art an writing: Innovation, motivation, psychoticism and (male)adjustment. *Creativity Research Journal*, 3, 262-277.
- Karwowski, M. (2009). *Zgłębianie kreatywności*. Warszawa: APS.
- Kim, K. H., Shim, J. Y., Hull, M. (2009). Korean concepts of giftedness and the self-perceived characteristics of students selected for gifted programs. *Psychology of Aesthetics, Creativity and the Arts*, 3, 104-111.
- Kozielecki, J. (2009). Psychotransgresjonizm – zarys nowego paradygmatu, (w:) J. Kozielecki (red.), *Nowe idee w psychologii*, (s. 330-348). Gdańsk: GWP.
- Kozielecki, J. (2004). *Spółeczeństwo transgresyjne. Szansa i ryzyko*. Warszawa: Żak.

- Kozielecki, J. (2002). Teoria czynności a psychotransgresjonizm, (w:) I. Kurcz, D. Kądziałowa (red.), *Psychologia czynności*, (s. 20-33). Warszawa: Scholar.
- Kozielecki, J. (2001). *Psychotransgresjonizm*. Warszawa: Żak.
- Kozielecki, J. (1987). *Koncepcja transgresyjna człowieka*. Warszawa: PWN.
- Kozielecki, J. (1983). Działania transgresyjne: przekraczanie granic samego siebie. *Przegląd Psychologiczny*, 3, 505-517.
- Ledzińska, M. (2004). W poszukiwaniu powiązań między inteligencją i osobowością, (w:) A. E. Sękowski (red.), *Psychologia zdolności*, (s. 15-29). Warszawa: PWN.
- Łączyk, M. (2009). Środowisko wychowawcze a osobowość twórcza – diagnoza uwarunkowań postaw twórczych studentów na podstawie badań własnych, (w:) S. Popek, R.E. Bernacka, A. M. Zawadzka (red.), *Psychologia twórczości* (193-205). Lublin: UMCS.
- Makel, M. C. (2009). Help us creativity researches, you're our only hope. *Psychology of Aesthetics, Creativity and the Arts*, 3, 38-42.
- Marszał, M. (2015). *Mentalizacja w kontekście przywiązania*. Warszawa: Difin.
- Maslow, A. H. (1986). *W stronę psychologii istnienia*. Warszawa: PAX.
- Mikulincer, M., Shaver, P. R., Rom, E. (2011). The effects of implicit and explicit security priming on creative problem solving. *Cognition and Emotion*, 25, 519-531.
- Müller, A. (1929). Kunstfehler in der Beratungstechnik (Technical errors in child training advice). *Internationale Zeitschrift für Individual Psychologie*, 7, 204-206.
- Nęcka, E. (2001). *Psychologia twórczości*. Gdańsk: GWP.
- Nosal, C. S. (1986). Mózg, prawdopodobieństwo i transgresja. *Studia Filozoficzne*, 3, 17-27.
- Nowak, A. (2010). *Transgresja twórcza i zachowania ochronne a style zachowania i style przywiązania wobec partnera wśród kobiet*. Niepublikowana praca magisterska pod kierunkiem S. Ślaskiego.
- Piaget, J. (2006). *Jak sobie dziecko wyobraża świat*. Warszawa: PWN.
- Płopa, M. (2008). *Kwestionariusz Stylów Przywiązaniowych – Podręcznik*. Warszawa: VIZJA PRESS & IT.
- Popek, S. (2003). *Człowiek jako jednostka twórcza*. Lublin: UMCS.
- Prabhu, V., Sutton, C., Sauser, W. (2008). Creativity and certain personality traits: Understanding the mediating effect of intrinsic motivation. *Creativity Research Journal*, 1, 53-66.
- Pufal-Struzik, I. (2006). *Podmiotowe i społeczne warunki twórczej aktywności artystów*. Kielce: Wszechnica Świętokrzyska.

- Sękowski, A. E. (2009). Wybitne zdolności – wyjątkowość czy codzienność? *Czasopismo Psychologiczne*, 2, s. 267-276.
- Stasiakiewicz, M. (2004). Proces twórczy jako zdobywanie kompetencji działania, (w:) S. Popek (red.), *Twórczość w teorii i praktyce*, (s. 169-178). Lublin: UMCS.
- Strzałecki, A. (2003). *Psychologia twórczości. Między tradycją a ponowoczesnością*. Warszawa: UKSW.
- Strzałecki, A. (1996). Styl twórczego zachowania: model ogólny i jego zastosowania. *Studia z Psychologii*, 7, 159-182.
- Strzałecki, (1989). *Twórczość a style rozwiązywania problemów praktycznych. Ujęcie prakseologiczne*. Wrocław: Ossolineum.
- Studenski, R. (2006). Skłonność do ryzyka a zachowania transgresyjne, (w:) M. Goszczyńska, R. Studenski (red.), *Psychologia zachowań ryzykownych*. Warszawa: Żak.
- Ślaski, S. (2017). Style przywiązania do partnera i przyjaciół a cechy osobowości u kobiet współzależnionych. *Polskie Forum Psychologiczne*, w recenzji.
- Ślaski, S., Jastrzębski, J. (2014). The Bartholomew Measure of Attachment (BMA). *Niepublikowany maszynopis*.
- Ślaski, S. (2012). *Motywacyjno-osobowościowe wyznaczniki zachowań transgresyjnych i ochronnych*. Warszawa: UKSW.
- Ślaski, S. (2010). Zachowania transgresyjne – próba psychologicznego pomiaru. *Przegląd Psychologiczny*, 53, s. 401-416.
- Świdarska, J. (2010). *Właściwości psychometryczne testu LiZA badającego rodzaje zachowań transgresyjnych*. Niepublikowana praca magisterska przygotowana pod kierunkiem prof. E. Aranowskiej.
- Tryjarska, B. (2012). Style przywiązania partnerów a tworzenie bliskich związków w dorosłości, (w:) B. Tryjarska (red.), *Bliskość w rodzinie: więzi w dzieciństwie a zaburzenia w dorosłości*, (s. 185-217). Warszawa: Scholar.

Dr Anna Wołpiuk–Ochocińska
Dr Małgorzata Marmola
Faculty of Pedagogy, University of Rzeszow
Poland

A sense of satisfaction with life in adolescents and young adults of different psychological gender

1. Introduction

Satisfaction with life in young people is an important part of their subjective well-being. It is connected with the experiencing positive and negative emotions, but also with comparing their situation with the standards established by them. It is therefore a process of global evaluation of one's life, which has many different conditions, both subjective and objective ones (e.g. health, living conditions, their beliefs, level of psychosocial development). The research also indicates the relationship of life satisfaction with emotional intelligence, so it will be fostered by the awareness of their own emotions and the ability to manage them. No less important are the relationships with people and the level of satisfaction of needs, especially the need of security (Timoszyk-Tomczak, Bugajska, 2013).

In this context, it can be assumed that the life satisfaction of adolescents and young adults is also associated with psychological gender, as the studies confirm its impact on the level of human functioning, the efficiency of its operation and development opportunities. They show that androgenic people are characterized by the best adaptation, because they are more resistant to stress, have a stronger personality, higher self-esteem and mental health.

1.1. Satisfaction with life

The term "satisfaction" means the emotional state, the result of achieving some goal. Thus achieving something worthwhile, obtaining a desired state can influence the affective state of the individual. Given human life, satisfaction may be associated with its purpose whose achievement or the same way for its implementation can bring satisfaction (Timoszyk-Tomczak, Bugajska, 2013).

The concept of life satisfaction in psychology is combined with such concepts as happiness, a sense of mental well-being, life satisfaction or quality of life. Happiness exists in the literature interchangeably with mental wellbeing and in social sciences it is understood as a positive attitude towards life. Janusz Czapiński (2001) defines happiness as an attitude toward life that allows man to actively cope with adversity and consistently strive to achieve important values. Its manifestation can be a subjective experience balance, which requires a cognitive assessment and experiencing positive emotions.

A concept similar to satisfaction with life is the quality of life, with the provision that the quality of life is a broader concept that includes the process of meeting the needs of tangible and intangible assets arising from compliance with standards or implementation of various assets (Czapiński, 2001).

Interest in the quality of life is nothing new, because since philosophers began to ask questions about the meaning and purpose of human existence, attempts were made to its evaluation. Initially, the quality of life was understood only as the satisfaction resulting from the possession of material goods, so it was associated with a high standard of living, wealth, possession of something valuable. Much later they expanded the meaning of the concept of intangible assets, such as health, freedom or happiness. Thus the quality of life is sometimes referred to as welfare (Rostowska, 2008).

In psychology, the quality of life is treated as a theoretical construct, considered in a specific cultural context, referring to human expectations that involve selected dimensions of one's own life (Rapley, 2003, Reber, 2000).

Quality of life is also sometimes recognized in the context of the theory of needs - as the degree of satisfaction of material and immaterial needs - both individuals and families, or society as a whole. It therefore involves the potential capabilities of the man which enable human development. Augustyn Bańka (2005) believes that the assessment of quality of life is changing under the influence of everyday human experience and it is the result of continuous human development. It is a result of developing criteria and standards for comparing information obtained at different times - and these are the result of the man's judgments about life. That global assessment of life requires human analysis of a variety of information, from multiple sources, such as: emotional states that man experiences, events in which he participated in the past, objectives and expectations directed towards the future, as well as social comparison (Trzebińska, 2008, Rosochacka-Gmitrzak, 2010, Świerżewska, 2010).

In the short term, which experiences a young man, the evaluation of life is not very stable. In the long term prospective - stability assessment of their own lives is increasing. A concept that refers to the level of stability of these assessments is the "onion theory of happiness" Janusz Czapiński, according to which happiness has three distinct aspects: the will to live (biologically determined disposition to constructive coping), generalized feeling of well-being and ongoing assessment of the situation. Each event is first subjected to emotional and cognitive assessment, because the current sense of happiness the easiest changes, but the will to live is not altered by events and this is what it allows a constructive, even if declining, satisfaction with life (Czapiński, 2004).

Assisting people in an effort to improve the quality of life is related to having knowledge of the factors that contribute to optimal functioning. Here the focus is on the mechanisms of functioning of people that explain the differences between them. One of them may be a psychological gender.

1.2. Psychological gender

Different people possess varying amounts of "maleness" and "femaleness," or masculinity and femininity (Bem, 1974, s. 155, Bem, Lenney, 1976). Gender identity is one of the most basic and most powerful components comprising person's personality: self-concept and others' perceptions about *who the person is*. Psychological gender creates a structure of I, and its final form depends, among others, on different kinds of identification with significant people, including primarily with the parent as a model and a person having the greatest impact on a child, especially during childhood and adolescence.

Bem (1976, 2001, Howard, 2014) viewed androgyny in a positive light, considering it advantageous for individuals to internalize both masculine and feminine psychological attributes. The concept of psychological androgyny refers to the co-occurrence in the same individual, regardless of his or her biological sex, of a comparable degree of socially desirable masculine ('instrumental') and feminine ('expressive') qualities. Sandra Bem's (1994) research shows that the most beneficial identity in many ways is androgyny. Having both high scores on both scales of femininity and masculinity increases our repertoire of behaviours, enabling better adaptation to different situations in life. People typified sexually, or identifying themselves with their gender react in a stable way, consistent with the entourage introduced by gender stereotypes. This causes that they have a limited amount of

reaction and more conventional beliefs about social gender roles. According to Bem (2000) this type of mentality makes that individuals are not able to exploit the full potential and to make a full, all-round personality development.

Units identifying themselves with the traditional recipes of their gender role repertoire represent a more rigid behaviour, which is in many ways limited.

In some studies there is emphasized the co-existence of negative psychological consequences and clearly developed features of mental gender. It turns out that high levels of femininity in women are associated with high anxiety, neuroticism, low self-esteem and low social acceptance. These women show inhibition in behaviours that require competence of performing the role of both male and female (Bem, Lenney, 1976, Lipińska-Grobelny, 2008).

The research has shown that people who do not have the personality traits developed as female nor male, reveal a number of deficits in social situations and may have adaptation problems. Psychological androgyny is the integration and complementarity of male and female elements in the personality. The research confirms that androgynous people show great flexibility of response and richer repertoire of behaviours (Moscovitch Hofmann, Litz, 2005).

Research has suggested that androgynous individuals have greater success in heterosexual intimate relationships, probably due to their greater ability to understand and accept each other's differences. Moreover, androgyny is psycho-protective (Prakash et al., 2010). Recent research has revealed that people with the most positive traits of androgyny are psychologically healthier and happier (Deligeorge, 2011). What's more androgynous children and adults tend to have higher levels of self-esteem and are more adaptable in diverse settings. According to Silverman (1993) many highly gifted and creative children tend to be androgynous. Tolan (1997) has also found that highly gifted children are more androgynous than other children; they tend to reject strict gender identities.

2. Aim of the study

The authors of the study wanted to find answer for following problems:

1. Is the psychological gender differentiated by the level of life satisfaction of respondents?
2. Does the gender of respondents differentiate the psychological level of their belief in the possibility of achieving the objectives?

2.1. Methods

In the research there has been used SLSS Huebner's Scale (Student's Life Satisfaction Scale) (1991), to study the quality of life. The SLSS is a seven-item self-report measure in which to scale with six (0-5 points) a person shall determine to what extent they agreed with statements given - from *I strongly disagree* to *I strongly agree*.

The original version of the scale consisted of 10 items; the scale was subsequently reduced to 7 items based on item analysis and reliability estimates date and this version was used in the research.

In order to isolate the types of psychological gender there was used Equality Psychological Inventory EPI in the study of A Kuczyńska (1992, 2001). It consists of 35 items, of which 15 reflect the cultural stereotype of masculinity, and 15 of items - cultural stereotype of femininity, the other finding that the concept of buffer - the gender-neutral.

People present their opinions on the statements on a five-point scale. Indicators of reliability of the IPP indicate satisfactory reliability of the tool (scale Masculinity $r = 0.783$, scale Femininity = 0.785).

2.2. Surveyed group

The study included 543 adolescents and young adults aged 13-26 years, where the average age of both surveyed sexes was approx. 17 years (12 people did not provide their age).

Tab. 1. *Structure of the surveyed group based on sex and age*

| Sex | | N | Mean | St. Dev. |
|----------------------------|--------|-----|-------|----------|
| Age | Female | 346 | 17,47 | 3,048 |
| | Male | 185 | 17,28 | 3,406 |
| Source: self - elaboration | | | | |

On the basis of the Inventory of Psychological Gender there has been made a division into four groups. The structure of the groups is presented in Table No. 2.

Tab. 2. Structure of the surveyed group based on sex and psychological gender

| Psychological gender | Sex | | Total |
|----------------------------|--------|--------|--------|
| | Female | Male | |
| Undifferentiated gender | 71 | 46 | 117 |
| | 20,2% | 24,1% | 21,5% |
| Feminine | 122 | 17 | 139 |
| | 34,7% | 8,9% | 25,6% |
| Masculine | 37 | 73 | 110 |
| | 10,5% | 38,2% | 20,3% |
| Androgyny | 122 | 55 | 177 |
| | 34,7% | 28,8% | 32,6% |
| Total | 352 | 191 | 543 |
| | 100,0% | 100,0% | 100,0% |
| Source: self - elaboration | | | |

For women, the most numerous group are people who identify themselves with the psychological feminine and androgynous gender (almost 35% of respondents in both cases). The smallest group are women with male mentality. For men, the largest group (nearly 33%) are people identifying with the male gender, the smallest group are the so-called feminine men (nearly 9%). These results are similar to results indexable by S. Bem in the US population. Both in women and men groups a noticeable group (22%) are people with so-called undifferentiated gender, or sexually indeterminate individuals who have shaped slightly masculine and feminine qualities (regardless of their biological sex). When we consider that this type is the least efficient in terms of social functioning, it is a relatively worrying number of subjects.

2.3. Results

In order to compare the results of the surveyed groups the authors carried out a multidimensional analysis of variance, the results of which are shown in table 3 and 5.

Tab. 3. *Multidimensional analysis of variance of women's life satisfaction with different type of psychological gender*

| | | Sum of squares | Mean square | F | Sig. |
|---------------------------------------|----------------|----------------|-------------|---------------|-------------|
| 1. My life is going well | Between Groups | 29,132 | 9,711 | 6,802 | ,000 |
| | Within Groups | 493,965 | 1,428 | | |
| | Total | 523,097 | | | |
| 2. My life is just right | Between Groups | 10,675 | 3,558 | 2,546 | ,056 |
| | Within Groups | 482,179 | 1,398 | | |
| | Total | 492,854 | | | |
| 5. I have a good life | Between Groups | 16,240 | 5,413 | 3,678 | ,012 |
| | Within Groups | 507,748 | 1,472 | | |
| | Total | 523,989 | | | |
| 6. I have what I want in life | Between Groups | 22,459 | 7,486 | 4,723 | ,003 |
| | Within Groups | 543,685 | 1,585 | | |
| | Total | 566,144 | | | |
| 7. My life is better than most people | Between Groups | 48,242 | 16,081 | 7,345 | ,000 |
| | Within Groups | 748,755 | 2,189 | | |
| | Total | 796,997 | | | |
| Life Satisfaction | Between Groups | 934,311 | 311,437 | 6,390 | ,000 |
| | Within Groups | 16960,553 | 48,737 | | |
| | Total | 17894,864 | | | |
| Belief in the achieving assumed goals | Between Groups | 12567,829 | 4189,276 | 14,425 | ,000 |
| | Within Groups | 97579,121 | 290,414 | | |
| | Total | 110146,950 | | | |

Source: self - elaboration

Multidimensional analysis of ANOVA variance showed significant differences between the two types of psychological gender in the analysed group of women. There is to be observed statistically significant difference ($p < 0.000$) in the general level of satisfaction with life as well as in individual items of the scale. For women, these differences relate to understanding life as "quite right", the good life ($p < 0.05$) and achieving what one desires ($p < 0.01$) and the feeling that their lives are better than others ($p < 0.000$).

There is also a statistically significant difference in terms of beliefs about the possibilities of attaining the objectives pursued ($p < 0.000$).

Tab.4. *Relation between type of psychological gender and women's life satisfaction (post hoc tests)*

| Female | | | Mean difference (I-J) | Sig. |
|---------------------------------------|-------------------------|-------------------------|-----------------------|-------------|
| 1. My life is going well | Undifferentiated gender | Feminine | ,194 | ,889 |
| | | Masculine | -,233 | ,912 |
| | | Androgyny | -,480* | ,039 |
| | Feminine | Undifferentiated gender | -,194 | ,889 |
| | | Masculine | -,427 | ,325 |
| | | Androgyny | -,674* | ,000 |
| 5. I have a good life | Androgyny | Undifferentiated gender | ,348 | ,297 |
| | | Feminine | ,496* | ,007 |
| | | Masculine | ,113 | ,997 |
| 6. I have what I want in life | Androgyny | Undifferentiated gender | ,563* | ,025 |
| | | Feminine | ,543* | ,003 |
| | | Masculine | ,363 | ,620 |
| 7. My life is better than most people | Androgyny | Undifferentiated gender | ,901* | ,001 |
| | | Feminine | ,682* | ,001 |
| | | Masculine | ,152 | ,997 |
| Life Satisfaction | Androgyny | Undifferentiated gender | 3,401* | ,011 |
| | | Feminine | 3,492* | ,000 |
| | | Masculine | 1,021 | ,969 |
| Belief in the achieving assumed goals | Androgyny | Undifferentiated gender | 14,649* | ,000 |
| | | Feminine | 11,517* | ,000 |
| | | Masculine | 3,986 | ,835 |

Source: Self - elaboration

Analysis of internal relation between scores showed that for women androgyny is a dimension of gender, which is associated with higher levels of overall satisfaction with life compared to the feminine gender and undifferentiated gender ($p < 0.000$), as well as individual aspects. Women with androgynous sexuality compared to the feminine gender and undifferentiated gender often they think that in their lives a well-arranged and perceive their lives as better than other men

($p < 0.001$). At the same time more often they feel that they have achieved in life what they wanted ($p < 0.05$).

Androgyny is also associated in women with higher levels of conviction about the possibility of implementing their plans and goals in life (comparing with feminine and undifferentiated gender, $p < 0.000$).

Interestingly, in the case of women, there are no differences between androgyny and masculine, suggesting that the mentality of men in women appears to play a positive role by giving women a higher level of self-efficacy and satisfaction with life.

Tab. 5. *Multidimensional analysis of variance of men's life satisfaction with different type of psychological gender*

| Male | | Sum of squares | Mean square | F | Sig. |
|--|----------------|----------------|-------------|--------------|-------------|
| 1. My life is going well | Between Groups | 26,455 | 8,818 | 5,798 | ,001 |
| | Within Groups | 281,355 | 1,521 | | |
| | Total | 307,810 | | | |
| 3. I would like to change many things in my life | Between Groups | 29,916 | 9,972 | 3,268 | ,022 |
| | Within Groups | 564,444 | 3,051 | | |
| | Total | 594,360 | | | |
| 5. I have a good life | Between Groups | 19,347 | 6,449 | 4,275 | ,006 |
| | Within Groups | 277,605 | 1,509 | | |
| | Total | 296,952 | | | |
| 7. My life is better than most people | Between Groups | 43,424 | 14,475 | 6,894 | ,000 |
| | Within Groups | 380,014 | 2,100 | | |
| | Total | 423,438 | | | |
| Life Satisfaction | Between Groups | 830,524 | 276,841 | 6,209 | ,000 |
| | Within Groups | 8337,843 | 44,587 | | |
| | Total | 9168,366 | | | |
| Belief in the achieving assumed goals | Between Groups | 10378,758 | 3459,586 | 9,814 | ,000 |
| | Within Groups | 61687,980 | 352,503 | | |
| | Total | 72066,737 | | | |
| Source: self - elaboration | | | | | |

Multidimensional analysis of ANOVA variance showed statistically significant differences also between the two types of psychological gender in the analysed group of men.

There is a significant statistical difference ($p < 0,000$) in the general level of satisfaction with life as well as in individual questions of scale. For men, these differences include the area of understanding life which is going well ($p < 0,001$), having a good life ($p < 0,01$), a sense that life is better than most people ($p < 0,000$).

There appears a difference is seeing many things to change in life between groups as well ($p < 0,05$).

There also occurs statistically significant difference in terms of beliefs about the possibilities of attaining the pursued objectives ($p < 0.000$) and general life satisfaction ($p < 0.000$).

Tab. 6. Relation between type of psychological gender and men' s life satisfaction (post hoc tests)

| Male | | | Mean Difference (I-J) | Sign. |
|--|-------------------------|-------------------------|-----------------------|-------------|
| 1. My life is going well | Undifferentiated gender | Feminine | -,463 | ,683 |
| | | Masculine | -,836* | ,021 |
| | | Androgyny | -,933* | ,005 |
| 3. I would like to change many things in my life | Undifferentiated gender | Feminine | -,153 | 1,000 |
| | | Masculine | ,881* | ,047 |
| | | Androgyny | ,273 | ,968 |
| 5. I have a good life | Undifferentiated gender | Feminine | -,732 | ,123 |
| | | Masculine | -,764* | ,043 |
| | | Androgyny | -,741 | ,058 |
| 7. My life is better than most people | Undifferentiated gender | Feminine | ,142 | 1,000 |
| | | Masculine | -,831* | ,016 |
| | | Androgyny | -1,127* | ,001 |
| Life Satisfaction | Undifferentiated gender | Feminine | -2,156 | ,696 |
| | | Masculine | -4,843* | ,003 |
| | | Androgyny | -4,882* | ,005 |
| Belief in the achieving assumed goals | Undifferentiated gender | Feminine | -2,947 | ,996 |
| | | Masculine | -15,173* | ,005 |
| | | Androgyny | -19,095* | ,000 |
| | Androgyny | Undifferentiated gender | 19,095* | ,000 |
| | | Feminine | 16,148* | ,014 |
| | | Masculine | 3,922 | ,728 |

Source: self - elaboration

For men, the least effective gender seems to be undifferentiated gender. People who are non - sexual oriented describe themselves as those whose life is not going well ($p < 0.05$ comparing with androgyny and masculine) and their life satisfaction is much lower than others ($P < 0.01$). They want to change much in their life comparing with masculine people. Moreover, they think their life is worse than of other people. Probably their lack of acceptance of themselves and their preferences find reflection in a lack of overall satisfaction with life. In terms of self-efficacy

towards achieving the objectives androgyny seems to have a greater belief in the possibility of success compared to the feminine ($p < 0.05$) and undifferentiated gender ($p < 0.000$). Also masculine seem to be convinced that they execute effectively their intentions compared to non - sexual oriented people ($p < 0.01$).

Conclusions

For women, psychological androgyny appears to be associated with higher levels of life satisfaction and higher levels of conviction about the possibility of achievement of objectives compared to the psychological femininity and undifferentiated gender.

In men, psychological androgyny and male sexuality is associated with higher levels of life satisfaction and belief in the possibility of carrying out the tasks of life compared with undifferentiated gender. Psychological androgyny of men is associated with a greater sense of efficacy compared to women's psychological gender of men.

Unspecified gender (for almost 25% of those surveyed) seems to be the least effective type of psychological gender in terms of self-efficacy as well as satisfaction with life. Hence, the education of young people should aim at education in their characteristics associated with high levels of confidence, decisiveness, assertiveness and independence, both in the proceedings and thinking.

Literature:

- Bańka A. (2005). *Jakość życia a jakość rozwoju. Społeczny kontekst płci, aktywności i rodziny*, (w:) A. Bańka (red.), *Psychologia jakości życia*. (, s. 11-78). Poznań: Stowarzyszenie Psychologia i Architektura.
- Bem S.L. (1974). The measurement of psychological androgyny. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 42, s. 155-162.
- Bem, S.L. (1994), *Androgynia psychiczna a tożsamość płciowa*, (w:) P.G. Zimbardo, L.R. Floyd (red.), *Psychologia i życie*. Warszawa.
- Bem S.L. (2000): *Męskość, Kobięcość. O różnicach wynikających z płci*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Bem S., Lenney E. (1976). Sex-typing and avoidance of cross-sex behavior. *J. Pers. Soc. Psychol.*, nr 33, s. 48-54.
- Czapiński J. (1994), *Psychologia szczęścia. Przegląd badań i zarys teorii cebulowej*, Warszawa: Pracownia Testów Psychologicznych PTP.

- Czapiński J. (2001), *Szczęście – złudzenie czy konieczność? Cebulowa teoria szczęścia w świetle nowych danych empirycznych*, (w:) M. Kofta, T. Szustrowa (red.), *Złudzenia, które pozwalają żyć*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Czapiński J. (2004). *Psychologiczne teorie szczęścia*, (w:) J. Czapiński (red.), *Psychologia pozytywna. Nauka o szczęściu, zdrowiu, sile i cnotach człowieka*. (s. 284-302). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Deligeorge, D. (2011). *Gender inequity in the identification and participation in gifted programs. Unpublished master's thesis*. Northeastern Illinois University, Chicago, IL.
- Huebner, E. S. (1991). Initial development of the Students' Life Satisfaction Scale. *School Psychology International*, 12, s. 231-240
- Jyoti Prakash, Kotwal, Ryali, Kalpana Srivastava, P.S. Bhat, and R. Shashikumar, (2010). Does androgyny have psychoprotective attributes? A cross-sectional community-based study, *Ind Psychiatry, J. Jul-Dec; 19(2)*, s. 119–124.
- Kuczyńska, A. (1992). *Inwentarz do oceny Płci Psychologicznej*. Warszawa: Pracownia Testów Psychologicznych,
- Lipińska-Grobelny, A. (2008). Masculinity, femininity, androgyny and work stress, *Medycyna Pracy; 59(6)*, s. 453–460.
- Moscovitch, DA, Hofmann, SG, Litz, BT. (2005). The impact of self-construals on social anxiety: A gender-specific interaction. *Pers Individ Dif.*, 38, s. 659–72.
- Rapley, M. (2003). *Quality of Life Research. A Critical Introduction*. London: Sage Publication.
- Reber, A. S. (2000). *Słownik psychologii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Rosochacka-Gmitrzak M. (2010). *Jakość życia, jakość pracy. Przyszły rynek pracy dla seniorów*, (w:) D. Kałuża i P. Szukalski (red.), *Jakość życia seniorów w XXI wieku. Ku aktywności*. Łódź: Wydawnictwo Biblioteka.
- Rostowska T. (2008). *Matężństwo, rodzina, praca a jakość życia*. Kraków: Impuls.
- Silverman, L. K.(1993). *Counseling the gifted and talented*. Denver.
- Świerżewska, D. (2010). Satysfakcja z życia aktywnych i nieaktywnych osób po 60. roku życia. *Psychologia Rozwojowa*, tom XV, nr 4, s. 89-99.
- Timoszyk-Tomczak C., Bugajska B. (2013). Satysfakcja z życia a perspektywa czasowa w starości. *Opuscula Sociologica*, nr 2, s. 83-95.
- Tolan, S. S. . (2012). *Sex and the highly gifted adolescent*. Counseling and Guidance.
- Trzebińska E. (2008). *Psychologia pozytywna*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

Dr Andrzej Dakowicz
Uniwersytet w Białymstoku

Psychotransgresyjne ujęcie powodzenia małżeństwa

Małżeństwo i na jego bazie tworząca się rodzina – wbrew powszechnie lansowanym formom życia w pojedynkę lub w tzw. wolnych związkach – stanowiła, stanowi i najprawdopodobniej stanowić będzie podstawowe środowisko dla biologicznego, psychicznego i duchowego rozwoju człowieka (Harwas-Napierała, 2003; Dyczewski, 2007). Prawidłowy rozwój wszystkich członków rodziny, a szczególnie dzieci, w największym stopniu uzależniony jest od relacji małżonków (Dakowicz, 1999; Braun-Gałkowska, 2003).

Zachodzące współcześnie przemiany w otaczającej nas rzeczywistości wpływają modyfikująco na sposób rozumienia związku małżeńskiego (Rostowski, 2009), zwracając uwagę na nowe uwarunkowania wpływające na jego jakość. Między innymi jest to kwestia godzenia ról rodzinnych i zawodowych (Rostowska, 2008; Lachowska, 2012), pojawiających się patologii (Margasiński, 2011), dysfunkcji (Namysłowska, 2011), niepłodności (Kalus, 1999), czy różnego rodzaju trudności wychowawczych (Ostrihanska, 2001; Lewandowska, 2012). Aby w tym wszystkim umiejętnie się odnaleźć, małżonkowie korzystając z posiadanych zasobów psychicznych na różne sposoby zmierzają ku tworzeniu satysfakcjonującej obie strony relacji (Dakowicz, 2012a). Spojrzenie psychotransgresyjne pozwalające syntetycznie ująć podstawowe wymiary osobowości małżonków jest pomocą w uświadomieniu aktualnego stanu posiadanych zasobów psychicznych i propozycją podjęcia ukierunkowanych działań zmierzających ku zwiększeniu powodzenia małżeństwa.

Na początku artykułu przeanalizowano w świetle literatury wybrane koncepcje dotyczące ujmowania powodzenia małżeństwa. Następnie wyjaśniono problem relacji małżeńskich w ujęciu psychotransgresyjnym, charakteryzując relację opartą na działaniach ochronnych obojga małżonków, jednego z małżonków i relację opartą na działaniach transgresyjnych obojga małżonków. Uwarunkowania powodzenia małżeństwa w ujęciu psychotransgresyjnym, to końcowa część artykułu, gdzie zwraca się uwagę na sposób funkcjonowania sieciowej struktury osobowości, składającej się z pięciu psychonów: poznawczego, instrumentalnego,

motywacyjnego, emocjonalnego i osobistego. Propozycja operacjonalizacji każdego z psychonów otwiera drogę umożliwiającą przeprowadzenie badań, które mogą zweryfikować tezę zakładającą pozytywny związek pomiędzy poziomem transgresji małżonków, a ich poczuciem zadowolenia z tworzonego związku.

1. Wybrane sposoby ujmowania powodzenia małżeństwa w świetle literatury

Jakość relacji małżeńskiej wywierając bardzo duży wpływ na kondycję psychiczną małżonków i klimat tworzonej przez nich rodziny stała się przedmiotem licznych badań. Wielu autorów zajmujących się tym złożonym zagadnieniem, zwraca uwagę na wybrane przez siebie aspekty, czego konsekwencją są różne nazwy określające jakość relacji małżeńskiej. Najczęściej pojawiające się, to: sukces małżeński (Szczepański, 1965), zadowolenie z małżeństwa (Janicka, Niebrzydowski, 1994), szczęście małżeńskie (Pospiszyl, 1991; Tsang i in., 2003), integracja małżeńska (Rembowski, 1986), powodzenie małżeństwa (Braun-Gałkowska, 1985; Gałkowska, 1999), jakość i trwałość małżeństwa (Spanier, Lewis, 1980; Ryś, 1994), dobrany związek małżeński (Rostowski, 1987; Płopa, 2005).

J. Szczepański (1965) do pojęcia sukcesu małżeńskiego zalicza zdobycie szczęścia osobistego, pełne przystosowanie małżonków, zadowolenie seksualne, zharmonizowanie osobowości, równowagę emocjonalną i zadowolenie uczuciowe. W jego zakres wchodzi także zadowolenie z realizacji wspólnych celów, między innymi posiadanie i wychowywanie dzieci, sukces ekonomiczny, spełnienie oczekiwań instytucji religijnych i pełne uczestnictwo małżonków w życiu społecznym.

Według I. Janickiej i L. Niebrzydowskiego (1994) kryterium jakości relacji małżeńskiej stanowi subiektywne zadowolenie partnerów ze związku, wyznaczone przez trzy czynniki: otwartość, empatię i satysfakcję seksualną, które określają poziom kontaktów interpersonalnych w diadzie małżeńskiej.

Integracja małżeńska wyraża się w spełnieniu następujących wskaźników: 1) przystosowanie się małżonków do swych ról małżeńskich i rodzicielskich; 2) poczucie przynależności do rodziny u każdego z jej członków i wspólne odpowiadanie za jej losy; 3) zabezpieczenie materialne, czyli pewność, że rodzina zdolna jest utrzymać się, a jej sytuacja materialna będzie się stale polepszała; 4) pełnienie przez małżonków ról społecznych; 5) zdrowe i szczęśliwe dzieci; 6) stale wzrastająca zdolność członków rodziny do rozumienia innych ludzi, a także zdolność przyjęcia odpowiedzialności za rozwój rodziny i za kształt życia

rodzinnego; 7) zadowolenie członków rodziny ze współżycia ze sobą (Rembowski, 1986).

Propozycja M. Braun-Gałkowskiej (1985) określenia powodzenia małżeństwa odwołuje się do kryterium subiektywnego poczucia zadowolenia z małżeństwa samych małżonków. Istotą powodzenia małżeństwa jest porównanie wyobrażeń małżonków na temat „idealnego małżeństwa” z obrazem ich własnego małżeństwa. Im więcej cech idealnego małżeństwa pokrywa się z cechami „realnego małżeństwa” badanych, tym stopień powodzenia małżeństwa jest wyższy. Im mniej cech „idealnego małżeństwa” pokrywa się z cechami realnego małżeństwa, tym stopień powodzenia małżeństwa jest niższy.

Jakość i trwałość małżeństwa jest próbą uchwycenia w dwóch terminach obszernego i wielowymiarowego pojęcia „jakość małżeństwa”. Jakość związku obejmuje takie wymiary, jak: poczucie integracji, satysfakcji, szczęścia, przystosowania i komunikację. Trwałość określana jest jako nierozzerwalność związku, aż do śmierci jednego ze współmałżonków. Wysoka jakość małżeństwa wpływa na jego trwałość, ale na podstawie dużej trwałości małżeństwa nie można wnioskować o jego wysokiej jakości. Związki małżeńskie można zaklasyfikować do czterech kategorii: 1) wysoka jakość i wysoka stabilność; 2) wysoka jakość i niska stabilność; 3) niska jakość i niska stabilność; 4) niska jakość i wysoka stabilność (Ryś, 1994). Czynniki wewnątrz i spoza niego wpływają na jakość i trwałość małżeństwa. Do czynników wewnętrznych zaliczane są nagrody, które jako źródła atrakcyjności skierowują małżeństwo ku wysokiej jakości i koszty, takie jak napięcia, zaburzenia komunikacji, konflikty, brak spójności, które skierowują małżeństwo ku niskiej jakości. Do czynników spoza małżeństwa modyfikujących ich jakość i stabilność należy zaliczyć: przekonania religijne, niskie oszacowanie pozamałżeńskich alternatyw, wysoki stopień zaangażowania w małżeństwo, odpowiedni poziom tolerancji oraz zdolność rozwiązywania konfliktów i znoszenia napięć (Spanier, Lewis, 1980).

Bardzo bliska pod względem koncepcyjnym i metodologicznym jakości i trwałości małżeństwa jest koncepcja dobranego związku małżeńskiego J. Rostowskiego (1987). W przypadku obu koncepcji istnieje pewne kontinuum, na którym mogą być rozmieszczone poszczególne pary małżeńskie. Dobrany związek małżeński jest swoistym procesem, którego wyniki są określane przez odpowiedni stopień: miłości, więzi interpersonalnej, intymności, podobieństwa, pożycia seksualnego, stosunku do dzieci oraz typu motywów wyboru partnera do małżeństwa (Rostowski, 1987). Wieloletnie badania dotyczące dobranych związków małżeńskich doprowadziły do

wyłonienia czterech czynników, których natężenie określa stopień satysfakcji małżonków ze swojego małżeństwa: 1) intymność – satysfakcja z bycia w bliskiej relacji z partnerem. Budowanie związku opartego na pełnym zaufaniu, dbanie o jego jakość i przekonanie obojga partnerów, że łączy ich prawdziwe uczucie miłości; 2) samorealizacja – satysfakcja z małżeństwa, które stanowi możliwość realizacji siebie, swojego systemu wartości i zadań życiowych. Małżeństwo jest sposobem na udane, szczęśliwe życie; 3) podobieństwo – pomiędzy partnerami istnieje zgodność odnośnie ważnych celów małżeńskich i rodzinnych. Ujawniają podobne poglądy na rzecz rozwijania związku, spędzania wolnego czasu, organizowania życia rodzinnego, określania zewnętrznych granic rodziny, kultywowania tradycji rodzinnych i sposobów wychowywania dzieci; 4) rozczarowanie – poczucie porażki życiowej wynikającej z faktu zawarcia związku małżeńskiego. Małżeństwo ogranicza niezależność i autonomię. Pojawiają się myśli o zerwaniu związku. Kontakt z partnerem nie sprawia przyjemności, nie ma chęci uczuciowego zbliżenia się do partnera. Dominują tendencje unikowe w rozwiązywaniu bieżących problemów i wyraźnie zmniejsza się poczucie odpowiedzialności za tworzony związek (Plopa, 2005). Wysokie wyniki w trzech pierwszych czynnikach: intymność, samorealizacja i podobieństwo oraz niski wynik w czwartym: rozczarowanie, określają związek małżeński jako dobrany. Powodzenie małżeństwa sprawia, że małżonkowie tworzący taki związek małżeński są zadowoleni, aktywnie angażują się w jego rozwój i przeżywają coraz większą satysfakcję z małżeństwa.

Amerykańskie badania dotyczące jakości małżeństwa przeprowadzane w przeciągu dłuższego czasu wykazują, że satysfakcji małżeńskiej sprzyja wyższy status materialny, równość w podejmowaniu decyzji przez małżonków i nietradycyjna postawa wobec ról płciowych, natomiast obniża satysfakcję małżeńską heterogamia, przedmałżeńska kohabitacja i praca zawodowa kobiet (Amato i in., 2003). Natomiast badania zmian jakości małżeństwa w trakcie trwania związku wykazały, że jakość małżeństwa jest zjawiskiem stabilnym i jest własnością konkretnej diady, tzn. nie jest możliwe, aby pojedyncza osoba mogła przenieść jakość z jednego związku na kolejny (Johnson, Amoloza, Booth, 1992).

Przegląd badań prowadzonych w pierwszej dekadzie nowego tysiąclecia, dotyczących uwarunkowań funkcjonowania związków małżeńskich, wskazuje na coraz mniejsze znaczenie konstruktów ogólnych dotyczących ujmowania problematyki małżeństwa, a większe znaczenie innych obszarów. Na przykład konflikt małżeński nie zawsze tłumaczy występujący u małżonków niepokój, jak do tej pory sądzono. Zależy to od szerszego kontekstu, gdzie należy uwzględnić

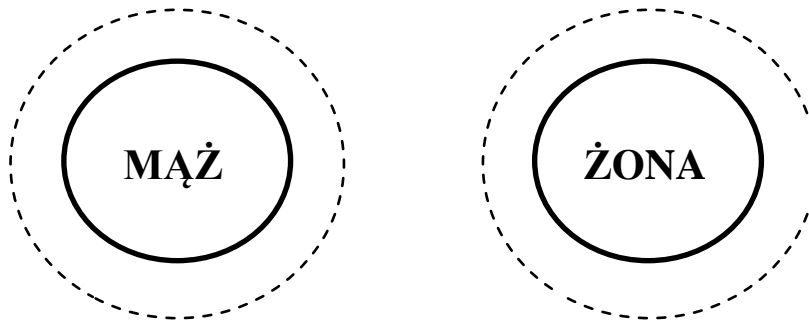
również wpływ sił społecznych (Fincham, Beach, 2010).

Przytoczone wybrane sposoby rozumienia jakości związków małżeńskich zwracają uwagę przede wszystkim na czynniki wewnętrzne, wśród których najczęściej miejsca poświęca się cechom psychicznym małżonków. Obecnie w doborze partnerów do małżeństwa coraz mniejszą rolę odgrywają czynniki społeczno-ekonomiczne związane ze stanem posiadania, pochodzeniem, wyznaniem czy narodowością, a większego znaczenia nabierają czynniki osobowościowe tworzące specyfikę ich wzajemnej relacji (Jankowiak, 2007). Potencjalni kandydaci na małżonków poznając się, biorą pod uwagę cechy charakteru partnera, jego poglądy i wyznawane wartości, stawiane sobie cele i filozofię życia (Piasecka, 2003). Małżeństwo w takim ujęciu to spotkanie dwóch osób, dwóch indywidualności, które ze względu na uwarunkowania osobowościowe będą tworzyli związek małżeński charakteryzujący się większym lub mniejszym stopniem powodzenia.

2. Relacje małżeńskie w ujęciu psychotransgresyjnym

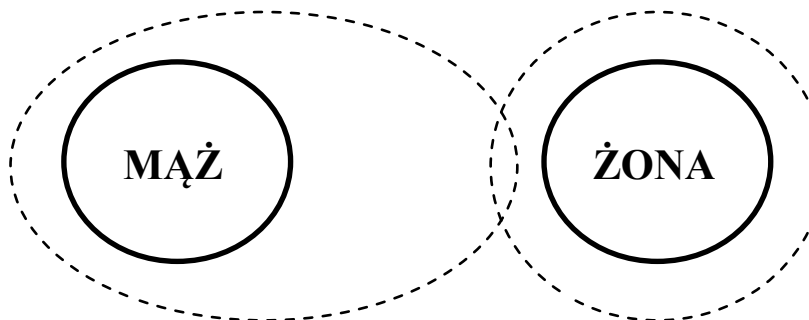
Ludzie funkcjonując w małżeństwie podejmują dwa rodzaje działań. Jedne mają charakter ochronny – paliatywny, to znaczy bronią przed bólem fizycznym i psychicznym, pozwalają zachować względną równowagę (Kozielecki, 2007; Morreale i in., 2008). Na co dzień przejawia się to w podejmowaniu różnego rodzaju obowiązków domowych, unikaniu zadrażnień, nieporozumień czy konfliktów. Mąż i żona robią to, co do nich należy. Jeżeli pojawiają się trudności to próbują je przezwyciężyć stosując różnego rodzaju strategie, np. czasowo wycofując się z relacji, łagodząc sytuację, idąc na kompromis, atakując współmałżonka lub podejmując współpracę (Dakowicz, 2008). Wymaga to od nich pewnego wysiłku, zaangażowania, aby poradzić sobie z nowym problemem. Pojawia się współzależność jako odpowiedź na udzielane wsparcie (Rostowska, 2008). Robią coś więcej niż do tej pory po to, aby przywrócić poprzedni stan. Na ogół znają swoją rolę do odegrania i rolę współmałżonka, są dla siebie nawzajem w miarę przewidywalni. Podejmowanie działań ochronnych podtrzymuje relację małżeńską nawet w sytuacji, gdy nie daje ona satysfakcji. Małżonkowie coś tracą, ale i też coś zyskują pozostając w związku małżeńskim. Badania wykorzystujące teorię wymiany pokazują, że takie czynniki jak wiek, brak doświadczeń z innych związków, niska aktywność społeczna, brak poczucia kontroli nad własnym życiem i przekonanie, że rozwód jest gorszą alternatywą pozwalają przewidywać stabilność nieszczęśliwych małżeństw (Heaton, Albrecht, 1991). Można powiedzieć, że podejmowanie działań ochronnych

przez małżonków zmierza do „pokojowego współistnienia” w małżeństwie.



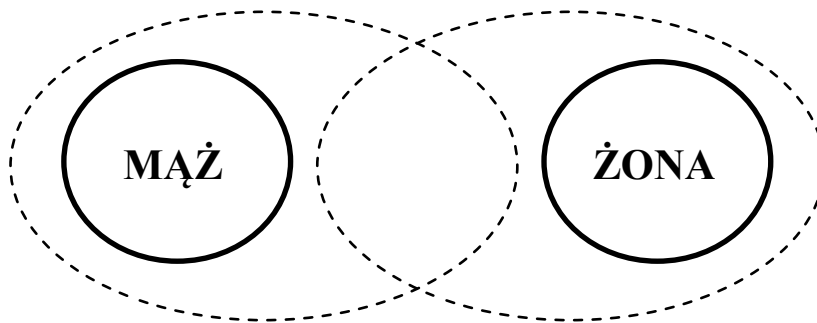
Rycina 1. Relacja oparta na działaniach ochronnych obojga małżonków

Drugi rodzaj działań, to działania transgresyjne polegające na intencjonalnym wychodzeniu poza codzienną rzeczywistość małżeńską i robieniu rzeczy nowych lub w nowy sposób (Kozielecki, 2007). Małżonkowie chcą coś zmienić w swojej relacji oczekując jej polepszenia, pogłębienia, ale podejmują też ryzyko tego, że może być gorzej niż jest. Dzielenie się ze współmałżonkiem swoimi pragnieniami może zakończyć się akceptacją i pomocą w ich realizacji lub doświadczeniem niezrozumienia, obojętności, czy wręcz wyśmiania lub upokorzenia. Podjęcie przez męża próby słuchania i zrozumienia ukrytych pragnień żony, zapraszając ją na przykład do kawiarni, co nie było wcześniej praktyką małżonków, może dać żonie poczucie autentycznego zainteresowania sobą ze strony męża. Wydarzyło się coś, czego rzadko doświadczała w kontakcie ze swoim mężem i czuje się zachęcona do większej otwartości wobec męża, niż to miało miejsce w przeszłości. Jest teraz bardziej skłonna niż wcześniej do podzielenia się tym co czuje, przeżywa, czego pragnie (por. Mandal, 2008). Mąż ma okazję poznać część świata żony, który dla niego do tej pory był nieznanym, niezrozumiałym lub z nim specjalnie się nie liczył, nie brał pod uwagę.



Rycina 2. Relacja oparta na działaniach transgresyjnych jednego z małżonków

Nowy klimat relacji małżeńskiej powstający w takiej sytuacji zachęca małżonków do dalszych prób pogłębienia dialogu i wzajemnego zbliżenia. Podejmują kolejne próby wyjścia do siebie nawzajem i uczą się czegoś nowego. Jeżeli coś nie wychodzi są zachęceni, aby spróbować inaczej. Dają sobie kolejną szansę ponieważ wiedzą, że ich relacja w oparciu tylko o zachowania ochronne (paliatywne) nie będzie dla nich satysfakcjonująca. Poszukują okazji do działania wspólnego, bo przez to także lepiej poznają siebie i tworzą korzystniejsze warunki dla osobistego rozwoju. Małżonkowie podejmując współpracę spełniają przez to siebie. Wybierając dobro współmałżonka jako dobro własne, swoimi czynami wzbogacają wspólnotę małżeńską. Nie jest to poświęcenie czy przekreślenie siebie jako męża lub żony, lecz sposób coraz pełniejszego rozwoju (por. Wojtyła, 1994).



Rycina 3. Relacja oparta na działaniach transgresyjnych obojga małżonków

Im częściej małżonkowie podejmują działania transgresyjne, tym więcej mają okazji, aby poznać siebie, współmałżonka i doświadczyć radości bycia wspólnotą, w której chcą uczestniczyć. Powodzenie małżeństwa jest efektem specyficznej formy transgresji podejmowanej w rzeczywistości życia małżeńskiego przez oboje małżonków. Polega ono na rozpoznawaniu pojawiających się trudności, szukaniu ich przyczyn i podejmowaniu wspólnych działań zmierzających do ich przezwyciężenia.

3. Uwarunkowania powodzenia małżeństwa – ujęcie psychotransgresyjne

Podejmowanie jakichkolwiek działań w rzeczywistości małżeńskiej, szczególnie transgresyjnych, uzależnione jest od osobowości małżonków. Koziellecki (2007) proponuje nowe spojrzenie na osobowość, jako sieciową organizację pięciu względnie trwałych i równoważnych składników psychicznych, zwanych psychonami, które funkcjonują jako pewna całość cementująca poczucie tożsamości

i umożliwiającą interakcję ze środowiskiem. Próby podobnego myślenia, zmierzające ku wyodrębnieniu najważniejszych wymiarów określających bardzo złożony mechanizm ludzkiej osobowości podejmowano wcześniej, np. model podstawowych wymiarów osobowości Costy i McCrae, którzy sprowadzili je do pięciu: neurotyczność, ekstrawersja, otwartość na doświadczenie, ugodowość i sumienność (Zawadzki i in., 1998). Według sieciowej organizacji psychon poznawczy zawiera wiedzę (Koziński, 2007), m.in. na temat współmałżonka i życia małżeńskiego, poszerzającą przestrzeń poznawczą bez której trudno wyobrazić sobie utrzymanie bliskości pośród zawirowań losu (Gottman, Silver, 2006). Istotnym elementem psychonu poznawczego są również sądy relacyjne dotyczące stosunków i więzi istniejących między światem zewnętrznym a własną osobą, które wpływają na zbliżanie się do innych lub oddalanie się od innych (por. Chlewiński, 1991), jak również sądy o sobie samym prowadzące do samoprezentacji taktycznej, fasadowej lub autentycznej (Koziński, 1987). Psychon poznawczy jest swego rodzaju „subiektywną encyklopedią” zapewniającą orientację w świecie (Koziński, 2007). Kolejny psychon, instrumentalny, wpływa na to, jak małżonkowie wykonują codzienne zadania i jak rozwiązują nietypowe problemy. Istotnym elementem tego psychonu jest inteligencja (Koziński, 2007), często rozumiana jako umiejętność radzenia sobie w nowych sytuacjach odwołując się do wcześniejszych doświadczeń przy wykorzystywaniu własnych procesów poznawczych (por. Strelau, 1992; Sternberg, 1999; Nęcka, 2000). Sprawność w tej kwestii niewątpliwie wpływa na atmosferę życia małżeńskiego, gdzie pojawiające się problemy angażują małżonków do podjęcia wysiłków zmierzających do ich przezwyciężenia, lub wywołują stan napięcia emocjonalnego prowadzącego do destrukcji. Psychon motywacyjny oparty jest na potrzebach funkcjonujących w przestrzeni czterech światów: materialnego – potrzeby witalne, poznawczego (symbolicznego) – potrzeby poznawcze, społecznego – potrzeby społeczne, wewnętrznego – potrzeby osobiste. Wymienione potrzeby uruchamiają proces motywacyjny, wyznaczają ogólny kierunek, podtrzymują go, wpływają na dokończenie (przerwanie) podjętych myśli lub czynów (por. Zaleski, 1991; Koziński, 2007). Psychon emocjonalny składa się z trwałych układów neurofizjologicznych i psychicznych generujących stany, procesy emocjonalne, afekty i nastroje, którym towarzyszą zmiany somatyczne, charakterystyczna mimika twarzy i zachowania (por. Ekman, 1997). Prawdopodobnie w aktach transgresyjnych większą rolę odgrywają uczucia pozytywne niż negatywne, co Koziński (2007) nazywa pozytywnym przesunięciem afektywnym. Psychon osobisty stanowi głęboką strukturę neurofizjologiczną, psychiczną

i duchową, zawierającą treści egzystencjalno-tożsamościowe, dotyczące danej osoby (por. Jarymowicz, 2000; Kofta, Doliński, 2000). Są one zakodowane w świadomych przekonaniach i w prawie niewyrażalnych stanach świadomych, zwanych poczuciami. Najważniejsze z nich to przekonanie (poczucie) o własnym istnieniu jako osoby i bytu sprawczego, a także o afirmacji świata, o własnej jedności i integralności, o swojej ciągłości, o niepowtarzalności własnej osoby (Kozielecki, 2007).

Idea transgresji z powodzeniem wykorzystywana jest m.in. do budowania modeli zdolności i uzdolnień (Popek, Bernacka, 2008), edukacji i poradnictwa dla dorosłych (Czerkawska, 2012; Szewczyk, 2014), opisu zjawisk afektywnych (Gorbatkow, 2008), badania skłonności do ryzyka (Studenski, 2006), analizy procesów reform gospodarczych (Kozielecki, 2006), wyjaśniania mechanizmów działań przedsiębiorczych (Kwarciak, 2003; Goszczyńska, 2006), sukcesów menedżerskich (Strzałecki, 2006) i zjawiska globalizacji (Ledzińska, 2006). Można więc spróbować w duchu transgresyjnym określić psychiczne uwarunkowania powodzenia małżeństwa.

4. Propozycja operacjonalizacji i wykorzystania sieciowej teorii osobowości (STO)

Wykorzystując koncepcję teoretyczną psychotransgresjonizmu (Kozielecki, 2007) zoperacjonalizowano pięć psychonów dobierając lub tworząc nowe narzędzia badawcze.

Psychon poznawczy może być badany przy użyciu Kwestionariusza Wiedzy o Współmałżonku (Dakowicz, 2012a), który obejmuje cztery sfery: ogólną, uczuciową, zadaniową i wartości. Sformułowano 10 pytań otwartych do sfery ogólnej, np. „Osoba z rodziny najbardziej lubiana” i po 10 twierdzeń zamkniętych z możliwością odpowiedzi „tak” lub „nie” do sfery uczuciowej, np. „Moje samopoczucie w istotny sposób zależy od tego, co przeżywa mój współmałżonek”, do sfery zadaniowej, np. „Brak perspektyw zniechęca go i demobilizuje”, do sfery wartości, np. „Mój współmałżonek ceni głównie wartości materialne”. Badani małżonkowie odpowiadali na pytania z zakresu każdej ze sfer na temat współmałżonka, a później odpowiadali na te same pytania odnośnie do siebie. Porównując obie listy można stwierdzić, które odpowiedzi pokrywają się, co w konsekwencji pozwala określić poziom wiedzy na temat współmałżonka. Wynik minimalny kwestionariusza to 0 (gdy żadna z odpowiedzi nie pokrywa się), a maksymalny 40 (gdy wszystkie

odpowiedzi pokrywają się).

Psychon instrumentalny, którego istotnym elementem jest inteligencja, można zoperacjonalizować wykorzystując gotową skalę inteligencji ogólnej, np. APIS-Z, która daje możliwość określenia następujących zdolności badanych: abstrakcyjno-logicznych (klasyfikacja i przekształcenia liczb), werbalnych (synonimy i nowe słowa), wzrokowo-przestrzennych (kwadraty i klocki) oraz społecznych (zachowania i historyjki) (Matczak i in., 2006).

Psychon motywacyjny można zbadać przy wykorzystaniu Testu Indywidualnych Potrzeb (Dakowicz, 2012a), gdzie istnieje możliwość określenia preferencji potrzeb: witalnych, poznawczych, społecznych i osobistych (Reddin, 1993). Badani w grupach składających się z czterech rodzajów potrzeb mają do rozdysponowania cztery punkty, przypisując najwięcej punktów temu twierdzeniu, które wyraża w największym stopniu ich dążenia, np. „Chciałbym lepiej odżywiać się” (potrzeba witalna); „Chciałbym mieć więcej czasu na refleksję” (potrzeba poznawcza); „Chciałbym mieć więcej przyjaciół” (potrzeba społeczna); „Chciałbym, żeby moja praca cieszyła się większym prestiżem” (potrzeba osobista).

Zdiagnozowaniu psychonu emocjonalnego może służyć dyferencjał semantyczny, dzięki któremu badani mogą wyrazić swoje konotacje emocjonalne w stosunku do dwunastu pojęć: po trzy pojęcia egzystencjalne, np. „życie”, trzy pojęcia związane z rodziną pochodzenia, np. „dzieciństwo”, trzy pojęcia związane z rodziną aktualną, np. „współmałżonek” i trzy pojęcia związane z pracą, np. „wynagrodzenie” (Babbie, 2004).

Psychon osobisty można zbadać przy użyciu Testu Świadomych Osobistych Przekonań (Dakowicz, 2012a), gdzie badani na 5-cio stopniowej skali: 1 – bardzo rzadko, 2 – rzadko, 3 – czasem, 4 – często, 5 – bardzo często wyrażają swoje przekonania, co do siedmiu rodzajów poczuć stanowiących istotę psychonu osobistego, np. „Mimo zmieniających się okoliczności mam poczucie, że przez całe życie jestem sobą”.

Dokonana operacjonalizacja sieciowej teorii osobowości w odniesieniu do relacji małżeńskiej jest krokiem ku możliwości diagnozowania konkretnych par małżeńskich. Wstępna operacjonalizacja psychonu poznawczego i przeprowadzenie badań wykazało jednoznacznie, że zarówno żony jak i mężowie zadowoleni ze swojego związku charakteryzowali się większą potencjalną mocą tego psychonu (Dakowicz, 2012b). W przypadku psychonu motywacyjnego wyniki przeprowadzonych badań wskazują na większą potencjalną moc tego psychonu u żon zadowolonych ze swojego związku (Dakowicz, 2011).

Stworzenie dobrze opracowanych narzędzi diagnostycznych dałoby możliwość szybkiej i trafnej diagnozy siły poszczególnych psychonów u obojga małżonków oraz wyznaczenie we współpracy z psychoterapeutą właściwego kierunku działań terapeutycznych zmierzających ku wzrostowi powodzenia małżeństwa.

Wykorzystując narzędzia badawcze będące operacjonalizacją poszczególnych psychonów warto podjąć w duchu psychotransgresjonizmu badania zmierzające ku określeniu psychicznych uwarunkowań powodzenia małżeństwa poprzez uchwycenie prawidłowości wpływu na siebie poszczególnych psychonów, najlepiej w dynamicznym procesie relacji małżeńskich o różnym stopniu jakości. Wyniki uzyskanych badań stanowiłyby dalsze kroki ku odkrywaniu ewentualnych prawidłowości lub wskazywałyby na adekwatne zmiany kierunków dalszych poszukiwań, których celem byłoby odkrycie uwarunkowań wpływających pozytywnie na wzrost prawdopodobieństwa występowania u małżonków zachowań transgresyjnych umożliwiających rozpoznawanie na bieżąco pojawiających się trudności w małżeństwie, skutecznym szukaniu ich przyczyn i nieustannym podejmowaniu wspólnych kroków zmierzających do ich efektywnego przezwyciężenia.

Bibliografia:

- Amato, P.R., Johanson, D.R., Booth, A., Rogers, S.J. (2003). Continuity and change in marital quality between 1980 and 2000. *Journal of Marriage and Family*, nr 65, 1-22.
- Babbie, E. (2004). *Badania społeczne w praktyce*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Braun-Gałkowska, M. (1985). *Miłość aktywna*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Braun-Gałkowska, M. (2003). Psychoprofilaktyka życia rodzinnego, (w:) I. Janicka, T. Rostowska (red.), *Psychologia w służbie rodziny* (s. 10-18). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Chlewiński, Z. (1991). *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność*. Poznań: „W drodze”.
- Czerkawska, A. (2012). O transgresji w edukacji dorosłych i poradnictwie. *Edukacja Dorosłych*, 2, 93-109.
- Dakowicz, A. (1999). Postawy rodzicielskie małżonków zadowolonych i niezadowolonych ze swojego związku, (w:) B. Lachowska, M. Grygielski (red.), *W świecie dziecka* (s. 73-87). Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Dakowicz, A. (2008). Rozwiązywanie konfliktów i sztuka negocjacji, (w:) D. Frasunkiewicz (red.), *Psychologia biznesu. Wybrane zagadnienia* (s. 67-80).

- Białystok: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania w Białymstoku.
- Dakowicz, A. (2011). Potrzeby indywidualne małżonków zadowolonych i niezadowolonych ze swojego związku. *Edukacja. Studia, badania, innowacje*, 3, 99-105.
- Dakowicz, A. (2012a). Psychologiczna analiza małżonków o wysokim i niskim poziomie transgresji, (w:) T. Rostowska, A. Lewandowska-Walter (red.), *Małżeństwo i rodzicielstwo a zdrowie* (s. 79-101). Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Dakowicz, A. (2012b). Wiedza na temat współmałżonka w małżeństwach zadowolonych i niezadowolonych ze swojego związku, (w:) A. Mitreǵa, I. Jagoszewska (red.), *Komunikacja jako narzędzie (po)rozumienia we wspólnotach społecznych* (s. 49-58). Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Dyczewski, L. (2007). Małżeństwo i rodzina upragnionymi wartościami młodego pokolenia, (w:) L. Dyczewski (red.), *Małżeństwo i rodzina w nowoczesnym społeczeństwie* (s. 11-34). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ekman, P. (1997). *Kłamstwo i jego wykrywanie w biznesie, polityce, małżeństwie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Fincham, F.D., Beach, S.R. (2010). Marriage in the New Millennium: A Decade in Review. *Journal of Marriage and Family*, 72, 630-649.
- Gałkowska, A. (1999). *Percepcja powodzenia małżeństwa rodziców a społeczny obraz siebie ich dorosłych dzieci*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Gorbatkow, A. (2008). Pozytywno-negatywna asymetria emocji a rozwój podmiotowy jednostki, (w:) I. Pufal-Struzik (red.), *O przekraczaniu granic własnych ograniczeń – z perspektywy psychotransgresjonizmu* (s. 97-112). Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Goszczyńska, M. (2006). Działania przedsiębiorcze – przejaw przystosowania czy transgresji, (w:) E. Aranowska, M. Goszczyńska (red.), *Człowiek wobec wyzwań i dylematów współczesności. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Józefowi Koziuleckiemu* (s. 189-207). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Gottman, J.M., Silver, N. (2006). *Siedem zasad udanego małżeństwa*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Harwas-Napierała, B. (2003). Zmiany w funkcjonowaniu rodziny i ich konsekwencje dla rozwoju rodziców, (w:) B. Harwas-Napierała (red.), *Rodzina a rozwój człowieka dorosłego* (s. 11-23). Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Heaton, T.B., Albrecht, S.L. (1991). Stable unhappy marriages. *Journal of Marriage and the Family*, 53, 747-758.

- Janicka, I., Niebrzydowski, L. (1994). *Psychologia małżeństwa. Zafascynowanie partnerem, otwartość, empatia, miłość, seks*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Jankowiak, B. (2007). Problematyka jakości i trwałości relacji partnerskich w teorii i badaniach. *Przegląd Terapeutyczny*, 3, 1-25.
- Jarymowicz, M. (2000). *Psychologia tożsamości*, (w:) J. Strelau (red.), *Psychologia. Podręcznik akademicki. Tom 3. Jednostka w społeczeństwie i elementy psychologii stosowanej* (s. 107-125). Gdańsk: GWP.
- Johnson, D.R., Amoloza, T.O., Booth, A. (1992). Stability and developmental change in marital quality: A three-wave panel analysis. *Journal of Marriage and the Family*, 54, 582-594.
- Kalus, A. (1999). *Upragnione macierzyństwo: doświadczenie sytuacji niepłodności*, (w:) D. Kornas-Biela (red.), *Oblicza macierzyństwa* (s. 201-211). Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Kofta, M., Doliński, D. (2000). Poznawcze podejście do osobowości, (w:) J. Strelau (red.), *Psychologia. Podręcznik akademicki. Tom 2. Psychologia ogólna* (s. 561-600). Gdańsk: GWP.
- Kozielecki, J. (1987). *Koncepcja transgresyjna człowieka*. Warszawa: PWN.
- Kozielecki, J. (2006). *Reforma polskiej gospodarki: studium decyzji transgresyjnych*, (w:) E. Aranowska, M. Goszczyńska (red.), *Człowiek wobec wyzwań i dylematów współczesności* (s. 17-43). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Kozielecki, J. (2007). *Psychotransgresjonizm. Nowy kierunek psychologii*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- Kwarciak, K. (2003). Psychologiczne wyznaczniki skutecznego przedsiębiorcy. *Acta Universitatis Wratislaviensis, No 2535, Prace Psychologiczne LVII*, 145-153.
- Lachowska, B. (2012). *Praca i rodzina. Konflikt czy synergia? Konflikt i facylitacja między rolami rodzinnymi i zawodowymi – uwarunkowania i znaczenie dla jakości życia kobiet i mężczyzn*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Ledzińska, M. (2006). *Globalizacja i transgresja*, (w:) E. Aranowska, M. Goszczyńska (red.), *Człowiek wobec wyzwań i dylematów współczesności* (s. 172-188). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Lewandowska, A. (2012). Jakość życia małżeńskiego a stopień akceptacji dziecka niepełnosprawnego w rodzinie, (w:) T. Rostowska, A. Lewandowska-Walter (red.), *Małżeństwo i rodzicielstwo a zdrowie* (s. 234-252). Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Mandal, E. (2008). *Miłość, władza i manipulacja w bliskich związkach*. Warszawa:

- Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Margasiński, A. (2011). *Rodzina alkoholowa z uzależnionym w leczeniu*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Matczak, A., Jaworowska, A., Ciechanowicz, A., Stańczak, J. (2006). *Bateria testów APIS-Z. Podręcznik. Wydanie II*. Warszawa: Pracownia Testów Psychologicznych Polskiego Towarzystwa Psychologicznego.
- Morreale, S.P., Spitzberg, B.H., Barge, J.K. (2008). *Komunikacja między ludźmi. Motywacja, wiedza i umiejętności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Namysłowska, I. (2011). Transformacja rodziny – przejawy i implikacje dla psychoterapii. *Psychoterapia*, 1, 5-11.
- Nęcka, E. (2000). *Inteligencja*, (w:) J. Strelau (red.), *Psychologia. Podręcznik akademicki. Tom 2. Psychologia ogólna* (s. 721-760). Gdańsk: GWP.
- Ostrihanska, Z. (2001). *Osoba ojca w opinii młodych sprawców przestępstw*, (w:) D. Kornas-Biela (red.), *Oblicza ojcostwa* (s. 589-601). Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Piasecka, M. (2003). Wiedza o sobie i wiedza o partnerze a ocena jakości małżeństwa, (w:) I. Janicka, T. Rostowska (red.), *Psychologia w służbie rodziny* (s. 78-88). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Plopa, M. (2005). *Więzi w małżeństwie i rodzinie. Metody badań*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Popek, S., Bernacka, R.E. (2008). *Zdolności i uzdolnienia – ujęcie transgresyjne*, (w:) I. Pufal-Struzik (red.), *O przekraczaniu granic własnych ograniczeń – z perspektywy psychotransgresjonizmu* (s. 13-21). Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Pospiszył, K. (1991). Kwestionariusz Szczęścia Małżeńskiego jako metoda oceny stopnia zadowolenia z małżeństwa. *Problemy Rodziny*, 4, 7-13.
- Reddin, B. (1993). *Testy dla menedżerów stawiających na efektywność. Poradnik psychologiczny*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Alma-Press.
- Rembowski, J. (1986). Rodzina jako system powiązań, (w:) M. Ziemska (red.), *Rodzina i dziecko* (s. 127-142). Warszawa: PWN.
- Rostowska, T. (2008). *Małżeństwo, rodzina, praca a jakość życia*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”.
- Rostowski, J. (1987). *Zarys psychologii małżeństwa*. Warszawa: PWN.
- Rostowski, J. (2009). Współczesne przemiany rozumienia związku małżeńskiego, (w:) T. Rostowska (red.), *Psychologia rodziny. Małżeństwo i rodzina wobec współczesnych wyzwań* (s. 15-46). Warszawa: Difin SA.

- Ryś, M. (1994). Jakość i trwałość małżeństwa. Propozycja skali. *Problemy Rodziny*, 4, 19-24.
- Spanier, G.B., Lewis, R.A. (1980). Marital quality: A review of the seventies. *Journal of Marriage and the Family*, 42, 825-839.
- Sternberg, R. J. (1999). *Wprowadzenie do psychologii*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne Spółka Akcyjna.
- Strelau, J. (1992). *Temperament i inteligencja*, (w:) T. Tomaszewski (red.), *Psychologia ogólna* (t. 4, s. 83-151). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Strzałecki, A. (2006). Transgresja polskich menedżerów w warunkach transformacji ustrojowej, (w:) E. Aranowska, M. Goszczyńska (red.), *Człowiek wobec wyzwań i dylematów współczesności* (s. 108-132). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Studenski, R. (2006). Skłonność do ryzyka a zachowania transgresyjne, (w:) M. Goszczyńska, R. Studenski (red.), *Psychologia zachowań ryzykownych. Koncepcje, badania, praktyka* (s. 128-142). Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „ŻAK”.
- Szczepański, J. (1965). *Elementarne pojęcia socjologii*. Warszawa: PWN.
- Szewczyk, W. (2014). Transgresja – czy człowiek potrafi siebie przekraczać? *Teologia i Moralność*, 2 (16), 155-165.
- Tsang, L.L.W., Harvey, C.D.H., Duncan, K.A., Sommer, R. (2003). The effects of children, dual earner status, sex role traditionalism and marital structure on marital happiness over time. *Journal of Family and Economic Issues*, 24, 5-26.
- Wojtyła, K. (1994). *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL.
- Zaleski, Z. (1991). *Psychologia zachowań celowych*. Warszawa: PWN.
- Zawadzki, B., Strelau, J., Szczepaniak, P., Śliwińska, M. (1998). *Inwentarz osobowości NEO-FFI Costy i McCrae. Adaptacja polska. Podręcznik*. Warszawa: Pracownia Testów Psychologicznych Polskiego Towarzystwa Psychologicznego.

Mgr lic. Katarzyna Kozera
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Kard. S. Wyszyńskiego
W Warszawie

Zawarcie małżeństwa w świetle prawa rzymskiego i żydowskiego – charakterystyka i porównanie

Wprowadzenie

Instytucja małżeństwa towarzyszy ludzkości od zarania dziejów. Na przestrzeni wieków zmieniały się zwyczaje towarzyszące zawieraniu małżeństw, co było uwarunkowane przede wszystkim obowiązującą na danym obszarze kulturą, panującą religią oraz ogólnie przyjętymi zwyczajami. Celem niniejszego opracowania będzie zestawienie ze sobą oraz porównanie przepisów matrymonialnych utrwalonych w prawie rzymskim oraz żydowskim. Wybór tych dwóch porządków prawnych nie jest przypadkowy, ponieważ zdaje się, że tyle samo je łączy ile dzieli. Główną różnicą, jaką można tu wskazać jest fakt, iż prawo rzymskie jest co do zasady prawem świeckim, natomiast prawo żydowskie przeciwnie, gdyż ściśle bazuje na religii starożytnego Izraela, a w konsekwencji na judaizmie. Prawo rzymskie obowiązywało na znacznie większym terytorium niż prawo żydowskie, które było skierowane do stosunkowo niewielkiej grupy odbiorców – Żydów mieszkających w Palestynie oraz rozproszonych w diasporach.

1. Zawarcie małżeństwa w świetle przepisów prawa rzymskiego

Rozważania na temat przepisów prawa rzymskiego dotyczących zawierania małżeństwa należy rozpocząć od stwierdzenia, że mówiąc o prawie rzymskim mamy na myśli prawo funkcjonujące i kształtujące się na przestrzeni wielu wieków. Tradycyjnie prawo rzymskie poddaje się periodyzacji na cztery okresy: królestwo i wczesna republika, późna republika, pryncypat i dominat. W każdym z tych okresów prawo było tworzone i stosowane, co oznacza, że proces ten trwał od VIII w. przed Chr. do V w. po Chr. Można się więc domyślać, że w tak dużej rozpiętości czasowej przepisy ulegały pewnym zmianom. W tym opracowaniu zostaną

przytoczone wybrane przepisy dotyczące zawierania małżeństwa zgodnie z prawem rzymskim, funkcjonujące na przestrzeni wieków, w celu ukazania ich najbardziej charakterystycznych cech (Święcicka, 2011, s. 33-35). Kodyfikacja lub, jak wola niektórzy, kompilacja prawa rzymskiego miała miejsce dopiero w czasach justyniańskich i polegała na uporządkowaniu prawa rzymskiego, jego utrwaleniu i nadaniu mu mocy powszechnie obowiązującej. Prawo rodzinne, którego częścią są przepisy dotyczące zawierania małżeństw, należy do prawa rzymskiego prywatnego, które obok prawa publicznego stanowi jego podstawową gałąź (Kuryłowicz, 1984, s. 65-69).

Zgodnie z definicją, jaką zaproponował rzymski prawnik Ulpian, małżeństwo powstaje poprzez zgodne oświadczenie woli (*consensus*) przyszłych małżonków, jednak aby małżeństwo mogło być zawarte, konieczne było zaistnienie przesłanek jego ważności. *Consensus* był najważniejszym warunkiem, jaki musiał zostać spełniony przed planowanym ślubem, a w przypadku osoby *alieni iuris*, czyli takiej, która posiadała ograniczoną zdolność do czynności prawnych, konieczna była również zgoda jej opiekuna. Kolejnym wymogiem było osiągnięcie dojrzałości fizycznej, przez którą rozumiano ukończenie przez kobietę 12 lat, natomiast przez mężczyznę 14 lat. Taka granica wieku pokrywała się z wiekiem, w którym osiągnano zdolność do czynności prawnych. Aby małżeństwo mogło być zawarte między kobietą a mężczyzną musiało istnieć *conubium* co oznacza, że osoby które planowały zawrzeć związek małżeński musiały mieć prawo to uczynić. Taką zdolność posiadali jedynie obywatele rzymscy i osoby wolne. Istniały też inne przesłanki wyłączające *conubium*, uniemożliwiające zawarcie małżeństwa nawet tym osobom, które ogólnie miały do tego prawo. Tak było m.in. w sytuacji pokrewieństwa w linii prostej oraz w linii bocznej do VI stopnia, z czasem do III stopnia. Innymi przeszkodami było np. wykonywanie niektórych zawodów, nieodpowiedni wiek, choroba psychiczna (Dębiński, 2008, s. 180n; Święcicka, 2011, s. 136n). Zabronione było zawieranie małżeństwa z kobietami o złej reputacji, podobnie mężczyźni piastujący wysokie urzędy oraz ich potomkowie nie mogli żenić się z kobietami pochodzącymi z grupy wyzwolenców (Longchamps de Bérier, 2009, s. 18). Do roku 445 po Chr. bowiem zawarcie małżeństwa było możliwe jedynie między osobami należącymi do grona patrycjuszów, z czym stanowczo polemizował np. Kanulejusz, trybun rzymski, który domagał się zniesienia tego prawa jako niehumanitarnego. Żądał on uznania prawa osób pochodzących z niższych warstw społecznych do zawarcia małżeństwa. Związki małżeńskie były w starożytnym Rzymie inicjowane przez ojców przyszłych małżonków (Winniczuk, 2012, s. 198-200).

W czasach republiki z zawarciem małżeństwa wiązało się dla kobiety wejście pod władzę (*conventio in manum*) męża lub jego ojca, jeśli mąż był osobą *alieni iuris*. Był to jeden z głównych skutków zawarcia małżeństwa. Według niektórych uczonych nie była to konsekwencja małżeństwa, lecz całkiem odrębna czynność, według innych była ona tożsama z zawarciem małżeństwa. Do *conventio in manum* mogło dojść na trzy sposoby. Pierwszym było *coemptio*, które polegało na fikcyjnej „sprzedaży” żony jej mężowi. Sprzedającym w tym wypadku był jej ojciec lub ona sama, jeśli była osobą *sui iuris*. Kolejny sposób to *usus*, dzięki któremu kobieta wchodziła pod władzę męża poprzez rok ich nieprzerwanego wspólnego pożycia (Dębiński, 2008, s. 184). Taka władza męża nad żoną zaczęła słabnąć w okresie cesarstwa, aby z czasem zaniknąć całkowicie, gdyż żaden ze sposobów „nabycia” władzy nad żoną nie przetrwał do końca II w po Chr. Te dwa sposoby przejścia żony pod władzę męża, lub, jak wolą inni, zawarcia małżeństwa, są najbardziej pierwotne, i z czasem zostały wyparte przez *confarreatio*. Była to czynność sakralna, której towarzyszyło dwóch najwyższych kapłanów oraz dziesięciu świadków. W trakcie tego obrzędu składano ofiarę Jowiszowi i wypowiadano słowa specjalnej formuły. Jest bardzo prawdopodobne, że z tego aktu wywodzi się późniejszy, jeszcze bardziej rozbudowany i uroczysty sposób zawierania małżeństwa, rozpowszechniony głównie w okresie cesarstwa (Carcopino, 1966, s. 85-87).

Małżeństwo było poprzedzane zaręczynami (łac. *sponsalia*), które wprowadzi nie były częścią ceremonii zaślubin, jednak stanowiły bardzo istotny etap wstępny, ponieważ polegały na wzajemnym przyrzeczeniu zawarcia małżeństwa w przyszłości. W swym pierwotnym kształcie polegały na ustnej deklaracji, którą zawierał zwierzchnik familijny kobiety z jej przyszłym mężem lub jego zwierzchnikiem familijnym. Dla zaręczyn nie przewidziano żadnej konkretnej formy, w związku z czym polegały one jedynie na nieformalnym porozumieniu dwóch stron. Obie strony miały prawo zerwać zaręczyny w dowolnym momencie. Dopuszczalne było złożenie przyrzeczenia poniesienia kary pieniężnej, gdyby któraś ze stron nie wypełniła przyrzeczenia zawarcia związku małżeńskiego, jednak było to przyrzeczenie natury wyłącznie moralnej – w razie jego niewypełnienia strona poszkodowana nie mogła dochodzić swoich praw na drodze sądowej (Dębiński, 2008, s. 182-183).

Z czasem składanie takiego przyrzeczenia uznano za sprzeczne z dobrymi obyczajami, w związku z czym zabroniono jego praktykowania. Dopiero w IV w. po Chr. pojawił się zwyczaj przekazywania zadatku zaręczynowego, który traciła bezpowrotnie strona zrywająca zaręczyny bez ważnego powodu. Poza tym

zaręczyny uniemożliwiały zawarcie kolejnych zaręczyn, pociągały też za sobą obowiązek wierności (Święcicka, 2011, s. 136). Skutki zaręczyn były też widoczne wewnątrz struktur rodzinnych, ponieważ od ich zawarcia rodzice narzeczonych byli przez nich nazywani teściami, podobnie sami narzeczeni od tej pory byli uważani za – odpowiednio - zięcia i synową. Od dnia zaręczyn powstawał między dwoma rodzinami stosunek powinowactwa, który m.in. uniemożliwiał zawarcia małżeństwa między bliskimi krewnymi, nie mogli także zeznawać przeciwko sobie w sądzie (Kupiszewski, 1977, s. 264).

W okresie rozkwitu cesarstwa zaręczynom towarzyszyło święto, podczas którego narzeczeni składali sobie wzajemne przyrzeczenie zawarcia małżeństwa w obecności i za zgodą swych rodziców, towarzyszyli im też krewni i świadkowie tego wydarzenia. Zewnętrznym przejawem zaręczyn było to, że narzeczony przekazywał swej wybrance podarunki oraz specjalny pierścień, który najczęściej był wykonany z żelaza powleczonego złotem. Od momentu otrzymania tej obrączki narzeczona miała obowiązek dbać o nią. Była ona noszona na palcu serdecznym lewej ręki, ponieważ wierzono, że jest on połączony niezwykle delikatnym nerwem z sercem, w związku z czym uznawano go za najbardziej odpowiedni do noszenia tej ozdoby (Carcopino, 1966, s. 87-88).

Zwyczaje towarzyszące zawieraniu małżeństwa w czasach cesarstwa zostały udokumentowane najlepiej, dlatego też na przykładzie tej właśnie epoki zostaną one poddane charakterystyce. Na początku warto zauważyć, że Rzymianie przywiązywali dużą wagę do terminów uroczystości ślubnych, ponieważ wierzono, że niektóre dni są szczęśliwe i gwarantują nowożeńcom pomyślność oraz przychyłność bogów. Śluby odbywały się więc głównie latem, w czasie żniw, które dobrze obrazowały płodność i obfitość, jakiej życzono młodej parze (Winniczuk, 2012, s. 201).

W przeddzień zaślubin włosy przyszłej narzeczonej były zbierane pod czerwony czepek przypominający siatkę. W dniu uroczystości zakładała ona na siebie białą, pozbawioną ozdób tunikę, którą podtrzymywał wełniany pasek o podwójnym wiązaniu oraz płaszcz w kolorze szafranu. Całość dopełniały sandały w tym samym kolorze, metalowy naszyjnik oraz pomarańczowy welon. Welon ten okrywał włosy, które były zaplecione za pomocą sześciu wałków, które były na stałe noszone przez westalki. Na welon nakładano jeszcze wieniec ze świeżych ziół i kwiatów (Carcopino, 1966, s. 88-89).

Strój pana młodego nie wyróżniał się niczym od jego codziennego ubrania, gdyż ograniczał się do togi, którą już uważano za strój bardzo dostojny i uroczysty.

Istniała jednak praktyka przyozdabiania jego skroni wieńcem z mirtu lub wawrzynu (Winniczuk, 2012, s. 202).

Właściwa ceremonia zawarcia małżeństwa, podobnie jak przyrzeczenie narzeczeńskie, również była nieformalna i miała charakter wyłącznie prywatny. Prawo rzymskie zakładało swobodę zawierania związku małżeńskiego, jednak zwyczaj ten zmienił się za czasów panowania Oktawiana Augusta, który wprowadził, obowiązujący do IV w., nakaz pozostawania w małżeństwie (Święcicka, 2011, s. 138).

Już samo określenie „ceremonia” jest w tym wypadku nieco mylące, ponieważ jako takiej ceremonii prawo rzymskie nie przewidywało, co nie oznacza, że na przestrzeni lat nie wypracowano swego rodzaju ceremoniału dla tych uroczystości. Odbywała się ona bez udziału władz państwowych i religijnych, nie była w żaden sposób rejestrowana przez państwo. Analogicznie do zaręczyn, małżeństwo powstawało w wyniku złożenia zgodnego oświadczenia woli dwóch osób (Dębiński, 2008, s. 183-184).

W dniu zaślubin panna młoda przyjmowała pana młodego i jego krewnych w swym domu, gdzie składano ofiarę bogom. Następnie pojawiali się świadkowie ceremonii oraz *auspex*, który pełnił w pewnym sensie rolę wróżbity. Jego zadaniem było stwierdzenie, czy wróżby są pomyślne dla przyszłego małżeństwa i czy ma ono aprobatę bogów. Jeśli bóstwa były przychylne młodej parze panna młoda wypowiadała słowa formuły: *Ubi tu Gaius, ibi ego Gaia* (Gdzie ty Gajusie, tam i ja Gaja). Wypowiedzenie tych słów było uznawane za początek małżeństwa. Po części oficjalnej następowała zabawa. Po zmroku dokonywano jeszcze jednej czynności – wyrwania młodej żony z objęć matki i przeprowadzenia jej do domu męża (łac. *deductio*). Istotną rolę odgrywał tu *pronubus* – przyjaciel pana młodego, który szedł na czele pochodu z pochodnią oraz dwóch świadków „porywających” pannę młodą. Ich zadaniem było przeniesienie jej przez próg domu tak, by go nie dotknęła, ponieważ jej ewentualne potknięcie się było uważane za bardzo złą wróżbę. Wraz z panną młodą do domu wchodziły jej towarzyszkę, ofiarujące jej kądziel i wrzeczono symbolizujące domową pracę, którą będzie wykonywała. Pan młody ofiarowywał jej po tym wodę i ogień, a następnie pierwsza drużna, tzw. *pronuba*, prowadziła ją w stronę łoża małżeńskiego. W tym momencie wszyscy goście opuszczali pomieszczenie, a młodzi małżonkowie dopełniali swoje małżeństwo (Carcopino, 1966, s. 88-90).

Zawarcie małżeństwa, właściwie aż do czasów panowania cesarza Augusta, było dobrowolne. Na przestrzeni wieków w Imperium Rzymskim doszło jednak do

praktykowania wielu wynaturzeń i znaczącego spadku wartości małżeństwa i rodziny, z czym stanowczo zamierzał rozprawić się właśnie cesarz Oktawian August. Chciał on uformować nowe, bardziej moralne społeczeństwo, w związku z czym zamierzał wprowadzić obowiązek zawierania małżeństwa przez mężczyzn, którzy osiągną odpowiedni, wskazany przez ustawę wiek. Obowiązek pozostawania w małżeństwie mieli mieć mężczyźni w wieku od 25 do 60 lat i kobiety od 20 do 50 lat. Ostatecznie zamiary te nie zostały zrealizowane, ponieważ mogłoby to z kolei przyczynić się do wzrostu liczby fikcyjnych małżeństw, co także prowadziłoby do dewaluacji tej instytucji. Wprowadzono jednak wiele ulg i innego rodzaju pomocy dla osób trwających w związku małżeńskim, zwłaszcza tych wielodzietnych (Koper, 2011, s. 219-221).

Zawarcie związku małżeńskiego w świetle prawa rzymskiego niosło za sobą również inne skutki. Najważniejszymi z nich jest np. to, że dzieci zrodzone w małżeństwie posiadały status dzieci małżeńskich, a pomiędzy jednym małżonkiem a rodziną drugiego powstawał stosunek powinowactwa. Zmieniała się także sytuacja żony, jednak było to zależne od jej statusu. W przypadku, gdy władza męża nad nią miała charakter *conventio in manum*, stawała się ona częścią rodziny męża opuszczając tym samym własną rodzinę. Jednak gdy małżeństwo było pozbawione tego rodzaju władzy męża nad żoną, jej status nie ulegał zmianie, co oznacza, że mogła nadal pozostawać pod władzą swego ojca, jeśli tak było przed zawarciem małżeństwa. Jeśli zaś przed ślubem była osobą *sui iuris* również zachowywała ten status. Małżeństwo wywoływało także skutki majątkowe, które także w głównej mierze zależały od tego, czy małżeństwo było połączone z *conventio in manum*. Jeśli ta przesłanka istniała, żona nie posiadała żadnych praw majątkowych, ponieważ z chwilą zaślubin stawały się one prawami męża. Tak samo było w przypadku majątku nabytego w trakcie trwania małżeństwa. W małżeństwie bez *conventio in manum* kobieta będąca wcześniej osobą *sui iuris* zachowywała swoje prawa majątkowe, jeśli zaś była osobą *alieni iuris*, jej majątek pozostawał w rodzinie ojca (Dębiński, 2008, s. 188-189).

Od momentu zawarcia małżeństwa mąż posiadał obowiązek utrzymania swojej żony. Pomiedzy małżonkami niemożliwe było składanie skarg niosących za sobą hańbę, ponieważ jednym z obowiązków małżeńskich było okazywanie sobie wzajemnego szacunku. Nieodłącznym elementem, ale też i skutkiem małżeństwa było przekazanie mężczyźnie posagu, który miał ułatwić mu ponoszenie ciężarów związanych z trwaniem małżeństwa. Stanowił on własność męża, który miał prawo użytkowania go i czerpania z nich pożytków. W sytuacji rozwiązania małżeństwa

posag miał zostać zwrócony, przez co w pewnym sensie umacniał trwałość związku małżeńskiego (Święcicka, 2011, s. 139-142).

2. Małżeństwo w Starym Testamencie i żydowskiej literaturze pozabiblijnej

Mówiąc o regulacjach prawnych dotyczących zawierania małżeństwa w prawie żydowskim, należy zauważyć szczególny status tego porządku prawnego. Jest to bowiem prawo wypływające bezpośrednio z wiary starożytnego Izraela, nie jest prawem „świeckim”, stanowionym przez władze. Prawo żydowskie to w pierwszym rzędzie regulacje zawarte w Biblii Hebrajskiej oraz Talmudzie, który stanowi komentarz do Tory, jej doszczegółowienie i dostosowanie do zmieniających się okoliczności życia wyznawców judaizmu, zwłaszcza po tragicznym w skutkach zniszczeniu Jerozolimy i zburzeniu świątyni. W związku z tym, gdy w poniższym opracowaniu będzie mowa o prawie żydowskim, należy przez to rozumieć właśnie przepisy zawarte w Biblii Hebrajskiej oraz Talmudzie.

Biblia Hebrajska zawiera wiele informacji dotyczących różnych aspektów życia małżeńskiego i rodzinnego, nie reguluje jednak samej kwestii ceremonii zawierania małżeństwa. Podaje ogólne zasady, jakie należało spełnić pragnąc zawrzeć związek małżeński, oraz rozmaite zakazy i nakazy związane ze ślubem, wśród których warto wymienić choćby zakaz ożenku mężczyzny izraelskiego z obcą kobietą, zakaz zawierania małżeństw kazirodczych, nakaz poślubienia żony swego zmarłego bezdzietnie brata itp. (Daniel-Rops, 2001, s. 109-111) W Palestynie, podobnie jak w starożytnym Rzymie, zwyczaje związane ze wstępowaniem w związek małżeński ulegały ewolucji na przestrzeni wieków, wydaje się zatem najwłaściwszym, aby omówić ich przebieg w czasach Chrystusa, bowiem ten przedział czasowy jest tożsamy z omówionym tu najszerzej zawieraniem małżeństwa w okresie cesarstwa.

Wstąpienie w związek małżeński dla Żydów wypływało ściśle z nakazu danego pierwszym ludziom przez Boga, o czym mówi Rdz 1,28, ponieważ nakaz płodności jest nierozdzielnie związany właśnie z instytucją małżeństwa. Mimo świadomości, że małżeństwo kobiety i mężczyzny mieściło się w Bożym planie, w myśleniu starotestamentalnym było uważane za instytucję *stricte* cywilną, świecką, która istnieje w pierwszym rzędzie po to, by była miejscem przekazywania życia. To w małżeństwie jest jednak miejsce na uczucia oraz wzajemne wspieranie się małżonków. Mimo tego, że powszechnie uważa się małżeństwa w starożytnym

Izraelu za przykład sankcjonowania władzy mężczyzny nad kobietą, to jednak Stary Testament wyraźnie zaznacza ich równość. Poucza też, że kobieta ma stanowić pomoc dla swojego męża. Małżonkowie mają być jednością cielesną i duchową, o czym stanowi Rdz 2,24. (Grabner-Haider, 1994, s. 695-698; Szymik, 1997, s. 206-207). Zamysł Boga odnośnie do małżeństwa kobiety i mężczyzny dobrze obrazuje tekst Tb 8,5-7, który przedstawia związek kobiety i mężczyzny jako nierozzerwalny, niemal święty, który ma trwać do końca życia małżonków i cieszyć się błogosławieństwem Boga, a każda ingerencja w ten związek jest pogwałceniem pierwszego nakazu skierowanego przez Niego do pierwszych ludzi w raju (Tyburczy, 1986, s. 45-46).

Z lektury Talmudu można wyprowadzić obowiązek założenia rodziny przez każdego mężczyznę. Od zawsze właściwym powołaniem Izraelity było życie małżeńskie, a celibat właściwie nie był praktykowany. Źle postrzegano także bezdzietność, która świadczyła, w przekonaniu narodu wybranego, o ciężkich grzechach danej osoby i braku błogosławieństwa Boga. W początkach dziejów Izraela nakaz ten traktowano tak poważnie, że powszechna była poligamia, której celem było spłodzenie jak największej liczby potomków. Mimo tego w Talmudzie można dostrzec tendencję do idealizowania małżeństwa monogamicznego, przy jednoczesnym braku potępienia dla poligamii (Daniel-Rops, 2001, s. 107-109). W Palestynie czasów Chrystusa małżeństwa zawierano stosunkowo wcześnie. Na tym etapie kobieta miała około 12 lat, a mężczyzna 18-24 lata. Istotnym było jednak, aby zakładając rodzinę mężczyzna mógł ją utrzymać, dlatego poza kryterium wieku decydujące były także względy ekonomiczne. Dbano również o to, by między przyszłymi małżonkami nie było zbyt dużych różnic, zwłaszcza jeśli chodzi o wiek i pochodzenie, ale też o wzrost i kolor włosów (Pałubicki, 2002, s. 29-30).

W związku z tym, że Izraelici powszechnie uważali małżeństwo za cel ich życia i realizację Bożego zamysłu względem nich, młodzież izraelska z niecierpliwością wyczekiwała tego wydarzenia. Małżeństwa były wówczas w większości aranżowane przez rodziców, a inicjatywa leżała po stronie ojca pana młodego, a czasem nawet samego mężczyzny, jednak nigdy po stronie kobiety. Znalezienie żony dla syna uważano za jeden z obowiązków ojca, a ślady takiego myślenia w można odnaleźć także w Biblii, np. w Rdz 24 (Szymik, 1997, s. 209). Ceremonia ślubna składała się z dwóch etapów. Etap pierwszy można zgodnie z dzisiejszym nazewnictwem określić jako okres narzeczeństwa, jednak z pewną istotną różnicą. O ile obecnie narzeczeństwo nie wywołuje żadnych skutków prawnych wobec osób w nim trwających, o tyle w Palestynie w czasach Jezusa

więzało się z przywilejami prawie równymi małżeństwu. Okres ten trwał około roku, a czas ten przeważnie był poświęcony na poznanie się przyszłych małżonków gdyż wcześniej mogli nie znać się zbyt dobrze. Narzeczeństwo powodowało, że mogli nazywać się mężem i żoną, w przypadku śmierci któregoś z nich drugie stawało się odpowiednio wdowcem lub wdową, a ich związek można było rozwiązać jedynie przez rozwód. Narzeczone mogła zostać oddalona jedynie za pośrednictwem listu rozwodowego, po śmierci narzeczonego posiadała prawa przysługujące wdowom, a jej dziecko poczęte w czasie narzeczeństwa było uznawane za prawowite. Gdy podejrzewano ją o niewierność była ona poddawana tzw. próbie gorzkiej wody (Lb 5,11-30), a w przypadku potwierdzenia oskarżeń była ona, tak samo jak wiarołomna żona, kamienowana. W czasie narzeczeństwa ustalano wysokość posagu (hebr. *mochar*), który otrzymywał ojciec przyszłej panny młodej. Po ustaleniu odpowiedniej kwoty spisywano umowę, do czego dochodziło zawsze w środku miesiąca, w okolicy pełni księżyca, co zdaniem Izraelitów przynosiło szczęście przyszłym małżonkom. Dziewice poślubiano w środy, a wdowy w czwartki. Miało to swoje uzasadnienie praktyczne, ponieważ sądy zbierały się wówczas w miastach dwa razy w tygodniu, w poniedziałek i czwartek. Zaślubiny z dziewczicą wyznaczone były na środę, ponieważ dawało to mężczyźnie możliwość, aby przeprowadzić w ten jeden dzień wolny dochodzenie w sprawie dziewictwa przyszłej żony, jeśli miał co do niego jakieś wątpliwości. Było to tak istotne, ponieważ „cena” za dziewczicę była dwukrotnie wyższa niż za pozostałe kobiety (*Ketubot* 1.1). Również narzeczone była obdarowywana przez swego narzeczonego, a przedmioty, które od niego uzyskiwała były dla niej zabezpieczeniem na wypadek wdowieństwa (Daniel-Rops, 2001, s. 111-113). Zgodnie z treścią Miszny, kobietę można było „nabyć” na trzy sposoby: jak wspomniano wcześniej – za pieniądze, na mocy dokumentu lub przez stosunek seksualny zakładający w konsekwencji poślubienie kobiety. Podczas wykupu za pieniądze, w zależności od wieku i stanu kobiety obowiązywała różna cena, inna dla dziewczicy, wdowy, bratowej itp. (*Kiduszin* 1.1).

Etap drugi następował nie później niż półtora roku po pierwszym i przebiegał zgodnie ze zwyczajem przyjętym w danej okolicy. Najogólniej mówiąc, polegał na przeprowadzeniu żony do domu jej męża, któremu towarzyszyła uroczystość zaślubin. Ceremonie ślubne były organizowane przeważnie jesienią, po zakończonych zbiorach, ponieważ ze względu na piękne wieczory i noce oraz mniejszą ilość pracy ta pora roku była uznawana za najbardziej odpowiednią do świętowania. Były to uroczystości, na które zapraszano licznych gości, czasem

z bardzo daleka. W przeddzień ślubu narzeczony przybywał w odświętnych szatach do domu panny młodej. Towarzyszył mu orszak przyjaciół, na którego czele stał „przyjaciel oblubieńca”, wzmiankowany w Biblii. Narzeczona była wyprowadzana na spotkanie przyszłego męża z rozpuszczonymi włosami i welonem na twarzy. Po przybyciu do domu oblubieńca miało miejsce błogosławieństwo rodziców, składano życzenia, po których następowała zabawa. Kolejnego dnia kontynuowano świętowanie, które przypominało nieco festyn ludowy. Po zabawie miał miejsce rytuał pod baldachimem, podczas którego przed nowożeńcami rozsypywano ziarna granatu symbolizującego płodność, rozlewano wonności, i zapewne wypowiedano słowa przysięgi i błogosławieństwa. Był to centralny punkt uroczystości, która od tej pory nabierała jeszcze większego tempa i rozmachu. Wesela mogło trwać nawet do dwóch tygodni, jednak przeważnie czas jego trwania wynosił tydzień. W trakcie uroczystości małżonkowie konsumowali małżeństwo, czego dowody, zgodnie z Pwt 22,13-21, zachowywali (Daniel-Rops, 2001, s. 113-114).

Po zawarciu małżeństwa oraz zrodzeniu potomstwa można mówić o zaistnieniu nowej, niezależnej rodziny. Jej głową był mężczyzna, do tego stopnia, iż „dom ojca” był synonimem domu rodzinnego, rodziny. Dzieci stanowiły w pewnym sensie własność ojca, który w starożytności miał nad nimi niemal nieograniczoną władzę, która z czasem przybrała o wiele bardziej łagodną formę. Mężczyzna był odpowiedzialny za całą rodzinę, z czego wynikała nie tylko mnogość jego obowiązków, ale i wiele praw. To na nim ciążyła odpowiedzialność za majątek rodziny, jednak kobieta prawdopodobnie mogła rozporządzać zarobionymi przez siebie pieniędzmi. Kobieta zajmowała się domem, wykonywała prace określane dziś jako chałupnicze, zaopatrywała dom w wodę, zajmowała się małymi dziećmi. Kobieta była pod względem prawnym traktowana jak osoba małoletnia, w związku z czym nie mogła np. zaciągać zobowiązań a te, które zaciągnęła musiały być uznane przez męża (tamże, s. 114-118). Nie jest jednak prawdą, że zadania kobiety ograniczały się jedynie do wykonywania prac domowych, ponieważ Biblia zna przypadki wielu kobiet, które na przestrzeni wieków zajmowały bardzo wysokie pozycje w Izraelu i odegrały istotną rolę w kształtowaniu jego historii. Można tu wymienić choćby takie kobiety jak Miriam, Debora, Rut, Judyta, Estera oraz wiele innych (Ashley, 2001, s. 1756).

3. Ceremonia ślubna i jej konsekwencje w prawie rzymskim i żydowskim – porównanie

Powyższa analiza przebiegu ceremonii ślubnych zawieranych w starożytnym Rzymie i Izraelu i ich konsekwencji prowadzi do wniosku, że mimo sporej odległości geograficznej, religijnej i mentalnej wiele łączy te dwa porządki prawne w kwestii małżeństwa, przy jednoczesnej możliwości wskazania kilku różnic między nimi. Pierwszą kwestią, która łączy prawo rzymskie i żydowskie w sprawie zawierania małżeństwa jest fakt, iż ceremonie ślubne miały charakter prywatny i świecki, mimo tego, że zawierały pewne elementy związane z obowiązującą religią i wierzeniami, czasem dość rozbudowane. Nie istniały też żadne sztywne procedury, których spełnienie było konieczne do zaistnienia małżeństwa, a te, które istniały wypływały z kulturowanych zwyczajów. Małżeństwa były aranżowane przez rodziców przyszłych małżonków, najchętniej organizowano je latem. Po drugie, do zawarcia małżeństwa konieczne było zaistnienie konkretnych przesłanek oraz nieistnienie przeszkód uniemożliwiających dokonanie tego. W starożytnym Rzymie między przeszłymi małżonkami musiało zaistnieć *conubium*, podobnie w Izraelu musieli oni spełnić wyżej wymienione warunki. Musieli także osiągnąć odpowiedni wiek, który w obu przypadkach zbiegał się w wiekiem osiągnięcia dorosłości pod względem prawnym. Tym, co łączyło przebieg ceremonii ślubnej w tych dwóch porządkach prawnych jest też to, że właściwym momentem, od którego małżeństwo zaczynało istnieć, było przybycie panny młodej do domu jej przyszłego męża. Kolejnym podobieństwem jest też dwuetapowość ceremonii ślubnych, które składały się zawsze z okresu narzeczeństwa oraz zaślubin. Małżeństwo rodziło także podobne skutki u Rzymian i u Żydów, zwłaszcza w sferze podległości żony wobec męża, który miał nad nią bardziej lub mniej nieograniczoną władzę. Podobieństwem w skutkach małżeństwa jest też pozycja kobiety w małżeństwie, która zawsze zajmowała niższą pozycję od mężczyzny, będącego głową rodziny, *pater familias*.

Mimo wymienionych podobieństw zawarcie małżeństwa u Żydów i Rzymian różniło się też w kilku kwestiach. Pierwsza i podstawowa różnica między nimi polega na pochodzeniu prawa, ponieważ prawo rzymskie, w tym przepisy dotyczące ślubów, było prawem ściśle świeckim, stanowionym przez uprawnione do tego osoby, natomiast żydowskie, uznawane wprawdzie za prawo świeckie, wypływało w prostej linii z Biblii Hebrajskiej, czyli objawienia Boga danego Izraelowi. Tym co je różniło jest też to, że choć w obu przypadkach małżeństwo było dwuetapowe, to u Rzymian narzeczeństwo nie pociągało za sobą skutków prawnych

i mogło być w każdej chwili zerwane, choć wiązało się to z koniecznością zapłacenia odszkodowania. U Żydów natomiast narzeczeństwo *de facto* niewiele różniło się od właściwego małżeństwa, podobne były też jego skutki zarówno dla kobiety jak i dla dzieci, które przyszły na świat podczas trwania narzeczeństwa swoich rodziców – były one powiem uznawane za zrodzone w małżeństwie.

Zakończenie

Powyższe rozważania nad przebiegiem i konsekwencjami zawarcia małżeństwa w świetle przepisów prawa rzymskiego i żydowskiego ukazują przede wszystkim ponadczasowość i uniwersalizm tych ceremonii. Z jednej bowiem strony można zauważyć między nimi pewne różnice, wpływające w uwarunkowań społecznych, religijnych, kulturowych i historycznych, jednak z drugiej widać tu wyraźnie spore zbieżności między nimi. Można nawet powiedzieć, że ceremonie ślubne w starożytnym Rzymie i Izraelu przebiegały tak samo, z pewnymi, różnie umotywowanymi różnicami, a zaobserwowane różnice dotyczą jedynie mniej istotnych kwestii, takich jak choćby strój. Inne elementy tych ceremonii były ze sobą zasadniczo tożsame, choć różniły się na przykład tam, gdzie do głosu dochodziły względy religijne. Ponadczasowość przebiegu tych ceremonii polega na tym, że wiele zwyczajów ślubnych starożytnego Rzymu i Izraela jest obecnych także we współczesnym świętowaniu uroczystości ślubnych, co najdobitniej ukazuje, w jaki sposób przeszłość kreuje terażniejszość i przyszłość, także w kwestii zawierania związków małżeńskich.

Bibliografia:

- Ashley B. M., (2001), *Płciowość i Biblia*, (W:) *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, W.R. Farmer (red.), Warszawa: Wydawnictwo Księży Werbistów.
- Caracopino J., (1966), *Życie rodzinne w Rzymie w okresie rozkwitu cesarstwa*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Dębiński A., (2008), *Rzymskie prawo prywatne*, Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze LexisNexis.
- Daniel-Rops H., (2001), *Życie w Palestynie w czasach Chrystusa*, Warszawa: Wyd. Cyklady.
- Grabner-Haider A. (red.), (1994), *Praktyczny słownik biblijny*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

- Koper S., (2011), *Życie prywatne i erotyczne w starożytnej Grecji i Rzymie*, Warszawa.
- Kupiszewski H., *Stosunki majątkowe między narzeczonymi w prawie rzymskim klasycznym („dos” i „donatio”)*, *Prawo kanoniczne: kwartalnik prawnohistoryczny*, 1977, 20/3-4, s. 263-282.
- Kuryłowicz M., (1984), *Historia i współczesność prawa rzymskiego*, Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.
- Longchamps de Bérier F., *Dość egzotycznie, ale monogamicznie. Małżeństwo w prawie rzymskim - i dzisiaj*, *Więź*, 2009 Nr 11-12, s. 12-21.
- Miszna. *Naszim (Kobiety)*, (2015), R. Marcinkowski (tłum.), Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Pałubicki W., (2002), *Małżeństwo i rodzina w świetle Talmudu*, Gdańsk: Wydawnictwo Gdańskiej Wyższej Szkoły Humanistycznej.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Biblia Tysiąclecia*, (2008), Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Szymik S., (1997), *Małżeństwo i rodzina w Biblii*, (W:) *Życie społeczne w Biblii*, G. Witaszek (red.), s. 203-217, Lublin: RW KUL.
- Święcicka P., (2011), *Rzymskie prawo prywatne*, Warszawa: Wydawnictwo Wolters Kluwer.
- Tyburczy A., *Małżeństwo w historii Izraela – ideał i rzeczywistość*, *Materiały Problemowe*, 1986 Nr 10, s. 42-47.
- Winniczuk L., (2012), *Ludzie, zwyczaje i obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Dr Urszula Tataj-Puzyna, Dr Grażyna Bączek
Dr Barbara Baranowska, Dr Antonina Doroszevska
Warszawski Uniwersytet Medyczny
Wydział Nauki o Zdrowiu
Zakład Dydaktyki Ginekologiczno-Położniczej

Doświadczenie macierzyństwa – badania sondażowe matek w Warszawie

Wprowadzenie

Macierzyństwo jako fenomenem społeczno-kulturowy, jako wielowymiarowe doświadczenie kobiet ze wszystkich epok i kultur, pełni funkcję soczewki przemian zachodzących w różnych populacjach, narodowościach i krajach. Z tej racji powinno być rozpatrywane jako składowa kolejnych procesów ekonomicznych, politycznych, społecznych i kulturowych. Kultura ponowoczesności (społeczeństwo poprzemysłowe, społeczeństwo informacyjne) wywarła ogromny wpływ na postrzeganie i realizowanie macierzyństwa kobiet na całym świecie. W Polsce jednym z przejawów współczesnej kultury jest deprecjonowanie wartości macierzyństwa, niejednokrotnie redukowanie go do sfery somatycznej (Dziewiecki, 2007, s. 233-251). Choć przemiany społeczne i ideologie, a w ostatnich latach ruchy emancypacyjne kobiet bardzo mocno wpłynęły na deprecjonowanie wartości macierzyństwa, upatrując w nim zagrożenie dla rozwoju kobiety, to ostatnio pojawiła się tendencja do traktowania macierzyństwa jako drogi realizacji „siebie”. Macierzyństwo jest istotnym wydarzeniem biograficznym w życiu kobiety, może być doświadczeniem przekraczania siebie, drogą permanentnego rozwoju.

Motywacją do podjęcia tematyki macierzyństwa postrzeganego w kontekście rozwoju kobiety, jest fakt ubóstwa literatury przedmiotu przedstawiającej matkę, która poprzez swoje macierzyństwo rozwija się w aspekcie indywidualnym i społecznym. Niewiele uwagi poświęca się analizie rozwoju matki, poprzez realizowanie zadań macierzyńskich. Wybór obszaru problemowego niniejszego artykułu jest związany doświadczeniem zawodowym autorek, których badania dowodzą, że doświadczenie macierzyństwa może stymulować kobietę do rozwoju, wbrew potocznym opiniom środowiska.

Ukazanie różnych aspektów macierzyństwa, które poza trudem i wysiłkiem wnoszą w życie kobiety wymierne korzyści w postaci rozwoju osobowego i społecznego będzie pomocne w procesie przygotowania kobiet do pełnienia roli matki, jednocześnie posłuży do konstatacji, że ustawiczny rozwój kobiety, poprzez macierzyństwo może być motywatorem do planowania potomstwa.

1. Teoretyczne podstawy badań

1.1. Znaczenie macierzyństwa w życiu kobiety

Macierzyństwo to najważniejsze doświadczenie „dorosłości” w życiu kobiety. Moment, w którym kobieta zostaje matką, jest bardzo często przełomową chwilą w świadomym tworzeniu własnej biografii. Bycie matką wymusza na kobiecie konieczność zreformowania sposobu funkcjonowania skoncentrowanego najczęściej na własnej osobie; kobieta na nowo musi odnaleźć własne miejsce w świecie. Pojawienie się dziecka przekształca jej dotychczasowy styl życia z „ja” na „my”. Dziecko staje się dla kobiety integralną częścią jej własnej osoby, dopełnia jej tożsamość, pomaga w tworzeniu spójnego obrazu siebie (Wojciechowska, 2012).

Doświadczenie macierzyństwa oddziałuje na wszystkie sfery człowieczeństwa kobiety: biologiczną, emocjonalną i duchową. Jest wydarzeniem wpływającym na życie osobiste, rodzinne, społeczne i zawodowe. Kobieta od chwili poczęcia złączona jest z dzieckiem fizycznie, emocjonalnie i duchowo. To sprawia, że na nowo musi zbudować relację z samą sobą oraz z najbliższymi już jako matka. Relacja z poczętym dzieckiem, przenikając dogłębnie samą matkę, wpływa na relacje z ojcem dziecka. Istotne jest, by macierzyństwo nie zastępowało kobiecie relacji do męża (Marek, 2013).

Nieustanne przebywanie matki z dzieckiem w fazie prenatalnej, użyczenie dziecku swojego ciała, może być dla kobiety doświadczeniem trudnym i wymagającym, jednocześnie stymulującym do wysiłku, wyzwalającym nieuświadomione dotąd zdolności i umiejętności. W stanie brzemienności, tego pierwszego psychofizycznego zjednoczenia z dzieckiem, kobieta staje się bardziej wrażliwa na potrzeby drugiego człowieka. Już wtedy może narodzić się szczególna więź matki z dzieckiem, która uwrażliwia kobietę na potrzeby dziecka.

Matka poczętego dziecka uczy się szczególnej wrażliwości na drugiego człowieka. Całkowita zależność dziecka od matki w fazie prenatalnej, jego kruchość

i bezbronność, wyzwala w kobiecie najlepsze energie uczuciowe i duchowe (Jan Paweł II, 1994).

Macierzyństwo jest istotną częścią kobiecej natury. Dobrze jest uświadomić sobie, że bycie matką to fascynujące doświadczenie, nieporównywalne z niczym innym, dynamiczne i zmieniające się. Według M. Braun-Gałkowskiej (1999, s. 69) „być matką, to zmieniać siebie samą i zmieniać odnoszenie się do dziecka wraz z jego wiekiem i rozwojem. Myśleć o dobru czyimś, a nie własnym. Uczyć się wycofywania, ofiarności. Być matką to służenie bez zapłaty, obdarowywanie bezzwrotne, szanowanie indywidualności, wspieranie dojrzałości, pomoc wycofująca się, aż do zupełnego usamodzielnienia dziecka – fizycznego i psychicznego”.

Otwarta postawa kobiety na fakt bycia matką może być źródłem jej rozwoju wewnętrznego. Kobieta, która prawidłowo przeżywa swoje powołanie do macierzyństwa, rozwija się wewnątrznie poprzez dzielenie się ze swoimi dziećmi miłością, ciepłem, czułością i czystością. W przeciwnym razie będzie kobietą biorącą, broniącą i atakującą (Maslennikowa, 1998).

1.2. Kobieta „nie rodzi się” matką, ale się nią staje

T. Styczeń (2001) wielokrotnie podkreślał, że człowiek ma wdrukowaną w naturę potrzebę przekraczania siebie, chce odnaleźć swoją tożsamość. Aby nawiązać relację z innymi, człowiek musi wiedzieć kim jest, ponieważ warunkiem dialogu jest świadomość własnej tożsamości.

Żeby kobieta umiała nawiązywać prawidłowe więzi i relacje z innymi ludźmi (również z dzieckiem), wpięrsz sama musi odnaleźć swoją tożsamość. Tworzy się ona w interpersonalnych relacjach rodzinnych, poczynając od rodzenia się w rodzinie, poprzez relacje z rodzicami, z rodzeństwem, kuzynami. Kobięca tożsamość konstryuuje się najpierw w relacji do siebie samej, a potem do innych ludzi: rodziców, dziadków, rodzeństwa, męża, dziecka. Kobieta może realizować różne formy swojej obecności w świecie innych osób, ale zawsze jest to budowanie relacji z drugimi. Kobieta posiada własny dar bycia osobą i bycia sobą. Tylko życie w bliskich relacjach z innymi może uczynić ją szczęśliwą (Przybyłowski, 2013). Należy bardzo mocno podkreślić, że kobieta mówiąc o sobie „matką”, nie określa tego, kim jest, ale to, jaka jest jej relacja wobec dziecka. To nie dziecko „decyduje” o tożsamości kobiety, ale dojrzałość kobiety sprawia, że kobieta decyduje się zostać matką. Dlatego jeśli mówimy, że kobieta *rodzi*, to oznacza, że najpierw staje się

kobietą, *rodzi się* dzięki relacji i miłości jako kobieta, odkrywa własną tożsamość, która pomaga jej podjąć decyzję o biologicznym macierzyństwie. Tak to widział J. Przybyłowski: „Rodzenie to proces stawania się kobietą w trwałej relacji do samej siebie i do innych ludzi. Jeśli mówi się, że kobieta rodzi, to oznacza to najpierw stawanie się kobietą, a dopiero na drugim miejscu jest to bycie matką” (tamże, s.92).

Dramatem współczesnej kobiety jest trudność w odnalezieniu własnej, kobiecej tożsamości. Kobiety coraz częściej przestają rozumieć i cenić siebie, coraz częściej stają się „duchowymi klonami” mężczyzn lub ich „imitacjami”, bez jakiegokolwiek pożytku dla którejkolwiek ze stron (Bajda, 2005, s. 201). Kardynał Karol Wojtyła sugerował, by kobiety rozwinęły w sobie coś na wzór „duchowego instynktu samozachowawczego”, by chronić własną osobowość. Zwracał uwagę na wewnętrzną niezależność kobiety, gdyż kobieta nigdy nie znajdzie osobistego spełnienia przez mężczyznę, bowiem tylko z Chrystusem kobiety mogą być niezależne. Kiedy są zamężne, ich niezależność oznacza, iż w związku są osobami, a nie przedmiotami (za: Piast, 2014). Już jako papież w dokumencie poświęconym kobiecie napisał, że biblijne rozumienie małżeństwa realizuje się w całej prawdzie osoby, gdy wzajemny dar z siebie nie ulega zniekształceniu przez pragnienie mężczyzny stania się „panem” swej oblubienicy „on będzie panował nad tobą”, ani przez zamknięcie się kobiety we własnych instynktach „ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia” (Jan Paweł II, 1998, 18). W sytuacji nie odnalezienia przez kobietę własnej tożsamości, każda relacja będzie dla niej wtargnięciem i atakiem w jej „wewnętrzny świat”. Wtedy małżeństwo czy macierzyństwo będą postrzegane jako ograniczenie ich wolności.

Nabieranie świadomości dotyczącej macierzyństwa jest wynikiem wielu procesów, odbywa się w czasie i zależy od wielu czynników i instytucji, które autorytatywnie oddziałują na pokolenie młodych kobiet. Budowanie swoistego procesu stawania się kobietą, stawania się matką jest również procesem „wewnętrznego dojrzewania”, gdyż dotyczy sposobu spostrzegania siebie samej w swoim ciele. Dlatego kobieta nie „rodzi się” matką, ale się nią staje (Pohorecka, 2014).

2. Badania własne

2.1. Cel badań

Celem badań była analiza opinii warszawianek na temat znaczenia macierzyństwa w ich życiu, a więc uzyskanie odpowiedzi na pytanie: Czy doświadczenie macierzyństwa rozwija kobietę (intelektualnie, emocjonalnie, duchowo), czy wprost przeciwnie stoi w opozycji do szeroko rozumianego rozwoju? Autorki podjęły próbę określenia pozytywnych i negatywnych stron bycia matką. Badania pozwoliły poznać opinie grupy matek z Warszawy na temat roli, jaką macierzyństwo odegrało w ich życiu.

2.2. Materiał i metoda

Badania przeprowadzono metodą sondażu diagnostycznego, przy zastosowaniu kwestionariusza ankiety. Były to pytania zamknięte, jednokrotnego lub wielokrotnego wyboru. Pytania oparte na czteropozycyjnej skali Likerta zostały pogrupowane w formie tabelarycznej. Niektóre pytania miały charakter półotwarty, z możliwością specyfikacji szczegółowej („inne”).

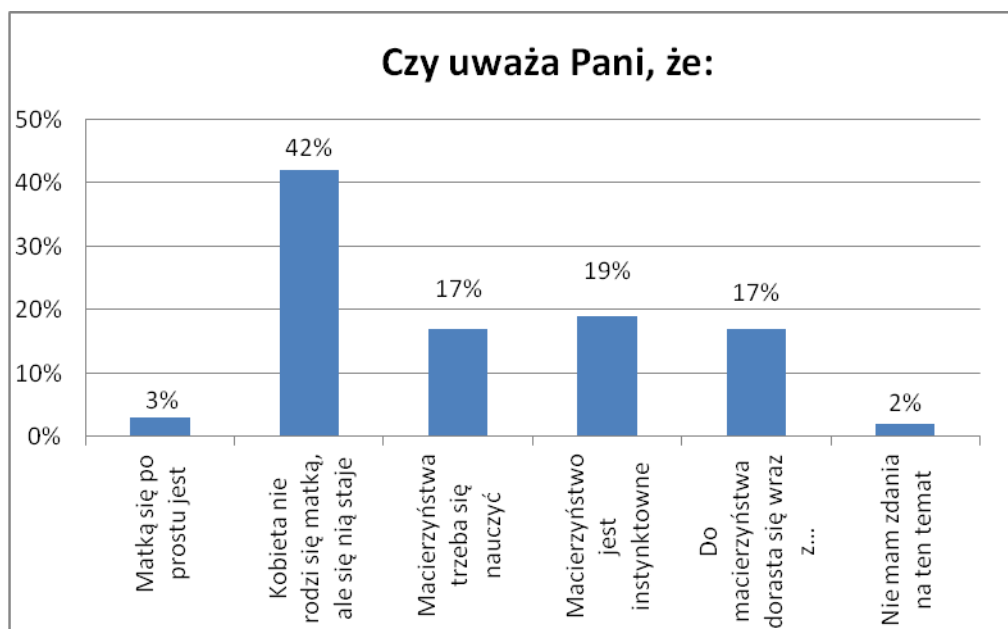
2.3. Charakterystyka badanej grupy

Badaną grupę stanowią 943 kobiety z Warszawy, wśród których liczebnie dominuje grupa wiekowa 31-35 lat, są to kobiety z wyższym wykształceniem (80,8%). W badanej populacji 702 respondentki urodziły już dziecko, 241 jest w ciąży i oczekuje na poród. Wśród matek dominują kobiety z jednym dzieckiem (38,5%), więcej niż troje dzieci ma tylko 3,7% badanych matek. Z badań wynika, że (52,9%) kobiet pozostaje w związku małżeńskim o charakterze partnerskim, w którym oboje rodzice pracują i zajmują się dziećmi. Jedna trzecia kobiet (33,3%) stwierdza, że ich rodziny prezentują model mieszany (model tradycyjny i partnerski w zależności od potrzeb). Co dziesiąta kobieta (10,5%) wskazuje na model tradycyjny, w którym mąż pracuje a na żonę spada obowiązek troszczenia się o dzieci i sprawy domowe. Rozkład liczebności według typu stanu cywilnego wskazuje, że w grupie badanych kobiet dominuje małżeństwo sakramentalne (67,3%). Znacząco mniej liczebna jest grupa kobiet żyjąca w konkubinacie bez uregulowania prawnego (13,3%).

W związku cywilnym z wyboru – bez przeszkód do zawarcia w kościele katolickim – było 87 kobiet (9,2%), zaś w związku cywilnym – z przeszkodą do zawarcia sakramentalnego małżeństwa – 41 kobiet (4,3%). W grupie badanych kobiet dominuje wyznanie rzymsko-katolickie (97,7%).

2.4. Uzyskane wyniki

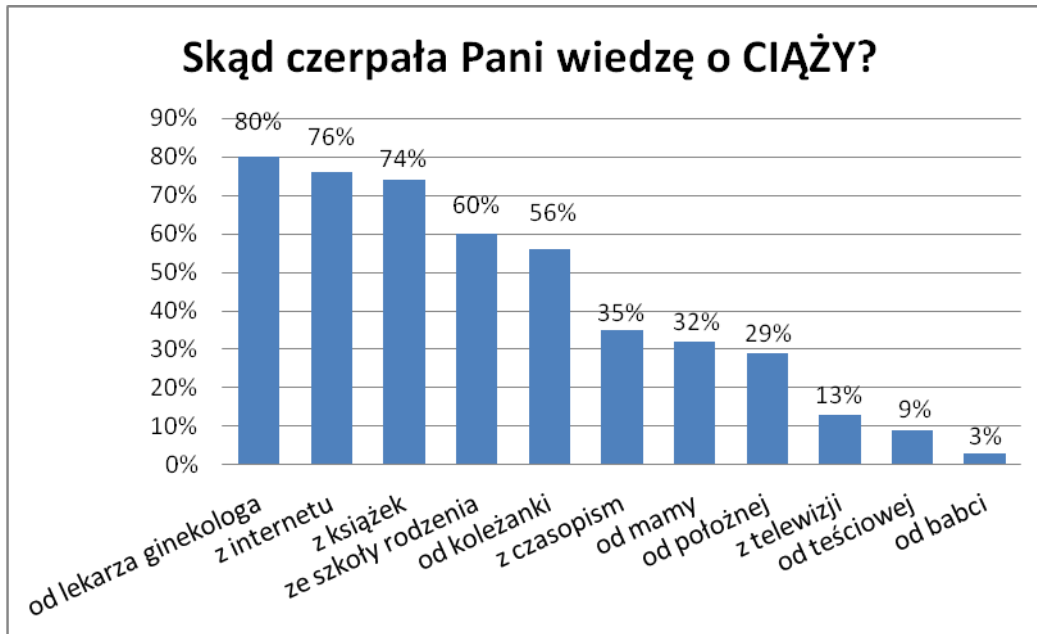
W rozkładzie poglądów warszawianek na temat macierzyństwa dominowało przekonanie, że „kobieta nie rodzi się matką, ale się nią staje” (42,0% respondentek). Ponad dwukrotnie mniej kobiet (19,0%) uważało, że macierzyństwo jest instynktowne. 17,0% warszawianek sądziło, że macierzyństwa trzeba się uczyć i tyleż samo ankietowanych (17,0%) uważało, że do macierzyństwa dorasta się wraz z doświadczeniem. Prezentowane poglądy warszawianek wskazują, że większość badanych postrzega macierzyństwo jako proces dynamiczny (42,0%) w odróżnieniu od rozumienia statycznego (3,0%), gdzie kobiety uważają, że matką się po prostu jest. Natomiast 19,0% respondentek sądzi, że macierzyństwo jest instynktowne. Badania wyraźnie akcentują motyw dynamiczny wchodzenia w rolę matki, potrzebę uczenia się i zdobywania doświadczenia. Dane przedstawia ryc. 1.



Ryc. 1. Czy uważa Pani, że:....? (możliwość zaznaczenia jednej odpowiedzi). Braki danych 0%. (n= 943)

W rozkładzie danych dotyczących źródeł wiedzy o ciąży 80% warszawianek podaje osobę lekarza ginekologa, z Internetu korzystało 76% ankietowanych, 74%

badanych kobiet czerpało wiedzę z książek a 60% z zajęć szkoły rodzenia. Najmniej, bo tylko 3% kobiet jako źródło wiedzy o ciąży podało osobę babci a 13% kobiet wskazało na własną matkę. Dane przedstawia ryc. 2.

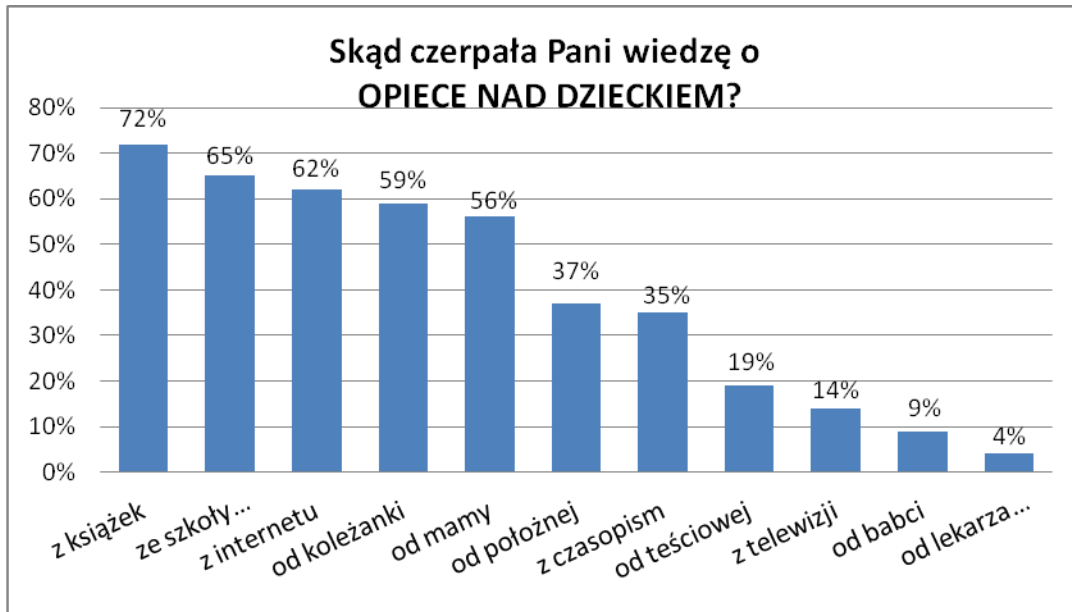


Ryc. 2. Skąd czerpała Pani wiedzę o ciąży? (Możliwość wybrania kilku odpowiedzi). Braki danych 1% (n= 943)

Struktura źródeł wiedzy o wychowaniu dziecka wskazuje na dominującą rolę literatury na temat wychowania (72%), następnie szkoły rodzenia (65,0%), a z internetu czerpało wiedzę 62,0% respondentek. Koleżanki były źródłem wiedzy dla 59,0% badanych a 56% kobiet czerpało wiedzę o opiece nad dzieckiem od własnej matki.

Dla 37,0% badanych położna była źródłem wiedzy, 35,0% pozyskiwało wiedzę z czasopism, 19,0% ankietowanych kobiet od teściowej, 14,0% z telewizji a 9,0% od własnej babci. Najmniej matek (4,0%) czerpało wiedzę od lekarza ginekologa.

Dane prezentuje ryc. 3.



Ryc. 3. Skąd czerpała Pani wiedzę o opiece nad dzieckiem? (Możliwość wybrania kilku odpowiedzi). Braki danych 1% (n=943)

Rozkład poglądów warszawianek na temat wzoru matki i macierzyństwa prezentuje tabela 1. W ocenie wzorów matki i macierzyństwa dominuje osoba matki ($M = 0,56$; $SD = 0,50$). Niższe wartości wskaźników uzyskuje koleżanka ($M = 0,15$; $SD = 0,35$), Maryja – Matka Boga ($M = 0,14$; $SD = 0,35$) i własna babcia ($M = 0,12$; $SD = 0,32$). Rozkłady statystyczne wszystkich rozkładów z wyjątkiem matki charakteryzują się wysokimi dodatnimi wartościami skośności, zaś kurtoza przyjmuje poziom charakterystyczny dla rozkładów leptokurtycznych.

| Kto jest (był) dla Pani wzorem matki/ macierzyństwa? | M | SD | SKE | K |
|--|-------------|------|-------|--------|
| własna matka | 0,56 | 0,50 | -0,23 | -1,95 |
| własna babcia | 0,12 | 0,32 | 2,39 | 3,72 |
| moja siostra | 0,06 | 0,23 | 3,81 | 12,58 |
| koleżanka | 0,15 | 0,35 | 2,01 | 2,06 |
| Położna | 0,02 | 0,13 | 7,59 | 55,80 |
| Maryja – Matka Boga | 0,14 | 0,35 | 2,08 | 2,32 |
| bogini płodności i macierzyństwa | 0,01 | 0,09 | 10,52 | 108,99 |
| postać z filmu/ książki | 0,03 | 0,16 | 6,05 | 34,66 |
| aktorka/piosenkarka | 0,00 | 0,03 | 30,12 | 907,00 |

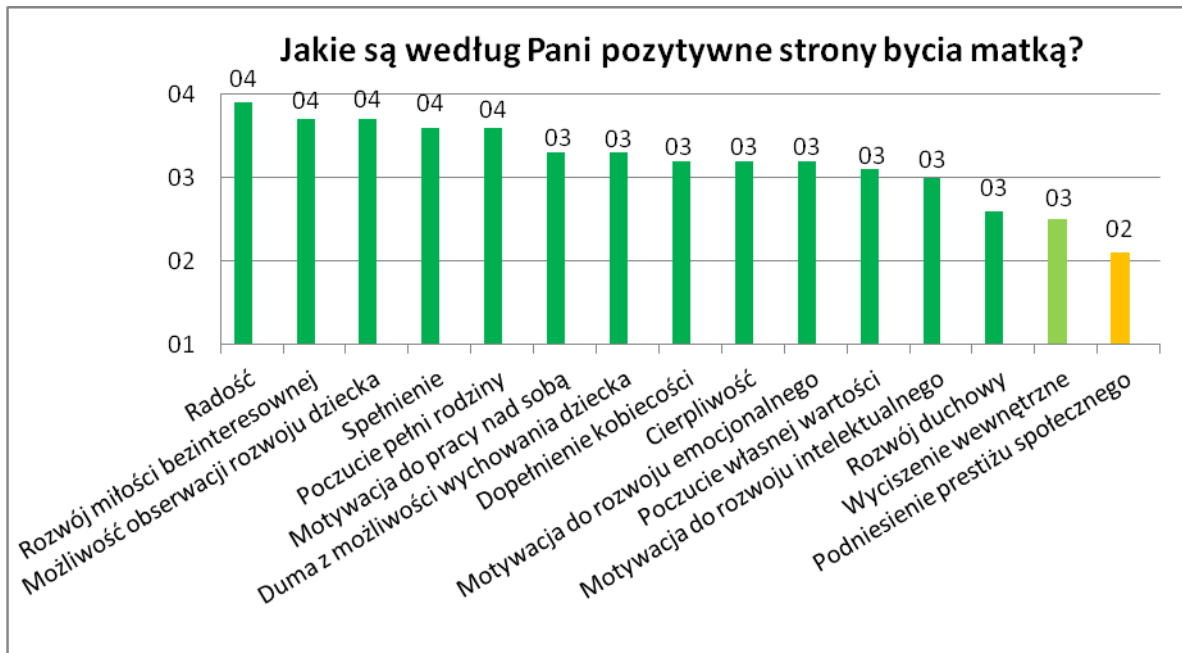
Szczegółowa analiza poglądów respondentek na temat własnej matki jako wzoru matki i macierzyństwa ze względu na stosunek do wyznawanej wiary przedstawia tabela II.

Tab. 2. Tabela kontyngencji: Wzorzec matki jako wzoru macierzyństwa * Stosunek do wiary rzymskokatolickiej (N = 907)

| Kto jest (był) dla Pani wzorem matki/macierzyństwa? własna matka | | Stosunek do wiary rzymskokatolickiej | | | | Ogółem |
|---|---------------------|--------------------------------------|-------------------------------------|---------------------------|--------------|--------|
| | | wierząca głęboko | wierząca, praktykująca sporadycznie | wierząca, niepraktykująca | nie-wierząca | |
| Nie | Liczebność | 120 | 127 | 72 | 82 | 401 |
| | % własna matka | 29,9% | 31,7% | 18,0% | 20,4% | 100,0% |
| | % stosunek do wiary | 41,2% | 40,4% | 43,6% | 59,9% | 44,2% |
| | % z Ogółem | 13,2% | 14,0% | 7,9% | 9,0% | 44,2% |
| Tak | Liczebność | 171 | 187 | 93 | 55 | 506 |
| | % własna matka | 33,8% | 37,0% | 18,4% | 10,9% | 100,0% |
| | % stosunek do wiary | 58,8% | 59,6% | 56,4% | 40,1% | 55,8% |
| | % z Ogółem | 18,9% | 20,6% | 10,3% | 6,1% | 55,8% |
| Ogółem | Liczebność | 291 | 314 | 165 | 137 | 907 |
| | % własna matka | 32,1% | 34,6% | 18,2% | 15,1% | 100,0% |
| | % stosunek do wiary | 100,0% | 100,0% | 100,0% | 100,0% | 100,0% |
| | % z Ogółem | 32,1% | 34,6% | 18,2% | 15,1% | 100,0% |

W celu określenia pozytywnych i negatywnych stron bycia matką skonstruowano pytanie: Jakie są według Pani pozytywne strony bycia matką? Odpowiedzi były udzielane przy pomocy skali 1 - 4, od „1 - Zdecydowanie nie” do „4 - Zdecydowanie tak”. Ryc. 4 przedstawia średnią arytmetyczną dla każdej

wypowiedzi – im wyższa średnia (powyżej wartości 2,5 – zielone słupki), tym bardziej (według badanych kobiet) dany aspekt jest pozytywną stroną bycia matką, natomiast im niższa średnia (poniżej wartości 2,5 – żółte słupki) tym mniej dany aspekt jest pozytywną stroną bycia matką.

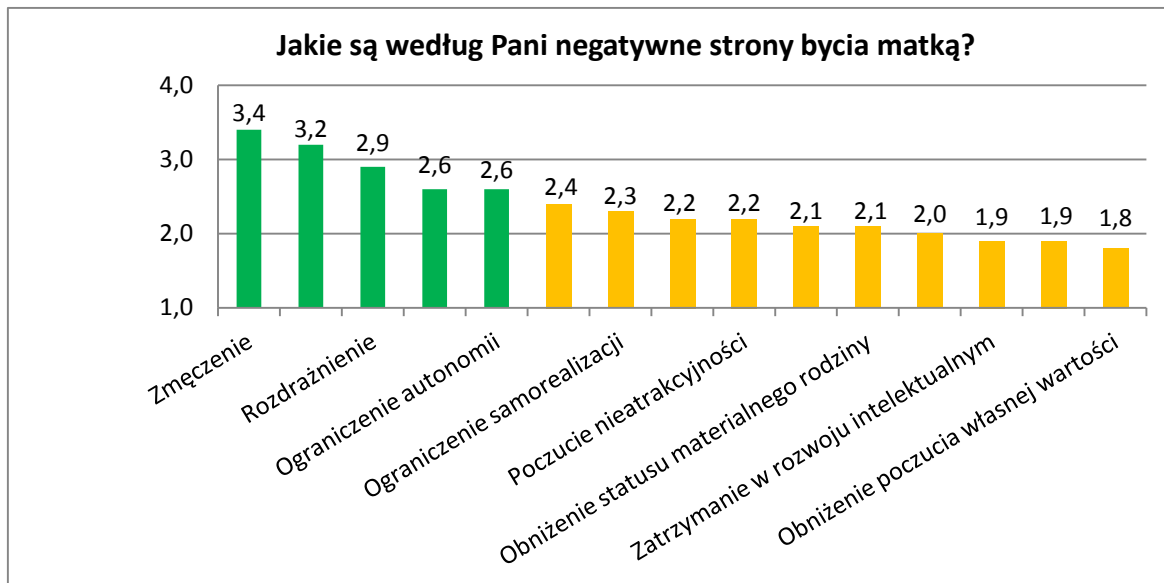


Ryc. 4. Jakie są według Pani pozytywne strony bycia matką? (Braki danych 1%), n= 943

W celu określenia negatywnych stron bycia matką respondentkom zadano pytanie: Jakie są według pani negatywne strony bycia matką?

Odpowiedzi były udzielane przy pomocy skali 1-4, od „1 - Zdecydowanie nie” do „4 - Zdecydowanie tak”.

Słupki przedstawiają średnią arytmetyczną dla każdej wypowiedzi – im wyższa średnia (powyżej wartości 2,5 – zielone słupki), tym bardziej (według badanych kobiet) dany aspekt jest postrzegany jako negatywna strona bycia matką, natomiast im niższa średnia (poniżej wartości 2,5 – żółte słupki) tym mniej dany aspekt jest postrzegany jako negatywna strona bycia matką (ryc. 5).

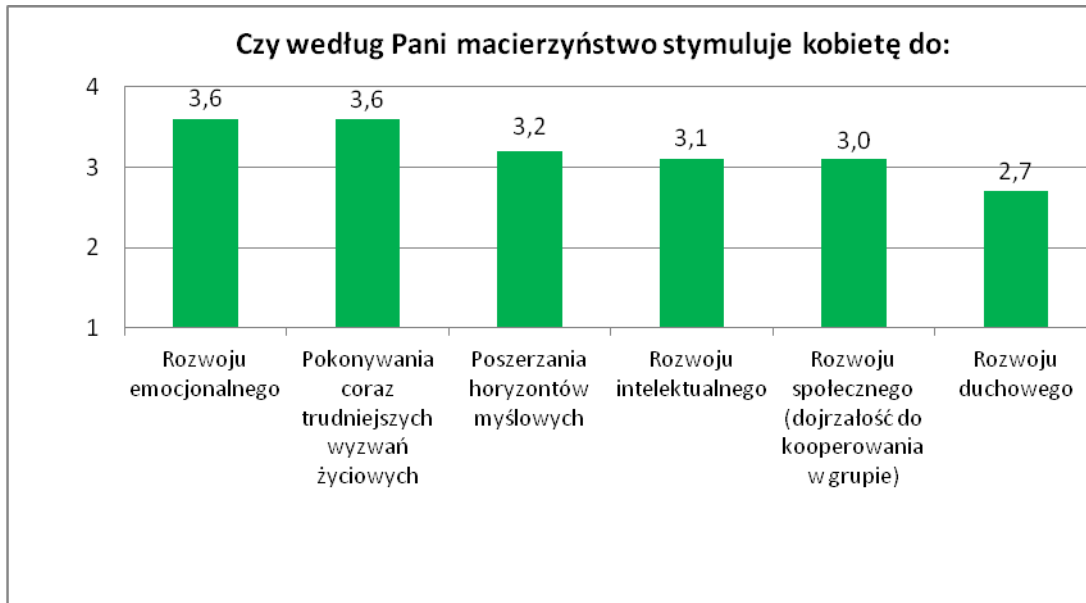


Ryc. 5. Jakie są według Pani negatywne strony bycia matką? Proszę odnieść się do doświadczenia również innych kobiet. Braki danych 1%. (n = 943)

By dowiedzieć się, czy macierzyństwo przyczynia się do szeroko rozumianego rozwoju matki, kobietom zadano pytanie wielokrotnego wyboru: „Czy według Pani macierzyństwo stymuluje kobietę do: ...”

Odpowiedzi były udzielane przy pomocy skali 1 - 4 od „1 - Zdecydowanie nie” do „4 - Zdecydowanie tak”.

Słupki przedstawiają średnią arytmetyczną dla każdej wypowiedzi – im wyższa średnia (powyżej wartości 2,5 – zielone słupki), tym bardziej (według badanych kobiet) macierzyństwo stymuluje kobietę do rozwoju w danej sferze, natomiast im niższa średnia (poniżej wartości 2,5 – żółte słupki), tym mniej macierzyństwo stymuluje kobietę do rozwoju w danej sferze. Braki danych 0%. (ryc. 6).



Ryc. 6. Czy według Pani macierzyństwo stymuluje kobietę do... ? (n= 943)

W rozkładzie poglądów warszawianek na temat mobilizacji kobiety do rozwoju poprzez macierzyństwo dominuje przekonanie, że macierzyństwo stymuluje kobietę do rozwoju emocjonalnego, tyleż samo badanych wskazało, że macierzyństwo stymuluje do pokonywania coraz trudniejszych wyzwań życiowych. Nieco mniej kobiet uważa, że doświadczenie macierzyństwa poszerza horyzonty myślowe, rozwija intelektualnie i społecznie, przyczynia się do rozwoju duchowego.

2.5. Dyskusja

Wyniki badań własnych potwierdzają, że zdecydowana większość badanych kobiet postrzega doświadczenie stawania się matką jako proces dynamiczny (42,0%), w odróżnieniu od rozumienia statycznego, w którym to rozumieniu (3,0%) kobiet uważa, że matką się po prostu jest. Badania wyraźnie akcentują motyw wchodzenia w rolę matki, poprzez uczenie się, zdobywania kompetencji i doświadczenia.

W wyniku przemian technologicznych, ciągłą weryfikację najnowszych badań naukowych, tradycyjny przekaz wiedzy o macierzyństwie coraz częściej zostaje wyparty przez dyskurs naukowy. Współczesna matka (rozbudzona intelektualnie) potrzebuje wiedzy specjalistycznej na temat tego, jak radzić sobie w codziennych sytuacjach z dzieckiem (Giddens, 2015).

Do macierzyństwa kobieta dojrzeźwa na drodze przemian fizycznych, hormonalnych, psychicznych i duchowych. Samo osiągnięcie dojrzałości seksualnej

czy wiedzy intelektualnej nie wystarcza, potrzebna jest jeszcze dojrzałość osobowa. Macierzyństwo nie jest procesem intelektualnym, biologicznym czy tylko instynktownym ale rozgrywa się w kontekście społecznym i ma głęboki wymiar psychoduchowy. W ścisłym znaczeniu jest przekazaniem życia biologicznego, w szerokim ujęciu wiąże z zapewnieniem opieki potomstwu i wspomaganie jego integralnego rozwoju (Kornas–Biela, 2006).

Doświadczenie macierzyństwa wykracza poza biologię kobiety, gdyż jest egzystencjalnym doświadczeniem, podtrzymywaniem życia w innych ludziach poprzez „karmienie kobiecą obecnością, miłością i codzienną troską” (Dziewiecki, 2003, s. 59), jest drogą do realizacji rozwoju kobiety, jako człowieka w sferze biologicznej, psychicznej i duchowej.

Badania własne potwierdzają, że kobiety przygotowują się do macierzyństwa, czerpiąc wiedzę od ekspertów i profesjonalistów w dziedzinie położnictwa. Z badań ankietowanych warszawianek wynika, że znakomita większość respondentek (80%) czerpała wiedzę o ciąży od lekarza ginekologa, z Internetu korzystało 76% ankietowanych, 74% badanych korzystało z książek a 60% kobiet ze szkoły rodzenia. Najmniej, bo tylko 3% kobiet jako źródło wiedzy o ciąży podało osobę babci a 13% kobiet wskazało na własną matkę. W ponowoczesnym społeczeństwie, w którym dominuje kult nauki i techniki, sfera macierzyństwa podlega wiedzy różnych ekspertów z dziedziny medycyny, psychologii, pedagogiki. Najbardziej wiarygodnym źródłem wiedzy o wychowaniu dziecka stali się medycy, lekarze położnicy, media, Internet, prasa.

Literatura przedmiotu wskazuje, że system wiedzy eksperckiej dotyczącej macierzyństwa w szerokim tego słowa znaczeniu wyparł doświadczenie matek i babć, przekazywane z pokolenia na pokolenie. Coraz rzadziej można zobaczyć dziedziczenie wiedzy dotyczącej macierzyństwa, ponieważ dystans międzypokoleniowy jest w tej dziedzinie bardzo duży. Według badaczy współczesne matki preferują czerpanie wiedzy ze źródeł, opartych na badaniach naukowych (Mead, 2000). Obecnie coraz trudniej o pokoleniowy przekaz dotyczący realizacji macierzyństwa, ponieważ dla kobiet żyjących w latach 60. i 70. ubiegłego wieku bycie kobietą i matką znaczyło coś innego, niż dla kobiet współczesnych. Szczególnie różnice międzypokoleniowe widać w obszarze planowania potomstwa, porodu i opieki nad dzieckiem.

E. Korolczuk (2012) w swoich badaniach przytacza, że często wizja macierzyństwa, jaką przekazują kobiety starszego pokolenia, nie przystaje do wizji współczesnej kobiety, która wychowana w ponowoczesnej kulturze czuje się

„wyzwolona”, także od stereotypowej roli matki. Proces zmian kulturowych (migracja, kult nauki, technicyzacja życia), przemiana współczesnych wzorców cywilizacyjnych dotyczących podejścia do wielu dziedzin życia, również do macierzyństwa, zaburzyła naturalny sposób przekazywania wzorców z matki na córkę.

W przygotowaniu kobiet do macierzyństwa nie są tak ważne intelektualne, naukowe czy techniczne kompetencje, ale osiągnięcie przez nich dojrzałości. Dojrzałość do wyboru „być” przed „mieć” jest istotą w podjęciu odpowiedzialnej roli rodzica, roli matki. Ogromne znaczenie odgrywa tu rola autorytetu, z którego młode kobiety będą czerpały wiedzę o tym, jak stać się dojrzałą kobietą, matką. Zasadne było więc zapytanie respondentek kto dla nich był wzorem matki i macierzyństwa. W ocenie wzorów matki i macierzyństwa dominuje osoba matki. Natomiast szczegółowa analiza poglądów respondentek na temat własnej matki jako wzoru matki i macierzyństwa ze względu na stosunek do wyznawanej wiary wskazuje, że wszystkie grupy kobiet wierzących w podobnym stopniu wskazywały własną matkę jako wzorzec. Najliczniej wskazywała własną matkę za wzór grupa 187 z 314 (59,6%) kobiet wierzących praktykujących sporadycznie. Ten sam pogląd wyznawało 55 z 137 (40,1%) kobiet niewierzących. Wyliczona wartość testu chi-kwadrat(3) = 16,462; $p = 0,001$ wskazuje, że istnieje statystycznie istotna zależność między przyjętym wzorem matki i macierzyństwa a stosunkiem do wyznawanej wiary.

Bycie matką wykracza poza sferę intelektu, doświadczenie macierzyństwa jest przestrzenią emocjonalną, relacyjną, duchową. „Rodzenie się” macierzyństwa w kobiecie dokonuje się już w dzieciństwie, w rodzinie. Poprzez wzór matki, która kocha, kształtuje się charakter córki. Córka odnajduje swoją tożsamość, swoje miejsce w świecie i dopiero na tym fundamencie buduje relacje z innymi. Na tym fundamencie wybiera swoją drogę realizowania się w życiu. Silny kontakt emocjonalny, który łączy córkę z matką sprawia, że dziewczynka stara się ją naśladować, przejmując wzorce zachowań czy wartościowania. Zarówno chęć do podjęcia ról rodzicielskich, jak i sposób ich realizowania zależy od doświadczeń, jakie dzieci wynoszą z domu (Wyrwich-Hejduk, 2012). Jak wynika z badań własnych, przekaz pokoleniowy dotyczący wzoru naśladowania własnej matki nie zmienił się. Badania potwierdzają, że dla współczesnych matek z Warszawy „wychowanie dziecka jest sprawą „serca” a nie tylko „intelektu”.

2.6. Pozytywne i negatywne strony bycia matką

Urodzenie dziecka było i jest jednym z najintensywniejszych przeżyć w życiu kobiety nie tylko tej żyjącej współcześnie. Bez względu na epokę, polityczne i społeczne konotacje, wyznawany światopogląd i preferowane wartości, jest dla każdej kobiety wydarzeniem o ogromnej sile oddziaływania. Macierzyństwo to doświadczenie bardzo indywidualne, osobiste, stąd jakość i forma tego przeżycia przybiera różne postaci, o pozytywnych lub negatywnych konotacjach, najczęściej występujących jednocześnie.

Macierzyństwo to splot wielu skomplikowanych, niejednokrotnie sprzecznych czynników o charakterze somatycznym, psychicznym i społecznym. Podlega dynamicznym zmianom, tworzy podstawę do wykreowania nastawienia wobec posiadania dziecka. Postawa związana z macierzyństwem wiąże się z wieloma czynnikami wynikającymi z osobistych przeżyć kobiety, wyobrażeniami i oczekiwaniami wobec tego wydarzenia. Na postrzeganie macierzyństwa wpływa preferowany przez kobietę styl życia, wyznawana wiara, aktywność zawodowa, wsparcie rodziny oraz zaangażowanie partnera w życie rodzinne. Dlatego narodziny dziecka mogą dostarczać tyleż radości i dumy, co trosk i goryczy, mogą ugruntować relacje z ojcem dziecka albo stać się źródłem konfliktów i rozpadu więzi (Sobczyńska, 1995).

Nie ulega wątpliwości, że bycie matką to czas, w którym kobieta musi sprostać licznym obowiązkom, zredefiniować sposób myślenia o sobie i życiu, przewartościować własne plany i potrzeby, umieć połączyć liczne role i obowiązki oraz przyjąć ogromną odpowiedzialność za dziecko. Wydaje się, że dla większości kobiet jest to również etap wzmożonego rozwoju i dojrzałości kobiecości.

D. Kornas-Biela (2002) zwraca uwagę na antropologiczny charakter macierzyństwa, które poza wymiarem biologiczno-społecznym, zaspokaja potrzebę sensu życia i potrzebę nieśmiertelności rodziców. Dziecko dziedzicząc biologiczne, psychiczne i materialne „bogactwo” rodziców, swoim pojawieniem się przedłuża ich istnienie.

Z przeprowadzonych badań wynika, że okres ciąży jest cyklem zmian w obrazie siebie, podczas których „ja” fizyczne, psychiczne i społeczne kobiety ulega transformacji. Kobieta musi zaakceptować siebie jako matkę, męża jako ojca dziecka i swoich rodziców jako dziadków. Autorka podkreśla, że ciąża to okres nowych

i silnych doświadczeń uczuciowych i zmysłowych, charakteryzujący się bogatymi przeżyciami wewnętrznymi (tamże).

Szczególną wagę Kornas-Biela (1992) przypisuje wsparciu społecznemu, od którego zależy jakość przeżyć związanych z ciążą. Poczucie oparcia na kimś bliskim, szczególnie na obecności męża i ojca dziecka, ma decydujący wpływ na zaspokojenie podstawowych potrzeb miłości, bezpieczeństwa, przynależności i wyłączości, będących źródłem i podstawą do przeżywania macierzyństwa o pozytywnych konotacjach (tamże). Poczęcie dziecka oddziałuje na rodziców, wpływa na zmiany fizyczne, psychiczne i społeczne u matki i ojca. Z badań wynika, że poczęcie dziecka inicjuje stymulację rozwoju w życiu rodziców. Jest okazją do ujawnienia się ich potencjalnych zdolności, takich jak otwartość, cierpliwość, empatia czy czułość. Dzięki pojawieniu się dziecka rodzice mają szansę kształtować w sobie wartościowe postawy, stymulować własny rozwój oraz kontakty z innymi ludźmi (Tataj-Puzyna, 2014).

M. Kościelska (1998) podkreśla, że z biologicznego punktu widzenia macierzyństwo daje szansę na przedłużenie gatunku, w wymiarze społecznym daje możliwość przekazania dziedzictwa indywidualnego i kulturowego, w wymiarze psychologicznym daje spełnienie marzeń o nieśmiertelności, pogłębia więź między małżonkami i spełnia marzenia o bliskości, wypełnia życie wychowaniem dzieci – formami aktywności uznanymi społecznie, osobistym prestiżem i realizacją zadań życiowych.

Ciąża i poród stanowią pierwszy etap macierzyństwa, są początkiem praktycznego uczenia się roli matki i stanowią źródło radykalnych zmian, od „rozkwitu” kobiety, po poczucie „straty” i żalu za tym, co się kończy (młodość, beztroška). Każda ciąża zmienia sens i cel życia, prowokując konieczność adaptacji kobiety do nowej sytuacji (Lichtenberg-Kokoszka, 2011). Ciąża może być przez kobiety bardzo różnie przeżywana. W radykalnych postaciach może być postrzegana w kategoriach ciężaru fizycznego, finansowego, społecznego bądź psychicznego (waga każdego z nich jest inna) lub stanu błogosławionego, dającego kobiecie świadomość bycia zdrową, płodną, zdolną do urodzenia dziecka. Początek macierzyństwa może lokować kobietę na dwóch krańcach przeżyć, choć naturalnie pomiędzy nimi znajduje się wiele pośrednich, ambiwalentnych uczuć (Opozda, 2011).

Sprzeczne uczucia oscylujące od akceptacji do odrzucenia, przyjmując różne odcienie dualistycznych stanów emocjonalnych kobiety wobec poczętego dziecka, mogą wyzwalać u niej stany depresyjne (Lichtenber-Kokoszka, 2011).

V. Satir stwierdza, że poczęcie, ciąża i narodzenie dziecka są pierwszą sytuacją kryzysową dla całej rodziny, zresztą (jak podkreśla) bardzo naturalną. Pojawienie się dziecka stanowi moment przełomowy, ponieważ prowokuje do wielu zmian w życiu poszczególnych jej członków, szczególnie kobiety i mężczyzny, którzy stają się rodzicami (Satir, 2002).

Zdaniem E. Sujak (1998, s. 21) „skok rozwojowy, jaki dokonuje się w człowieku poprzez przyjęcie ojcostwa i macierzyństwa, choć na ogół mniej dramatycznie przeżywany, ma większą wagę aniżeli wielka ewolucja młodzieńczego dojrzewania”.

Kryzys związany z pojawieniem się dziecka może mieć dla wszystkich członków rodziny wartości rozwojowe, prowadzące do większej ich integracji, lub elementy dezintegracji, zwiększające dysfunkcjonalność rodziny (Opozda, 2010). Jeśli rodzina otrzyma szeroko rozumiane wsparcie bliskich i otoczenia, może wyjść zwycięsko z kryzysu.

M. Mądry (2012) stwierdza, że macierzyństwo przeżywane zgodnie z naturalnymi fazami życia wyznaczanymi przez naturę, może być dla matek drogą przekraczania siebie, drogą permanentnego rozwoju kobiety.

W badaniach własnych najwyżej ocenione pozytywne strony bycia matką to: radość, rozwój miłości bezinteresownej, możliwość obserwacji rozwoju dziecka, spełnienie, poczucie pełni rodziny, motywacja do pracy nad sobą, duma z możliwości wychowania dziecka, dopełnienie kobiecości, cierpliwość, motywacja do rozwoju emocjonalnego, poczucie własnej wartości, motywacja do rozwoju intelektualnego, rozwój duchowy, wyciszenie wewnętrzne. Negatywne strony bycia matką najczęściej wskazywane przez respondentki to: zmęczenie, niepokój, rozdrażnienie, monotonia dnia codziennego, ograniczenie autonomii, wycofanie z aktywnego życia zawodowego. Najrzadziej respondentki wskazywały zatrzymanie w rozwoju intelektualnym, zmarginalizowanie społeczne, obniżenie poczucia własnej wartości.

Uzyskane wyniki badań ankietowych jednoznacznie wskazują przewagę czynników pozytywnych bycia matką nad negatywnymi.

Badania własne dowodzą, że macierzyństwo stymuluje warszawianki do rozwoju emocjonalnego, do pokonywania coraz trudniejszych wyzwań życiowych, do poszerzania horyzontów myślowych, rozwoju intelektualnego, rozwoju społecznego, definiowanego jako dojrzałość do kooperowania w grupie, oraz rozwoju duchowego.

Wnioski

Na podstawie przeprowadzonych analiz uzyskanych wyników badań można wysnuć następujące wnioski:

- Macierzyństwo stymuluje kobietę do rozwoju osobistego i społecznego;
- Macierzyństwo staje się przestrzenią do budowania relacji interpersonalnych w rodzinie;
- Kobieta, poprzez swoje macierzyństwo oddziałuje na społeczeństwo w zakresie kultury życia i miłości;
- Macierzyństwo może stać się czasem intensywnego uczenia się i nabierania kompetencji, które kobieta może wykorzystać w innych dziedzinach życia społecznego i zawodowego;
- Istnieje potrzeba dowartościowania macierzyństwa, ale także przeciwdziałania niepokojącym procesom osłabiającym sferę tego fenomenu;
- Współczesna kobieta potrzebuje dobrych wzorców, by mieć siłę i odwagę podjąć wyzwanie bycia matką, czyli być darem dla dziecka i wydobyć z tego doświadczenia głębię, która nada głęboki sens jej życiu;
- Macierzyństwo jawi się, jako szansa nie tylko dla społeczeństwa, ale dla samej kobiety, na wyjście z kręgu samotności, wyjście z miłością i czułością do drugiego człowieka, do mężczyzny, do dziecka.

Podsumowanie

Macierzyństwo przechodzi współcześnie głęboki kryzys kulturowy, który jest kryzysem wartości i więzi. Doświadczenie macierzyństwa, jako powołanie kobiety, uchodziło dotychczas za dogmat, stanowiło o społecznym uznaniu wartości kobiety. Współcześnie można zaobserwować gwałtowny wzrost liczby kobiet świadomie rezygnujących z macierzyństwa. W nowoczesnych społeczeństwach rolę kobiety ogranicza się jedynie do wykonywania nieodpłatnych funkcji usługowo-konsumpcyjnych na rzecz rodziny, dlatego coraz częściej pojawiają się kobiety, które rezygnują z roli matki. Kobiety dostrzegają wymierne ekonomiczne korzyści z bezdzietności, dlatego następuje wyraźne ukierunkowanie życia młodych kobiet na cele ekonomiczne i zawodowe.

Macierzyństwo jest w ostatnim czasie „polem walki” różnych ideologii i choć budzi wiele emocji oraz sprzecznych opinii, to nadal dla większości kobiet jest

niezaprzeczalną wartością, doświadczeniem dającym nieograniczone możliwości wyrażenia własnego „ja”. Dla licznych matek macierzyństwo jest najwspanialszym sposobem (choć nie jedynym) na odkrycie i uaktywnienie wielu umiejętności oraz talentów ukrytych w ich wnętrzu.

Macierzyństwo jest rewolucyjnym doświadczeniem, ponieważ zmiany dokonujące się w życiu kobiety, w jej sercu, umyśle i w duszy są na miarę rewolucji. Jednocześnie jest zaproszeniem kobiety do zgody na podjęcie trudu i wysiłku, aby tym doświadczeniem żyć w domu i pracy. Warto spojrzeć na macierzyństwo jak na zaskakującą przygodę, która może „przemienić” kobietę. Kobieta może odkryć, że rola matki jest wyjątkowa, ponieważ u dzieci buduje mocny fundament wartości a ją stymuluje do samokształcenia (Heidi, 2005).

Najogólniej można powiedzieć, że macierzyństwo poprzez indywidualną pracę nad sobą, wymagającą niekiedy ogromnego wysiłku, może być dopełnieniem rozwoju kobiety, drogą jej permanentnego rozwoju. Wraz z rozwojem dziecka również matka rozwija swoje umiejętności, w konsekwencji macierzyństwo może się stać czasem intensywnego uczenia się i nabierania kompetencji również w innych dziedzinach życia społecznego i zawodowego. Od całego splotu uwarunkowań indywidualnych, rodzinnych, społecznych, ekonomicznych oraz wyznawanych wartości zależeć będzie, czy trudne doświadczenie macierzyństwa wzmocni i ubogaci kobietę, czy ją osłabi.

Bibliografia:

- Bajda J., (2005), *Rodzina miejscem Boga i człowieka*, Fundacja Pomoc Rodzinie, Łomianki.
- Braun-Gałkowska M., (1999), *Mieć dziecko czy być matką*, (w:) *Oblicza macierzyństwa*, D. Kornas–Biela (red.), s. 67-74, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Dziewiecki M., (2003), *Geniusz kobiety*, (w:) *Maryja, kobiecość i macierzyństwo*, Zeszyty Formacji Duchowej 23,, s. 56- 64, Kraków: Wydawnictwo SALWATOR.
- Dziewiecki M., (2007), *Zagrożenia w epoce postmodernizmu*, (w:) *W trosce o rodzinę*, M. Ryś, M. Jankowska (red.), s. 233-251, Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Giddens A., (2015), *Konsekwencje nowoczesności*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Heidi B., (2005), (Wstęp) *Macierzyństwo. Zostajesz mamusią i wszystko się zmienia*, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Jan Paweł II, (1994), List do rodzin *Gratissimam sane*, nr 16, Wydawnictwo M.
- Jan Paweł II, (1988), List Apostolski *Mulieris Dignitatem*, nr 30, Wydawnictwo Pallotinum.

- Kornas-Biela D., (1992), *Obraz siebie i poczucie wsparcia społecznego u kobiet oczekujących narodzenia dziecka*, (w:) *Z zagadnień psychologii prokreacyjnej*, E. Bielawska-Batorowicz (red.), s. 91-98, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Kornas-Biela D., (2002), *Wokół początku życia ludzkiego*, Warszawa Instytut Wydawniczy PAX.
- Kornas-Biela D.,(2006), *Rodzina w procesie prokreacji*, (w:) *Rodzina. Bezczenny dar i zadanie*, J. Stala, E. Osewska (red.), s. 481- 539, Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne Polwen.
- Korolczuk E., (2012), *Ciało z ciała matki? Konstruowanie macierzyństwa i seksualności w kontekście międzypokoleniowym*, (w:) *Pożegnanie z matką Polką?*, R.E. Hryciuk, E. Korolczuk (red.), s. 215-233, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kościelska M., (1998), *Trudne macierzyństwo*, Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
- Lichtenberg-Kokoszka E., (2011), *Zmiany bio-psycho-społeczne zachodzące w organizmie kobiety wynikające z poczęcia dziecka*, (w:) *Ciąża czy stan błogosławiony. Zagadnienie interdyscyplinarne*, E. Lichtenberg-Kokoszka, E. Janiuk, J. Dzierżanowski (red.), s. 11-18, Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Marek E., (2013), *Kobieta – w poszukiwaniu źródła tożsamości*, (w:) *Geniusz kobiety. Kobieta w Kościele, kobieta w świecie*, J. Przybyłowski (red.), s. 51-68, Warszawa: Teologia Pastoralna na UKSW.
- Mądry M., (2012), *Macierzyństwo jako płaszczyzna permanentnego rozwoju kobiety w biegu życia*, *Psychologia Rozwojowa*, tom 17, nr 3, s. 9-21.
- Maslennikowa G., (1998), *Skradzione macierzyństwo*, (w:) *Międzynarodowy Kongres „O godności macierzyństwa”*, E. Kowalewska (red.), s. 177-184, Warszawa: Human Life International - Europe.
- Mead M., (2000), *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, Warszawa: PWN.
- Opozda D., (2010), *Narodziny dziecka – pedagogiczna panorama zdarzeń*, (w:) *Dziecko aktywny uczestnik porodu. Zagadnienie interdyscyplinarne*, E. Lichtenberg-Kokoszka (red.), s. 105-122, Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Opozda D., (2011), *Stan błogosławiony czy ciężar? Z psychopedagogicznej problematyki postaw wobec „wczesnego rodzicielstwa”*. *Uwagi wybrane*, (w:) *Ciąża czy stan błogosławiony? Zagadnienie interdyscyplinarne*, E. Lichtenberg-Kokoszka, E. Janiuk (red.), s. 41-56, Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.

- Pohorecka E., (2014), *Macierzyństwo*, (w:) *Sztuka relacji międzyludzkich. Miłość. Matężństwo. Rodzina*, J. Augustyn (red.), Kraków, s. 369-376 Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Przybyłowski J.K., (2013), *Geniusz kobiety i macierzyństwo. Refleksja w świetle nauczania Jana Pawła II*, (w:) *Geniusz kobiety. Kobieta w Kościele, kobieta w świecie*, J. Przybyłowski, E. Robek, B. Szostek (red.), s. 91-103, Warszawa: Teologia Pastoralna na UKSW.
- Piast E.A., (2014), *Inspiracje słowem w poszukiwaniu mądrości*, Wydawnictwo Jedność, Kielce.
- Satir V., (2002), *Rodzina. Tu powstaje człowiek*, GWP, Gdańsk.
- Sobczyńska D., (1995), *Macierzyństwo: wartości i dylematy*, (w:) *Humanistyka i płeć. Studia kobiece z psychologii, filozofii i historii*, J. Miluska, E. Pakszys (red.), s. 69-84, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Styczeń T., (2001), *Być sobą to przekraczać siebie. O antropologii Karola Wojtyły*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Sujak E., (1998), *Kontakt psychiczny w małżeństwie i rodzinie*, Warszawa: Rubikon.
- Tataj-Puzyna U. Sys D., (2014), *Znaczenie pierwszej relacji w życiu człowieka*, *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio*, 3(19), s. 15-22.
- Wojciechowska Z., (2012), *Macierzyństwo – czynnik wykluczenia na współczesnym rynku pracy czy szansa dla nowych rozwiązań w kobiecej karierze? „Edukacja Dorosłych”*, 1(66), s. 75-88.
- Wyrwich-Hejduk E. (2012), *Udział rodziców w kształtowaniu poglądów na temat małżeństwa*, (w:) *Wielość spojrzeń na małżeństwo i rodzinę*, A. Kwak, M. Bieńko (red.), s. 117-145, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Mgr Agata Majewska
Doktorantka Wydziału Teologicznego
Uniwersytet Opolski

Rodzinna transmisja międzypokoleniowa w świetle teorii transgresji

Wprowadzenie

Procesy wiążące się z transmisją międzypokoleniową w rodzinie stanowią przedmiot zainteresowania wielu badaczy. Można zauważyć, iż w głównej mierze podkreślana jest istota oraz mechanizmy rodzinnych przekazów pokoleniowych. Jak wobec tego należy rozumieć problematykę odpowiedzialności moralnej w kontekście przekazywanych treści dziedzictwa pokoleniowego? Jakie znaczenie dla procesu kształtowania się tożsamości osobowej ma transmisja międzypokoleniowa w rodzinie?

Przedstawiane rozważania mają za cel ukazanie roli wzajemnych oddziaływań wewnątrzrodzinnych dla procesu kształtowania (się) tożsamości osobowej w świetle teorii transgresji – a także – powinności i odpowiedzialności moralnej. Poruszane zagadnienia nawiązują do integralnej koncepcji człowieka, chrześcijańskiej wizji małżeństwa i rodziny oraz etyki personalistycznej. Stanowią tym samym interdyscyplinarne podjęcie tematyki transmisji międzypokoleniowej i kształtowania (się) tożsamości osobowej ukazywanych poprzez pryzmat etyki, moralności.

1. Transmisja międzypokoleniowa w systemowym spojrzeniu na rodzinę

Pojęcie transmisji międzypokoleniowej w rodzinie określane jest przez badaczy m.in. jako pewna ciągłość w zakresie cenionych wartości, ideałów, przekonań, umiejętności, zwyczajów i obyczajów, norm moralnych, wzorów postępowania, zachowania, wizji działania. Zakres tego przekazu jest oczywiście znacznie szerszy. Można chociażby wspomnieć o dziedziczności biologicznej, charakterze pełnionych ról czy realizowanych funkcji w rodzinie (por. np.

Rostowska, 1995; Brzezińska, 2006; Farnicka, Liberska, 2014; Ziębińska, 2014).

Należy zauważyć, iż procesy zachodzące w rodzinie związane są z treścią, sposobem, warunkami przekazu, jego efektywnością czy możliwymi zakłóceniami. Z tego względu przeszłość może z jednej strony zapewniać poczucie trwania, kontynuacji rodziny. Z drugiej strony, przeszłość może stać się dla człowieka bagażem trudnych doświadczeń, ciężarem, który blokuje wykorzystywanie tego, co daje terażniejszość, zasobów budujących przyszłość (por. Brzezińska, 2006).

Analizując osobowe 'tu i teraz' w nawiązaniu do przeszłości trzeba zaznaczyć, że „gdy coś zmienia się z terażniejszego w przeszłe, traci coś ze swego sposobu istnienia, co się w nim immanentnie zawierało, gdy jeszcze było czymś terażniejszym, a nie przeszłym” (Ingarden, 1998, s. 162). Zauważa się, że „pamięć przeszłości jest selektywna i zmienna ze względu na procesy hierarchizacji oraz wpływ terażniejszości wydobywającej te zdarzenia i osoby, które w samej chwili są szczególnie istotne. Niemniej jednak i te elementy, które znajdują się na drugim planie nie zanikają, zawsze mogą zostać przywołane” (Soldra-Gwiżdż 2011, s. 210). Należy mieć również na względzie rozmaite czynniki warunkujące rekonstruowaną historię życia, jak np. stosunek emocjonalny do przywoływanych osób i zdarzeń, czy znaczenie słuchającego narracji audytorium (por. Cierpka 2013).

Ważne staje się również przywołanie zagadnienia pamięci biograficznej, które nawiązuje do „przechowywania, przypominania i odtwarzania pewnych wydarzeń, przeżyć w biografii indywidualnej, które odegrały znaczącą rolę w życiu jednostki” (Krawczyk-Bocian, 2013, s. 84).

Warto w tym miejscu jeszcze zaznaczyć, iż pamięć o przeszłości – w tym przeszłości rodziny, jej historii oraz historii poszczególnych członków – „poprzez poczucie zakorzenienia daje poczucie pewności i bezpieczeństwa, zaspokaja potrzebę afiliacji, bycia skądś, ale jednocześnie może ograniczać odwagę poszukiwania nowego i innego, szczególnie w czasach, gdy transformacji ulega wszystko – od stylu działania ludzi po reguły życia społecznego” (Brzezińska, 2006, s. 47).

Warto wspomnieć, iż w literaturze przedmiotu zaznacza się, że „wartości cenne dla danego pokolenia, dla innego mogą nie stanowić celu dążeń, różne mogą być także wśród tych pokoleń postawy wobec określonych zjawisk (...). Z systemowego ujęcia rodziny wynika, że poza szerszym kontekstem, wpływ na kształtowanie postaw i wartości, a więc pewnych wzorów, ma specyficzna dla konkretnej rodziny historia życia jej kilku pokoleń. Poznanie tych wzorów pozwala na nową conceptualizację swojej aktualnej sytuacji, jak i na nową interpretację

zachowań członków badanych rodzin i na odpowiednie reagowanie na te zachowania” (Ziębińska, 2014, s. 160).

Przyjęcie systemowego spojrzenia na rodzinę zakłada, że system jest zbiorem elementów tworzących całość, przy czym całość może być rozpatrywana tylko z uwzględnieniem jej poszczególnych części. System, w którym zachodzą dynamiczne relacje i sprzężenia, wiąże się również z granicami, które decydują o jego tożsamości. Tak więc na rodzinę należy patrzeć poprzez wzgląd na jej poszczególnych członków a ich zaś postrzegać w kontekście rodzinnym (por. Tyszkowa, 2010; Krok, 2010; Świętochowski, 2014).

Mając na uwadze bogactwo procesów zachodzących między pokoleniami, trzeba zdawać sobie sprawę z ich siły przekazu dla poszczególnych członków rodziny. Człowiek może – świadomie lub nie – poznać a następnie przyjąć dziedzictwo generacyjne i kontynuować je wedle utartych ścieżek postępowania lub zachowania. Może też starać się przełamywać proponowane wzory czy narzucone schematy, budując własne życie w oparciu o rodzinne fundamenty, lecz nie w uzależnieniu od nich. Nie zawsze jednak umiejętność rozeznania tego, co stanowi cenny bagaż a co pokoleniowe obciążenie przychodzi z łatwością i w związku z tym może wiązać się z różnymi uwarunkowaniami (wewnętrznymi i zewnętrznymi), które stanowiąc będą szansę lub przeszkodę na drodze kształtowania (się) tożsamości osobowej.

O wartości rozwojowej rodziny i jej znaczeniu mówi się poprzez pryzmat łączących ją więzi – „są to nie tylko więzy krwi (te nie są konieczne, aby grupa osób tworzyła rodzinę), ale przede wszystkim więź emocjonalna, rozumiana jako relacja bliskości między członkami rodziny” (Bakiera, 2009, s. 62). Dziedzictwo zakorzenionych wpływów rodziny pochodzenia, osób znaczących – również niespokrewnionych – często bywa nieuświadomione. Mimo tego, oddziałuje ono na codzienne życie człowieka, na to kim jest w dniu dzisiejszym i jakich dokonuje wyborów. Wystarczy w tym miejscu wspomnieć o znaczeniu wykorzystania genogramu (tzw. drzewa rodziny) we współczesnych nurtach systemowej terapii rodzin oraz w pracy socjalnej. Genogram jest w klasycznym ujęciu graficznym przedstawieniem przynajmniej trzech pokoleń członków danej rodziny. Jednocześnie wskazuje na łączące więzy pokrewieństwa, relacje rodzinne i transgeneracyjne przekazy, np. w zakresie wartości czy wzorów zachowania. Technika ta wykorzystywana jest do zbierania, porządkowania informacji i poznawania historii rodzinnych (co pozwala również na wspieranie procesu introspekcji, lepszego rozumienia i wzbogacenia opowiadanych przez siebie historii w przypadku narracji

biograficznych). Dzięki niej właśnie można lepiej przypatrzeć się wpływowi przeszłości oraz tego, co obecnie dzieje się w rodzinie na własne 'tu i teraz' (por. Namysłowska, 2006; Chrzastowski, 2009; Ziębińska, 2014).

Badacze zauważają, że „wiedza na temat rodziny i zachodzących w niej wydarzeń i relacjach – wyrażanych często w pamiętanych doświadczeniach i wspomnieniach – posiada dużą wagę w psychospołecznym funkcjonowaniu człowieka” (Krok, 2010, s. 359). Można stwierdzić, że większość osób nosi w sobie potrzebę poznania czy też zrozumienia własnej przeszłości, historii swojej rodziny. W pewnym stopniu wiedza ta pozwala człowiekowi zrozumieć siebie, definiować czy też interpretować to, kim jest.

2. Kształtowanie (się) tożsamości osobowej na tle przekazów generacyjnych

W związku z powyższymi treściami dotyczącymi transmisji międzypokoleniowej, na tożsamość osobową można patrzeć poprzez pryzmat swojej osobistej historii zanurzonej w historii własnej rodziny, ale też szerzej – historii społeczeństwa, regionu czy kręgu cywilizacyjnego, gdyż jest procesem silnie osadzonym w kontekście społecznym, kulturowym i wiąże się z integrowaniem różnych doświadczeń. Wówczas bogata pamięć stanowi równocześnie bogatą podstawę kształtowania tożsamości osobowej. Wśród ważnych jej kryteriów wymienia się poczucie ciągłości w czasie, poczucie identyczności bez względu na pełnioną rolę czy zachowanie w danej chwili, poczucie odrębności, granicy między sobą a drugim człowiekiem i poczucie integralności (por. Brzezińska, 2006; Wróblewska, 2011; Cierpka, 2013). Warto w tym miejscu dodać, że kształtowanie tożsamości osobowej wiąże się z „pewnym motywem przewodnim swojego życia (wartościami, zasadami, problemami, które dynamizują całe życie człowieka. Stanowi on kontekst dokonywanych wyborów, jest elementem obrazu siebie” (Bartosz, Zubik, 2010, s. 328).

Dla podejmowanej problematyki istotne jest traktowanie tożsamości osobowej w aspekcie rozwojowym z uwzględnieniem jej narracyjnego charakteru (por. Majewska-Kafarowska, 2010; Karmolińska-Jagodzik, 2014), „który jest wynikiem całożyciowego poszukiwania własnej tożsamości, określeniem siebie jako kategorii podmiotu w perspektywie całego życia, gdzie zarówno przeszłość, jak i przyszłość odgrywają zasadniczą rolę w kształtowaniu tożsamości osadzonej w realiach teraźniejszości” (Karmolińska-Jagodzik, 2014, s. 114). Za E.H. Eriksonem przyjmuje

się więc, iż kształtowanie tożsamości jest procesem – prawdopodobnie zadaniem najistotniejszym i najtrudniejszym – który trwa przez całe życie człowieka. Proces ten należy wiązać z kontekstem tożsamości dziedziczonej (przypisanej w środowisku rodzinnym), nabywanej i formowanej (zmiennej i dynamicznej w wyniku socjalizacji), świadomie odczuwanej oraz realizowanej (por. Brzezińska, 2006; Witkowski, 2009³; Wróblewska, 2011), gdzie ostatni z wymienionych kontekstów szczególnie nawiązuje do odpowiedzialności moralnej.

3. Transgresja i odpowiedzialność moralna w życiu człowieka

W nawiązaniu do zagadnienia koncepcji transgresji (jednym z jej przedstawicieli jest Józef Koziński), które najprościej mówiąc oznacza zdolność do przekraczania pewnych granic, zauważa się, że „człowiek może i potrafi przekraczać, jeśli tylko naprawdę chce i ma w miarę ukształtowaną zdolność wykorzystywania naturalnego wyposażenia swojej ludzkiej natury. Na to «wyposażenie» składają się trzy wspaniałe umiejętności: do myślenia (rozumowania, stawiania sobie celów, wyciągania wniosków); do miłości (podażania ku, tworzenia więzi) oraz do wolności (dokonywania wyborów, podejmowania decyzji). Dzięki wolnej woli człowiek jest zdolny do zaplanowanego wysiłku na tak i do ograniczania na nie. Człowiek potrafi więc przekraczać siebie dlatego, że jest nie tylko biologicznym, materialnym organizmem reagującym na bodźce, ale «aż człowiekiem», z możliwościami kreatywnego, psycho-duchowego rozwoju” (Szewczyk, 2014, s. 155).

Jednocześnie podkreśla się, że zdolność człowieka do przekraczania siebie, własnych granic nie zawsze staje się źródłem zadowolenia z podjętej przez siebie decyzji czy gwarantem poczucia szczęścia a może oznaczać wręcz cierpienie i być destruktywne (por. Tański, 2005, s. 137). Transgresja rozumiana jako twórczy wysiłek nie jest w tym miejscu traktowana w kategoriach egoizmu czy pychy wynikającej z subiektywizmu aksjologicznego. Niektórzy krytycy koncepcji transgresji piszą: „postawa transgresjonisty wydaje się być pewną wersją pychy. Pycha jako przeciwieństwo pokory byłaby nieprzyjmowaniem swojego losu, brakiem zgody na istnienie, jakie jest dane, buntem przeciwko rzeczywistości. Postawa pokory, szuka wartości w świecie obiektywnym, uważa, że rzeczywistość jest w stanie nauczyć, pouczyć. Są zatem rzeczy ważniejsze, a świat jest dany po to, by w trudzie i bólu znaleźć dla siebie własne zadanie, które jednak nie zmienia architektury świata i architektura ta nie jest zależna od niczyjej jednostkowości. Kondycja ludzka po

prostu jest dana i zadana" (Tański, 2005, s. 143).

Transgresja widziana jest w tym miejscu raczej w kategorii umiejętności do powiedzenia „tak” lub „nie” w sytuacjach, które stają się impulsem do zaprowadzenia pożądanych zmian w życiu człowieka. Rozpatrywana jest w odniesieniu do wartości, w konfrontacji „ja” do „ty”, w odniesieniu do Boga. Do podjęcia znaczącego kroku, jakim jest zaprowadzenie zmiany, przerwanie destruktywnych obciążeń pokoleniowych, często niezbędne jest uświadomienie sobie procesów zachodzących na styku pokoleń, oddziaływania generacyjnego, udziału znaczących osób w swoim życiu. Natomiast „granice psychologiczne nie określają jedynie limitu czegoś, wręcz przeciwnie, chronią posiadane zasoby, do których można zaliczyć np. energię życiową, rozumienie siebie i własnej historii życia, emocje, wartości, wzory i style zachowania, światopogląd, ogólne nastawienie do siebie i świata, relacje z ludźmi, projekty i plany życiowe itd. Osoba dorosła musi znać granice swoich możliwości i umieć ocenić, kiedy doświadczenie transgresyjne jest jej potrzebne, a kiedy nie” (Czerkawska, 2012, s. 97) i przyjąć na siebie odpowiedzialność.

Fenomen odpowiedzialności może występować w sytuacjach, gdy „ktoś ponosi odpowiedzialność za coś, ktoś podejmuje odpowiedzialność za coś, ktoś jest za coś pociągany do odpowiedzialności, ktoś działa odpowiedzialnie” (Ingarden, 1998, s. 74). Wyjaśnianie podmiotowej odpowiedzialności (kim się jest w stosunku do tego kim mogłoby się być lub kim powinno się być) może obejmować problem tzw. locus of control – czyli wewnętrznego lub zewnętrznego umieszczenia źródła kontroli przez daną osobę (por. Nowicka-Kozioł, 2000). Zjawisko odpowiedzialności należy rozumieć jako „właściwość podmiotu, mocą której dobro lub zło zawarte w treści spełnionego przezeń czynu staje się częścią składową moralnej treści jego osobowości, wskutek czego ponosi on związane z czynem konsekwencje”. Wobec tego odpowiedzialność ściśle wiąże się z rozumnością i ze świadomym charakterem czynu – poczytalnością (Ślipko, 2004⁴, s. 419).

Odpowiedzialność moralna widziana jest przede wszystkim w kontekście przyjętego systemu wartości, czyli ich hierarchii uporządkowanej według ważności, wynikającej z orientacji aksjologicznej (por. Mariański, 2001). „Człowiek więc – Ja aksjologiczne – to istota zdolna do odczytywania i realizowania w swym życiu wartości”, co pozwala na powstanie powinności, która jest „podstawowym, antropologicznym warunkiem moralności” (Wolsza, 2003; s. 23). Głównym przekazicielem, źródłem wartości w toku procesu wychowania jest właśnie rodzina i jej członkowie – konkretne wzory osobowe (por. Skrzypniak, 2001; Wójcik, 2014).

Zasadnym wydaje się więc rozpatrywanie przekazu wartości w rodzinie w perspektywie etyki personalistycznej i nauczania Kościoła, gdzie wyraźnie podkreśla się, że „dom rodzinny jest pierwszą szkołą życia chrześcijańskiego” (Wójcik, 2014, s. 198).

Koniecznym wydaje się również stwierdzenie, iż człowiek powinien być świadomy swojej własnej, osobistej odpowiedzialności w związku z podejmowanymi (bądź nie) decyzjami, działaniami oraz powinien zdawać sobie sprawę ze swojego oddziaływania na innych, wpływania na ścieżki życiowe – rozpatrując kontekst rodzinny – bliskich sobie osób. Umiejętność przekraczania granic – w rozumieniu pewnych generacyjnych obciążeń – również oznacza wzięcie odpowiedzialności za własne życie oraz za przyszłość kolejnych pokoleń, szczególnie gdy rodzinę ujmuje się w podejściu systemowym.

Zakończenie

Biorąc pod uwagę przedstawione dotychczas treści, można zadać sobie rozmaite pytania nawiązujące do świadomości międzypokoleniowych przekazów – w pozytywnym znaczeniu – ale i w kontekście pewnych obciążeń. Z pewnością należy podkreślić istotę osobistej odpowiedzialności za kształt własnego życia, za formowanie (się) tożsamości osobowej, ale i za budowanie życia rodzinnego – udział w tworzeniu nowego pokolenia czyli uczestnictwa w życiu konkretnych osób. W badaniach nad rodziną, transmisją międzypokoleniową czy transgresją trzeba także zaznaczać rolę obciążeń generacyjnych rzutujących na dalsze postępowanie człowieka, dokonywane przez niego codzienne wybory, sposób realizacji wizji samego siebie. Chociażby z tych względów warto przyjrzeć się bliżej historii rodzinnej, mieć świadomość swoich korzeni, szczególnie gdy – w odmiennych warunkach niż wcześniejsze pokolenia – realizuje się projekt własnego życia rodzinnego (por. Brzezińska, 2006).

Bibliografia:

- Bakiera L., *Generatywność rodziców jako wartość rozwojowa rodziny*, (w:) *Rodzina jako wartość w rozwoju człowieka*, B. Harwas-Napierała (red.), (s. 59-90), Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Bartosz B., Zubik A., (2010), *Przez pryzmat małych narracji. Próba ujęcia tożsamości w kontekście doświadczeń autobiograficznych*, (w:) *Badania narracyjne w psychologii*,

- M. Straś-Romanowska, B. Bartosz, M. Żurko (red.), (s. 307-331), Warszawa: Wydawnictwo ENETEIA.
- Brzezińska A., (2006), *Dzieciństwo i dorastanie: korzenie tożsamości osobistej i społecznej*, (w:) *Edukacja regionalna*, A.W. Brzezińska, A. Hulewska, J. Słomska (red.), (s. 47-77), Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Chrzastowski S., (2009), *Wykorzystanie genogramu we współczesnych nurtach terapii rodzin*, „Psychoterapia” 1(148), s. 65-76.
- Cierpka A., (2013), *Tożsamość i narracje w relacjach rodzinnych*, Warszawa: Wydawnictwo Psychologii i Kultury ENETEIA.
- Czerkawska A., (2012), O transgresji w edukacji dorosłych i poradnictwie, *Edukacja Dorosłych*, nr 2, s. 93-109.
- Farnicka M., Liberska H., (2014), *Transmisja międzypokoleniowa – procesy zachodzące na styku pokoleń*, (w:) *Psychologia rodziny*, I. Janicka, też (red.), (s. 185-202), Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ingarden R., (1998), *Książeczka o człowieku*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Karmolińska-Jagodzick E., (2014), Podmiotowość a tożsamość współczesnego człowieka w przestrzeni rodzinnej. Dyskurs teoretyczny, *Studia Edukacyjne*, nr 31, s. 113-136.
- Krawczyk-Bocian A., (2013), *Doświadczenie zdarzeń krytycznych. Narracje biograficzne dorosłych dzieci alkoholików*, Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.
- Krok D., (2010), *Systemowe ujęcie rodziny w badaniach dobrostanu psychicznego jej członków*, (w:) *Rodzina w nurcie współczesnych przemian. Studia interdyscyplinarne*, D. Krok, P. Landwójtowicz (red.), (s. 359-368), Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Majewska-Kafarowska A., (2010), *Narracje biograficzne a poczucie tożsamości kobiet*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Mariański J., (2001), *Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Namysłowska I., (2006), *Przeszłość jest w terażniejszości i przyszłości. Genogram w terapii rodzin*, Warszawski Ośrodek Psychoterapii i Psychiatrii.
- Nowicka-Kozioł M., (2000), *Odpowiedzialność jako wartość i postawa*, (w:) *Poczucie odpowiedzialności moralnej jako aspekt podmiotowy*, M. Nowicka-Kozioł (red.), (s. 13-23), Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- Rostowska T., (1995), *Transmisja międzypokoleniowa w rodzinie w zakresie wybranych wymiarów osobowości*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

- Skrzypniak R., (2001), Transmisja międzypokoleniowa wartości wychowawczych w rodzinie, *Roczniki Socjologii Rodziny*, XIII, s. 150-160.
- Sołdra-Gwiżdż T., (2011), *Pamięć i tożsamość*, (w:) *Wokół ludzi i zdarzeń. Przesiedleńcy z dawnych Kresów Rzeczypospolitej w strukturze demograficznej i społecznej Śląska Opolskiego w sześćdziesięcioleciu 1945-2005*, R. Rauziński, T. Sołdra-Gwiżdż (red.), (s. 190-219), Opole: Wydawnictwo Instytut Śląski.
- Szewczyk W., (2014), Transgresja – czy człowiek potrafi siebie przekraczać? *Teologia i Moralność*, nr 2(16), s. 155-165.
- Ślipko T., (2004), *Zarys etyki ogólnej*, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Świętochowski W., (2014), *Rodzina w ujęciu systemowym*, (w:) *Psychologia rodziny*, I. Janicka, H. Liberska (red.), (s. 21-46), Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tański M., (2005), Kontrowersje wokół koncepcji transgresji Józefa Koźmieleckiego, *Studia Humanistyczne*, tom 3, s. 137-143.
- Tyszkowa M., (2010), *Rozwój jednostki w cyklu życia: teoria i metodologia badań*, wstęp i dobór tekstów: B. Harwas-Napierała, J. Tyszka (red.), Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.
- Witkowski L., (2009), *Rozwój tożsamości w cyklu życia. Studium koncepcji Erika H. Eriksona*, Łódź: Wydawnictwo WSEZ.
- Wolsza K., (2003), *Aksjologiczna struktura człowieka a problem ontycznych podstaw moralności*, (w:) *Ocalić obraz człowieka. Antropologiczne podstawy moralności*, P. Morciniec (red.), (s. 11-26), Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Wójcik P., (2014), Transmisja pokoleniowa – przekaz wartości w rodzinie w kontekście nauki Kościoła, informacja z badania młodzieży z województwa warmińsko-mazurskiego, *Studia Warmińskie*, nr 51, s. 183-201.
- Wróblewska M., (2011), Kształtowanie tożsamości w perspektywie rozwojowej i edukacyjnej, *Pogranicze. Studia Społeczne*, tom XVII, s. 176-187.
- Ziębińska B., (2014), *Genogram jako narzędzie służące do badania relacji międzypokoleniowych w rodzinie*, (w:) *Relacje międzypokoleniowe we współczesnych polskich rodzinach*, P. Szukalski (red.), (s. 149-162), Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Prof. UKSW dr hab. Małgorzata Wrześniak
Katarzyna Szymańska
Wydział Nauk Humanistycznych
Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

Z historii powinowactwa sportu, sztuki i *sacrum*

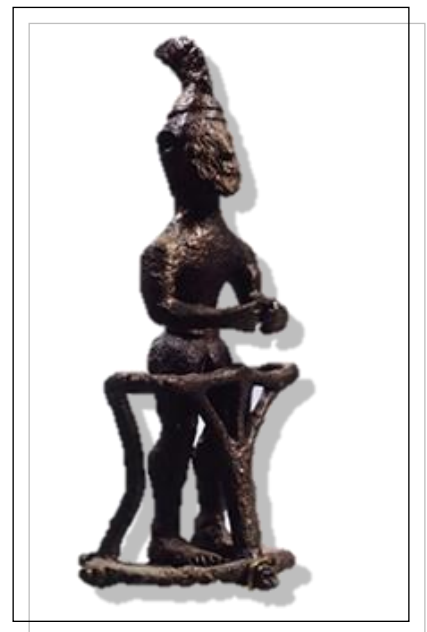
„W dobrych zawodach wystąpiłem, bieg ukończyłem, wiary ustrzegłem. Na ostatek odłożono dla mnie wieniec sprawiedliwości, który mi w owym dniu odda Pan, sprawiedliwy Sędzia, a nie tylko mnie, ale i wszystkim, którzy umiłowali pojawienie się Jego”.
(2 Tm 4,7-8)

W świecie greckiej starożytności relacja *sacrum*, sztuki i sportu była o wiele głębsza niż dziś. W greckiej edukacji sztuka i sport były niezwykle istotne. Razem stanowiły oprawę ceremonii religijnych. Najbardziej spektakularnym wyrazem tej symbiozy był ceremoniał starożytnych igrzysk. Sztuka towarzyszyła sportowym zmaganiom, uwznioślając czy uduchowiając fizyczny wysiłek. Świadczą o tym zachowane dzieła malarskie i rzeźbiarskie oraz monumentalne założenia architektoniczne jak choćby sanktuarium Zeusa w Olimpii. Można przyjąć, że relacja, o której mowa, rozpoczęła się w sposób oficjalny w roku 776 przed Chr. wraz z pierwszymi igrzyskami olimpijskimi w Olimpii, a zakończyła się około roku 393 wraz z wydaniem edyktu cesarskiego o zakazie organizacji igrzysk sportowych. Grecka jedność sportu, sztuki i religii trwała, więc nieprzerwanie przez ponad 1100 lat, by zaniknąć na długie wieki i odrodzić się w wieku XIX już w nieco innej odsłonie, europejska kultura bowiem – nie powróciła już do tak silnego zespolenia sztuki, sportu i religii jakie istniało w świecie starożytnym. Obecnie obserwuje się jedynie reminiscencję odległej greckiej tradycji. Przetrwały tylko niektóre elementy rytuałów antycznych igrzysk olimpijskich. Do najbardziej spektakularnych należy ceremonia zapalenia olimpijskiego znicza, z którą wiąże się przeniesienie ognia z ruin Olimpii. Ogień, którego pochodzenie łączy się z życiodajnymi promieniami słonecznymi także obecnie zapala się w asyście przyrodzianych w antykizowane

szaty kobiet, które przypominają starożytne kapłanki bogini Hestii – patronki ogniska domowego i państwowego. Podobne korzenie ma zwyczaj składania przysięgi przez sportowców przed rozpoczęciem zawodów. Można pokusić się o stwierdzenie, że są to raczej współczesne formy performansu artystycznego, którego genezy poszukiwać należy w religijnym ceremoniale antycznej Grecji jednak odarte z głębszego symbolicznego znaczenia, o którego rodowodzie warto przypomnieć. Jak dowodzi mitologia, w świecie starożytnym bowiem tak sport, jak i sztuka były formą komunikacji ze światem bogów. Igrzyskom przypisano konkretny mit ukazujący przedwieczną przyczynę, powód, dla którego należy podjąć wysiłek o charakterze fizycznym. Dla Greków udział w igrzyskach, w swej istocie był więc doświadczeniem religijnym. Wspomina o tym w swoim fundamentalnym tekście *Sacrum i profanum* Mircea Eliade, wyjaśniając, iż celebrowanie mitu pochodzenia pozwala wnikać w świętą atmosferę cudownych zdarzeń z przeszłości, łącząc się niejako z bogami i herosami, którzy mają w niej udział. Teatralny performans – można powiedzieć – nie tylko przypomina historię, konkretne wydarzenie z przeszłości ilustrujące początek świata lecz włącza uczestników w świat duchowy owej świętej historii prapoczątku. Uczestnictwo w tak rozumianym przedstawieniu nie jest i tylko odgrywaniem sceny lecz rzeczywistym w niej udziałem. Sztuka zaś stanowi medium przenoszące aktorów-uczestników igrzysk do czasu, w którym święta historia miała miejsce. Można powiedzieć, że życie mitem, zatopienie się w micie pozwala na przekroczenie *continuum* czasowego, przejście od czasu *profanum* do czasu *sacrum*, który jest zarazem pierwotny i nieskończenie wiele razy odnawialny (Eliade, 1996, s. 23).

Warto w tym miejscu dodać, że starożytnym, sportowym zmaganiom towarzyszyły konkurencje o charakterze artystycznym – formy tańca, śpiewu przy akompaniamencie muzyki, która pochodziła od bóstw. Sztuki plastyczne zaś stanowiły ważną oprawę wizualną zawodów. Świadczą o tym na przykład zachowane figurki wotywno z brązu pochodzące z około VIII wieku przed Chr. odnalezione w sanktuarium w Olimpii ukazujące głównie konie, rydwany i jeźdźców (il. 1).

Ilustracja 1. Figurka wotywna, ok. VIII w. przed Chr., Olimpia, Muzeum Archeologiczne w Olimpii¹



¹ za: <https://pl.pinterest.com/pin/358739926537930234/>. [26.05.2017]

Jak się wydaje figurki te stanowią wizualizację recepcji mitu o Ojnomaosie i Pelopsie, którego inne realizacje plastyczne obserwuje się w sztuce tamtejszej społeczności (Miller, 2006, s. 85-91; Bielski, 2003). Mit ten ogólnie mówi o zastąpieniu starej władzy nową. Zmiana ta dokonuje się dzięki wygranej nowego władcy w wyścigach rydwanów. Historia Pelopsa posiadała w Olimpii charakter kultowy (zob. Pauzaniusz, 2004). Mit ten wydaje się wyrażać przekonanie, że wraz z nowym panującym na społeczność spływają pomyślność oraz obfitość dóbr dla całej wspólnoty. Jak się wydaje odnalezione w Olimpii konie i jeźdźcy w rydwanach ilustrują wydarzenia wspomnianej świętej historii. Ciekawym przykładem rzeźby wotywniej jest figurka biegaczki z około 450 roku przed Chr. (il. 2) ukazująca uczestniczkę herajów – zawodów dla kobiet ku czci bogini Hery organizowanych w Olimpii – według niektórych źródeł (zob. Słapek, 2010, s. 306; Miller, 2006, s. 85-91) wcześniejszych od igrzysk męskich, ponieważ świątynia Hery (ok. VI wiek przed Chr.) powstała wcześniej niż świątynia boga Zeusa (ok. 480 rok przed Chr.) – patrona igrzysk olimpijskich, w których startowali wyłącznie mężczyźni (tamże).



Ilustracja 2. Figurka biegaczki z około 450 roku przed Chr. British Museum²

Według mitu olimpijskiego Hippodameja miała być pierwszą inicjatorką igrzysk, zorganizowanych, jako wyraz dziękczynienia za dar rodziny i małżeństwa z Pelopsem (Słapek, 2010, s. 304). Heraje zatem w symbolicznej treści zawierają element przemiany z okresu młodości w dorosłość i mając charakter inicjacyjny, przygotowywały młode dziewczęta do roli żony i matki. Dlatego zawodniczkami mogły być wyłącznie kobiety niezamężne. Mężatki czuwały zaś nad przebiegiem igrzysk, przygotowywały je organizacyjnie. Próba siły i odwagi w biegach miała być bezpośrednim sprawdzianem dojrzałości i gotowości do pełnienia przyszłych zadań oraz podejmowania wyzwań, jakie przyniesie dorosłe życie. W obu wspomnianych przykładach wspólnym jest symboliczny motyw przemiany od starego ku nowemu życiu, któremu towarzyszy fizyczne zmaganie z innymi zawodnikami jak i samym sobą, któremu towarzyszy dorastanie duchowe

² http://www.bbc.co.uk/history/ancient/greeks/greek_olympics_gallery_06.shtml
[26.05.2017]

do wyznaczonej roli. Wobec tak rozumianych sportowych wysiłków szczególnego znaczenia nabierały nagrody przyznawane zwycięzcom, które w greckich miastach miały również sakralny charakter. Wieńce zwycięzców, wyplatane w Olimpii z gałązek oliwnych w Koryncie z piniowych i w Delftach z wawrzynu symbolizowały przede wszystkim oddanie się w opiekę bogom (Ślapek, 2010, s. 458-464; zob. Forstner, 2001, s. 435-440, 171-173, 176-178; Kobielus, 2006, s. 150-155, 211-212).

Wraz z nastaniem epoki klasycznej obserwuje się stopniowy proces laicyzacji sztuki i sportu. Tematyka zaczerpnięta z życia codziennego sportowców coraz chętniej podejmowana była przez greckich artystów. Świadczą o tym liczne zachowane zabytki ukazujące nie tylko zmagania zawodników w gimnazjach, ale i ich dbałość o higienę, trening, odpoczynek czy moment wieńczenia zwycięzców zawodów. Wspomniana tematyka stanowiła doskonały pretekst do studiowania idealnych proporcji ludzkiego ciała, które tak znakomicie ukazuje *Doryforos* (Niosący włócznię) z około 440 roku przed Chr., autorstwa Polikleta (il. 3).

Dzieło to nie jest ilustracją historycznego momentu, lecz wizualizacją pojęcia klasycznego piękna, określanego estetycznymi kategoriami jak proporcja, ład i harmonia (Bielski, 2003, s. 56; por. Tatarkiewicz, 1985, s. 50-164).



Ilustracja 3. Poliklet,
Doryforos, ok. 440 roku przed Chr. Neapol.
Muzeum Narodowe³

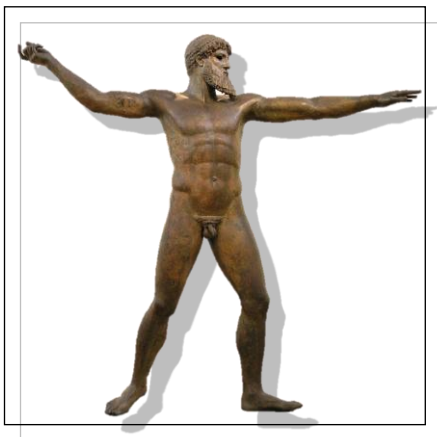
Nie przedstawia konkretnego atlety, wojownika⁴ czy nawet bóstwa⁵ – lecz jego wyspekulowany ideał, którego fizyczność ewokuje piękno duchowe, transcendentne,

³ za: <https://pl.wikipedia.org/wiki/Poliklet> [26.05.2017]

⁴ W starożytnej Grecji igrzyska sportowe oprócz aspektu religijnego, miały być także okazją do wprawy bojowej w czasie pokoju. Do konkursów sportowych mogli stawać wojskowi. Należy także zwrócić uwagę, iż granica między sportem, a militarystką bywa umowna ze względu na bliskie pokrewieństwo tych dziedzin w specyfice kultury starożytnej Grecji, oraz z racji charakteru greckiej edukacji wojskowej (efebia). Warto dodać, iż już od około VI w przed Chr. gimnastyka i sport stały się elementarną częścią wychowania i edukacji greckiej, której cele zakładały też możliwość kształcenia wojska. Dlatego też nierzadko młodzi atleci byli też żołnierzami (Ślapek, 2010, s. 245).

⁵ Wiadomo, że artyści Grecy studiowali anatomie ludzkiego ciała w oparciu o obserwacje nagich mężczyzn – sportowców w gimnazjach. Ów wyspekulowany ideał proporcji, który odczytuje się dziś ze starożytnej rzeźby służył obrazowaniu nie tylko śmiertelników ale i antropomorfizowanych

które Platon – jako wartość absolutną obok Dobra i Prawdy – umieszcza w świecie nadprzyrodzonym: „Miejsce to było pełne uroku, znajduje się w nim tzw. >>istota istotnie istniejąca<<, którą sam jedynie rozum, kierownik duszy oglądać może. Naokoło niej świat przedmiotów prawdziwej wiedzy. Wśród przedmiotów tych jest, obok piękna i prawdy, także dobro (Fajdros 247 C-D; cyt. za Maryniarczyk)”. Idąc tym tropem, atletem *Doryforosa* rozumieć należy, jako ucieleśnienie prawdy o pięknie, dobru a co za tym idzie wizerunek sportowca staje się obrazem tego co nieprzemijające, najważniejsze i najbardziej wartościowe. Samo zaś dążenie do fizycznego ideału jest jedynie środkiem do osiągnięcia ideału ponadczasowego, jakim jest piękno ducha (Jaroszyński, 1996; Jaroszyński, 1986). Ta sama idea czytelna jest jeszcze wyraźniej w rzeźbie *Zeusa z Artemizjonu* lub *Posejdona z Artemizjonu* (dzieło występuje pod dwiema nazwami) z około 460 roku przed Chr. dłuta Kalamisa z Beocji (Bielski, 2003, s. 55) (il. 4).



Artysta przedstawił idealne, muskularne ciało przygotowującego się do rzutu oszczepnika (zob. Crowther, 2007, s. 66-67; Gardiner, 2002, s. 169-176). Pozycja mężczyzny, zgodnie ze specyfiką tej sportowej dyscypliny powinna być ucieleśnieniem dynamizmu, energii, siły i prędkości, tutaj ukazuje coś zupełnie przeciwnego.

Ilustracja 4. Kalamis z Beocji, Zeusa z Artemizjonu lub Posejdona z Artemizjonu ok. 460 r. przed Chr., Narodowe Muzeum Archeologiczne w Atenach⁶

Mężczyzna został zobrazowany w zatrzymanym ruchu, statycznie – tak, jakby artysta chciał unaocznić, że o zwycięstwie decydują zupełnie inne walory: spokój, harmonia i równowaga. Ciało zdaje się być obrazem stanu umysłu zawodnika, co pozwala łączyć tę realizację z koncepcją *kalokaghatii*, stapiającej w jedno piękno i dobro będące ideałem greckiego człowieka, którego atletyczne ciało jest wizualnym jedynie odwzorowaniem duchowych dążeń ku pełni człowieczeństwa, ku stawaniu

postaci greckich bóstw (Gardiner, 2002, s. 57). Warto zauważyć, że *Doryforos* wykazuje wiele ikonograficznych podobieństw do wizerunków Achillesa i być może stanowi też obraz tego herosa (Dobrowolski, 2004, s. 65).

⁶ za: https://pl.wikipedia.org/wiki/Posejdon_z_Artemizjon [26.05.2017]

się *kalos* – pięknym i *aghatos* – lepszym w aspekcie intelektualnym, duchowym i cielesnym (zob. Szymańska, 2015).

Grecka teoria estetyczna, której jeden tylko „sportowy” aspekt został powyżej ledwie nakreślony przetrwał w tzw. Wielką Teorię Estetyczną i przetrwał jako artystyczna doktryna do połowy wieku XVII by w początkach epoki Oświecenia ustąpić pola subiektywnemu rozumieniu piękna, które od tego czasu będzie określał odbiorca według własnego gustu. Pomijając w tym miejscu rozważania nad teorią sztuki i piękna, jakie od tego czasu powstały, które zrelatywizowały a następnie zsubiektywizowały owo transcendentne pojęcie by w końcu doprowadzić do jego kryzysu w homogenizowanej kulturze (Kowalczyk, 1996, s. 164-165), która stworzy kategorię estetyki brzydoty, o których napisano już tak wiele (zob. Gołaszewska, 1973, Morawski, 1961, 1980, 1985, 1984, 1990, 1987) warto zadać pytanie czy tradycja ścisłego połączenia sztuki i sportu z duchowym pierwiastkiem w jakimkolwiek stopniu zachowała się w kulturze współczesnej Europy. Nie trzeba nikogo przekonywać, że aktualnie w sztuce wysokiej jak i popularnej można zaobserwować częste odwołania do religijnych treści, czy wręcz wykorzystywanie religijnej ikonografii, w szczególności w kontekście zmagania fizycznych. Nie będzie to z oczywistych względów grecka mitologia, lecz chrześcijańska ikonografia, która stanowi uniwersalne, traktowane instrumentalnie źródło we współczesnej kulturze do przekazywania najróżniejszych treści, które prezentuje się za pomocą rozmaitych mediów. Obecnie symbole święte, w tym chrześcijańskie są cytowane wprost lub pośrednio wykorzystywane w celach marketingowo-komercyjnych. Współczesny znawca neuromarketingu Martin Lindstorm w wyniku szeroko zakrojonych badań stawia wniosek, któremu trudno odmówić słuszności, iż produkty i usługi pozbawione odwołań do religii gorzej się sprzedają (zob. Lindstorm, 2009). Obszerny wykład na temat wykorzystywania sakralnych symboli w sztuce współczesnej w celach merkantylnych przedstawiła podczas kongresu *Katolicy i Sztuka – szanse i zagrożenia* Małgorzata Wrześniak (2017) wskazując, jak wiele z tych pseudoartystycznych działań ma wspólnego ze zwykłym kradzeniem marki, które podyktowane jest chęcią zdobycia odbiorcy, którego uwagę przyciąga się posługując się kategorią szoku, odrazy, profanacji czy obrazy uczuć religijnych. We wspomnianym tekście Autorka odwoływała się do różnych współczesnych realizacji dowodząc ich wtórności a tym samym odmawiając im elementu kreacji, która stanowi o istocie dzieła sztuki. Wśród poddanych krytyce przykładów znalazły się też współczesne dewocjalia, których liczne kiczowate wersje można nabywać

przede wszystkim przez internet⁷. Odwołajmy się tylko do jednego przykładu serii figurek *Jesus is my coach*⁸, prezentujących postać Jezusa jako patrona sportowców, wspomagającego młodzież (il. 5).



Ilustracja 5. *Jesus is my coach*

Pojedynczą figurkę przedstawiającą postać Chrystusa czuwającego nad treningiem koszykówki, piłki nożnej, hokeja itp. można kupić za około 100 złotych w celu – jak reklamują właściciele sklepu internetowego – dewocyjnym, gdyż figurki te: „mogą pomagać młodym atletom na drodze wiary w życiu codziennym”. Zdaje się jednak, że tak zilustrowane chrześcijaństwo, a właściwie zdeprecjonowane do wymiaru komercyjnego nie może dotyczyć istoty wiary. Znaki i święte symbole odarte z *sacrum*, głębi, majestatu i tajemnicy zdają się być jedynie *symulakrum*, o którym tak sugestywnie pisał Jean Baudrillard – czyli „kopią kopii bez oryginału” (Baudrillard, 2006, s. 11). Posiadacz figurki spotyka się ze spłyconym wizerunkiem Jezusa, w którym Mistrza zamieniono na trenera, istotnie wypaczając prawdę o Nim. Wszystko to powoduje brak możliwości sięgania ponad ów komercyjny, oparty na żartobliwej grze słów, obraz. Jest to – jak się zdaje – wyrazem dobitnym odzierania chrześcijaństwa z transcendencji i tajemnicy, jakie obserwuje się we współczesnej kulturze sprowadzającej wszystkie symbole do jednego poziomu. Zofia Zdybicka nie bez słuszności, konstatuje, że obecnie obserwuje się zamianę religii, jako relacji człowieka do Boga na religijność rozumianą, jako szczególny przypadek ludzkiej kreatywności, która realizuje się w kulturze (por. Zdybicka, 1992, s. 16-17). Tradycyjną sakralną ikonografię ujmuje się kostium popkulturowy, kiczowaty, obyczajowy, sprowadzając świętość na ziemię w sposób bardzo brutalny, akcentując jedynie Jezusa historii z pominięciem Chrystusa wiary, czyniąc z Niego supergwiazdę, celebrytę, gdyż taki wizerunek dobrze sprzedaje reklamowany produkt. Stąd tak licznie kampanie społeczne i grupy artystyczne nagłaśniające problemy współczesnej kultury i kondycji człowieka wykorzystują twarz Jezusa,

⁷ Zob. <https://e-dewocjonalia.eu/pl/c/Dewocjonalia/7>, <https://e-religijne.pl/pl/p/Kubek-z-tekstem-religijnym-Psalm-55/1060> i także tekst w Fakt24 podający ranking kiczowatych dewocjonałów <http://www.fakt.pl/wydarzenia/polska/najgorsze-gadzety-religijne-czy-to-juz-profanacja/xnh97d2> [dostęp 26.05.2017]

⁸

https://www.churchsupplywarehouse.com/catalog_product.asp_Q_categoryId_E_71_A_subcategoryId_E_351_A_categoryItemId_E_3973_A_Jesus_is_my_Coach_Football_E_Jesus_is_my_Coach_Football [dostęp 21.05.2017]

niezadko pojawiającego się jedynie w aspekcie człowiek-altruista, który gotów umrzeć w imię jakiejś idei, której zasadność nie jest tak istotna jak sam fakt zaistnienia w świecie konsumpcji (zob. Pawłowska-Jądrzyk, 2011, s. 191-203). W prezentowanym aspekcie warto wymienić kontrowersyjną realizację czeskiej grupy artystów Kamera Skura pt. *Superstar* (znaną popularnie pod tytułem *Chrystus gimnastyk*), którą można było oglądać w jednej z prywatnych galerii we Wrocławiu w 2006 roku.

Artysta za pomocą wizerunku Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego zdaje się zwracać uwagę na kwestię wysiłku, wyrzeczeń oraz cierpienia, jakie ponosi sportowiec poświęcając się dla swojej dyscypliny. Instalacja sygnalizuje kwestię ponoszenia wielu trudów na drodze do osiągnięcia sportowego sukcesu. Jednak wybór środka przekazu, jakim jest wizerunek Osoby Boskiej bulwersuje i wywołuje liczne kontrowersje wśród odbiorców⁹, spychając treść artefaktu na margines. Proces ten doskonale definiuje badacz sztuki współczesnej John Berger w *Sposobach widzenia* akcentując, iż obecnie – w dobie kultury wizualności – po raz pierwszy w historii obrazy stały się efemeryczne, wszechobecne, dostępne, wolne, ale jednocześnie często nieistotne i bezwartościowe, pozbawione historycznej specyfiki i intelektualnej wartości (Berger, 1997, s. 33). Pozostając w obszarze kultury popularnej warto wspomnieć reklamę kanału sportowego *Sky TV* z 2011 roku¹⁰, której wizualny przekaz opiera się na cyklu obrazów stylizowanych na religijne, w których postaci świętych odgrywane są przez sportowców-celebrytów. Wśród realizacji można wyodrębnić te, w których wyraźnie uwidaczniają się odniesienia do konkretnych motywów biblijnych oraz te, które odwołują się do tematyki religijnej w ogólności. W pierwszej grupie znajdują się postaci takie jak: Federica Pellegrini, włoska pływaczka i medalistka olimpijska, która została ukazana na słupku startowym w konwencji Mojżesza, przed którym rozstępują się wody Morza Czerwonego. Massimo Ambrosini, włoski piłkarz przedstawiony w scenie powołania Apostołów, gdzie zamiast ryb w sieci znajdują się piłki futbolowe. Sportowiec jawi się jako Pan

⁹ Instalacja wywołała falę krytyki m.inn. ze strony wspólnoty chrześcijańskiej Ligii Polskich Rodzin. Fragment komunikatu LPR w prasie: „Depcze to świętości bliskie i nam najdroższe. Na to zgody z naszej strony być nie może. LPR domaga się zamknięcia tej wystawy. Jej demoralizujący wydzźwięk i wpływ jest szkodliwy dla moralności i etyki wykształconej w naszym kręgu kulturowym, w cywilizacji łacińskiej. Gorszący i destrukcyjny przekaz nie jest sztuką, tylko tanią aferą i sensacją, dającą takim >>twórcom<< szansę na zaistnienie w kulturze bez talentu”.

<http://wiadomosci.wp.pl/rzezba-chrystusa-gimnastyka-obraza-lpr-6036385352766593a> [dostęp 26.05.2017]

¹⁰ <https://www.coloribus.com/adsarchive/commercials/miracles-happen-only-on-sky-sport/> [dostęp online: 11.05.2017]

źniw, jakie zbiera współczesna piłka nożna – fali popularności wśród nieprzebranych rzesz kibiców-wyznawców. Martin Castrogiovanni, argentyński rugbysta w stylizacji na kapłana starotestamentalnego kapłana-oranta, ze wzniesionymi ku górze rękami, który niczym Abraham czy Melchizedek składa ofiary-piłki. Francesco Totti włoski piłkarz, wicemistrz Europy z 2000 roku, który został zaprezentowany na wzór sceny modlitwy Jezusa w ogrójcu. Zamiast kielicha w dłoni trzyma łyżkę. W tle znajduje panorama z obiektem sportowym, być może stadionem, obok kolumna z kapitelem, na którym wywyższono jak święty symbol – piłkę. Zamiast kielicha goryczy – łyżka, być może jest to analogia by czerpać pełnymi garściami z tego, co oferuje dzisiejszy świat wielkiego sportu. Gerard Piqué Bernabeu – piłkarz w hiszpańskim klubie FC Barcelona, multimedalista przypomina scenę cudu Chrystusa – rozmnożenie chleba i nakarmienie wielu tysięcy, na podobieństwo których kibice tworzą wspólnotę wyznawców swojej gwiazdy, dla których on – mistrz sportu mnoży trofea. W drugiej grupie świętych-celebrytów znajdują się: Andra Pirlo włoski piłkarz trzymający piłkę, z której wyrastają złote skrzydła, przypominającą atrybut Hermesa – posłańca bogów i patrona palestry (szkoły zapasów), któremu przypisywano wynalezienie ćwiczeń gimnastycznych. Samuel Eto'o, medalista igrzysk olimpijskich z 2000 roku, kameruński piłkarz ukazany w konwencji Wniebowstąpienia Jezusa lub Wniebowzięcia Maryi z tym, że pojawia się na tle nieboskłonu w pozie „piłkarskiej wywrotki”, demonstrując tym samym swoje boskie umiejętności. W dole obrazu zgromadzona publiczność – jego wyznawcy. Stefano Mauri, włoski piłkarz ukazany w pozie przypominającej ikonografię Ojców Kościoła. Towarzyszy mu orzeł bądź sokół oraz laska pasterska zwieńczona otoczoną promieniami piłką futbolową. Orzeł jest symbol łączony ze wznoszeniem się ku słońcu, ewokujący w sztuce chrześcijańskiej Chrystusa – *Sol Verus* – Słońce Prawdziwe, tutaj sakralizuje postać zawodnika, który uprawia uświęcony podziwem tłumów sport (Seibert).

Wszystkie wymienione postaci współczesnych sportowców-celebrytów zostały ubóstwione przez porównanie do chrześcijańskich wizerunków Chrystusa i świętych, a chrześcijańska ikonografia zastosowana, jako środek wyrazu sakralizującego wizerunek osoby podziwianej przez kibiców, których należy zaliczyć do grona wyznawców tej nowej religii sportowego sukcesu. I właśnie sukcesu nie zaś sportowej rywalizacji, która – w swoim starożytnym założeniu – miała kształtować ducha ku dobru i pięknu. Należy jasno powiedzieć, że sport w prezentowanych wizualizacjach w kulturze popularnej choć z pozoru sakralizowany w rzeczywistości zostaje zdeprecjonowany – sprowadzony do poziomu środka do zdobycia

popularności i podziwu tłumu. Fakt ten nie powinien dziwić w czasach, gdy doping jest na porządku dziennym a sport stał się biznesem, który ma niewiele wspólnego z pokonywaniem samego siebie, kształtowaniem charakteru czy dążeniem do piękna



i dobra. Krytykę tego stanu rzeczy obserwujemy w pracach Banksy'ego – najpopularniejszego obecnie artysty streetartowego, który często piętnuje ów nieetyczny wymiar współczesnego sportu (il. 6).

Ilustracja 6. Banksy, murale¹¹



Z drugiej strony artyści chętniej ukazują zmagania sportowców, jako wyczyn ponad siły, porównując je – w sposób dość niestosowny – do męki Chrystusa, żeby wspomnieć tylko obrazoburczą pracę Doroty Nieznalskiej¹² czy wspomnianą realizację *Chrystusa gimnastyka*. Śledząc współczesne artefakty przedstawiające świat sportu można by postawić wiec tezę, że dziś nic już nie pozostało z klasycznego ideału sportowego doskonalenia do Prawdy, Dobra i Piękna? Lecz nie jest tak zupełnie, gdyż wśród wielu negatywnych przykładów znajdują się i inne wizualne reprezentacje ukazujące – czasem w sposób zawołowany – ów ideał stawania w zawody. Starożytna platońska triada: Piękno, Dobro i Prawda będące wartościami

¹¹za: <http://www.fatcap.com/article/sport-and-graffiti.html>;

<https://andreasalotti.wordpress.com/2013/01/23/banksy-on-armstrong/> [26.05.2017]

¹² Po zaprezentowaniu pracy pt. *Pasja D. Nieznalska* została oskarżona o obrazę uczuć religijnych i podana do sądu. Ostatecznie jednak została uniewinniona.

zob. <http://www.newsweek.pl/polska/nieznalska-ostatecznie-uniewinniona,55030,1,1.html> [dostęp: 26.05.2017]

transcendentnymi i jako takie objawiającymi się w sposób nieoczekiwany, czy wręcz nadprzyrodzony nawet w ponurych zdarzeniach czy antyestetycznych realizacjach czyniąc z nich to co nazywa się *locus theologicus* – miejsce teologiczne, miejsce ujawnienia się ducha (Wrześniak, 2013b, s. 295-320, Wrześniak, 2013a, s.119-126). Można z pewnością wymieniać w nieskończoność prace artystów-laureatów Olimpijskich Konkursów Sztuki, towarzyszących zawodom w latach 1912–1948¹³, których istnienie było odległą reminiscencją starożytnej tradycji zmagania na artystycznym polu jakie towarzyszyły olimpiadom. Wspomnijmy tylko polskich medalistów: W 1928 roku złoto zdobywa w kategorii poezja Kazimierz Wierzyński za tom *Laur olimpijski*, brąz Władysław Skoczyła za cykl plakatów, w 1932 Józef Klukowski otrzymuje złoty medal z rzeźbę *Wieńczenie Zawodnika*, a Janina Konarska za grafikę *Narciarze*, w 1936 ponownie Klukowski uzyskuje srebro za rzeźbę *Piłkarze*, Jan Parandowski brąz w kategorii proza za *Dysk olimpijski* i Stanisław Ostoja-Chrostowski za grafikę *Certyfikat Klubu Jachtingowego*, w 1948 Zbigniew Turski został nagrodzony laurem zwycięstwa w kategorii muzyka za *Symfonię olimpijską*¹⁴. Wymienione dzieła powstające z myślą o konkursie i z bezpośredniej inspiracji



sportem ukazują ponadczasowe piękno zmagania człowieka z samym sobą na drodze doskonalenia nie tylko fizycznego ale i hartowania ducha, bez którego nie ma zwycięstwa. Doskonale ideę tę obrazuje nagrodzona rzeźba Józefa Klukowskiego (il. 7), przedstawiająca idealne, muskularne ciało zwycięzcy w pełnej spokoju i harmonii pozie przypominającej starożytnych młodzieńców epoki przedklasycznej.

Ilustracja 7. Józef Klukowski, *Wieńczenie zawodnika*, 1932¹⁵

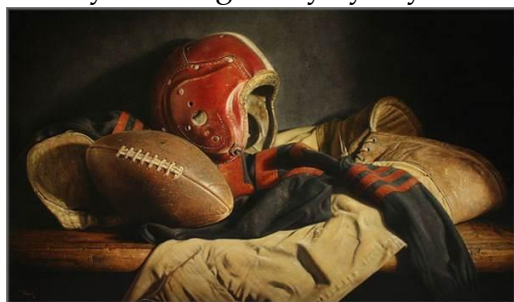
¹³ Inicjatorem Olimpijskich konkursów literatury i sztuki był Pierre de Fredey, baron de Coubertin (1863-1937) – historyk i pedagog, założyciel Międzynarodowego Komitetu Olimpijskiego (MKOI), który pragnął w ten sposób odnowić ów starożytny związek sportu i sztuki, który miał stać się wyrazem jednoczesnego zaangażowania dwóch najistotniejszych sfer ludzkiego istnienia – fizyczności i ducha. Po Olimpiadzie w Londynie w 1948 roku z inicjatywy ówczesnego przewodniczącego MKOI Sigfrida Edströma (1870-1964) zaprzestano organizacji konkursów literatury i sztuki.

¹⁴ Zob. <http://library.la84.org/SportsLibrary/JOH/JOHv12n2/johv12n2m.pdf> [dostęp: 25.05.2017].

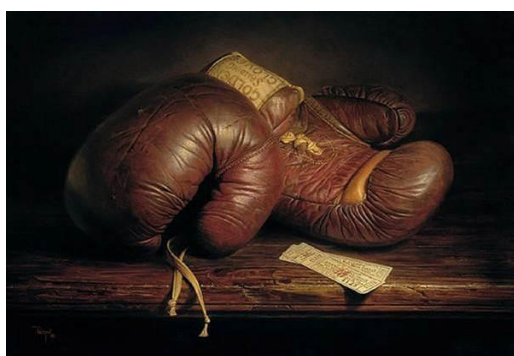
¹⁵ za: <https://web.archive.org/web/20080501135344/http://www.olympic-museum.de/art/1932.htm> [dostęp: 27.05.2017].

Postać, która wyrywa się z kamiennego bloku, symbolizującego – podobnie jak w rzeźbach Michała Anioła – zmaganie ludzkie, tę walkę z sobą samym, by z bezkształtnej bryły stać się kształtem ludzkim¹⁶. Nie ulega wątpliwości, że owa realizacja nawiązuje nie tylko w warstwie formalnej ale i treściowej do starożytnej koncepcji fizycznych zmagania jako dążeń ku Prawdzie, Dobru i Pięknu, o czym tak sugestywnie pisze Arkadiusz Kaźmierczak w tekście *Olimpizm, kultura i sztuka w wymiarze społeczno-kulturowym* (Kaźmierczak, 2015, s. 147-158).

Analizując znaczenie dzieł sztuki współczesnej inspirowanych sportem warto odwołać się do jeszcze innego przykładu, który nie powstał z myślą o żadnym konkursie, nie ukazuje też piękna ludzkiej fizyczności. Mowa o pracach amerykańskiego artysty Kyle Polzina¹⁷ malującego niemal wyłącznie realistyczne



martwe natury, których sugestywne tytuły wskazują na ich głęboką treść. W roku 2008 powstały realizacje *Droga do chwały* – martwa natura z rękawicami bokserskimi i *Legends gry* z atrybutami gry w baseball.



*Ilustracja 8. Kyle Polzin, Legends gry i Droga do chwały*¹⁸

Podobnie jak wszystkie prace artysty, tak i martwe natury sportowe nawiązują do tradycji powstających od XVI wieku w sztuce europejskiej martwych natur wanitatywnych, których zasadniczą treścią było wskazanie kruchości ludzkiego istnienia, przemijania, znikomości ziemskiej chwały (Sterling, 1998, Białostocki, 1961).

¹⁶ <https://web.archive.org/web/20080501135344/http://www.olympic-museum.de/art/1932.htm> [dostęp: 25.05.2017].

¹⁷ Biografia dostępna na stronie artysty: <http://www.kylepolzin.com/bio.html> [dostęp: 24.05.2017]. zob. też http://www.southwestart.com/articles-interviews/featured-artists/a_simple_tale [dostęp 24.05.2017].

¹⁸ za: <http://www.bnr-art.com/Polzin/gallery1.html> i <http://gallery4collectors.com/KylePolzin-RoadtoGlory.htm> [26.05.2017]

Nie można się oprzeć wrażeniu, iż właśnie ów wanitatywny aspekt stanowi zasadniczy temat przedstawień amerykańskiego twórcy, który ilustrując porzucony po fizycznych zmaganiach przedmiot służący zdobyciu ziemskiej sławy zdaje się wskazywać na jej rychłe przemijanie.

Obrazy, o których mowa tchną brakiem obecności sportowca, w sposób oczywisty unaoczniając jego znikanie, chwilowość triumfu, po którym pozostają jedynie nic nieznaczące materialne przedmioty. Pozostawiony przedmiot, niejednokrotnie noszący ślady zużycia jest w sztuce współczesnej często wykorzystywanym symbolem śmierci, przemijania, odchodzenia – żeby wspomnieć tylko pomnik ofiar holokaustu na brzegu Dunaju w Budapeszcie składający się z wielu porzuconych par butów, w brutalny sposób przypominających o wymordowaniu ich właścicieli¹⁹. Przedmiot, martwy przedmiot w obu przywołanych przykładach – jest śladem obecności i zmagania, śladem istnienia człowieka, znakiem jego jestestwa... w jakiś zadziwiający sposób ów materialny przedmiot z pozoru ilustrujący sportowe zmagania prowadzi ku kontemplacji wartości wyższych, rzeczywistości pozostającej poza czasem, skłania do stawiania pytań najistotniejszych: Kim jestem? Dokąd zmierzam? Czymże są owe sportowe zmagania? Czyż nie są symbolicznym ujęciem zmagania ludzkiej wędrówki ku Prawdzie, jak to prezentowała sztuka starożytnych?

Sztuka w swoim ponadczasowym Pięknie, sztuka Prawdziwa zawsze służyć będzie refleksji na tematy zasadnicze, gdyż to właśnie stanowi o jej istocie, która jest nierozdzielna z *sacrum*, z przeżyciem duchowym, do którego prowadzi owo estetyczne doznanie powstałe w wyniku oglądu pięknego przedmiotu. Kończąc to krótkie studium na temat związków sportu, sztuki i świętości nie można nie zauważyć, że sport w sztuce – od czasów najdawniejszych – pozostaje swoistego rodzaju alegorią ludzkiego żywota, który naznaczony jest trudnościami na drodze do celu²⁰. Jest tak przecież i w tradycji chrześcijańskiej, której źródło stanowi

¹⁹https://www.buzzfeed.com/shyamanthaasokan/holocaust-memorials-around-the-world?utm_term=.ick5PYLyB#.snKe5vGR3 [dostęp 27.05.2017]

²⁰ Związki te w polskiej sztuce ukazują artyści biorący udział w organizowanych przez Polski Komitet Olimpijski konkursach sztuki. Zob. <http://www.olimpijski.pl/pl/123,zwiazki-sztuki-ze-sportem.html> [dostęp 23.05.2017]. Ukazywały je też wyraźnie prace zgromadzone na wystawie w krakowskim Centrum Sztuki Współczesnej MOCAR – *Sport w sztuce* zorganizowanej w 2012 roku (w stulecie „Olimpijskich konkursów sztuki”), o której kuratorzy piszą: „*Sport w sztuce* był międzynarodową wystawą prezentującą prace kilkudziesięciu artystów i mającą ambicje ukazania jak najszerzej – zarówno od strony problemowej, jak i medialnej – interpretacji tematyki sportowej. Pokazaliśmy na niej dzieła klasyków malarstwa, twórców filmów i obiektów oraz artystów ryzykujących życiem w konfrontacji z ekstremalnymi wyczynami sportowymi. Celem wystawy było pokazanie ścisłego związku pomiędzy życiem a sztuką, udowodnienie, że sztuka wspiera zrozumienie kondycji ludzkiej,

fragment Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian: „Czyż nie wiecie, że gdy zawodnicy biegną na stadionie, wszyscy wprawdzie biegną, lecz jeden tylko otrzymuje nagrodę? Przeto tak biegnijcie, abyście ją otrzymali. Każdy, który staje do zapasów, wszystkiego sobie odmawia; oni aby zdobić *przemijającą nagrodę*, my zaś *nieprzemijającą*” (1Kor 9,24), do którego odwoływał się św. Ambroży kierując do katechumenów następujące słowa: „Namaszczę cię niby zapaśnika Chrystusowego, który ma podjąć się walki z tym światem. Wymieniłeś przeszkody jakie musisz pokonać podczas czekających cię zawodów. Każdego zawodnika ożywia nadzieja, bo gdzie zawody, tam nagroda. Walczysz w życiu ziemskim, ale nagrodą obdarzy cię Chrystus. Będzie to nagroda za potykanie doczesne. Chociaż otrzymuje się ją w niebie, tutaj jednak trzeba sobie na nią zasłużyć” (Forstner, 2001, s. 438).

Bibliografia:

- Baudrillard J., (2006), *Spisek sztuki*, przeł. S. Królak, Warszawa: Wydawnictwo Sic.
- Berger J., (1997), *Sposoby widzenia*, Poznań: Wydawnictwo: Fundacja Aletheia
- Berleant A., (2007), *Prze-myśleć estetykę*, przekład M. Korusiewicz, T. Markiewka, K. Wilkoszewska (red.), Kraków: Wydawnictwo: Universitas.
- Białostocki J., (1961), *Teoria i twórczość. O tradycji i inwencji w teorii sztuki i ikonografii*, Poznań (rodz. V – Vanitas: z dziejów obrazowania idei „marności” i „przemijania” w poezji i sztuce).
- Bielski J., (2003), *Sport i sztuka w cywilizacji antycznej*, Piotrków Trybunalski: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Crowther N.B., (2007), *Sport in ancient times*, Westport: Connecticut and London Press.
- Dobrowolski W., (2004), *Katalog. Doryforos (Młodzieniec z włócznią)*, (w:) *Sport i igrzyska olimpijskie w starożytności*, Warszawa: Wydawca: Muzeum Narodowe w Warszawie.
- Eliade M., (1996), *Sacrum i profanum*, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Forstner D., (2001), *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przekł. i oprac. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa: Księgarnia Odkrywcy.
- Gardiner E.N., (2002), *Athletics in the ancient world*, New York: Oxford University. Press.
- Gołaszewska M., (1973), *Zarys estetyki*, Kraków: PWN.

oraz ujawnienie, że w każdej zabawie kryje się powaga, a jak już się uchwyci powagę, to można się nią pobawić” <https://www.mocak.pl/sport-w-sztuce> [dostęp 26.05.2017].

- Harris D., (2000), *Cute, Quiant, Hungry and Roomantic. The Aesthetics of consumerism*, USA.
- Jaroszyński P., (1986), *Metafizyka piękna*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Jaroszyński P., (1996), *Metafizyka i sztuka*, Warszawa.
- Kawecki W. i inn. (2013), *Miejsca teologiczne w kulturze wizualnej*, Warszawa: Instytut Dialogu, Kultury i Religii.
- Każmierczak A., (2015), *Olimpizm, kultura i sztuka w wymiarze społeczno-kulturowym*, (w:) *Sztuka i wychowanie w kulturze konwergencji*, M. Zalewska-Pawlak, P. Soszyński (red.), s. 147-158, Łódź: Uniwersytet Łódzki.
- Kobielus S., (2006), *Florarium chritianum*, Tyniec: Nakładem Wydawnictwa Benedyktynów.
- Kowalczyk S., (1996), *Filozofia kultury*, Lublin Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Lindstorm M., (2009), *Zakupologia*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Maryniarczyk A., *Dobro, Powszechna encyklopedia filozofii*, dostęp online: <http://peenef2.republika.pl/hasla/d/dobro.html> [09.05.2015]
- Miller S.G., (2006), *Starożytni olimpijczycy*, Warszawa: PIW.
- Morawski S., (1961), *Studia z historii myśli estetycznej XVIII i XX wieku*, Warszawa: PWN.
- Morawski S., (1980), *Le riflessioni sul tema della „morte dell'arte”*, Torino.
- Morawski S., (1984), *Perypetie problemu nowości w dziejach myśli estetycznej*, Warszawa.
- Morawski S., (1985), *Na zakręcie. Od sztuki do po-sztuki*, Warszawa.
- Morawski S., (1987), *Zmierzch estetyki, rzekomy czy autentyczny?*, Warszawa.
- Morawski S., (1990), *Komentarz do kwestii postmodernizmu*, Warszawa.
- Pauzaniasz, (2004), *Wędrówka po Helladzie. Na olimpojskiej bieżni i w boju*, (przekł. z jęz. greckiego) J. Niemirska-Pliszczyńska, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Pawłowska-Jądrzyk B., (2012), *Uczta pod wiszącą skałą*, Warszawa, s. 191-203.
- Peeters M., (2010), *Globalizacja zachodniej rewolucji kulturowej*, przekład G. Gygiel, Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek.
- Potocka M.A., (2007), *Estetyka kontra sztuka*, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Rosenkrantz K., (2004), *Estetica del brutto*, a cura di S. Barbera, Palermo.
- Seibert S., *Leksykon sztuki chrześcijańskiej*, dostęp online: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IS/leksykon_sztuki_chrz_26.html [10.05.2017]
- Słapek D., (2010), *Sport i widowiska w świecie antycznym*, Kraków-Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

- Sterling Ch., (1998), *Martwa natura. Od starożytności po wiek XX*, Warszawa.
- Szymańska K., (2015), Grecki ideał człowieka w starożytnej kulturze fizycznej „kalos kaghatos” - w zarysie, *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio*, nr 24, s. 5-11.
- Tatarkiewicz W., (1985), *Estetyka starożytna*, Warszawa: Arkady.
- Welsch W., (2005), *Estetyka poza estetyką: o nową postać estetyki*, tłum. K. Guczalska, Kraków: Universitas.
- Wrześniak M., (2017), *Pytania o irreligię – czyli gdzie jest granica wykorzystywania symboli sakralnych?*, (w:) *Katolicy i Sztuka. Szanse i zagrożenia*, Toruń 2017 (w druku).
Wykład dostępny on-line: <https://www.youtube.com/watch?v=BAJIOoGtBDY> [25.05.2017].
- Wrześniak M., (2013b), *Miejsca teologiczne malarstwa, czyli o znaczeniu formy*, (w:) *Miejsca teologiczne w kulturze wizualnej*, W. Kawecki i inn. (red.), s. 295-320, Warszawa: Warszawa: Instytut Dialogu, Kultury i Religii.
- Wrześniak M., (2013a), *Locus theologikus sztuki – pierwsza próba klasyfikacji*, (w:) *Wierzyć i widzieć*, W. Kawecki i inn. (red.), s. 119-126, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne.
- Zdybicka Z., (1992), *Religia i religioznawstwo*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.

Dr Błażej Kmieciak

Uniwersytet Medyczny w Łodzi

Medycyna a religia Czy lekarz ma prawo dawania świadectwa wiary?

Uwagi wprowadzające

Na początku listopada 2015 roku Trybunał Konstytucyjny (TK) wydał orzeczenie dotyczące możliwości powołania się na klauzulę sumienia przez lekarzy. Omawiany werdykt był odpowiedzią na skargę, jaką do TK zdecydowała się skierować na początku 2014 roku Naczelna Izba Lekarska. Samorząd Lekarski podważył kilka elementów składających się na treść art. 39 ustawy o zawodach lekarza i lekarza dentystry. Zwrócono uwagę, iż wskazywany w tym miejscu przepis jest w sposób wyraźny sprzeczny z Polską Konstytucją. Wskazano, że ustawowy zakaz powołania się przez lekarza na sprzeciw sumienia w tzw. sytuacjach niecierpiących zwłoki to element, który posiada zbyt ogólny charakter. Nade wszystko jednak zaznaczono w piśmie do Trybunału Konstytucyjnego, iż nakazanie lekarzowi, by ten skierował pacjenta do innego lekarza, który wykona krytykowane przez niego działanie, to w istocie respektowanie normy, która nakazuje pomocnictwo. Trybunał Konstytucyjny podzielił te uwagi. Poza zwróceniem uwagi na faktyczną sprzeczność omawianego unormowania z zapisanymi w Konstytucji zasadami (w tym zasadą wolności sumienia, myśli i wyznania) Trybunał Konstytucyjny podkreślił unikalny charakter klauzuli. Wskazano, że wolność sumienia dotyczy każdego człowieka. Są, co oczywiste takie zawody, jak profesja lekarska, które z racji szczególnego charakteru działań niejako bardziej narażone są na pojawienie się sytuacji mogących wywołać sprzeciw sumienia. Samo jednak prawo do sprzeciwu nie jest przywilejem, lecz prawem podstawowym, gwarantowanym wprost zapisami Konstytucji. W ustnym uzasadnieniu zwrócono ponadto uwagę, iż sumienie winno być analizowane jako zjawisko nie tylko teologiczne, ale również świeckie. Lekarz ma wręcz obowiązek postępować zgodnie z sumieniem, gdyż jest to podstawowa oznaka jego profesjonalizmu oraz sumienności (Orzeczenie TK, 2014).

Przedstawione przez Trybunał Konstytucyjny stanowisko posiada kluczowe znaczenie z perspektywy zasad wykonywania zawodu przez lekarza. W sposób stanowczy podkreślono bowiem, że nie jest prawdziwe twierdzenie części środowisk naukowych wskazujących, iż lekarska klauzula sumienia posiada charakter przywileju (Kmieciak, 2015, s. 8). Odnosi się ona bowiem do prawa o szczególnym oraz unikalnym charakterze. W tym jednakże miejscu należy dostrzec, że przywołany charakter klauzuli kieruje nas *de facto* w stronę wolności, na którą składają się dwa szczególne obszary: sumienie oraz wyznanie (Konstytucja, 1997; Konwencja, 1993)¹. Na temat wolności sumienia zwłaszcza w kontekście zawodów medycznych powstało w ostatnim czasie wiele publikacji (Por. Nawrot, 2015 oraz Pawlikowski, Stanisław, Ordon, 2014).

Jak się jednak okazuje do podobnego wniosku można nie dojść w kontekście zagadnienia wolności wyznania pracowników medycznych. Temat ten wydawać się może nieistotny z perspektywy badawczej. Analiza kontekstów wiary przedstawicieli określonego zawodu uznana może być za zagadnienie nieatrakcyjne poznawczo. Jak się jednak okazuje, obserwując rzeczywistość społeczną dojść można do przekonania, iż to właśnie kwestia wiary lekarzy stała się w ostatnich latach przedmiotem z jednej strony zainteresowania, a z drugiej krytyki.

Dobitnie pokazuje to przykład *Deklaracji wiary lekarzy*, jaką w 2014 roku na Jasnej Górze ogłosiło środowisko lekarskie, informując o blisko czterech tysiącach lekarzy podpisujących się pod oświadczeniem, zgodnie z którym zobowiązali się do pełnego respektowania w swojej praktyce zasad katolickiej nauki społecznej, a zwłaszcza nauczania dotyczącego szacunku dla życia człowieka od chwili poczęcia do naturalnej śmierci (*Deklaracja wiary*, online).

Ta *Deklaracja* spotkała się z krytyką części środowisk (Stanowisko Federacji, 2014, s. 2 -3). Podobna negatywna postawa ujawniona została w przypadku prof. Mariana Gabryśa, którego kandydatura na stanowisko Konsultanta Wojewódzkiego w Dziedzinie Ginekologii i Położnictwa została nieoczekiwanie zablokowana przez Konsultanta Krajowego w tejże medycznej dyscyplinie. W środkach społecznego przekazu powiadomiono opinię publiczną, iż jednym z powodów zmiany decyzji w omawianej materii było podpisanie przez wskazanego naukowca ww *Deklaracji wiary*.(Depesza, online)

¹ Zgodnie z art. 53 Konstytucji RP „Każdemu zapewnia się wolność sumienia i religii”. Warto w tym miejscu zwrócić także uwagę, iż Europejska Konwencja Praw Człowieka dodaje w omawianych kontekstach również wolność myśli.

Podobne doniesienia zwracają uwagę na szczególny kontekst relacji, jaka istnieje między medycyną a wiarą. Niestety podobne zagadnienia najczęściej w ostatnich latach prezentowane są z perspektywy krytycznej. Zwraca się uwagę, że lekarz ma być profesjonalistą, który w swojej pracy odwołuje się jedynie do wiedzy, a nie do wiary.

Czy jednak rzeczywistości te są w jakikolwiek sposób sprzeczne? A może jednak medycyna nie jest w stanie funkcjonować bez duchowego elementu? Być może także w najnowszej, innowacyjnej medycynie można znaleźć przypadki łączenia medycyny i wiary, jako dwóch rzeczywistości? Czy jednak przywołanie podobnych przykładów uprawnia do postawienia tezy, zgodnie z którą lekarz \

w swojej pracy posiada pełne prawo do odnoszenia się do swojej wiary?

Poniżej podjęta zostanie próba udzielenia odpowiedzi na wskazane w tym miejscu wątpliwości. Celem proponowanych refleksji jest zwrócenie uwagi na zagadnienie wiary w medycynie, jako szczególny obszar, bez którego medycyna *de facto* nigdy nie funkcjonowała.

Deklaracja wiary²

W maju 2014 r. ponad trzy tysiące lekarzy (oraz przedstawicieli innych zawodów medycznych) podpisało dokument noszący tytuł „*Deklaracja wiary lekarzy katolickich i studentów medycyny w przedmiocie płciowości i płodności ludzkiej*”. Jak wskazano powyżej zdarzenie to wywołało w mediach emocje o charakterze skrajnym. Z jednej strony podkreślano, że wolność sumienia i wyznania pozwala każdemu na podjęcie tego typu działań. Z drugiej natomiast perspektywy wskazywano, iż podobne deklaracje są w istocie swej niepotrzebną formą epatowania własnym światopoglądem. *Deklaracja wiary* - to dokument, który powstał z inicjatywy dr Wandy Póltawskiej (*Deklaracja wiary*, online³). W. Póltawska, lekarka – psychiatra znana jest m.in. z racji wieloletniej przyjaźni, jaka ją oraz jej rodzinę łączyła z św. Janem Pawłem II. Rzadziej niestety wspomina się o jej niezwykle bogatej działalności kliniczno-naukowej. Na jej aktywność ogromny wpływ miały doświadczenia II wojny światowej, podczas której trafiła do obozu koncentracyjnego, gdzie nazistowscy, niemieccy lekarze przeprowadzili na niej eksperymenty pseudo-medyczne. Bardzo dokładnie ich przebieg dr Wanda Póltawska opisała w głosnej

² W tej części pracy autor wykorzystał (za zgodą redakcji rozbudowane oraz przeredagowane fragmenty własnego artykułu publicystycznego pierwotnie oblikowanego na stronie biotechnologia.pl.

³ http://poinformuj.opoka.org.pl/wydarzenia/akcje/8054.1,DEKLARACJA_WIARY_lekarzy_katolickich.html

książce pt. „*I boję się snów*”. Tuż po wojnie, widząc ogrom zła, jakiego doświadczyła, podjęła decyzję o zaangażowaniu się w obronę życia człowieka, od jego poczęcia do naturalnej śmierci. Jej działalność, jako lekarza psychiatry oraz badacza analizującego ludzkie zachowania w chwili doświadczania traumy odnosiła się przede wszystkim do zagadnienia walki o godność człowieka, bez względu na etap rozwoju, na którym się znajduje (por. np. Póltawska, 1998, s. 80–91).

Deklaracja wiary odwołuje się do wartości i znaczenia wiary. Dokument – odnosząc się do relacji człowieka z Bogiem – zwraca uwagę na konieczność odrzucenia wszelkich działań, które prowadzić mogą do naruszenia godności osoby ludzkiej. Jak wskazano w nim, sam fakt istnienia możliwości działania w danym obszarze, nie uprawnia do bezrefleksyjnego postępowania. Tak więc osoby podpisując *Deklarację wiary* zwróciły uwagę na konieczność odrzucenia: metody in vitro, aborcji, antykoncepcji, a także eutanazji. W omawianym dokumencie bardzo mocno podkreślano, iż obecnie konieczne jest respektowanie naturalnych, biologicznych praw wprost odnoszących się do ludzkiej płciowości (*Deklaracja wiary*, online).

Mówiąc o podobnych deklaracjach warto podkreślić, że temat relacji łączących medycynę oraz wiarę pojawiał się już w codziennej praktyce starożytnych lekarzy. Zaledwie pobieżna historyczna analiza relacji medycyny i wiary wskazuje bezsprzecznie, że już od czasów Hipokratesa możemy mówić o odnoszeniu się lekarzy do szeroko pojętej transcendencji. To przecież w przysiędze sformułowanej przez ojca medycyny dostrzec można odwołanie się do greckich bóstw (Biesaga, 2006 s. 24; por. także: Pędziwiatr, 1999, s. 4). Mniej więcej w tym samym okresie historycznym na terenie Egiptu obowiązywały zasady, zgodnie z którymi do leczenia osób chorych uprawnieni byli kapłani działający na terenach świątyń. Byli bowiem oni jednocześnie uzdrowicielami. W czasach Imperium Rzymskiego dostrzec można pojawienie się medycyny opartej przede wszystkim na racjonalnym podejściu do choroby, które zaszczepiał przede wszystkim słynny medyk Galen. Jednocześnie warto podkreślić, że od V w.n.e., wraz z zalegalizowaniem chrześcijaństwa nastąpiło połączenie podejścia opartego na osiągnięciach naukowych oraz perspektywie, w której chory traktowany był jako bliźni. Wzorem dla takiego postępowania była przede wszystkim zaczerpnięta z kart Nowego Testamentu postać Miłosiernego Samarytanina (por. np. Michalik, 2008, s. 246–257 oraz Michalik, 2003, s. 265 i 269).

Ważną rolę odegrała w tym zakresie postać Majmonidesa (Mosze ben Majmon), a więc lekarza, filozofa, prawnika oraz rabina. To on w swojej modlitwie

prosi dobrego Boga, by nauczył go sposobu postępowania z ludźmi chorymi. W swym przyrzeczeniu w ten oto sposób zwraca się do Stwórcy:

„Zesłałeś następnie człowiekowi Poślańców, choroby, które zapowiadają zbliżanie się niebezpieczeństwa i nakazałeś mu, by przygotował się na ich zwalczanie. Wieczna Opatrzność wyznaczyła mnie, bym czuwał nad życiem i zdrowiem Twoich stworzeń.

Oby miłość do sztuki, którą wykonuję, była dla mnie cały czas motorem mojego działania. Oby nigdy chciwość ani skąpstwo, ani żądza sławy lub wielkiego rozgłosu nie zaprzętały mojego umysłu, gdyż są one wrogami prawdy i dobroczynności i łatwo mogłyby mnie zwieść i sprawić, że zapomnielibym o moim wzniosłym celu czynienia dobra Twoim dzieciom.

Obdarz mnie siłą serca i umysłu, tak aby gotowe one były służyć bogatym i biednym, dobrym i złym, przyjaciółom i wrogom i obym w pacjencie moim widział tylko cierpiącego bliźniego [...].

O Boże, wyznaczyłeś mnie, abym czuwał nad życiem i śmiercią Twoich stworzeń. Oto jestem, gotowy do wypełnienia mojego powołania. Amen” (za: Skrzypkowski, 2007, s. 63; por. także: Dunn, 1997, s. 43– 44).

Majmonides uważa siebie za odpowiedzialnego przed Bogiem za pacjenta, którym go Stwórca obdarzył. Dla niego świętość jest nie tylko cnotą, ale również istotnym punktem odniesienia. Uwagi Mosze ben Majmona stały się późniejszych wiekach niezwykle inspirujące. Powszechnie uznaje się, iż tezy tego uczonego stanowią w istocie jeden z najważniejszych filarów medycyny opartej na indywidualnym podejściu do chorego (por. np. Kolarska, 2003, s. 13).

W stronę współczesności

Obserwując doniesienia medialne dotyczące *Deklaracji wiary* oraz czytając pojawiające się w tym temacie konkretne komentarze, dostrzec można, że działanie lekarzy okazujących publicznie swoją wiarę, ma tyleż samo przeciwników, co i zwolenników. Nie ulega wątpliwości, iż dodatkowe emocje wywołane są sposobem, w jaki *Deklaracja* została podpisana i ogłoszona. Miało to miejsce na Jasnej Górze, podczas pielgrzymki pracowników Służby Zdrowia do Częstochowy. Zapoznając się z listą sygnatariuszy tego dokumentu spotkać na niej można przedstawicieli większości specjalności medycznych. Należy w tym miejscu podkreślić, że dokument ten podpisało blisko pięćdziesięciu profesorów medycyny, w tym znani genetycy: Alina Midro oraz Andrzej Kochański, a także Zdzisław Ryn - psychiatra, specjalista medycyny górskiej oraz były ambasador RP oraz Bogdan Chazan, były konsultant

krajowy w dziedzinie ginekologii i położnictwa. Pojawienie się tych postaci powoduje, iż *Deklaracja wiary* stać się może dla wielu osób dokumentem o kluczowym znaczeniu. Osoby te dla licznych młodych adeptów medycyny to szczególnie specjaliści, mający istotny wpływ na przebieg ich zawodowej kariery. Swoją postawą wywierają one zatem istotny wpływ na dalszy sposób wykonywania zawodu lekarza. Tym samym publiczne deklarowanie przez nich wiary to działanie, które *de facto*, nie może zostać pominięte. Podobna, publiczna manifestacja swojej życiowej postawy wskazuje, iż dla tych lekarzy relacja z Bogiem posiada istotne znaczenie w trakcie wykonywania ich zawodu.

Oczywistym jest, że medycyna musi uwzględniać racje oraz teorie rozumowe. Podstawą tego typu działań w ostatnich latach stała się strategia tzw. Medycyny Opartej na Dowodach (od ang. *evidence-based medicine*).

Czy jednak tego typu działania automatycznie przekreślają perspektywę, w której lekarz odnosi się do wyznawanej przez siebie wiary?

Przeczy temu kilka przykładów, które warto wskazać.

Warto tu podkreślić, że współczesne formy terapii uzależnień opierają się na informacjach, jakie przekazuje psychiatria, psychologia oraz coraz częściej genetyka. Podejmując jednak podobne interwencje koniecznym jest by dostrzec, że fundamentem m.in. terapii w uzależnieniu alkoholowym jest odwołanie się, w ramach kolejnych kroków Anonimowych Alkoholików do Osoby Stwórcy, Boga (lub tzw. Innej Siły Wyższej). W pierwszych sześciu krokach postać Boga wskazana jest w sposób bezpośredni. A zatem, wpieryw dana osoba przyznaje się sama przed sobą, że nie da sobie rady ze swoim problemem. Następnie następuje swoiste wyznanie wiary. Zgodnie bowiem z treścią drugiego kroku „*Uwierzyliśmy, że Siła Większa od nas samych może przywrócić nam zdrowie.*” Trzeci krok to zawierzenie się Stwórcy. Czwarty punkt jest w istocie rachunkiem sumienia określonym tutaj mianem „*obrachunku moralnego*”, po którym – w piątym kroku- następuje wyznanie win przed Bogiem oraz osobami, które zostały skrzywdzone. Krok szósty to *de facto* ukazanie terapeutycznej roli Stwórcy. Jak czytamy „*Staliśmy się całkowicie gotowi, aby Bóg uwolnił nas od wszystkich wad charakteru*” (zob. szerzej: Wnuk, Marcinkowski, 2012, s. 50; por. także: Kaczmarek, 2012, s. 522–525). Tym samym, kluczowym, a zarazem nieodzownym elementem terapii, jest także kształtowanie własnej świadomości duchowej.

Omawiając podobne zagadnienia należy wspomnieć również, że medycyna przez wieki określana była nie tylko nauką, ale również *sztuką* oraz *misją*. Lekarz był niczym „*misjonarz, który niósł zdrowie innym osobom, sam niejednokrotnie narażając się na*

zachorowanie" (Póltawska, 1995, s. 61).

Wydaje się, że pojawienie się *Deklaracji wiary* jest dowodem nadal istniejącego pragnienia powrotu do podobnej postawy. Tym samym dostrzec można, iż medycyna de facto nie jest w stanie oderwać się od doświadczeń o charakterze duchowym. Warto w tym miejscu odnieść się chociażby do doświadczeń osób podejmujących pracę w klinikach in vitro. Szczególnie poruszonym w egzystencjalnym kontekście zagadnieniem, było (i jest) pytanie: Od kiedy możemy mówić, iż pojawia się człowiek? Jak zaznaczała blisko dekadę temu Agnieszka Fiakus, biolog z kliniki Provita: „Od momentu zapłodnienia to nie są już tylko komórki. Wszystko się zmienia, gdy łączą się gamety (...) Wszystko zmienia się z godziny na godzinę. Obserwujemy nowe podziały. To żyje. Czegoś takiego nie można sprzedać czy wyrzucić. To jest ktoś. W tym momencie zaczyna się właśnie człowiek” (za: Kmiecik, 2011, s. 81).

Zbliżone podejście prezentuje prof. Rafał Kurzawa. Jest on ginekologiem – położnikiem, m.in. szefem Sekcji Płodności i Niepłodności Polskiego Towarzystwa Ginekologicznego. Kilka lat temu udzielił on wywiadu katolickiemu tygodnikowi *Gość Niedzielny*. Rozmowa, jaką wówczas przeprowadziła z nim redaktor Joanna Bątkiewicz-Brożek jest w istocie unikalnym materiałem, ukazującym spotkanie, w trakcie którego zwolennicy i przeciwnicy in vitro, potrafią nawiązać komunikację odnosząc się do konkretnej prawdy uznającej piękno ludzkiego życia. W trakcie wywiadu red. Brożek zadała profesorowi następujące pytanie: „W laboratorium patrzy Pan na embrion. To dla Pana człowiek?” W odpowiedzi profesor odrzekł „Największe wzruszenie, jakie przeżyłem w życiu, to rozumienie faktu, że dziecko, które wydobyłem w czasie cesarskiego cięcia, było tym, które oglądałem pod mikroskopem. Każdy, kto robi in vitro, jest tego świadomy” (za: Brożek, 2012, s. 11).

Postaci dające świadectwo wierze

Ukazując znaczenie relacji wiara-medycyna warto odnieść się do kilku kolejnych przykładów, jakie szeroko komentowane były w ostatnim czasie w mediach.

Zasadnym jest tu zaprezentowanie postaci znanego polskiego kardiochirurga, prof. Janusza Skalskiego. Redaktor Joanna Bątkiewicz-Brożek przeprowadziła z nim wywiad – rzekę, pt „Mam odwagę mówić o cudzie”. Rozmowa ta odbyła się w związku ze szczególnymi zdarzeniami, jakie miały miejsce na początku grudnia 2014 roku. Jak donosiła wówczas Polska Agencja Prasowa: „Dwuletni chłopczyk w nocy z soboty na niedzielę był pod opieką babci i wymknął się z domu. Poszukiwania dziecka ruszyły w

niedzielę rano. Chłopca, który był w samej piżamce, znalazł nad brzegiem rzeki około kilkuset metrów od zabudowań, zastępca komendanta komisariatu w Krzeszowicach Michał Godyń. Zaniósł je do najbliższego domu i tam prowadził reanimację do czasu przyjazdu karetki i transportu dziecka do szpitala” (Depesza PAP, online) Zespół lekarzy, kierowanych przez profesora Skalskiego podjął działania interwencyjne wobec chłopca, który znajdował się w głębokiej hipotermii. Sam prof. Skalski wielokrotnie przyznawał, iż z perspektywy medycznej, chłopiec ten nie miał możliwości przeżycia. Nie tylko udało się przywrócić mu przytomność, ale - jak wspomina prof. Skalski - chłopiec wrócił do normalnego funkcjonowania. Zastanawiającym w całej sprawie jest jednak fakt, iż profesor spotkał się z krytyką ze strony mediów. Kardiochirurg, wskazując na działania podejmowane przez personel jednocześnie przyznał, że w tego typu casusie trzeba mówić o cudzie. Pojawienie się krytyki spowodowane było użytym przez profesora słowem „cud”. Część mediów zwracała uwagę, iż podobne twierdzenie umniejsza zasługi medycznego personelu, który z oddaniem walczył o życie chłopca. Prof. Janusz Skalski nie umniejsza jednak w żadnej mierze osiągnięć personelu. Oprócz działań medycznych wskazuje także na aspekt duchowy. Jak sam podkreśla „szczypta mistycyzmu [...] jest w naszym zawodzie przydatna. Nie chcę powiedzieć, że wszystko to było spowodowane przez czynnik wyższy. Nam lekarzom potrzeba czasem lekkiego popchnięcia do przodu, bodźca. I jest nim właśnie czynnik transcendentny, czyli coś co się wymyka spod ludzkiej kontroli” (Skalski, 2015, s. 49). Prof. Skalski bardzo mocno zwraca uwagę na szczególny charakter lekarskiej misji. Co interesujące nie odnosi się on w swoich rozważaniach, ani do przysięgi Hipokratesa, ani modlitwy Majmonidesa. Dla tego kardiochirurga wzorem działania jest z jednej strony starotestamentowy Elizeusz, który w Pierwszej Księdze Królewskiej podejmuje w istocie działania reanimacyjne, oraz Jezus, będący największym z lekarzy. Co równie cenne w omawianej rozmowie wyraźnie czytelnik może dostrzec, iż powrót małego Adasia do zdrowia dla samego prof. Skalskiego jest w istocie tajemnicą. Profesor ma świadomość działania poszczególnych urządzeń medycznych, wie także, jakie umiejętności posiada zarówno on, jak i jego oddany personel. Nie wie on jednak, jak możliwa była doskonała koordynacja personelu. Stwierdza, że nie wie jednak, w jaki sposób w tym przypadku udało się przywrócić całkowitą sprawność organizmu, który wychłodzony został do temperatury 12.7^o C. (za: Kmiecik, 2016a, s. 215- 218).

Red. Brożek porównuje doświadczenie swojego rozmówcy z życiem i pracą prof. Jérôme’a Lejeune’a. Wydaje się to trafne, zwłaszcza z racji na podobną postawę obu badaczy wobec osób chorych.

Postać prof. Lejeune zasługuje jednak w tym miejscu na szerszą refleksję z racji na zaproponowany temat mistyki w medycynie. Profesor Lejeune zapisał się na stałe w historii medycyny. Był on współodkrywcą przyczyn występowania zespołu Downa. Także on dostrzegł źródło występowania Zespołu tzw. „kocięgo krzyku”, który niejednokrotnie określany jest mianem Zespołu Lejeuna. Badacz ten był lekarzem genetykiem, jednocześnie był on praktykującym lekarzem pediatrą, który zyskał międzynarodową sławę z racji na prowadzone badania dotyczące promieniowania jądrowego (za: Midro, 2011, s. 88- 89, 93 i 94). Przywołując jednak w tym miejscu jego postać wskazanego badacza, należy jednocześnie zwrócić uwagę, iż był on przykładem naukowca, który w swojej codziennej praktyce łączył wiarę w Boga z wiedzą o charakterze naukowym.

Jego córka Clara Lejeune, nawiązując do swoich pierwszych wspomnień z dzieciństwa, kreśli obraz profesora, jako człowieka łagodnego, który nieustannie dziękował Bogu za zdrowie własnych dzieci. Na co dzień obcował on bowiem z dziećmi, które doświadczały poważnych chorób. Sam określał ich mianem „wydziedziczonych”. Z jednej strony ich dziedzictwo genetyczne nie było doskonałe, a z drugiej były to osoby całkowicie odrzucone przez ówczesne społeczeństwo. Clara Lejeune (2005) wspomina, że jej tata był niejako stałym elementem modlitw jego podopiecznych pacjentów. Wspomina ona np. modlitwę jednej z pacjentek, która stwierdziła *„Mój Boże, czuwaj nad moim Przyjacielem. Irytuję moją rodzinę, dla niego jestem ładna, bo wie z czego zrobione jest moje serce.”* W trakcie pogrzebu profesora, inny jego niepełnosprawny pacjent Bruno, nagle, w trakcie modlitwy powszechnej zabrał mikrofon i powiedział *„Dziękuję Panie profesorze za to, co Pan zrobił dla Moch rodziców. Dzięki Panu jestem z siebie dumy”* (tamże, s. 40 i 135).

Jak wspomina córka, na relacje Lejeune’a z Bogiem duży wpływ miał jego brat Flip, będący wybitnym malarzem. Obydwaj panowie potrafili godzinami dyskutować o wierze, naturze, relacji ze Stwórcą. Clara Lejeune dodaje, że jej ojciec nieustannie kierował się w stronę przyrody, kontemplował ją i podziwiał. To właśnie w czasie jego pobytu na wsi powstawały jego najciekawsze teorie oraz pomysły naukowe. Ujawniały się one również w trakcie strugania przez profesora małych krzyży z drewna. Prof. Lejeune nawiązał serdeczną przyjaźń z papieżem Janem Pawłem II. W trakcie pogrzebu profesora odczytany został list papieża, który wspominał o charyzmacie naukowca. Papież Polak zwracał uwagę, iż zawsze starał się on wykorzystać swoją wiedzę dla dobra człowieka. Jednocześnie był on osobą przesiąkniętą wręcz wiarą.

Jak wspomina dalej w tym kontekście Clara Lejeune: *„Tata był bardzo wierzącym*

chrześcijaninem, przeżywał wiarę bardzo konkretnie, czerpał z niej odwagę i dobroć, życzliwość dla innych i, co było bardzo ważne, dzięki wierze wyzbył się wszelkich lęków. (...) jako badacz zachwycał się tym, jak genialnie jest stworzony wszechświat. Jego cudowność i złożoność stanowiły dla taty dowód na to, że prawdziwe jest stwierdzenie „Wszystko pochodzi od Boga”. Córka profesora zwraca ponadto uwagę, iż Lejeune w swoich pracach wielokrotnie odnosił się do rzeczywistości biblijnej. Podkreślał on bowiem, że świat Pisma Świętego jest w istocie metaforycznym obrazem geniuszu Bożego stworzenia. Jak się okazuje za prezentowanie podobnych zdań oraz za działania mające na celu ochronę nienarodzonych dzieci niepełnosprawnych profesora spotykały liczne szykany, łącznie z odbieraniem przeznaczonych na badania funduszy. Wiara profesora była - zdaniem jego córki - niezwykle paradoksem. Z jednej strony przeżywał ją w ciszy, w spokoju, nie narzucając jej nikomu. Z drugiej natomiast strony dostrzec można, że to ona dawała mu wszelkie źródła energii. W zachowanych listach można również zauważyć, że wielokrotnie doświadczał on wręcz mistycznych uniesień. W żadnej mierze nie przeszkadzały mu one w sprawnej, a nade wszystko niezwykle rzetelnej pracy badacza oraz klinicysty (Lejeune, 2005, s. 136 i 140- 142).

Clara Lejeune opisując tę przyjaźń zwraca uwagę na mało znany historycznie fakt. Okazuje się bowiem, że w dniu zamachu na papieża, 13 maja 1981 roku małżeństwo Lejeune jadło obiad z papieżem. Wieczorem, po zamachu prof. Lejeune niespodziewanie trafił do szpitala z silnym bólem brzucha. Był operowany dokładnie w tym samym okresie, co papież. Wyszli ze szpitala tego samego dnia (tamże, s. 133-134).

Tego typu bliskie, głębokie relacje dr Wanda Póltawska określa „komunią osób”, a więc tego rodzaju spotkaniem między ludźmi, w którym rozmową kieruje sam Bóg (za: Kmieciak 2016b. s. 169- 17).

Ukazana postać francuskiego genetyka w sposób wyraźny wskazuje na unikalną łączność, jaka zaistnieć może pomiędzy profesjonalnym wykonywaniem zawodu lekarza, a doświadczaniem wiary. Odnosząc się do osoby prof. Lejeuna można zauważyć również, że wyznawanie wiary przez naukowców (w tym słynnych badaczy) prowadzić może do pojawienia się silnego oporu oraz krytyki ze strony części środowisk sugerujących niedopuszczalność jakiegokolwiek łączenia nauk medycznych z wyznawaną przez lekarza wiarą.

Analizując polską debatę społeczną spostrzec można podobne przykłady. Jeden z najbardziej znanych dotyczy osoby prof. Bogdana Chazana, ginekologa oraz

położnika, który pełnił w przeszłości funkcję Konsultanta Krajowego w Dziecinie Ginekologii oraz Położnictwa oraz dyrektora Szpitala im. św. Rodziny w Warszawie. W połowie 2014 roku opinia publiczna powiadomiona została o odmowie wykonania aborcji na dziecku, u którego w fazie prenatalnej wykryto wadę letalną. Profesor powiadomił pisemnie pacjentkę, iż nie może podjąć się realizacji zabiegu przerwania ciąży z racji doświadczanego konfliktu sumienia. Równocześnie poinformował pacjentkę, iż gotów jej udzielić wszelkiego medycznego wsparcia. Jednocześnie zasugerował skorzystanie z pomocy hospicjum perinatalnego, w którym eksperci przygotowywaliby całą rodzinę na doświadczenie prawdopodobnej, szybkiej śmierci nowonarodzonego dziecka (za: Rigamonti, 2014, s. 13- 15).

Fala krytyki, jaka spadła na profesora, w sposób bezpośredni związana była z postawą, jaką w całej sprawie przyjął Bogdan Chazan. Jak zaznaczono, jego brak zgody na tzw. terminację ciąży wynikał wprost ze sprzeciwu sumienia. Ów sprzeciw, na co sam profesor zwracał wielokrotnie uwagę, związany był z doświadczaniem przez niego wiary. W wywiadzie, jakiego udzielił Maciejowi Müllerowi profesor wskazuje na to, że wiara stała się centralnym odniesieniem, które daje siłę oraz odwagę. Wywiad z profesorem opublikowany został w formie książki pt. *„Prawo do życia - bez kompromisów.”* Na jej kartach czytelnik dostrzec może, iż postawa profesora Chazana wynika przede wszystkim z pragnienia poszanowania godności człowieka, w tym także i tego człowieka, który jeszcze się nie narodził (Chazan, 2014, s. 37- 39).

Prof. Chazan przyznający się do przeprowadzania aborcji w swoim zawodowym życiu, równie mocno dodaje wprost odnosząc się do Bożego Miłosierdzia, iż w pewnym momencie doświadczył łaski nawrócenia (za: Terlikowski, 2014, s. 18-20).

Kontekst aborcji pokazuje w tym momencie dwa kluczowe elementy. Po pierwsze wyznanie prof. Chazana jest w istocie swej kluczowym, mało dostrzeganym w polskiej literaturze studium aborcji, jako zjawiska duchowego. W polskiej literaturze przedmiotu jest coraz więcej publikacji dotyczących podobnego zagadnienia, dostrzeganego z perspektywy przede wszystkim kobiety (Lichtenberg-Kokoszka, 2008, s. 11). Profesor analizując dramat aborcji pokazuje go również z perspektywy lekarza, który ją przeprowadza. Jego zdaniem w sali, w której przeprowadzało się podobne zabiegi *„panowała atmosfera szafotu”*. Sam prof. Chazan, wspominając swoje doświadczenia w tej kwestii, wprost odwołuje się do świadomości własnego grzechu, ale jednocześnie zwraca uwagę na ogrom Miłosierdzia Boga, w którego przebaczenie nie może i nie chce wątpić (Chazan, 2014,

s. 39).

W przywołanym powyżej wywiadzie – rzece w sposób bezpośredni odniesiono się do *Deklaracji wiary*, którą prof. Chazan podpisał. Odnosząc się do wskazanego wydarzenia, profesor zwrócił uwagę, iż jako osoba wierząca, doświadcza swojej relacji z Bogiem nie tylko w trakcie Eucharystii, ale również w chwili, w której wykonuje swój lekarski zawód. Jego głównym elementem, zdaniem profesora jest szacunek dla ludzkiego życia, które jest święte. W tym też kontekście prof. Chazan trafnie zaznacza, że sumienie lekarza kształtowane może być przez jego wiarę, i podobnego doświadczenia nie można pozostawić poza np. kliniką, w której się praktykuje. W tym kontekście Prawo Boże (jak wskazano w *Deklaracji*) wiedzie prym w stosunku do ludzkiego ustawodawstwa. Lekarz, który wyznaje tego typu poglądy, nie jest jednak – jak podkreślali krytycy podobnej postawy – jakimkolwiek zagrożeniem dla pacjenta. Więcej, lekarz, który modli się za chorego, również nie może być postrzegany np. jako osoba mniej profesjonalna. Traktuje on bowiem swoją pracę jako zadanie oraz misję. Prof. Bogdan Chazan bardzo jasno podkreśla, że jego postawa wynika nie tylko z wiary, ale również z głębokiego szacunku dla zasad deontologicznych medycyny, które bez względu na odniesienie (lub brak odniesienia do Boga), pokazują unikalne znaczenie oraz szacunek dla ludzkiego życia (Chazan, 2014, s. 40, 121-123).

Refleksje końcowe

Przedstawiony powyżej zarówno szkic wydarzeń historycznych, jak i życia konkretnych postaci miał on ukazać unikalne znaczenie oraz charakter, jaki łączył oraz nadal łączy wykonywanie zawodu lekarza z doświadczeniem wiary. Władysław Kopalinski (2000, s. 331), definiując podobne zjawiska zwraca uwagę, że odnoszą się one do świadomości jednostki, iż posiadać może ona indywidualną relację z Bogiem. Choć, jak zauważono, zestawienie medycyny i wiary nadal wywołuje reakcje krytyczne, to jednak dokonując obiektywnej analizy historycznej nie da się pominąć oraz wykluczyć elementów religijnych z praktyki przywracania człowieka do zdrowia.

Dr Wanda Półtawska kreuje w tym kontekście postać lekarza, jako przede wszystkim nosiciela *dobrej rady*. Zaznacza ona, że przed laty lekarze - specjaliści określani byli mianem „*Konsyliarzy*”, od łacińskiego słowa *Consilium* (rada). W. Półtawska podkreśla, że szacunek dla ludzkiego życia, był tym elementem, który szczególnie nobilitował lekarzy. Zdrada tej zasady prowadziła do pojawiania się

w szeregach medyków osób, które w istocie „niosły zło”. W ten oto sposób można scharakteryzować przywoływane przez W. Półtawską postaci medyków mordujących pacjentów w ramach zadań wyznaczonych w trakcie drugiej wojny światowej przez SS.

Zdaniem W. Półtawskiej lekarz, który zapomni o swoim powołaniu, o obowiązku ochrony pacjenta może wypaczyć swoje zawodowe sumienie. Wspomina ona działania niemieckich lekarzy, którzy pod koniec XX w. na jednym z Kongresów zwrócili uwagę, iż zamierzają dokonywać eutanazji z racji na *zasadę miłosierdzia*. Tego typu postawa jest zdradą przysięgi Hipokratesa. To bowiem właśnie w jej treści ukazana została unikalna relacja, jaka łączy lekarza z osobą cierpiącą. Relacja ta wprost odnosi się do szacunku dla ludzkiego życia oraz jego godności, bez względu na okres rozwoju istoty ludzkiej (Półtawska, 2005, s. 61- 63, i 100-103).

Powołanie się na własne sumienie w sytuacji, w której dana osoba wskazuje na sprzeczność określonych działań z etyką coraz częściej jest jednak coraz bardziej akceptowane, także dzięki utrwalającemu się orzecznictwu. Jednakże pojawienie się w różnych kontekstach tematu wiary natychmiast wywołuje sprzeciw oraz bunt i krytykę. Gdy zwrócona zostanie uwaga na kontekst wiary związany z owym sprzeciwem, wówczas do głosu dochodzą osoby wskazujące, że podobna perspektywa jest niedopuszczalna zarówno w medycynie, jak i w dyskursie publicznym.

Jednak, jak zaznaczyła dr Wanda Półtawska wspominając przed laty prof. Jerome Lejeune: *„Prawdziwa wiedza nie może być przeciwko wierze. Wiedza o prawach natury pokazuje Stwórcę, który tę naturę stworzył. (...) ...wiara wyprzedza wiedzę. (...) Najnowsze odkrycia genetyczne udowadniają odwieczne dogmaty wiary np. o niepowtarzalności człowieka, którego Bóg stworzył indywidualnie”* (Półtawska, 2008, s. 356).

Czy zatem lekarz ma prawo działać zgodnie z sumieniem ukazując własną postawę wobec wiary? Czy jego wiara może stanowić widoczny element wykonywanej przez niego profesji?

Odpowiedź na powyższe wątpliwości można ukazać na dwóch poziomach. Pierwszy z nich posiada charakter formalno-prawny. Można zatem w tym miejscu odnieść się do zapisów Konstytucji RP, która gwarantuje każdemu wolność sumienia i religii. Przywołany w tym miejscu przepis polskiej ustaw zasadniczej posiada de facto charakter dynamiczny. Ukazuje on bowiem potencjalną aktywną postawę osoby broniącej swojej wiary. Jak zatem czytamy w art. 53. Ust. 2 *„Wolność religii*

obejmuje wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru oraz uzewnętrzniania indywidualnie lub z innymi, publicznie lub prywatnie, swojej religii przez uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie". Ustęp 5 tego unormowania zwraca uwagę, iż m.in. wolność religijna może być ograniczona, ale tylko w drodze ustawy „gdy jest to konieczne do ochrony bezpieczeństwa państwa, porządku publicznego, zdrowia, moralności lub wolności i praw innych osób”. Z kolei art. 53 ust. 6 stanowi, że „Nikt nie może być zmuszany do uczestniczenia ani do nieuczestniczenia w praktykach religijnych” (Konstytucja RP). W przywołanych przepisach dostrzec można unikalny charakter ochrony wolności religijnej.

Podobny pogląd podzielają również osoby powołujące się na wolność postaw religijnych. Zarówno w literaturze dotyczącej problemu praw i wolności człowieka, jak i w katolickiej nauce społecznej wskazuje się na to, że prawo w istocie stanowi jeden z najistotniejszych elementów poszanowania wolności osobistych.

Ks. prof. Franciszek Mazurek (1991, s. 100) podkreśla, że to z wolności zrodziły się inne prawa. Z kolei ks. prof. Henryk Skorowski (1996, s. 115), uznając prawo do wolności religijnej za tzw. prawo o charakterze podstawowym zaznacza, że płaszczyzna ta „stanowi rację bytu wszystkich pozostałych płaszczyzn wolnościowych”. Autor ten przypominając słowa św. Jana Pawła II podkreśla, iż prawo to dotyka najgłębszej sfery ducha „podtrzymuje głęboko zakotwiczoną w każdej osobie rację bytu innych wolności” (tamże, s. 115).

Rozważając problem, czy lekarz ma prawo działać w ramach pracy jako osoba wierząca dojsć wręcz można do wniosku, iż wykonywanie zawodu lekarza nie jest w pełni możliwe, bez współistnienia elementu nadprzyrodzonego. Z trudem znaleźć można lekarza, który w swojej praktyce nie spotyka się z tajemnicą. Kontakt z chorym to nieustanne zadawanie pytania. Lekarz przystępując do swojej pacy wyraża wiarę, iż uda mu się uleczyć pacjenta. Jednocześnie doświadcza nadziei: pragnie, by przyszłość pacjenta była dla niego pozytywna. W postawie tej dostrzec można element miłości, rozumianej w tym miejscu, jako swoiste oddanie się na służbę osobie chorej (por. np. Kmiecik, 2017, s. 69- 69). Lekarz w sposób nieustanny niejako „zbliża się do pacjenta”, bez podobnej relacji nie ma on możliwości poznania chorego. To właśnie poznanie chorego ma w tym miejscu kluczowy charakter. Wybitny polski psychiatra, a zarazem wielki autorytet moralny, prof. Antoni Kępiński zaznaczał, że współcześni lekarze niejednokrotnie zapominają, iż ich celem nie jest leczenie duszy lub organu człowieka, lecz nade wszystko leczenie człowieka z chorą duszą lub chorym narządem (Kępiński, 1989, s. 8-9).

Podobne podejście jest w pełni zbieżne ze spojrzeniem jakie prezentował św. Jan Paweł II. Podkreślał on, że profesja lekarska posiada wpisany w nią samarytański charakter: „Ze względu na „ewangeliczną” treść jaka się w nim zawiera skłonni jesteśmy myśleć tutaj raczej o powołaniu, nie tylko o zawodzie” (Jan Paweł II, 2005, s. 3.)

„Miłosiernym Samarytaninem jest każdy człowiek wrażliwy na cudze cierpienie, człowiek, który □wzrusza się□nieszczęściem bliźniego. Jeżeli Chrystus, znawca wnętrza ludzkiego, podkreśla owo wzruszenie, to znaczy, że jest ono również ważne dla całej naszej postawy wobec cudzego cierpienia. Trzeba więc w sobie pielęgnować ową wrażliwość serca, która□świadczy o współczuciu z cierpiącym. Czasem owo współczucie pozostaje jedynym lub głównym wyrazem naszej młoci i solidarności z cierpiącym człowiekiem. (...) Człowiek cierpi na różne sposoby, nie zawsze objęte przez medycynę, w jej nawet najdalszych rozgałęzieniach. Cierpienie jest czym□bardziej jeszcze podstawowym od choroby, bardziej wielorakim, a zarazem głębiej jeszcze osadzonym w całym człowieczeństwie” (tamże, s. 1).

Bibliografia:

- Bątkiewicz-Brożek J. (2012), Będę walczył- wywiad z prof. Rafałem Kurzawą”, *Gość Niedzielny*, nr 39, s. 11- 13.
- Biesaga T. (2006), Przysięga Hipokratesa a etyka medyczna, *Medycyna Praktyczna*, nr 7-8, s. 20- 25.
- Chazan (2014), *Prawo do życia. Bez kompromisów, rozmawia M. Müller*, Kraków: WAM.
- Dokument, Deklaracja wiary pracowników służby zdrowia, *Gość Niedzielny*, źródło: <http://gosc.pl/doc/2018798.Deklaracja-wiary-pracownikow-sluzby-zdrowia> (01.06. 2017r.)
- Dokument: Stanowisko Federacji ws. Deklaracji Wiary Lekarzy (2014), *Mam Prawo*, nr 5-6, s. 2 -3.
- Dunn H. (1997), *Etyka dla lekarzy, pielęgniarek i pacjentów*, Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos.
- Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, 10 lipca 1993 r. (Dz. U. Nr 61 poz. 284.)
- Jan Paweł II (1920- 2005), (2005), *Postępy Psychiatrii i Neurologii*”, nr 14, s. 1-6.
- Kaczmarek J.(2012), *Terapeutyczne oddziaływanie wspólnoty anonimowych alkoholików*, (w:) *Psychoterapia- pogranicza*, L. Grzesiuk, H. Suszek (red.), (s. 519- 546), Warszawa: Wydawnictwo Eneteia.
- Kępiński A. (1989), *Poznanie chorego*, Warszawa: PZWL.
- Kmieciak B. (2011), Niepełnosprawność prenatalna – nowe pytania, nowe zagrożenia, nowe nadzieje, *Życie i Płodność*, nr 1, s. 79- 95,

- Kmieciak B. (2015), *Potrzebna nowelizacja zapisów w sprawie klauzuli sumienia*, „Puls Medycyny”, 16, 8-9.
- Kmieciak B. (2016a), Recenzja, Janusz Skalski, Mam odwagę mówić o cudzie – rozmawia Joanna Bątkiewicz-Brożek, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2015, ss. 204, *Seminare*, nr 2, s. 215- 218.
- Kmieciak B. (2016b), Piękno komunii osób, *Spółeczeństwo i Rodzina*, nr 47, s. 169- 176.
- Kmieciak B. (2017), Mistyka medyka, *Wieczernik*, s. 68- 69.
- Kolarska W. (2003), Majmonides i jego modlitwa poranna, *Wiadomości Akademickie*, nr 9, s. 13- 14.
- Komunikat PAP, Kraków: *wyjębiony dwulatek wybudzony ze śpiączki*, Polska Agencja Prasowa, <http://www.pap.pl> (dostęp 01.06. 2017r.)
- Kopaliński W. (2000), *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, Warszawa: Świat Książki.
- Lejeune C. (2005), *Życie jest szczęściem. Jerome Lejeune, mój ojciec*, Kraków: Wydawnictwo es pe.
- Lichtenberg-Kokoszka E. (2008), *Ciąża zagadnieniem biomedycznym i psychopedagogicznym*, Kraków: Impuls.
- Materiał: Dolnośląskie: prof. Gabrys nie zostanie konsultantem wojewódzkim. Będzie nim dr Pająk?, *Rynek Zdrowia*, źródło: <http://www.rynekzdrowia.pl/Serwis-Ginekologia-i-poloznictwo/Dolnoslaskie-prof-Gabrys-nie-zostanie-konsultantem-wojewodzkiem-Bedzie-nim-dr-Pajak,173099,209.html> (dostęp 01.06.2016r.)
- Mazurek J.F. (1991). *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym kościoła*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Michalik, G. (2008), *Historia psychiatrii. Od prehistorii do końca starożytności w kontekście kulturowym, społecznym i historycznym* (w:) *Antropologia medycyny i farmacji w kontekście kulturowym, społecznym i historycznym*, B. Płonka–Syroka (red.) (s. 246–257), Wrocław: Akademia Medyczna im. Piastów Śląskich.
- Midro A. (2011), *Istnieć, żyć i być kochanym. Możliwość rozwoju dzieci z zespołami uwarunkowanymi genetycznie*, Wydawnictwo Impuls.
- Nawrot O. (2015), *Klauzula sumienia w państwie prawa*, Gdańsk: Spółdzielczy Instytut Wydawniczy.
- Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego, Sygn. akt K 12/14, Prawo do odmowy wykonania świadczenia zdrowotnego niezgodnego z sumieniem.

- Pawlikowski J. (2015), Lekarz prawa czy sumienia, *Gość Niedzielny*, źródło: <http://lublin.gosc.pl/doc/2751023.Lekarz-prawa-czy-sumienia> (dostęp 12.6.2017)
- Pawlikowski J. Stanisz P., Ordon M. (2014), *Sprzeciw sumienia w praktyce medycznej- aspekty etyczne i prawne*, , Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Pędziwiatr M. J. (1999), Role of History and Philosophy of Medicine in the Professional Formation of a Physician, *Polish School of Philosophy of Medicine*, 1 (40), s. 4-9.
- Póltawska W. (1995), *Samo życie*, Częstochowa: Edycja św. Pawła.
- Póltawska W. (1998), *I boję się snów*, , Częstochowa: Edycja św. Pawła.
- Póltawska W. (2008), *Z prądem i pod prąd*, Częstochowa: Edycja św. Pawła.
- Rigamonti M.(2014), Klauzula okrucieństwa, *Wprost*, nr 24, s. 13- 15.
- Skalski J.(2015), *Mam odwagę mówić o cudzie – rozmawia Joanna Bątkiewicz Brożek*, Wydawnictwo ZNAK, Kraków.
- Skorowski H. (1996), *Problematyka praw człowieka*, Wydawnictwo UKSW.
- Skrzypkowski A.(2007), Meandry etyki lekarskiej, *Polski Przegląd Medycyny Lotniczej*, 1, s. 59-74.
- Stanowisko Komitetu Bioetyki przy Prezydium PAN (2013), nr 4 z dnia 12 listopada 2013 roku w sprawie tzw. klauzuli sumienia, Polska Akademia Nauk.
- Terlikowski T., Myślę o dzieciach, które nie narodziły się przeze mnie, *Do Rzeczy*, nr 33, s. 18- 20.
- Ustawa z dnia 2 kwietnia 1997r. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. (Dz. U. nr 78, poz. 483, z późn. zm.).
- Wielebski T. (2003), Duszpasterska posługa Kościoła w szpitalach i hospicjach, *Roczniki Teologiczne Warszawsko-Praskie*, nr 3, s. 265-298.
- Wnuk M., Marcinkowski J.T. (2012), Alkoholizm – przegląd koncepcji oraz metod leczenia, *„Hygeia Public Health”*, nr 47, s. 49 -55.
- Wnuk M., Marcinkowski J.T. (2012), Psychologiczne funkcje religii. *Problemy Higieny i Epidemiologii*, nr 93, s. 239-243.

Mgr Sebastian Szymański

Doktorant Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II

w Krakowie

Msza jako gatunek muzyki sakralnej w wychowaniu duchowym człowieka. Perspektywa personalistyczna

Wprowadzenie

Przedstawienie mszy jako gatunku muzyki sakralnej w wychowaniu duchowym człowieka wskazuje na konieczność analizy czym charakteryzuje się rozwój duchowy człowieka, który w perspektywie personalistycznej jest określany jako byt osobowy będący jednością cielesno- duchową, jest osobą, a „osoba jest kimś, jedynym, niepowtarzalnym, kimś, kto posiada „wnętrze”, przeżywającym swoje czyny, doznania, a przede wszystkim swoją własną podmiotowość” (Rynio, 2004, s. 33). Skoro osoba przeżywa swoje doznania, czyny, a więc swoje decyzje, ich skutki, własną podmiotowość, to przeżywa także wszelkie doświadczenia związane ze swoim rozwojem zarówno na płaszczyźnie fizycznej, psychicznej, społecznej, kulturowej jak i duchowej. Płaszczyzny te są zintegrowane ze sobą, co skutkuje w tym, iż każda zmiana w zakresie funkcjonowania chociażby jednej powoduje zmiany w pozostałych. Ten fakt prowadzi ku konieczności podjęcia analizy znaczenia rozwoju duchowego osoby, chociażby w zarysie, dla pełnego, integralnego egzystowania człowieka. Pociąga to za sobą potrzebę refleksji nad wychowaniem duchowym oraz zastanowienia się nad formami sprzyjającymi temu wychowaniu. Taką wybraną formą jest msza jako forma muzyczna, nad którą warto skupić swoją uwagę, co zostanie ukazane poniżej. Celem artykułu jest zatem ukazanie znaczenia mszy jako gatunku muzyki sakralnej w wychowaniu duchowym człowieka prowadzącym do jego duchowego rozwoju.

1. Wychowanie duchowe człowieka w zarysie

Wychowanie duchowe człowieka to obszar newralgiczny w rozumieniu antropologicznym, aksjologicznym, psychologicznym, oraz pedagogicznym. Budzi

pytania, wątpliwości, wielorakość interpretacji, niezależnie od podejść, jakie reprezentują przedstawiciele tych nauk.

Niniejsza analiza jest próbą ukazania czym ono jest w zarysie w podejściu personalistycznym. K. Wojtyła pisze: „Pojęcie ducha – duchowości bywa czasem nieco jednostronne, utożsamiane z zaprzeczeniem materialności. Duchowe jest to, co niematerialne – to, co wewnątrznie niesprowadzalne do materii. Jednakże, wyjaśnienie duchowości przez negację materialności zakłada jakieś pozytywne widzenie samej duchowości. Widzenie takie znajdujemy w transcendencji osoby” (Wojtyła, 2000, s. 223).

Transcendencja rozumiana jako przekraczanie jakiejś granicy w przekraczaniu siebie, przyjmuje postać transcendencji pionowej i poziomej. Należy uznać, iż przekraczanie owej „granicy podmiotu ku przedmiotowi, czyli intencjonalność, można określić jako transcendencję poziomą,” (tamże, s. 164) natomiast transcendencją pionową, według autora, jest przede wszystkim transcendencja osoby w czynie, „którą zawdzięczamy samostanowieniu, transcendencja przez sam fakt wolności, bycia wolnym w działaniu, a nie tylko przez intencjonalne skierowanie chęci w stronę właściwego im przedmiotu, wartości – celu” (tamże, s. 164).

Przekraczanie siebie wymaga wychowania opartego na wolnym, rozumnym, logicznym odniesieniu do konkretnego stanu rzeczywistości wewnętrznej i zewnętrznej, wymaga odniesienia do konkretnych wartości, które kształtują intencjonalność czynu czy też aktywności wiążącej się z wolną wolą człowieka. Autor podkreśla, „że wszystkie postaci i stopnie tego zaabsorbowania czy też zaangażowania woli kształtują się jako osobowe poprzez moment rozstrzygnięcia” (tamże, s. 173).

Moment rozstrzygnięcia jest momentem uwidoczniającym dojrzałość osoby, która dokonuje samodzielnego wyboru i podejmuje dojrzałe decyzje, co jest związane z podmiotowym traktowaniem siebie i drugiego człowieka. W tym świetle „nie można pominąć norm i zasad moralnych stanowiących podstawę (...) postępowania” (Szymańska, 2016, s. 61) człowieka. Stąd warto podkreślić, że „Transcendencja osoby w czynie wiąże się nie tyle z samą umysłową funkcją sądenia, ile właśnie z prawdą o przedmiotowej rzeczywistości, względem której człowiek wciąż musi rozstrzygać i wybierać, czyli znajdować adekwatne do tej rzeczywistości odpowiedzi w czynach” (Wojtyła, 2000, s. 191).

Zatem, rozwój duchowy wymaga właściwego procesu wychowania do dokonywania właściwych rozstrzygnięć, wyborów, decyzji preradzających się w czyn, który może mieć postać wewnętrzną i zewnętrzną. Warunkiem ich

prawidłowości jest uznanie prawdy o sobie, świecie, Bogu i innych ludziach w wielorakich perspektywach odniesień.

K. Wojtyła zaznacza: „Człowiek nie jest tylko biernym zwierciadłem, które odbija przedmioty, ale zachowuje w stosunku do nich swoistą nadrzędność przez prawdę; jest to „wyższość prawdy” związana z pewnym jakby dystansem do przedmiotów, która wpisana jest w duchową naturę osoby” (tamże, s. 202-203).

Poziom świadomości jakości własnego życia może sprzyjać budowaniu jakościowego planu życiowego i jego konstruktywnej realizacji. Jednakże, jest to uwarunkowane między innymi jego otwartością na prawdę, na wyrażenie zdecydowanej woli życia w prawdzie w zgodzie z własnym sumieniem, z hierarchią i systemem wartości. Pośród nich naczelną wartością jest miłość stanowiąca fundament miłości ewangelicznej – miłości Caritas (por. Benedykt XVI, *Deus Caritas Est*, 2006). Takie podejście zasada się także odpowiedzialności, a zwłaszcza na właściwie kształtowanym poczuciu odpowiedzialności.

K. Ostrowska podkreśla: „Poczucie odpowiedzialności rozwija się w związku z rozwojem poczucia własnej wartości, samoakceptacji, systemu wartości, przechodzenia od egocentrycznego do allocentrycznego widzenia siebie” (Ostrowska, 1998, s. 24), co zawiera się w myśli K. Wojtyły: „Świat osób znajduje swój doświadczalny punkt wyjścia i swoje znaczeniowe oparcie w doświadczeniu własnego „ja” osoby. Od niej to prowadzi droga – którą już teraz nazwiemy drogą uczestnictwa – do innych osób, zarówno we wspólnocie ludzkiej jak też w odniesieniu religijnym” (Wojtyła, 2000, s. 215). Aby ją przejść należy przyjąć za S. Kunowskim, że osoba rozwijająca swą duchowość winna posiadać cechy duchowości takie jak: rozumność przejawiającą się w obiektywnym poznaniu „rzeczywistości w procesie abstrakcji umysłowej, która z materiału spostrzeżonego odrywa cechy istotne przedmiotu, tworząc z nich treści prawdziwego pojęcia, zgodnego ze stanem faktycznym” (Kunowski, 2000, s. 189); zdolność „do wartościowania i oceniania wszystkich przedmiotów przeżyć w stosunku do siebie (subiektywnie) jako dobrych, pięknych, prawdziwych, szlachetnych itp. W związku z czym wartościowanie wpływa ze zdolności do miłowania i łączenia się z dobrem, pięknem, prawdą w swoim przeżyciu” (tamże, s. 189); wolność „czego wyrazem jest wolność woli w wyborze dobra i możliwość brania odpowiedzialności moralnej za siebie, swoje życie i postępowanie, za innych ludzi” (tamże, s. 189); twórczość, która nie tylko zadawała się „odbiorem tylko i przeżywaniem gotowych dzieł kultury, lecz dąży do szukania nowości bądź to przez przetwórczą pracę nad uszlachetnieniem materii dla dobra ludzi, bądź też przez oryginalną twórczość, przez wynalazczość i odkrywczność w tworzeniu

nauki i kultury, przekształcających naturalną rzeczywistość” (tamże, s. 190), otwartość na głębię metafizyczną. Otwartość ta zdeterminowana jest bogactwem doświadczenia obejmującego także aspekt transcendencji ułatwiający poznanie siebie, drugiego i Boga. Stąd duchowość człowieka wiąże się także z religijnym nastawieniem do poznawanej rzeczywistości.

Człowiek w swoim progresie rozwojowym szuka odpowiedzi na szereg pytań, szuka Boga. Te atrybuty duchowości skłaniają do refleksji nad wychowaniem duchowym wiodącym do rozwoju duchowego uwarunkowanego biologicznie, psychicznie, społecznie i kulturowo. Duchowość wymaga przeżycia, wrażenia i wzruszenia, które niewątpliwie nie pozostają bez znaczenia dla budowania jej bogactwa. Wymaga też odpowiednich metod i form sprzyjających rozwojowi duchowości.

W kontekście duchowego rozwoju i wychowania jedna z takich form jest msza jako gatunek muzyki sakralnej, której doświadczenie w kontekście wymienionych atrybutów duchowości może stanowić wyzwanie dla edukatorów i nauczycieli wychowania religijnego i duchowego.

Wyzwanie to powinno twórczo otworzyć człowieka na działanie dynamizmu wychowania, jakim jest *Los*, co wiąże się, jak zauważa S. Kunowski, z nieokreślonością „przyszłego życia, do którego wychowanie ma przygotować młodzież, wprowadza czwarty składnik wychowania, siłę najbardziej tajemniczą i nieobliczalną, występującą w postaci działania ludzkiego losu” (tamże, s. 175). Wychowanie duchowe osoby powinno doprowadzić do świadomego, roztropnego i ufego poddania się *Losowi* właściwie rozpoznanemu, któremu ma służyć spotkanie z drugim człowiekiem, wytworem kultury. Takim spotkaniem, które wymaga przygotowania jest spotkanie z dziełem sakralnym jakim jest msza będąca przedmiotem wrażenia i wzruszenia osoby.

K. Wojtyła pisze: „Wrażeniem nazywamy powszechnie treści reakcji zmysłów na podniety przedmiotowe (...). Wrażenia są najściślej związane z tą specyficzną właściwością i władzą zmysłów, jaką jest poznawanie. Zmysły reagują na odpowiadające im przedmioty za pomocą wrażeń. Przedmiot zostaje odbity czy też odzwierciedlony, zmysły chwytają i zatrzymują w sobie jego obraz. Mimo, że to bezpośrednie doświadczenie się kończy, zmysły nadal zatrzymują obraz przedmiotu, z tym tylko, że wrażenie stopniowo zostaje zastąpione przez wyobrażenie” (Wojtyła, 2001, s. 92-93).

Zatem wrażenie może mieć charakter przejściowy ulotny, ale może też pozostać w pamięci jako wyobrażenie nadające blask wywołanej refleksji. Autor podaje: „Wrażenie zawiera więc w sobie zawsze obraz przedmiotu, a jest to obraz

konkretny i szczegółowy. Odbijają się w nim wszystkie cechy „tego właśnie” przedmiotu, oczywiście w miarę jak wrażenie samo jest dokładne. Wrażenie, bowiem, może być też niedokładne; wówczas chwytamy w nim pewne cechy charakterystyczne, te, które pomagają rozumowi ogólnie zakwalifikować przedmiot, a nie chwytamy wielu cech bardziej indywidualnych” (tamże, s. 93).

Dlatego istotne jest, aby trafiać do każdego uczestnika mszy poprzez oddziaływanie zmysłowe, które odgrywa ogromną rolę w przeżywaniu odbieranych treści. Wrażenie jakie pozostaje w człowieku po spotkaniu z dziełem muzycznym może inicjować go do rozwoju duchowego, bądź zaprzepaszczenia tej szansy. W kontekście aktywnego uczestnictwa i przeżywania Eucharystii istotne znaczenie ma jakościowe przeżywanie ze zrozumieniem także elementu muzycznego, który zharmonizowany z treściami mszy ma pomóc w poruszeniu sfery uczuciowo-emocjonalnej oraz w pogłębieniu świadomości uczestnika.

Powstające pod wpływem wrażeń poruszenie akcentuje bogactwo przeżywanego wzruszenia, które jest różne od samego wrażenia. Karol Wojtyła zaznacza: „Wzruszenie to także reakcja zmysłowa na jakiś przedmiot, jednakże treść tej reakcji różni się od treści wrażeniowej. W treści wrażenia zostaje odbity obraz przedmiotu, we wzruszeniu przeżywamy jakąś jego wartość” (tamże, s. 93). Przeżycie staje się intensywniejsze, co nadaje relacji podmiotowej nowej, bogatszej jakości.

Warto tu wspomnieć o kształtującej się uczuciowości wyższej, która to pozwala „przetrwać czas próby, jakim są większe czy mniejsze życiowe kryzysy. Dojrzały człowiek dzięki kryzysom staje się dojrzały” (Rusiecki, 2006, s. 72). W takim razie mając na uwadze uczuciowość wyższą rozumianą w kategoriach religijności można dokonać sprawdzianu dojrzałości religijnej człowieka, którego zachowanie jest przeciwne do przedstawionej postawy infantylności religijnej. Dzięki dojrzałemu kształtowanemu poczuciu religijnemu oraz czynnikom psychicznym: wrażenia i wzruszenia „uczuciowość wyższa” (tamże, s. 72) może się rozwijać, a dzieło muzyczne nabywa nowej wartości, wartości egzystencjalnej przenikniętej transcendencją.

2. Msza jako gatunek muzyki sakralnej w spotkaniu duchowym człowieka

Jednym z największych gatunków muzyki kościelnej jest msza – wokalna, bądź wokalno-instrumentalna forma muzyki liturgicznej przeznaczona do wykonywania w Kościele rzymsko-katolickim podczas liturgii mszy (por. Jacobs,

1993, s. 228). Jest ona zarówno trwającym darem Kościoła, jak i darem, dzięki któremu jej twórca przekracza granice swoich możliwości przemierzając przestrzeń własnej wyobraźni na drodze poszukiwań w sposób mniej lub bardziej świadomy, a jednocześnie prowadzony naturalnie przez Najwyższego Boga ku wypełnieniu Jego woli objawiającej się w Słowie. Pełna pokory służebność Słowu winna być jedną z charakterystycznych cech twórców sięgających do tego gatunku.

J. Ratzinger zauważa: „W tym sensie u początku wielkiej muzyki sakralnej stoi z natury rzeczy pełen czci szacunek, postawa przyjmowania, pokora, która przez uczestnictwo w tym, co wielkiego już się dokonało, gotowa jest służyć. Tylko ten, kto czerpie natchnienie z tej wizji człowieka, może tworzyć odpowiadającą jej muzykę” (Ratzinger, 2005, s. 197).

Na przestrzeni czasu wielu kompozytorów próbowało mierzyć się z tym fundamentalnym gatunkiem muzyki liturgicznej tworząc pewną ciągłość w różnorodności odkrywania i wyrażania myśli opiewających tajemnicę eucharystyczną, i jak mówi S. Dąbek: „(...) współtworząc wielkie, kilkusetletnie, europejskie continuum” (Dąbek, 1996, s. 11).

Spoiwem scalającym to dziedzictwo w każdym przypadku jest Logos, również w przypadku wyłącznie instrumentalnych form mszalnych, w których jasno wskazuje tendencję dążeń. J. Ratzinger mówi: „(...) muzyka liturgiczna powinna w swoim wewnętrznym charakterze odpowiadać wymaganiom wielkich tekstów liturgicznych – *Kyrie, Gloria, Credo, Sanctus, Agnus Dei*. Nie oznacza to, że może ona być tylko muzyką połączoną z tekstem. (...) W wewnętrznym ukierunkowaniu tych tekstów znajduje ona jednak wskazówkę dla własnej wypowiedzi” (Ratzinger, 2005, s. 197). Wymienione powyżej przez kardynała J. Ratzingera stałe części mszy zawierające tekst łaciński ordinarium missae wraz ze wskazaniem celu poszukiwań nakreślają fundamentalną strukturę utworu, która jako trzon pozostaje nierozzerwalna i stanowi dla twórcy punkt wyjścia w procesie tworzenia dzieła muzycznego, a w przypadku odtwórcy-wykonawcy i bezpośrednio odbiorcy syntetycznie iluminuje właściwy obszar istotny w pogłębianiu przeżywania owej tajemnicy. Skupiając się na mszy jako utworze muzycznym występującym w formie wyłącznie wokalne i wokalnie-instrumentalne dostrzec można ścisłą zależność, a nawet nierozzerwalność słowa od muzyki.

Ta zależność istniała już na początku XVII wieku we Włoszech. Jak pisze N. Harnoncourt: „Nie dzielimy więc utworu na „tekst” i na „muzykę” ani nie próbujemy go traktować jako pięknej muzyki z dodanymi do niej mniej lub bardziej odpowiednimi słowami, lecz postrzegamy go jako wręcz idealne połączenie słów

i dźwięków(...)” (Harnoncourt, 1999, s. 84). Z tego wynika, że zespalająca jedność przejawia się również w różnorodności i odmienności wyrazu.

Warto zauważyć, że najczęściej wykorzystywanym wariantem wśród polskich kompozytorów był cykl pełny (grupa I) z kompletnym tekstem rozbudowany w części *Sanctus* o *Benedictus* – więc nie pięcioczęściowy, a sześcioczęściowy cykl - co wyłoniło się z tradycyjnej praktyki (por. Dąbek, 1996, s. 16-17).

Bogata różnorodność przejawiająca się w wyżej opisanych strukturach literackich utworów, która jest zauważalna wśród dzieł mszalnych polskich kompozytorów, staje się zrozumiała w wymiarze indywidualizmu artystycznego oraz wyobraźni twórcy, która na przestrzeni wychowania duchowego winna spotkać się z przeżyciem duchowym jej odbiorcy. Dlatego warto tu zwrócić uwagę na to fakt oddziaływania utworu na całego człowieka, na jej kognitywny wymiar, w tym na percepcję bezpośrednią i pośrednią, na wyobraźnię i tworzące się wyobrażenia, na pamięć, myślenie i uczenie się (por. Maruszewski, 2011) warunkujące jakość owoców wychowania.

W tym oddziaływaniu ogromną rolę odgrywa przestrzeń brzmieniowa w formie mszalnej, którą S. Dąbek sprowadza do trzech podstawowych typów zastosowanej:

- mszy chóralnej – na chór a cappella (jednorodny, bądź mieszany) i z organami;
- mszy orkiestrowej – na chór i orkiestrę symfoniczną lub kameralną;
- mszy solowej – na głos i organy lub zespół kameralny.

Tenże autor wskazuje na cztery płaszczyzny, w których możliwe jest dokonanie podziału formy mszalnej. Pierwszą z nich jest klasyfikacja poprzez dobór libretto z podziałem na osiem grup:

- grupa struktur słownych zawierających tekst łaciński *ordinarium missae*. Wyróżnić w niej można utwory zawierające pełny cykl z tekstem kompletnym jaki i niekompletnym, typ *missa brevis*, *Missa tempore Adventus* z tekstem kompletnym oraz pojedyncze części *ordinarium missae* z tekstem kompletnym i niekompletnym;
- utwory z tekstem łacińskim *ordinarium* i *proprium missae*, w których wyróżnić można pełny cykl z tekstem kompletnym (tzw. *missa plena*, *missa tota*) oraz pełny cykl *ordinarium missae* z tekstem kompletnym i dodaną częścią *proprium missae*;
- utwory z tekstem łacińskim *missae pro Defunctis* z rozgraniczeniem na pełny i niepełny cykl z tekstem kompletnym;

- utwory z kompilacją łacińskich, liturgicznych tekstów mszalnych;
- utwory zawierające polski tekst liturgiczny – pełny cykl ordinarium missae z tekstem kompletnym oraz w drugim wariantcie z dodanymi tekstami religijnymi; typ missa brevis;
- msza polska;
- utwory będące kompilacją łacińskich tekstów liturgicznych i innych tekstów;
- utwory, w których wykorzystano poetycki tekst inspirowany cyklem mszalnym (por. Dąbek, 1996, s. 16-17).

Biorąc powyższe pod uwagę, warto podkreślić, iż badanie i czerpanie ze sztuki muzycznej może wzbogacać w aspekcie walorów brzmieniowych tętniącą życiem formę mszalną, co pociąga za sobą zainicjowanie otwartości na treści wychowawcze jakie niesie ona sama w sobie. Treści te wymagają właściwego „podania” budowanego na wiedzy, doświadczeniu i stworzeniu możliwości ich refleksyjowania na płaszczyźnie duchowej. Taką możliwością jest właśnie liturgia, do której jej uczestnicy winni być przygotowani tak, aby jak najpełniej mogli z niej czerpać i w jej duchu rozwijać się. J. Ratzinger mówi o zależnościach pomiędzy liturgią a muzyką: „Istotnie bowiem nie sposób mówić o liturgii, nie mówiąc zarazem o muzyce liturgicznej; tam gdzie liturgia podupada, podupada również *musica sacra*, a gdzie liturgia jest właściwie rozumiana i gdzie wierni nią żyją, rozkwita także dobra muzyka kościelna” (Ratzinger, 2005, s. 214).

Jakość muzyki sakralnej jest zależna od jakości liturgii, ale tej aktualizacji sztuki w kościele mogłoby grozić pewne niebezpieczeństwo wynikające z trudnej do zweryfikowania intencji twórcy. Skoro msza jako autonomiczny gatunek muzyczny charakteryzuje się ze strony teologicznej miejscem spotkania treści najważniejszych, a ze strony muzycznej może być uznawana jako królowa muzyki sakralnej, należy więc odpowiedzieć w takim razie na pytanie kim powinien być jej twórca, a raczej jakimi cechami powinien się charakteryzować, by w sposób czysty i wolny mógł przekazywać zamysł bożych intencji. Papież Benedykt XVI w przemówieniu podczas spotkania z artystami mówił: „Jesteście strażnikami piękna; dzięki swojemu talentowi możecie przemawiać do serca ludzkości, trafiać do indywidualnej i zbiorowej wrażliwości, rozbudzać marzenia i nadzieje, poszerzać horyzonty wiedzy i działania ludzi” (Benedykt XVI, 2009).

Słowa Benedykta XVI wskazują na przesłanie dla twórców dzieł muzycznych, które mają prowadzić osobę ku pełni jej człowieczeństwa. Takie podejście wymaga od twórcy nie tylko określania konturów będących formalnymi ramami dzieła, ale

również dokonania w pełni przestrzennej analizy literacko-muzycznej „wnętrza” utworu, co wiąże się z określeniem jej formy.

A. Jacobs przedstawia formę muzyczną twierdząc, że jest to: „konstrukcja utworu muzycznego i następstwo kolejnych części kompozycji. Można w ten sposób powiedzieć o prostej pieśni, że posiada formę składającą się z kilku fraz lub zdań, podczas gdy pieśń o bardziej skomplikowanej budowie może mieć formę odpowiadającą jednemu z podstawowych typów” (Jacobs, 1993, s. 111).

Równocześnie utwór może charakteryzować się takimi formami jak np.: „(...) dwuczęściowa forma, trzyczęściowa forma, fuga, passacaglia, rondo, sonatowa forma, wariacje, lub mieć formę swobodną, tzn. nieodpowiadającą żadnemu z wymienionych powyżej schematów. Forma konwencjonalnie definiowana odnosi się wyłącznie do aspektów budowy horyzontalnej, a nie wertykalnej (harmonii, kontrapunktu) i nie w pełni łączy się z rytmem; lepiej byłoby (i bardziej zbieżnie z terminologią np. w malarstwie) jeśli forma została zdefiniowana wraz ze wspomnianymi powyżej elementami, tzn. jako konstrukcja dzieła muzycznego z punktu widzenia współdziałania wszystkich elementów muzyki i zależności pomiędzy nimi” (tamże, s. 111).

Te zależności posiadające wymiar harmonijny powinny przekładać się na „wyzwolenie” harmonii wewnętrznej odbiorcy, który winien uczestniczyć całym sobą w percepcji utworu muzycznego jakim jest msza będąca w swych różnych rodzajach bogactwem dramaturgii wydobywającej pierwiastek losowych zdarzeń jakie napotyka człowiek w swym życiu i z jakimi niejednokrotnie „zderza się”. Wydarzenia te będące wyzwaniem dla życia duchowego człowieka wierzącego nie mogą być podejmowane bez odniesienia do Boga.

W instrukcji *Musicam Sacram* można przeczytać: „(...) pod pojęciem muzyki sakralnej rozumiemy tę muzykę, która powstała dla sprawowania kultu Bożego (...)” (Instrukcja *Musicam Sacram*, 1967, n. 4). Kult Boży jest udoskonalony poprzez przeżycie religijne cechujące się intymnością, która niewiele ma wspólnego teatralnością. Jak podaje I. Pawlak: „Muzyka została jakby predystynowana do ciągłego oddawania czci Bogu. Poszczególne jej elementy, takie jak melodia, harmonia, rytm, szczególnie zaś gdy są związane ze śpiewem, nierozzerwalnie łączą się z liturgią, z jej treścią i akcją. Stają się one częścią obrzędu, a przez wiarę wprowadzają nas za pomocą znaków zewnętrznych w rzeczywistość niewidzialną tego misterium, które w danym momencie sprawujemy” (Pawlak, 2000, s. 61), co powinno znajdować odzwierciedlenie w postawie człowieka troszczącego się o rozwój duchowy, religijny na drodze wychowania religijnego, umożliwiającego

rozumne, twórcze otwarcie się na siebie, drugiego człowieka, Boga i świat. Kluczem do tego otwarcia jest dojrzałe uczucie religijne. G. W. Allport twierdzi, że: „Dojrzałe uczucie religijne stanowi syntezę tych i wielu innych czynników współtworzących ogólną postawę, która służy temu, by jednostka potrafiła odnieść siebie do całości Bytu” (Allport, 1988, s. 77). Dojrzała osobowość religijna kształtuje się przez całe życie i wiąże się z właściwie i dojrzałe przeżywanym doświadczeniem nie tylko duchowym, ale fizycznym, psychicznym, społecznym, czy też kulturowym, pomimo, iż doświadczenie duchowe potrafi przenikać wszystkie wymienione sfery rozwoju człowieka pogłębiając introspekcję (por. tamże, s. 29-31), do której jakości może przyczyniać się odpowiedni odbiór mszy jako gatunku muzyki sakralnej. Muzyka sakralna umożliwia doświadczenie własnej podmiotowości, co wiąże się „z racjonalnym odniesieniem do własnej osoby” (Szymańska, 2016, s. 61), innych ludzi, Boga i świata.

Zakończenie

Wychowanie duchowe wiodące do rozwoju duchowego stanowi wyzwanie dla podmiotów zajmujących się działalnością mającą charakter edukacyjny. Stanowi też wyzwanie dla twórców, którzy niekoniecznie koncentrują się na wychowaniu, uprawiając wielorakie aktywności twórcze. Jednakże, powinni mieć oni świadomość, że chcący czy też niechcący oddziałują wychowawczo na odbiorców swoich dzieł, co wiąże się z głęboko pojmowaną odpowiedzialnością. Ta odpowiedzialność wskazuje na jakość uprawianych także gatunków muzycznych, które bez wątplenia są percypowane przez słuchaczy. Dzieje się tak w przypadku percepcji mszy jako gatunku muzycznego posiadającego formę wyrażaną w przekazie treści jawnych (wokalnych) i ukrytych wynikających z istoty celu jakiemu ona służy. Odbiór dzieła muzycznego wskazuje na konieczność zaangażowania całego człowieka, który odnosi wrażenia, przeżywa je i wzrusza się jego przekazem, a zatem ubogaca swą duchowość, która winna cechować się rozumnością, twórczością, oraz otwartością na bogactwo jakie utwory muzyczne, w tym msza, mogą wносить do rozwoju duchowego człowieka.

Bibliografia:

- Allport G. W. (1988). *Osobowość i religia*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Benedykt XVI. (2009). *Bądźcie zwiastunami i świadkami nadziei. Przemówienie podczas spotkania z artystami*, 21.11.2009. Data pobrania: 10.02.2017.

- https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguricuria.html
- Benedykt XVI. (2006). *Deus Caritas Est*. Data pobrania: 10.02.2017.
https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html
- Dąbek S. (1996). *Twórczość Mszalna Kompozytorów Polskich XX wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Harnoncourt N. (1999). *Dialog muzyczny*. Warszawa: Fundacja „Ruch Muzyczny”.
- Instrukcja *Musicam Sacram*. (1967). n. 4. Data pobrania: 10.02.2017.
http://www.asmkrakow.pl/pliki/musicam_sacram.pdf
- Jacobs A. (1993). *Słownik muzyczny*. Bydgoszcz: DELTA.
- Kunowski S. (2000). *Podstawy współczesnej pedagogiki*. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie.
- Maruszewski T. (2011). *Psychologia poznania. Umysł i świat*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Ostrowska K. (1998). *Wokół rozwoju osobowości i systemu wartości*. Warszawa: CM-PPP MEN.
- Pawlak I. (2000). *Muzyka liturgiczna po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*. Lublin: POLIHYMNIA.
- Ratzinger J. (2005). *Nowa Pieśń dla Pana*. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.
- Rusiecki M. (2006). *Religijność a dojrzałość osobowa człowieka (wyzwanie dla polskiego nauczyciela na III tysiąclecie)*, (w:) *Kształcenie kandydatów na nauczycieli*, T. Gumala, T. Dyrda (red.), Kielce: Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej.
- Rynio A. (2004). *Integralne wychowanie w myśli Jana Pawła II*. Lublin: KUL.
- Szymańska M. (2016). *Uczeń jako podmiot i przedmiot działalności nauczyciela*, (w:), *Edukacja Elementarna. W teorii i praktyce*, No.40. Vol. 11. Kraków: Akademia Ignatianum.
- Wojtyła K. (2001). *Miłość i odpowiedzialność*. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL.
- Wojtyła K. (2000). *Osoba i czyn*. Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL.

Mgr Ola Skirgiełło

Adam Chmielowski: „duchowy brat” Karola Wojtyły O „Bracie naszego Boga” w kontekście dwu życiorysów – życiorysu bohatera utworu i życiorysu twórcy dzieła

Adam Chmielowski (znany także jako św. Brat Albert), zarówno ze względu na swój nieprzeciętny talent, jak i poświęcenie w sposób radykalny swojego życia najbiedniejszym, był postacią, na którą patrzono ze szczególną uwagą. Pisali o nim nie tylko najbliżsi przyjaciele, lecz i osoby, które zawarły z nim przelotną znajomość bądź te, które znały go tylko z opowiadań. Interesowała się nim zarówno polska arystokracja i elity kulturalne, jak i ludzie prości (Kossak, 1948).

Szczególną uwagę w swej twórczości literackiej poświęcił mu również Karol Wojtyła (Boniecki, 2000).

Trudno określić dokładne ramy czasowe powstania dramatu „Brat naszego Boga”. W zredagowanym przez Adama Bonieckiego *Kalendarium życia Karola Wojtyły* nie znajdziemy konkretnej daty, która wiązałaby się z rozpoczęciem lub zakończeniem tworzenia *Brata naszego Boga* (Boniecki, 2000). Jedyna wzmianka dotycząca dramatu Wojtyły, która pojawia się w *Kalendarium...*, pochodzi z kroniki klasztornej ss. Albertynek i zawiera wskazówkę, że Karol Wojtyła: „Jeszcze jako kleryk z okazji imienin ks. Józefa Matlaka, proboszcza parafii w Dębnikach, przyniósł mu do przeczytania swój dramat o bracie Albercie (tamże, s. 16).”

Bolesław Taborski (1989, s. 45) podaje, iż „przyjęło się (...) uważać, że dramat *Brat naszego Boga* powstał w latach 1944-1950”.

Nieco inne ramy czasowe dla powstania tego utworu podaje redaktor zbiorowego wydania wszystkich dzieł literackich Wojtyły, Marek Skwarnicki (2003). Daty, na które on wskazuje to lata 1945-1950.

Od Taborskiego, który prawdopodobnie miał w rękach rękopis, jaki ksiądz Matlak otrzymał niegdyś od młodego Wojtyły (por. Taborski, 1989), możemy się dowiedzieć, że pierwsza wersja *Brata naszego Boga* różni się w zasadniczy sposób od ostatecznej (Taborski, 1989):

„(...) jest o wiele krótsza (lub niekompletna), bez tytułu, jej postaci nie mają zindywidualizowanych imion, ale nazwane są: «Człowiek o kuli», «Człowiek z jednego metalu ulany», «Człowiek spoza ognia», «Pani, która ma władzę

katharsis». Są one rozpoznawalne w wersji późniejszej (na przykład Człowiek o kuli staje się Adamem, Pani, która ma władzę katharsis – Panią Helena), podobnie jak elementy dialogu, który jednak jest tu bardziej surowy, nie ma też scen zbiorowych, akcja ograniczona jest do dyskursu. Duża część akcji toczy się na przemian w «pokoju jasnym», który jest pracownią malarza, i w «pokoju ciemnym», który jest jego mieszkaniem.” (tamże, s. 45)

Wojtyła rozpoczyna pisanie *Brata naszego Boga* jako kleryk tajnego seminarium – człowiek młody, ale mający za sobą bogate, często trudne doświadczenia życiowe. Należą do nich przede wszystkim wczesna utrata najbliższej rodziny, następnie zaś wybuch Drugiej Wojny Światowej i niemiecka okupacja, podczas której pracuje fizycznie w fabryce sody Solvay (Boniecki, 2000). Ważny etap stanowiły w jego życiu również roczne studia polonistyczne, przerwane w nagły i bezwzględny sposób przez zaborców, oraz ponad siedem lat artystycznego zaangażowania w działania teatralne, z czego dwa ostatnie wiązały się ze współtworzeniem Teatru Rapsodycznego u boku Mieczysława Kotlarczyka (tamże).

Szczególnym rysem młodości Wojtyły jest jego zamiłowanie do teatru związane z talentem, jaki w tym kierunku posiadał. Poprzedzało ono okres rozpoznania i pójścia za głosem powołania, o czym późniejszy Jan Paweł II wspomina w autobiograficznej książce *Dar i tajemnica* (Jan Paweł II, 1996):

„Na tym etapie życia *moje powołanie kapłańskie jeszcze nie dojrzało*, chociaż wielu z mojego otoczenia przypuszczało, że mógłbym pójść do seminarium duchownego. Jeżeli młody człowiek o tak wyraźnych skłonnościach religijnych nie szedł do seminarium, to mogło to rodzić domysły, że wchodzi tu w grę sprawa jakichś innych miłości czy zamiłowań. Miałem w szkole wiele koleżanek i kolegów, (...) ale nie to było decydujące. W tamtym okresie decydujące wydawało mi się nade wszystko *zamiłowanie do literatury*, a w szczególności *do literatury dramatycznej i do teatru*. Zamiłowaniu do teatru dał początek starszy ode mnie polonista Mieczysław Kolarczyk. Był on prawdziwym pionierem amatorskiego teatru o wielkich ambicjach repertuarowych” (tamże, s. 9).

„Muszę przyznać, że całe to szczególne doświadczenie teatralne zapisało się bardzo głęboko w mojej pamięci, chociaż od pewnego momentu zdawałem sobie sprawę, że teatr *nie był moim powołaniem*” (tamże, s. 14).

Mając 21 lat, na jesieni 1942 roku, Wojtyła wstępuje do tajnego seminarium. Przez pewien czas uczęszcza stale na próby Teatru Rapsodycznego, jak podaje Danuta Michałowska – „aby nie rozbijać zespołu”: „*Samuel Zborowski* był ostatnią

pozycją z Jego udziałem, czyli ze zajmował się teatrem gdzieś do połowy r. 1943 (...). Dalsza współpraca Karola Wojtyły z zespołem Teatru Rapsodycznego była okazjonalna i miała inny charakter(...)" (Boniecki, 2000, s. 74).

1 listopada 1946 roku Wojtyła przyjmuje święcenia kapłańskie. Nie ma już wtedy czasu ani możliwości, by angażować się w działania sceny Mieczysława Kolarczyka w taki sposób, w jaki czynił to przed 1942 rokiem. Nadal jednak towarzyszył założycielowi Teatru Rapsodycznego i jego członkom, obecnie jednak nie jako aktor, lecz jako widz, kapłan i doradca, a później także i jako obrońca (tamże). Świadectwem tego są słowa, jakie zawarł w liście napisanym do Kolarczyka tuż po swoich święceniach:

„Byłem wczoraj na *Królu-Duchu*. Ale dziś chciałem bardzo przeprosić. Po prostu dlatego, że mnie kurują. Rano muszę być na Mszy św. na Dębnikach, a po południu znów owijać gardło, żebym jutro mógł w ogóle mówić na naszej Mszy św.

Jest w tym, może, palec Boży, że nie mogę przyjść na to jubileuszowe zebranie. Tak to rozumiem: Powinienem być w Twojej akcji – tka jak w ogóle kapłan, powinien być w życiu – ukrytym nieznanym motorem. Tak, wbrew wszelkim pozorom jest to główne zadanie kapłaństwa" (tamże, s. 89).

Zamiłowania teatralne Wojtyły nie wygasają wraz z odkryciem przez niego kapłańskiego powołania. Świadczy o tym między innymi fakt, że w Wigilię świąt Bożego Narodzenia 1948 roku on wystawia trzeci akt dramatu *Przyszedeł na ziemię świętą* Adama Bunscha (Boniecki, 2000; Taborski, 1989).

Także po powrocie do Polski, gdy w kwietniu 1948 obejmuje posadę wikariusza w niegowickiej parafii, zakłada tam koło dramatyczne, które pod jego kierunkiem realizuje przedstawienie na postawie sztuki Zofii Kossak-Szczuckiej *Gość oczekiwany* (Kossak, 1948). Problematyka tego utworu zbliżona jest do problematyki *Brata naszego Boga*: Zdaniem Taborskiego: „Echo tego dramatu znalazło się w dramacie Wojtyły, gdzie Adam widzi w żebrakach i nędzarzach – Chrystusa" (Taborski, 1989, s. 46).

Wizja sztuki, jaką Wojtyła posiadał na etapie współtworzenia Teatru Rapsodycznego, a więc tuż przed napisaniem *Brata naszego Boga*, była zawiązana z przekonaniem o szczególnym posłannictwie, jakie niesie ze sobą twórczość artystyczna. W jego ujęciu dzieło literackie czy teatralne miało przede wszystkim zbliżać człowieka do Boga, otwierając go tym samym na jego duchowy wymiar jego egzystencji. Wojtyła w poetycki sposób daje temu wyraz w pochodzącym z 1941 roku liście do Kolarczyka: „(...) nie jest sztuka, aby była li tylko prawdą realistyczną, albo li tylko zabawą, ale nade wszystko jest nadbudową, jest spojrzeniem w przód i wwyż, jest towarzyszką religii i przewodniczką na drodze

ku Bogu; ma wymiar romantycznej tęczy: od ziemi i od serca człowieczego ku Nieskończonemu (...)" (Boniecki, 2000, s. 63).

Autor zacytowanych w poprzednim akapicie słów w swojej młodości odznaczał się szczególną pobożnością, o czym możemy się przekonać między innymi ze wspomnień jednego z jego kolegów ze szkolnej ławy, Antoniego Bohdanowicza: „Karol miał taki zwyczaj, że po przepracowaniu każdego przedmiotu wychodził do drugiego pokoju i stamtąd wracał po kilku minutach. Kiedyś drzwi były niedomknięte i zauważyłem, że Karol modli się na klęczniku...” (tamże, 35).

Młody Wojtyła wyróżniał się także nieprzeciętnymi zdolnościami intelektualnymi i gorliwością w zdobywaniu wiedzy. Okres, w którym powstawał *Brat naszego Boga*, w jego życiu związany jest przede wszystkim z intensywnym zdobywaniem wiedzy teologicznej, najpierw na studiach teologicznych w Krakowie, później zaś podczas dwuletniego pobytu w Rzymie, który zakończył się obroną pracy doktorskiej (tamże).

Gdy bliżej przyjrzeć się życiorysom Adama Chmielowskiego i autora *Brata naszego Boga*, szczególną uwagę zwraca niezwykle podobieństwo obydwu tych biografii. Zarówno bowiem Chmielowski, jak i Karol Wojtyła, nie mając nawet jedenastu lat, stracili jednego ze swoich rodziców (w dzieciństwie Chmielowskiemu zmarł ojciec, Wojtyła zaś matka), obydwaj doświadczyli także represji związanych z działaniami zaborcy (między innymi Chmielowski, by uchronić się przed zesłaniem, był zmuszony uciekać z Podola do Galicji; Wojtyła, „aby uchronić się przed wywózką” (Jan Paweł II, 1996, s. 12), zatrudnił się jako pracownik fizyczny w fabryce, z której to pracy ze względu na obowiązki seminaryjne musiał w 1944 roku zrezygnować, przez co naraził się na prześladowania (Boniecki, 2000). Każdy z nich jako pierwsze swe „powołanie” odkrył sztukę (Wojtyła jako jeden z najbardziej utalentowanych współtwórców i aktorów Teatru Rapsodycznego, Chmielowski – jako wybitny malarz i prekursor impresjonizmu polskiego). Ostatecznie jednak zarówno jeden jak i drugi artysta porzucił twórczość na rzecz służby społecznej, opartej na fundamencie wiary.

Ważniejsza od wydarzeń, które łączą obydwu te życiorysy, wydaje się jednak postawa, czasem wręcz heroicznej, służby ubogiemu bliźniemu, która cechowała zarówno Chmielowskiego jak i Wojtyłę. Warto jako świadectwo przytoczyć tutaj choć dwa wydarzenia z życia młodego kleryka a przyszłego papieża. Są one fragmentami wspomnień kolegów, z którymi Wojtyła kształcił się w seminarium. Pierwsze należy do księdza Andrzeja Bazińskiego:

„Rok 1945 – czwarty rok studiów. Razem zdążaliśmy z Seminarium do Collegium Novum (...). Zatrzymuje nas uboga ubrana niewiasta, pyta: «Który z was jest ksiądz Wojtyła?» i wyjaśnia przyczynę zatrzymania. «Ksiądz pracował razem z moim mężem w fabryce krakowskiej w latach okupacji. W tym czasie urodziłam dziecko. Mąż pracował na nocnej zmianie. Kiedy Ksiądz dowiedział się o naszej rodzinnej radości, po przepracowanym dniu podjął pracę nocną palacza za mojego męża, by mógł być przy mnie i dziecku (...). Ksiądz mnie zupełnie nie znał, a tyle serca okazał mnie i mojemu dziecku. Do końca swojego życia będziemy Księdzu wdzięczni i tę wdzięczność prześlemy naszemu dziecku. Proszę przyjąć od nas skromny upominek wdzięczności – nowe buciki». Mówiła te słowa mając łzy w oczach. (...) Prezent – nowe buciki – był tylko kilka dni w szafce seminaryjnej. W tajemnicy przed kolegami przekazał je potrzebującemu robotnikowi w Krakowie i dalej chodził w swoim mocno przyniszczonym obuwiu” (Boniecki, 2000, s. 82-83).

Ksiądz Franciszek Konieczny natomiast opowiada o tym, jak jeszcze w czasie okupacji niemieckiej przed budynkiem seminaryjnym w Klarkowie zabierali się liczni ubodzy ludzie:

„Patrzyliśmy codziennie na kolejki biedaków gromadzących się przed poczekalnią u pana Franciszka, a chcących uzyskać zezwolenie na «posłuchanie» u Księcia Metropolity. Po jakimś czasie zaczęła się też gromadzić «bieda krakowska» pod drzwiami naszego mieszkania – konkretnie domagano się przywołania ks. Wojtyły. Pamiętam, jak zapukał do naszego pokoju mężczyzna i poprosił o przywołanie ks. Karola. Podszedł do proszącego, rozmawiając z nim na korytarzu. Wraca do siebie. Schyla się i z walizeczki, znajdującej się pod łóżkiem, zabiera sweter, kryjąc go pod sutanną. (...) Oddał biedakowi swój nowiutki sweter, który dopiero wczoraj otrzymał od p. Kolarczyka. Sam marzł i dygotał z zimna. Nie wiem, skąd brał i czym obdzielał. Ale często przychodzili ludzie i pytali o niego. Dzielił się z biedakami, czym mógł” (tamże, s. 78).

Czy można przypuszczać, że Wojtyła spośród wielu wybitnych, niezwykłych postaci Narodu Polskiego wybrał Chmielowskiego na bohatera swego dramatu właśnie ze względu na owo szczególne „pokrewieństwo” losów i postaw, jakie łączyło go z osobą późniejszego Brata Alberta? Trudno rozstrzygnąć, na ile ta zbieżność przyczyniła się do powstania jego sztuki *Brat naszego Boga*. Bez wątplenia jednak Wojtyła żywił do postaci Adama Chmielowskiego rodzaj szczególnej sympatii i uznania, czego dowodem są jego słowa, pochodzące z książki *Dar i tajemnica*:

„Na etapie mojego związania z Teatrem Rapsodycznym, ze sztuką, ta postać człowieka pełnego odwagi, uczestnika Powstania Stycziowego (1863), który w powstańczej bitwie stracił nogę, posiadała jakiś szczególny duchowy urok (...).

W dziejach polskiej duchowości św. Brat Albert posiada wyjątkowe miejsce. Dla mnie jego postać miała znaczenie decydujące, ponieważ w okresie mojego własnego odchodzenia od sztuki, od literatury i od teatru, znalazłem w nim szczególne *duchowe oparcie i wzór radykalnego wyboru drogi powołania*. (...). Wielu autorów utrwaliło w polskiej literaturze postać Brata Alberta. Zasługuje on na wspomnienie (...). Również i ja, jako młody kapłan, w okresie wikariatu u św. Floriana w Krakowie, poświęciłem mu utwór dramatyczny zatytułowany *Brat naszego Boga*, spłacając w ten sposób szczególny dług wdzięczności, jaki wobec niego zaciągnąłem” (Jan Paweł II, 1996, s. 32-34).

Dramat Wojtyły o Braci Albercie, ukończony został już około 1950 roku, jednak doczekał się publikacji dopiero po przeszło dwudziestu ośmiu latach, gdy jego autor został powołany na Stolicę Piotrowa, w roku 1978, w grudniowym świątecznym numerze „Tygodnika Powszechnego” (Boniecki, 2000). Dostrzeżono wtedy też jego nowość i aktualność. Píše o tym między innymi Marek Skwarnicki we *Wstępie do Poezji, Dramatów, Szkiców Wojtyły*:

„*Brat naszego Boga*, dostarczony do redakcji «Tygodnika Powszechnego» w grudniu 1978 roku, został opublikowany mimo pewnych oporów, wynikających z niedopracowania tekstu. Pod wpływem głównie mojej argumentacji, że utwór ten zawiera wiele niezwykle ważnych myśli autora o związkach sztuki z religią i stosunku Kościoła do aktualnych kwestii konfliktów społecznych i rewolucji, przyszła wiadomość z Rzymu, że drukować sztukę można” (Boniecki, 2000, s. 5-6).

Bolesław Taborski natomiast, wspominając o recepcji pierwszego z przedstawień zrealizowanych na podstawie omawianej sztuki Wojtyły, które zostało wystawione w 1980 roku w Krakowie, mówi że: „(...) po prapremierze w krakowskim teatrze Słowackiego, niektórzy krytycy (por. Taborski, 1989) zauważyli, jak «nowoczesnym» utworem był *Brat naszego Boga* w porównaniu z resztą produkcji dramaturgicznej w Polsce około roku 1950, składającej się – poza «produkcyjniakami» – właśnie ze sztuk historycznych i biograficznych, równie staroświeckich, bez względu na to, z jakich pozycji ideologicznych były pisane” (tamże, s. 48).

Brat naszego Boga jest niejako początkiem całego cyklu wypowiedzi Karola Wojtyły na temat postaci Adama Chmielowskiego. W swojej późniejszej działalności duszpasterskiej poświęcił on Bratu Albertowi szereg homilii i przemówień, zebranych przez ss. albertynki w książce *Świadectwo oddania bez*

reszty (Wojtyła, 1984). Będzie się on również starał o jego beatyfikację. Działalność ta zostanie zwieńczona w roku 1989, kiedy to autor *Brata naszego Boga* już jako Jan Paweł wyniesie Adama Chmielowskiego na ołtarze.

Bibliografia:

Boniecki A. (2000), *Kalendarium życia Karola Wojtyły*, Kraków: Znak.

Jan Paweł II (1996), *Dar i tajemnica*, Kraków: Wydawnictwo Św. Stanisława.

Kossak Z. (1948), *Gość oczekiwany*, Poznań: Pallotinum.

Taborski B. (1989), *Karola Wojtyły dramaturgia wnętrza*, Lublin: Redakcja Wydawnicza KUL.

Wojtyła K. - Jan Paweł II (2003), *Poezje, Dramaty, Szkice, Tryptyk Rzymski*, M. Skwarnicki (red.), Kraków: Znak.

Wojtyła K. (1984), *Świadectwo oddania bez reszty*, Kraków: Wydawnictwo ss. Albertynek.

Mgr Daria Winiarczyk
Doktorantka Wydziału Teologicznego
Uniwersytetu Kard. Stefana Wyszyńskiego
W Warszawie

Motywy z platońskiej *Obrony Sokratesa* w apologii Pawłowej (1 Kor 1-4)

Wstęp

Motywy z *Obrony Sokratesa* Platona w apologii Pawłowej w 1 Kor 1-4 nie zostały dotychczas opracowane. Większość biblistów wątpi w możliwość wykazania wpływów literatury greckiej, na św. Pawła. Nie mamy jednak pewności co do tej tezy. Św. Paweł obracający się wśród różnych kultur: żydowskiej, greckiej i rzymskiej, wychowany w Tarsie, pobierający nauki u Gamaliela w Jerozolimie, po ujrzeniu Zmartwychwstałego i radykalnej zmianie swojego życia, pisząc swoje listy zarówno do Żydów jak i pogan posługiwał się językiem, retoryką oraz motywami dobrze znanymi odbiorcom. Istnieje wysokie prawdopodobieństwo, iż Paweł czerpał z motywów występujących w greckiej literaturze klasycznej.

1. Wpływy greckie na św. Pawła

1.1. Paweł jako Sokrates w Dz 17

Podczas drugiej podróży misyjnej Paweł przybył do Aten. Ateny, po czasach świetności i posiadania w mieście znakomitych osobistości, nadal pozostały ważnym ośrodkiem intelektualnym i kulturalnym, choć w I w. po Chr. przeżywały regres. Czasy świetności Ateny miały poza sobą do tego stopnia, że Horacy nazwał je miastem opustoszałym (Jelonek, 2012, s. 103). Paweł, czekając na swoich współpracowników, którzy pozostali w Berei, prowadził rozmowy z mieszkańcami w synagodze i na agorze, dyskutował z filozofami stoickimi oraz epikurejskimi. Jako gorliwy monoteista, był zirytowany szerzącym się kultem bałwochwalczym w mieście. Chciał poznać punkt widzenia Ateńczyków posługując się metodą

Sokratesa, która polegała na wychodzeniu do ludzi, zadawaniu im pytań, udzielaniu odpowiedzi i prowadzeniu dyskusji (Najda, 2009, s. 99).

Synagoga to miejsce spotkań nie tylko Żydów, ale także „bojących się Boga”, którzy wprawdzie wierzyli w Boga, ale nie przyjmowali wszystkich zasad, które zostały narzucone przez religię. Nie znamy szczegółów dotyczących spotkań w synagodze, ponieważ w relacji Łukasza znajduje się o nich tylko krótkie wspomnienie. Zapewne odbywały się w szabat.

Następnie Apostoł głosił Zmartwychwstałego na agorze. Agora była głównym placem w mieście, na którym odbywały się spotkania obywateli w sprawach religijnych i politycznych. To tutaj mieściły się ołtarze bogów oraz budynki posiedzenia rady. Najbardziej znanym rynkiem w starożytności była właśnie agora ateńska (Jelonek, 2012, s. 104). Filozofowie byli bardzo ciekawi, jakie nowe idee zostały przywiezione przez św. Pawła. Epikureizm to filozofia propagująca hedonizm – bycie szczęśliwym za wszelką cenę, nawet jeśli sprawia to cierpienie innym. Trzeba pozbyć się nieprawdziwych wizji boga, duszy i efektywnie zabiegać o swoje szczęście (Wiśniewski, 2002, s. 97-99). Natomiast stoicy uważali za cnotę umiejętność panowania nad sobą i życie zgodne z naturą, co oznaczało dla nich wolność w zgodzie z rozumem (tamże). Choć te dwa prądy filozoficzne nie były identyczne, wyznawcy tych filozofii wspólnie uznawali tylko i wyłącznie świat materialny. Nie wierzyli w nic, czego nie byli w stanie zobaczyć czy dotknąć. Do Pawła, który według nich chciał głosić ξένων δαιμονίων, byli nastawieni bardzo sceptycznie (por. Dz 17,18) (Romaniuk, 1995, s. 100).

Św. Paweł przyjął zaproszenie mieszkańców i stanął na Areopagu. Areopag był jednym z bardziej znaczących miejsc w starożytnej stolicy Grecji. Wydaje się, że jego nazwa pochodzi od Aresa, greckiego boga wojny. Jednak współcześni badacze sugerują, iż nazwa pochodzi od greckiego słowa ἀρά, co oznacza „klątwa”. Może mieć to związek z mitologicznymi Furiami, których jaskinia była umiejscowiona na północno-wschodnim zboczu tego wzgórza. Interpretacja 17. rozdziału Dziejów Apostolskich wprowadza zamieszanie wśród badaczy od 250 lat. Problem pojawia się w rozumieniu słowa *Areopag*. Ojcowie Kościoła rozpowszechnili teorię, że termin *Areopag* odnosi się do *Rady Areopagu*, która wzięła nazwę od ateńskiego wzgórza. Paweł został oskarżony i miał bronić swoich racji przed członkami tej rady, niezależnie czy miało to miejsce na agorze czy na Marsowym Wzgórzu. Druga teoria, jest mniej skomplikowana i zaprzecza temu, że Paweł brał udział w procesie sądowym. Głosił on Jezusa i Zmartwychwstanie na Areopagu na zaproszenie filozofów, czyli członków rady (Martin, 1992, s. 100). Najwyższa Rada miasta miała

wpływ na życie codzienne Ateńczyków. Zwykła ciekawość, ale też obowiązek czuwania nad nauką głoszoną mieszkańcom, spowodowała, że Paweł został zaproszony do przedstawienia swojego światopoglądu (Jankowski, Romaniuk, Stachowiak, 1999, s. 675).

Badania nad Nowym Testamentem koncentrowały się m.in. na porównaniu pomysłów i wzorów zaczerpniętych ze Starego Testamentu. Z całą pewnością Pisma żydowskie służyły autorom nowotestamentalnym jako zbiór motywów, ale wydaje się, że pisarze naśladowali nie tylko tradycje judaistyczne. Dz 17 są tego najlepszym przykładem. Św. Łukasz w tym tekście potwierdził swoją znajomość podstaw retoryki grecko-rzymskiej, a odbiorcami jego dzieła mieli być ludzie pochodzący z kultury hellenistycznej. Wprowadzenie do wystąpienia Pawła sugeruje, iż Łukasz chciał zachować tradycje intelektualną miasta z okresu klasycznego (Reis, 2002, s. 267): „A wszyscy Ateńczycy i mieszkający tam przybysze poświęcają czas jedynie albo mówieniu o czymś, albo wysłuchiowaniu czegoś nowego” (Dz 17, 21), choć w czasach Pawła dawna stolica nie posiadała już wcześniejszej renomy. Grecka kultura była ciągle doceniana, ale trzeba pamiętać, że Hellada znajdowała się pod panowaniem Rzymu (Sutton, 1994, s. 424), więc nie miała możliwości pełnego rozwoju.

Kevin Rowe, autor artykułu *The Grammar of Life: The Areopagus Speech and Pagan Tradition*, twierdzi, że w 17. rozdziale Dziejów Apostolskich Paweł został zatrzymany i doprowadzony przed sąd. Apostoł został oskarżony o głoszenie ξένων δαιμονίων. Kevin Rowe dostrzega tu paralele z procesem Sokratesa. Już Platon, Ksenofont, a później Józef Flawiusz i Józef Męczennik podkreślali, że Sokrates został uznany winnym, ponieważ wprowadzał nowe, obce, dziwne bóstwa i tym samym odrzucał bogów greckich. Autor uważa, że nie mamy żadnych dowodów na to, że św. Łukasz znał Platona czy Ksenofonta, ale podobieństwo postawienia zarzutu jest oczywiste dla tych, którzy zapoznali się z popularnym lub filozoficznym przekazem dotyczącym procesu i śmierci Sokratesa. Ateny były bardzo niebezpiecznym miejscem do przedstawiania swoich poglądów, które nie zgadzały się z tamtejszą religią. Według Józefa Flawiusza śmierć staje się karą dla każdego, kto wprowadzi obcego boga do miasta. Wszyscy wiedzieli, że wniesienie nowych bóstw pociąga za sobą proces i śmierć. Św. Łukasz, przedstawiając sytuację, w której znalazł się Paweł, jako analogiczną do procesu Sokratesa, pokazał, iż Apostołowi groziła śmierć.

Podobnie jak słynny filozof, Paweł pojawia się przed rządzącą radą i wprowadza nowe bóstwa (Rowe, 2010, s. 38).

W standardowych warunkach, początek przemówienia Pawła można zinterpretować jako *captatio benevolentiae*. Ten zwrot pochodzi od łacińskich słów: *captatio* – polowanie na coś, pogoń za czymś (red. Plezia, 1998, s. 432) oraz *benevolentia* – dobra wola (tamże, s. 359), więc *captatio benevolentiae* oznacza chęć pozyskania czyjejś życzliwości, przychylności i łaskawości. Jest możliwe, że ta zasada była niedopuszczalna na Areopagu (Keener, 2000, s. 278), jednak wszyscy starożytni retorzy i członkowie rady wiedzieli, że jest to sposób na zjednanie sobie oskarżycieli na początku przemowy. Stwierdzenie Pawła: „Widzę, że jesteście pod każdym względem bardzo religijni” (Dz 17,22) staje się *captatio benevolentiae*, gdy grecki przymiotnik w stopniu wyższym $\delta\epsilon\iota\sigma\iota\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\epsilon\sigma\tau\epsilon\omicron\varsigma$ przetłumaczony jest jako „bardzo religijni” (Rowe, 2010, s. 39). Słuchacze Pawła, filozofowie w czasach rzymskich, zajmowali się przede wszystkim zagadnieniami etycznymi, więc nie można było ich określić mianem religijnych. Religie pogańskie uwypuklały raczej element rytualny nie zajmując się etyką (Keener, 2000, s. 278). Drugie znaczenie tego słowa to „przesądni”. Byłoby to dość złośliwą uwagą skierowaną do krytyków Pawła (Rowe, 2010, s. 39). Jest wielkie prawdopodobieństwo, iż Apostoł, człowiek z trudnym charakterem (Vanhoye, 2009, s. 27-34) i w dodatku podirytowany bałwochwalczymi praktykami w mieście, na początku swojego wystąpienia mógł dopuścić się ostrej zniewagi, nazywając Ateńczyków nie szczególnie pobożnymi, ale wyjątkowo przesądnymi (co w żydowskim języku teologicznym jest równoznaczne z określeniem – bałwochwalczymi) (Rowe, 2010, s. 39). Struktura mowy Pawła na Areopagu nawiązuje zatem do przemówień ateńskiego filozofa.

Nie sposób również pominąć podobieństw treściowych, które dostrzegamy przy porównaniu *Obrony Sokratesa* Platona z narracyjną mową Pawła z Dziejów Apostolskich. Apostoł i Sokrates zwracali się to tłumowi, aby ten porzucił dotychczasowe przekonania i nawrócił się na całkiem nowy styl życia (Reis, 2002, s. 269). Paweł, tak jak Sokrates, codziennie prowadził rozmowy na Agorze, z ludźmi, których spotkał. Człowiek, który nauczał publicznie i nie wstydził się swoich idei, był uznany za dobrego filozofa, pozostali byli krytykowani. Tak jak już zostało wspomniane, obaj myśliciele byli głosicielami „obcych bóstw” i „nowych doktryn”. Filozof był podejrzany o głoszenie wątpliwej nauki, która psuje młodzież, a Paweł był odbierany jako zdeprawowany intelektualista, który był plotkarzem żadnym sensacji. Obaj w ten sam sposób otwierali swój wywód, a mianowicie przez zwrot:

„Mężowie Ateńscy” - Ἀνδρες Ἀθηναῖοι (Dz 17,22; *Obrona Sokratesa* 17a1) (Marguerat, 2013, s. 70).

Również D. R. Macdonald odnajduje podobieństwa pomiędzy Platońską *Obroną* a Pawłowym wystąpieniem na ateńskim Areopagu. Profesor, który specjalizuje się w tekstach Nowego Testamentu oraz źródłach chrześcijańskich, ciekawie porównuje myśl Sokratesa i św. Pawła na temat uczciwego sądu. Sokrates miał nadzieję, że „gdy ktoś uda się do Hadesu, a uwolniwszy się od tych, którzy jedynie mienia się sędziami, odkrywa sędziów prawdziwych, o których mówi się, iż sądzą na tamtym świecie” (40e7–41a3). Sokrates był pewny, że niesprawiedliwi sędziowie zostaną rzetelnie osądzeni po swojej śmierci. Tak samo św. Paweł na Areopagu przekonywał, iż każdy po śmierci zostanie sprawiedliwie rozliczony ze swoich uczynków – „nie zważając na czasy nieświadomości, wzywa Bóg teraz wszędzie i wszystkich ludzi do nawrócenia, dlatego, że wyznaczył dzień, w którym sprawiedliwie będą sądzić świat” (Dz 17,30–31). Jednak fragmenty o Sądzie Ostatecznym (17,31) oraz wskrzeszeniu z martwych „przez Człowieka, którego na to przeznaczył” (17,31) nie pokrywają się z myślą greckiego filozofa (Zob. MacDonald, 2015, s. 81).

Łukasz przedstawił Pawła jako Sokratesa nie po to, żeby opowiedzieć o dyskusji pomiędzy hellenistycznymi szkołami filozoficznymi a chrześcijaństwem, ale by przeprowadzić pewien rodzaj próby pomiędzy wczesnym chrześcijaństwem a pogańską filozofią. Ewangelista chciał pokazać konfrontację odmiennych koncepcji Boga, na tle procesu Sokratesa. Autor *Dziejów* pragnął powiedzieć czytelnikowi, że poglądy nowopowstałego chrześcijaństwa nie są prymitywnymi przesadami, ale zawierają najlepsze elementy greckiej filozofii i kultury, a Grecy ponieśli porażkę w dążeniu do poznania Boga, głównie przez bałwochwalstwo (Jipp, 2002, s. 571).

1.2. *Obrona Sokratesa* w Gal 6,3 i 1 Kor 8,2

Św. Paweł jest przedstawiany na wzór Sokratesa nie tylko w *Dziejach Apostolskich*. Istnieje prawdopodobieństwo, że sam św. Paweł w swoich listach posługiwał się motywami zaczerpniętymi z greckich dzieł. Vadim Wittkowsky w swojej książce *Warum zitieren frühchristliche Autoren pagane Texte?*, co w języku polsku można przetłumaczyć jako *Dlaczego wczesnochrześcijańscy autorzy cytują pogańskie teksty?*, przytoczył bardzo ciekawe porównanie R. Renehana pomiędzy dwoma fragmentami z listów Pawłowych a dwoma cytatami z *Obrony Sokratesa* Platona.

R. Renehan próbował znaleźć aluzje łączące teksty Nowego Testamentu z fragmentami z klasycznej literatury greckiej. Wprawdzie u św. Pawła trudno znaleźć dosłowne cytaty ze starożytnych, greckich utworów,¹ ale istnieje możliwość, że fragmenty listów bezpośrednio lub pośrednio posiadają specyficzne cechy pism klasycznych. Renehan znalazł widoczne analogie pomiędzy Gal 6,3 oraz 1 Kor 8,2 a *Obroną* 21d oraz 41e. Przytoczmy wspomniane wyżej teksty: „Bo kto uważa, że jest czymś, gdy jest niczym, ten zwodzi samego siebie” (Gal 6,3) oraz „Gdyby ktoś mniemał, że coś wie, to jeszcze nie wie, jak wiedzieć należy” (1 Kor 8,2). Tekst *Obrony* 21d4-6 brzmi: „Lecz on, choć nie wie, sądzi, że coś wie, podczas gdy ja rzeczywiście nie wiem, ani nie uważam, że wiem”, zaś tekst *Obrony* 41e5-7 jest następujący: „Jeśli natomiast będą się uważać za wartościowych nic nie reprezentując, to skarcicie ich, tak jak ja was karciełem, że nie troszczą się o to, co trzeba i uważają, że są coś warci będąc miernotami” (zob. Wittkowsky, 2005, s. 59). Najbardziej wyraziste wydaje się porównanie 1 Kor 8,2 oraz *Obrony* 21d4-6, które odnosi się do najbardziej znanego stwierdzenia Sokratesa, który twierdził, że człowiek wie tylko tyle, że nic nie wie.

2. Porównanie motywów z *Obrony Sokratesa* i Pawłowego tekstu 1 Kor 1-4

2.1. Pojęcie bóstwa

Niezwykle ciekawe okazuje się porównanie ostatniego zdania z dwóch różnych tłumaczeń *Obrony Sokratesa*, a dokładnie ostatniego słowa w tekście greckim, tj. θεός (42a5). Tłumaczenie zdania według R. Legutki brzmi następująco: „Kto z nas udaje się ku lepszemu przeznaczeniu jest niewiadomą dla wszystkich z wyjątkiem boga” (Platon, tł. Legutko, 2002, s. 87). Inne tłumaczenie zaproponował W. Witwicki: „Kto z nas idzie do tego, co lepsze, tego nie wie jasno nikt – chyba tylko Bóg.” (Platon, tł. Witwicki, 2002, s. 45). Łatwo można zauważyć różnicę polegającą na tym, że w tłumaczeniu według W. Witwickiego, „Bóg” został napisany z wielkiej litery. W ten sposób zawsze piszemy o monoteistycznym Bogu, jako istocie nadprzyrodzonej, stwórcy wszechświata, a nie o nieokreślonym bogu z mitycznych wierzeń, ubóstwianej rzeczy lub roślinie. Dlaczego tłumacz napisał słowo „bóg” z wielkiej litery? Może chciał podkreślić fakt, iż Sokrates skłaniał się w stronę monoteizmu (choć czasem mówił o bogach w liczbie mnogiej), który nie był

¹ Należy jednak zauważyć, że R. Penna zwrócił uwagę na cytaty z Meandra w 1 Kor 15,33. Zob. R. Penna, *Święty Paweł z Tarsu*, Kraków 2008, s. 27-28.

już bliżej nieokreśloną istotą, lecz Bogiem, czyli rozumną istotą, która nie tylko stworzyła człowieka, ale również miała realny wpływ na jego życie.

Oczywiste jest to, że dla Pawła Bóg stał się dla nas bliski w osobie Jezusa Chrystusa, który jest θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν (1 Kor 1,24), stał się δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμός καὶ ἀπολύτρωσις (1 Kor 1,30). On „umarł zgodnie z Pismem za nasze grzechy, został pogrzebany, zmartwychwstał trzeciego dnia zgodnie z Pismem” (1 Kor 15,3-4). Bóg Pawła tak mocno zbliżył się do człowieka, że sam stał się jednym z nas i przez swoją śmierć i zmartwychwstanie miał wpływ na życie wszystkich ludzi. Koncepcja Boga według św. Pawła ma pewne podobieństwo z koncepcją Boga Sokratesa w tłumaczeniu W. Witwickiego.

2.2. Nadprzyrodzone powołanie

Sokrates był przekonany, że δαιμονιον powołał go do filozofowania oraz pouczenia społeczeństwa – „coś boskiego i duchowego pojawia mi się [...]. Już bowiem od dziecka tak się ze mną dzieje, że dociera do mnie coś w rodzaju głosu, a jeśli dotrze, zawsze odciąga mnie od zamiaru zrobienia czegoś, natomiast nigdy do niczego nie skłania” (*Obrona* 31d1-6). Tutaj rodzi się pytanie, czym był sokratesowski δαιμονιον? Filozof R. Legutko odpowiada: „O istnieniu bogów świadczył przede wszystkim człowiek, a dopiero w dalszej kolejności wszechświat. [...] Pozwalało to zmniejszyć dystans między bogiem filozoficznym a bogami tradycyjnymi, a tym samym między tą częścią osobowości Sokratesa, która obejmowała boga w kategoriach bardziej abstrakcyjnych, a tą częścią, która oddawała się sztuce wróżbiarskiej. Abstrakcyjny *daimonion* jawił się bowiem w rozmowach Sokratesa przede wszystkim poprzez doświadczenie człowieka [...] Stąd *daimonion* pojmowany jako rozumny organizator i twórca porządku wszechświata odbierany był przede wszystkim jako ten, który był rozumnym organizatorem i twórcą człowieka. Oczywiście taki organizator i twórca różnił się zasadniczo od boga wysyłającego sygnały o losach ludzkich. [...] Niemniej obaj występowali w tej samej przestrzeni doświadczenia ludzkiego” (Legutko, 2013, s. 562).

Swoje boskie, nadprzyrodzone powołanie Sokrates podkreślał jeszcze kilka razy, nie zwracając uwagi na opinię ludzi, ponieważ zdawał sobie sprawę, że jest ona nic nie warta w obliczu boga – „bardziej posłuszny jestem bogu niż wam, i dopóki oddycham i jak długo potrafię, w żadnym razie nie przestanę filozofować” (29d4-6). Był pewny, że jego służba bogu jest dobra dla ludzi, bo „tak każe bóg – bądźcie tego pewni – a według mnie nic lepszego nie przydarzyło się wam niż moja służba bogu”

(30a4-6). Chciał uchronić sędziów „byście wydając wyrok przeciwko mnie nie odtrącili daru boga. Jeśli mnie bowiem zabijecie, niełatwo będzie wam znaleźć kogoś podobnego, bo po prostu [...] zostałem państwu dany przez boga” (30d7-e6).

Paweł również czuł się powołany przez Boga (1 Kor 1,1). W miejsce objawiającego się Sokratesowi δαιμονιον Paweł powoływał się jednak na doświadczenie objawiającego wszystko πνεῦμα – „nam zaś objawił to Bóg przez Ducha. Duch przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego” (1 Kor 2,10). Św. Paweł, identycznie jak Sokrates, był pewny, że przekazuje prawdę i sposób na szczęśliwe życie – „w Nim to bowiem zostaliście wzbogaceni we wszystko: we wszelkie słowo i wszelkie poznanie” (1 Kor 1,5). Apostoł, tak samo jak grecki filozof, był pewny swojego powołania, przyjął je i się nim szczycił. Nie zważał na opinię innych, nie troszczył się krytycznymi uwagami odbiorców – „Przechwalali się niektórzy, dumni z tego, że nie przybywam do was. Otóż właśnie przybędę wkrótce, jeśli taka będzie wola Pana, i będę zważał nie na słowa tych, co się unoszą pychą, ale na to co, mogą uczynić” (1 Kor 4,18-19).

2.3. Brak lęku przed śmiercią

Postać Sokratesa charakteryzowała się brakiem strachu przed śmiercią: „bo nikt nie wie, czy śmierć nie jest dla człowieka największym z dóbr, a przecież ludzie boją się jej, tak jakby wiedzieli, iż jest ona największym z nieszczęść” (*Obrona* 29a9-b2). Sokrates zdawał sobie sprawę, iż nie posiada wiedzy o Hadesie, mitologicznej krainie umarłych, dlatego nie może ustosunkować się źle do zjawiska śmierci. Według niego nieposłuszeństwo względem lepszego od siebie, czy to boga, czy człowieka, jest nieprawidłowe. Nie zamierza unikać śmierci, która mogłaby okazać się lepsza, niż rzeczy, o których wie, że są złe (29b4-9). „Śmierć wszak to jedna z dwóch rzeczy: albo jest ona czymś w rodzaju nicości, a człowiek zmarły nie doznaje niczego, albo, jak mówią, stanowi ona jakąś zmianę i przemieszczenie duszy z tego świata do innego” (40c5-9). Jego przemyślenia na temat śmierci i ryzyka, które niesie filozofowanie wśród ateńskiego społeczeństwa można podsumować w następującym zdaniu, wypowiedzianym przez niego samego: „bóg – jak sądziłem i co przyjąłem – przeznaczył mi zadanie, że powinienem żyć, aby filozofować oraz badać siebie i innych, ja miałbym ze strachu przed śmiercią czy przed czymkolwiek innym porzucić posterunek. Tak, byłoby to dziwne” (28e4-a2).

Dla św. Pawła śmierć również nie wydawała się czymś przerażającym, wręcz przeciwnie, jawiła się jak szczęście, sprawiedliwy osąd z ludzkich uczynków.

Apostoł pisał, iż „sumienie nie wyrzuca mi wprawdzie niczego, ale to mnie jeszcze nie usprawiedliwia. Pan jest moim sędzią. Przeto nie sądźcie przedwcześnie, dopóki nie przyjdzie Pan, który rozjaśni to co w ciemnościach ukryte, i ujawni zamiary serc. Wtedy każdy otrzyma od Boga pochwałę.” (1 Kor 4,5–6). W przeciwieństwie do greckiego filozofa, Apostoł posiadał pewność, że śmierć jest lepsza niż ziemskie życie.

2.4. Przekazanie nowego systemu myślowego

Sokrates i św. Paweł to osoby o wielkiej charyzmie i odwadze, które broniąc swoich przekonań były przygotowane na największe trudności oraz przyjęły odpowiedzialność za głoszone przez siebie słowa. Zarówno filozof jak i Apostoł Narodów przekazali społeczeństwu nowy system myślowy. Sokrates zmieniał sposób myślenia obywateli ateńskich. Odwracał ich uwagę od rzeczy materialnych, które nie są trwałe. Był pionierem takiego systemu myślowego, który zwraca uwagę na cnotę i wychowanie, a nie tylko na bogactwo. Sokrates powtarzał, że ludzie nie mogli ufać tylko swoim sądom i przekonaniom, nie byli samowystarczalni i wszytkowiedzący, bo nie posiadali „mądrości wyższej niż ludzka” (*Obrona* 20d9-e2).

Apostoł jako pierwszy przedstawił Koryntianom całkowicie nową dla nich postać, czyli Jezusa. Chrystus dał początek nowej religii, jaką było chrześcijaństwo. Ludzie w Koryncie, którzy żyli zarówno w żydowskim, jak i pogańskim świecie, musieli wykonać nad sobą wiele pracy, aby zrozumieć prawdy głoszone przez Pawła. Przyzwyczajeni do hedonizmu, przekonani o własnej samowystarczalności, nagle usłyszeli, że mądry jest tylko Bóg, a mądrość ludzka nie ma znaczenia (1 Kor 2,6-7). Jak twierdzi M. Wojciechowski: „Moralne pouczenia i objaśnienie tradycji należało w oczach świata greckiego do filozofii, a nie do religii. Poglądy na temat bóstwa, człowieka i świata też należały bardziej do filozofii, gdy treści swoiście religijne wyrażały się w micie, kulcie i porządku społecznym. Rola św. Pawła podobna więc była do roli nauczyciela filozofii i założyciela szkoły filozoficznej, a nie tylko pioniera nowego kultu” (Wojciechowski, 2012, s. 258).

2.5. Prześladowanie za nowe idee

Głoszenie nowych idei sprawiło, iż Sokrates i św. Paweł doznali prześladowań. Sokrates był ofiarą nieprawdziwych zarzutów (*Obrona* 18a8), dlatego,

że namawiał ludzi do zmiany swojego życia (30b1-2). Nie tylko on padł ofiarą niesprawiedliwości. Po ogłoszeniu przez sędziów wyroku śmierci, namawiał ich, aby prześladowali jego synów za nieprzestrzeganie jego nauk – „Gdy moi synowie dorosną, ukarście ich, mężowie, i dręczcie w ten sam sposób, w jaki ja was dręczyłem jeśli okaże się, że dbają o majątek i o inne rzeczy bardziej niż o cnotę; jeśli natomiast będą się uważać za wartościowych nic nie reprezentując, to skarcicie ich, tak jak ja was karcilem, że nie troszczą się o to, co trzeba i uważają, że są coś warci będąc miernotami” (41e).

Św. Paweł pisał podobnie: „Bóg nas, apostołów, wyznaczył jako ostatnich, jakby na śmierć skazanych” (1 Kor 4,9), „łakniemy i cierpimy pragnienie, brak nam odzieży, jesteśmy policzkowani i skazani na tułaczkę” (4,11). Apostołowie nowej religii byli skazani na niezrozumienie oraz utrapienia. Prawdy chrześcijańskie były dla niektórych tak niepojęte, że wierzący byli doświadczani licznymi prześladowaniami, a część z nich oddała nawet życie za swoją wiarę (sam św. Paweł poniósł śmierć męczeńską).

2.6. Obrona przez zarzutami

Sokrates podczas całego swojego monologu bronił się przed zarzutami, które postawili mu ateńscy obywatele. Używając retoryki (Kondo, 2014) chciał przekonać sąd, że nie jest winny zarzucanych mu czynów i nie zasługuje na karę śmierci. Podczas swojej obrony nie tylko zachował swoją godność, nie uciekając się do haniebnych sztuczek, które miały wzbudzić litość w sędziach – „a pomijając kwestię reputacji, mężowie, to nie wydaje mi się sprawiedliwe ani błaganie sędziego, ani uniewinnienie poprzez błaganie, lecz wyjaśnienie i przekonywanie (35b9-c2)”, ale także straszył sędziów karą, która spadnie na nich za niesprawiedliwy wyrok – „spotka was [...] niesława oraz odpowiedzialność za zabicie Sokratesa, mędrca” (38c2-4).

Podobną sytuację znajdziemy w słowach skierowanych przez św. Pawła do korynckiej wspólnoty. Apostoł na początku listu wspominał, iż skierował do Koryntian swój list, „by nie było wśród nich rozłamów” (1 Kor 1,10), ale wydaje się, że w treści również bronił swojego apostołstwa, co podkreślił słowami „Niech więc uważają nas ludzie za sługi Chrystusa i za szafarzy tajemnic Bożych!” (4,1). 1 Kor 1-4 może posiadać charakter retoryczny nie tylko po to, żeby lepiej zmanifestować przekazywane treści i mądrości Krzyża, ale także obronić siebie przez zarzutami przeciwko Apostołowi, które mogły się pojawić we wspólnocie podczas jego

nieobecności. Tym samym fragment ten staje się Pawłową apologią. Jest prawdopodobne, że jego mowa jest pewnego rodzaju mową obronną – „Mnie zaś najmniej zależy na tym, czy będę osądzony przez was, czy przez jakikolwiek trybunał ludzki” (4,3). Św. Paweł tym różnił się od Sokratesa, że filozof za głoszenie swoich poglądów miał być skazany na śmierć, a Apostoł – na tym etapie – jedynie na niezrozumienie i utratę autorytetu.

2.7. Ojcowska i braterska relacja do słuchaczy

Sokrates zwrócił się do Ateńczyków ὡσπερ πατέρα ἢ ἀδελφὸν πρεσβύτερον – „jak ojciec lub straszy brat” (31b4-5). Ten pozytywny zwrot świadczył o opiekuńczym podejściu do obywateli. Co więcej, dla ich dobra Sokrates był w stanie poświęcić swoje życie, aby filozofować i dzielić się z nimi wiedzą, która miała zaprowadzić ich do szczęścia. Apostoł również nazwał Koryntian ἀδελφοί - „bracia” (1 Kor 1,10; 2,1; 3,1). Świadczyło to o jego trosce względem nich. Traktował ich jak członków swojej rodziny, najbliższe osoby w jego życiu. Zależało mu na ich szczęściu i dobru. W rodzinie często zdarzają się kłótnie i nieporozumienia, tak jak w relacji Pawła do wspólnoty, ale miłość rodzinna sprawia, że trudności, które wystąpiły, na przykład rozłam, można przezwyciężyć. Poza tym, św. Paweł sugerował, iż stał się ojcem wspólnoty korynckiej, ponieważ zwracał się do nich ὡς νηπίοις ἐν χριστῷ - „jako do niemowląt w Chrystusie” (1 Kor 3,1). W kolejnym wersecie podkreślił, że dawał im mleko (por. 3,2), czyli pokarm przeznaczony od rodzica dla dziecka. Następnie powiedział wprost, że są oni jego τέκνα μου ἀγαπητὰ - „dzieci moje ukochane” (4,14), a on jest dla nich πατήρ - „ojciec”, który duchowo ich zrodził (4,15).

Wprawdzie sposoby przedstawienia relacji Sokratesa do ateńskiego społeczeństwa oraz relacji Pawła do Koryntian nie wyróżniały się znacząco spośród starożytnych retorycznych toposów braterstwa i rodzicielstwa, to jednak w tych obydwu przypadkach pojawiła się specyficzna kombinacja dwóch rodzinnych więzi: pomiędzy braćmi oraz pomiędzy ojcem a dziećmi.

2.8. Mądrość ludzka a mądrość boska

Sokrates w swojej mowie obronnej wyraźnie wskazuje na boskie źródło mądrości – „mądry jest tylko Bóg, i że przez wyrocznie mówi on, iż mądrość ludzka warta jest niewiele lub zgoła nic” (*Obrona* 23a5-7). Sokrates doszedł do wniosku, że

mądrość ludzka jest nic nie warta, a prawdziwa mądrość jest dla człowieka nieosiągalna. Myśl Sokratesa o mądrości można zawrzeć w słowach: „mądrość prawdziwa, wiedza o celu życia, powołaniu człowieka, cnocie i dobru najwyższym, o tym więc, co dla człowieka najważniejsze, nie jest dostępna wszystkim, a tym tylko, którzy posiadają dusze szlachetne i są <z natury dobrzy>. Cnoty i mądrości nauczyć się niepodobna” (Sikora, 1975, s. 41-42). Według filozofa mądrość to metoda na dążenie do dobrego i szczęśliwego życia (Smith, 1998, s. 753). Filozof z jednej strony uważa się za mędrca (38c3), podkreśla, iż bóstwo z Delf nie poznało nikogo mądrzejszego od niego (23b2-4), lecz z drugiej strony mówi o tym, że ta mądrość jest nic nie warta i ciągle jej poszukuje. Prowadzi rozmowy z ludźmi szukając mądrzejszego od siebie (21c3-22e5).

Św. Paweł również stawia pytania dotyczące istoty mądrości: „Gdzie jest mędrzec? Gdzie uczony? Gdzie badacz, tego co doczesne? Czyż nie uczynił Bóg głupstwem mądrości tego świata?” (1 Kor 1,20), Wydaje się, że grecki filozof nie znalazł satysfakcjonującej go odpowiedzi, a św. Paweł wręcz przeciwnie – w Chrystusie znalazł odpowiedź dotyczącą istoty mądrości: „Skoro bowiem świat przez mądrość nie poznał Boga w mądrości Bożej, spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenia słowa zbawić wierzących” (1,21), ponieważ „dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków” (1,24) Chrystus jest „mocą Bożą i mądrością Bożą” (1,24). Wydawać by się więc mogło, że „Sokrates był chrześcijaninem, który żył przed Chrystusem” (Karłowicz, 2005, s. 71).

Badacze Nowego Testamentu starają się dociec, czy mądrość, w języku greckim σοφία (1 Kor 1,17; 2,1; 2,4; 2,13), ma większy związek z formą, czyli została użyta do zabiegów retorycznych, czy chodziło raczej o treść i znaczenie, co wiązało się z przekazaniem przez Apostoła pewnej nowej idei. Wnioski są zróżnicowane, a niektórzy uczeni mówią o połączeniu formy i treści jako poprawnej interpretacji wyrazu σοφία (Brookins, 2010, s. 10). Św. Paweł odcina się od pogańskiego pojęcia mądrości, gdzie była ona nieosobowym bytem, i daje receptę na posiadanie prawdziwej mądrości: „Jeśli ktoś bowiem spośród was mniema, że jest mądry na tym świecie, niech się stanie głupim, by posiadał mądrość. Mądrość bowiem tego świata jest głupstwem u Boga” (3,18-19). Podobnie jak Sokrates wskazuje na boskie źródło mądrości. Mądrość ludzka ma o wiele mniejsze znaczenie niż mądrość Boża. Wiara nie może się opierać na mądrości ludzkiej, lecz na mocy Bożej (2,5), ponieważ „On udaremnia zamysły przebiegłych” (3,19) oraz „wie Pan, że próżne są zamysły mędrców” (3,20). Tylko Bóg posiada mądrość niezgłębioną. Mądrością i mocą, drogą

do dobrego życia jest Chrystus – „my głupi dla Chrystusa, wy mądrzy w Chrystusie, my niemocni, wy mocni, wy doznajecie szacunku, a my wzgardy” (4,10).

2.9. Pozorna słabość

Sokrates zaczyna swoją mowę obronną uniżeniem się przed słuchaczami: „O jedno tylko was proszę i błagam Ateńczycy [...] nie dziwcie się z tego powodu ani nie oburzajcie głośno. Tak się bowiem dzieje, że po raz pierwszy staję przed sądem, a mam lat siedemdziesiąt. Obcy jest mi język, jakiego się tu używa.” (*Obrona* 17c6-d2). Chce on wpłynąć na ich uczucia, wzbudzić litość, ukazać się poczciwym i skromnym obywatelem, który nigdy nie stał przed sądem. Ukazuje się jako człowiek obcy i zagubiony, ponieważ posługuje się innym dialektem niż pozostali. Nawiązuje do formy swojej wypowiedzi, by wskazać na nieudolność w wymowie: „Dlatego o tę rzecz sprawiedliwą was proszę [...] byście nie zważali na mój sposób mówienia, czy będzie on pośledniejszy, czy piękniejszy, a tylko to miejcie na względzie, czy ja mówię sprawiedliwie, czy też nie” (18a1-6). Liczy się treść mowy obronnej, a forma nie ma znaczenia. Jednak pozostała część *Obrony Sokratesa* świadczy o jego wspaniałej erudycji.

Sokrates wkłada w usta boga z Delf następujące słowa, mówiące o nim samym, co świadczy o jego ukrytej pewności siebie: „ten spośród was, ludzie, jest najmądrzejszy, kto jak Sokrates poznał, że nie jest naprawdę nic wart wobec mądrości” (*Obrona* 23b2-4). Trzeba oczywiście wziąć pod uwagę, iż „Sokrates, żyjąc zgodnie z *logosem*, żył doskonale, ale fundamentem jego decyzji nie była pewna, prawidłowo uchwycona prawda, lecz jakiś rodzaj niejasnego przekonania. W języku filozofii starożytnej znaczy to, że Sokrates wprawdzie był mędrce, tyle że przez przypadek, że naturalną doskonałość rozumu i cnoty osiągnął przez szczęśliwy zbieg okoliczności, ślepy traf czy też [...] przez daną darmo i nie oglądającą się na ludzkie zasługi łaskę Bożą” (Karlóvicz, 2005, s. 88-89). Uwydatnia swoją mądrość, wprowadzając do mowy obronnej trzy domniemane dialogi (21c3-22e5), które świadczą o tym, że nie znalazł mądrzejszego od siebie, co świadczy o jego przekonaniu o własnej mądrości. Na końcu odważnie grozi swoim przeciwnikom: „za to zasługują na potępienie” (41e1). Jest wysoce prawdopodobne, że mówiąc o mądrości słowa Paweł użył zgrabnego zabiegu retorycznego, aby ukazać swoją pozorną słabość, dokładnie tak jak zrobił to w swojej obronie Sokrates. Fragmenty: „głosił Ewangelię, i to nie w mądrości słowa” (1 Kor 1,17), „nie przybyłem, aby błyszczać słowem i mądrością głosić wam świadectwo Boże” (2,1), „a mowa moja i moje głoszenie nauki nie miały nic z uwodzących przekonywaniem słów mądrości” (2,4), „a głosimy to nie uczonymi słowami ludzkiej mądrości” (2,13) pozornie

świadczą o jego nieporadności. Umniejsza on swoją rolę jako nauczyciela mądrości. Jak twierdzi H.J. Inkelaar w swojej książce *Conflict over Wisdom*, odmówienie przedstawienia Ewangelii w mądrości słowa zaskakuje, ponieważ σοφία – „mądrość” była ulubionym określeniem w hellenistycznym świecie, co Paweł sam podkreślił słowami Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν – „Grecy szukają mądrości” (1,22). Mądrość byłaby idealnym narzędziem do przekazania uniwersalnej prawdy, jaką jest ewangelia, aczkolwiek „mądrość tego świata” (2,6) tworzy problemy, kłótnie i rozłamy, z którymi św. Paweł nie chciał się identyfikować. Można pójść krok dalej i dojść do wniosku, że rozumienie mądrości było w Koryncie ciężkim problemem. Ludzie, mieszkając w portowym, wielokulturowym mieście, mieli dostęp do religijno-filozoficznych idei i praktyk. Jest możliwe, że w tym środowisku członkowie rodzącego się Kościoła w mieście zostali przeniknięci żydowsko-hellenistycznym rozumieniem „mądrości” (Inkelaar, 2011, s. 90). Dlatego Apostoł nie utożsamiał się z mądrością, wręcz przeciwnie przemawiał „w słabości i w bojaźni i z wielkim drżeniem” (1 Kor 2,3). Starał się ich nie urazić – „nie piszę tego, aby was zawstydzić, lecz aby was napomnieć” (4,14). Stworzył fikcję swojej niezdarnej postaci. W podobny sposób Apostoł podziękował Bogu za to, „iż nie ochrzcił nikogo oprócz Kryspusa, Gajusa i domu Stefanasa” (1 Kor 1,14-16). Nie posiadamy informacji, ile ludzi tak na prawdę ochrzcił (nie mamy pojęcia chociażby ile ludzi było w „domu Stefanasa”). Wydaje się, że ochrzcił większą część wspólnoty, ponieważ można odnieść wrażenie, że nie jest do końca szczery z odbiorcą, jakby unikał prawdy, uchylał się od odpowiedzi. Po przeczytaniu 1 Kor 1,14-16 czytelnik jest zdezorientowany i sam nie wie, czy Paweł ochrzcił czy nie chrzcił w ogóle. Tym samym po raz kolejny św. Paweł umniejszał swoje dzieło, ale wydaje się to być tylko pozorną i nierzeczywistą słabością. Podobnie w dalszej części sekcji 1 Kor 1-4 Paweł wyraźnie podkreślał swój wkład w rozwój chrześcijaństwa w Koryncie: on „siał” (1 Kor 3,6), „położył fundament” (3,10), „dał mleko” (3,2). On był założycielem, jako pierwszy w korynckiej wspólnotie głosił Chrystusa Zmartwychwstałego. A jednak umniejszał swoją rolę, twierdząc, że ani on, ani Apollos w istocie nic nie znaczą (3,7). Gdyby jednak mówił nieudolnie i nie potrafił przekazać ludziom nowego systemu myślowego, tak jak twierdzi w 1 Kor 1,17; 2,1; 2,4; 2,13, nie stworzyłby fundamentu, którego jest pewny do tego stopnia, że nie boi się ognia Dnia Ostatecznego (3,10-15). Był pewny swojej misji, więc jego nieumiejętność w głoszeniu mądrości zdaje się być bezsilnością fałszywą. Bezsilność z pewnością nie wyrażałaby się w groźbach, które pojawiają się na samym końcu w pytaniach retorycznych: „Cóż chcecie? Z różgą mam do was przybyć czy z miłością i z łagodnością ducha?” (4,21).

Zakończenie

W niniejszym artykule porównano 1 Kor 1-4 z *Obroną Sokratesa* Platona i wskazano na pewne zbieżności, które są widoczne w obu dziełach. Justyn Męczennik już w II w. po Chr. nazwał Sokratesa chrześcijaninem, który żył przed Chrystusem (Karłowicz, 2005, s. 71). Sokrates był wielkim filozofem i mędrce. Wydaje się wysoce prawdopodobne, że swoje przemyślenia na temat boga (*daimoniona*) kierował w istocie w stronę monoteistycznego Boga. Pojęcie bóstwa w rozumieniu Sokratesa i św. Pawła jest bowiem nieco podobne. Poza tym, obydwaj byli pewni swojego nadprzyrodzonego powołania, doskonale zdając sobie sprawę ze swojej wyjątkowości, ze swojego posłannictwa. Te dwie znakomite postaci charakteryzowały się brakiem lęku przed śmiercią, który wynikał z zaufania boskiemu natchnieniu. Pewność boskiego posłannictwa oraz brak strachu przed osądem ludzkim oraz śmiercią spowodowały, że z pewnością głosili całkowicie nowy system myślowy. Rozpowszechnianie przez nich nowych idei w utartej tradycji spotkało się z wrogością i prześladowaniami. Obydwaj byli gotowi poświęcić swoje życie (i w rzeczywistości obaj je poświęcili) za swoje poglądy. Na podstawie niniejszego artykułu można twierdzić, że teksty biblijne warto porównywać z tekstami greckich filozofów, ponieważ jest to nie tylko ciekawe, ale i pouczające.

Bibliografia:

- Benevolentia*, (1998), (w:) *Słownik łacińsko-polski*, M. Plezia (red.), t. I, Warszawa: PWN.
- Brookins T. (2010), *Corinthian Wisdom, Stoic Philosophy and the Ancient Economy*, *Neotestamentica*, nr 2 (44), s. 232-252.
- Captatio*, (1998), (w:) *Słownik łacińsko-polski*, M. Plezia (red.), t. I, Warszawa: PWN, s. 432.
- Inkelaar H.J., (2011), *Conflict over Wisdom. The Theme of 1 Corinthians 1-4 Rooted in Scripture*, Leuven-Paris-Walpole: Peeters.
- Jankowski A., K. Romaniuk, L. Stachowiak, (1999), *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. I, Poznań-Kraków: Pallotinum.
- Jelonek T., (2012), *Kultura grecka a Nowy Testament*, Kraków: Petrus.
- Jipp J.W., (2002), *Paul's Areopagus Speech of Acts 17:16-34 as Both Critique and Propaganda*, *Journal of Biblical Literature*, nr 3 (131), s. 567-575.
- Karłowicz D., (2005) *Sokrates i inni święci*, Warszawa: Fronda Ośrodek Myśli Politycznej.

- Keener C.S., (2000), *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa: Vocatio.
- Kondo K., (2014), *Socrates' Rhetorical Strategy in Plato's Apology*, Athens, (<http://www.atiner.gr/papers/PHI2014-0960.pdf>, 4 maja 2016).
- Legutko R., (2013), *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*, Poznań: Zysk i S-ka.
- MacDonald D. R., (2015), *Luke and Vergil: Imitations of classical Greek Literature*, Lanham [i in.]: Rowman & Littlefield.
- Marguerat D., (2013), *Paul in Acts and Paul in His Letters*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Martin H. M., (1992), *Areopagus*, (w:) *Anchor Bible Dictionary*, D.N. Freedman (red.), t. I, New Yoirk: Doubleday, s. 370-371.
- Najda J., (2009), *Święty Paweł a areopagi współczesności*, *Roczniki Teologii Katolickiej*, nr 8, s. 98-111.
- Novum Testamentum Greace*, (2014), Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, wyd. 28 E. & E. Nestle, B. & K. Aland (wyd.).
- Penna R., (2008), *Święty Paweł z Tarsu*, Kraków: OO. Franciszkanów „Bratni Zew”.
- Platon, (2002), *Obrona Sokratesa*, tł. R. Legutko, Kraków: OMP.
- Platon, (2007), *Obrona Sokratesa*, tł. W. Witwicki, Kęty: PWN.
- Reis D. M., (2002), *The Areopagus as Echo Chamber: Mimesis and Intertextuality in Acts*, *Journal of Higher Criticism*, nr 9, s. 259-277.
- Romaniuk K., (1995), *Św. Paweł. Życie i dzieło*, Katowice: Księgarnia Świętego Jacka.
- Rowe C. K., (2010), *The Grammar of Life: The Areopagus Speech and Pagan Tradition*, *New Testament Studies*, nr 57, s. 31-39.
- Sikora A., (1975), *Spotkania z filozofią*, Warszawa: Iskry.
- Smith N. D., (1998), *Wisdom*, (w:) *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, E. Craig (red.), t. IX, London-New York: Routledge, s. 753-755.
- Sutton S. B., (1999), *Greeks*, (w:) *Cultures of the Word*, M. Ember, C. R. Ember (red.), New York, s. 424.
- Vanhoye A., (2009), *Charakter Pawła Apostoła*, *Pastores*, nr 2, s. 27-34.
- Wiśniewski R., (2002), *Szkoły hellenistyczne*, (w:) *Historia filozofii i etyki do współczesności*, W. Tyburski, R. Wiśniewski, A. Wachowiak (red.), Toruń: Towarzystwo Naukowe Organizacji i Kierownictwa „Dom Organizatora”, s. 97-114.
- Wittkowsky V., (2005), *Warum zitieren frühchristliche Autoren pagane Texte?*, Berlin: De Gruyter.
- Wojciechowski M., (2012), *Wpływy greckie w Biblii*, Kraków: WAM.

Mgr Łukasz Papiernik

Doktorant Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego

w Warszawie

Wydział Filozofii Chrześcijańskiej

**Problem uznania istnienia obiektywizmu
w ujęciu Richarda Rorty'ego,
Richarda M. Hare'a i Michaela Huemera**

Wprowadzenie

Problem uznania istnienia obiektywizmu jest zagadnieniem, które pojawia się w dyskusjach na gruncie różnych dziedzin nauki i obszarów życia społecznego. Temat ten podejmowany jest wprost, gdy otwarcie kwestionuje się istnienie obiektywizmu, jak również w sposób pośredni, gdy przedstawia się sposoby argumentacji oparte na subiektywnych założeniach czy też wizji świata negującej istnienie takiego pojęcia. Niemniej jednak konsekwencją pojawienia się określonych wniosków są wcześniejsze rozstrzygnięcia: świadome bądź nie, właśnie w materii istnienia obiektywizmu. Czynnikiem, które decydują o stanowisku podmiotu są: zaangażowanie w problem bądź neutralność. Zagadnienie owo budzi zatem kontrowersje. Nie sposób jednak od niego uciec czy też nie zająć w tym sporze żadnego stanowiska. Celem artykułu jest przedstawienie argumentacji na temat istnienia obiektywizmu u wybranych filozofów oraz sprawdzenie ich trafności.

Stanowiska Richarda Rorty'ego (1931-2007), Richarda M. Hare'a (1919-2002) i Michaela Huemera (1969 – obecnie) zostały przedstawione poczynając od tego, które w najmniejszym stopniu dotyczy uznania pojęcia obiektywizmu, do tego, które dotyczy owego uznania w stopniu największym. Najbardziej interesujące jest to co do powiedzenia ma Michael Huemer. Jest to filozof mało znany, dlatego też warto przybliżyć Czytelnikowi postać tego współczesnego myśliciela. Huemer jest profesorem filozofii na Uniwersytecie w Kolorado. Jego poglądy sprowadzają się do obrony intuicjonizmu etycznego i realizmu moralnego. Ponadto nieobcy mu też jest libertarianizm i filozoficzny anarchizm. Jest autorem ponad 50 artykułów o tematyce etycznej, metafizycznej, filozofii politycznej a także epistemologicznej. Ostatnimi czasy ukazały się trzy jego książki: „*Sceptycyzm i zaskona percepcyjna*” (2001),

„Intuicjonizm etyczny” (2005) oraz „Problem władzy politycznej” (2013). W artykule niniejszym zaczerpnięte zostały poglądy Huemera z jego książki traktującej o intuicjonizmie. Żeby zrozumieć Huemera, przybliżone zostały także poglądy filozofów, którzy widzą problem uznania obiektywizmu w duchu współczesnych trendów.

Wprowadzeniem do problematyki obiektywizmu jest zapoznanie się ze słownikową definicją tego pojęcia. „Obiektywny (z łac. *ob-jectus*, umieszczony przed), mający związek z przedmiotem i umieszczony przed podmiotem. Tym samym wszystko, co jest „przedstawione”, choćby to była dana wyobraźni, może być określone jako „obiektywne” (Kartezjusz). W tym znaczeniu termin „obiektywny” odróżnia się wyraźnie od „rzeczywistego”: przedstawienie wyobrażenia może posiadać wartość obiektywną, chociaż nie odpowiada żadnemu przedmiotowi „rzeczywistemu”. Jednak w istocie, począwszy od Kanta, znaczenie obydwu terminów zbliżyło się znacznie: słowo „obiektywny” oznacza dokładnie to, co istnieje niezależnie od podmiotu: świat zewnętrzny. Termin „obiektywny” posiada wówczas podwójny sens: 1. świat fizyczny istnieje „obiektywnie” w tej mierze, że nie jest tworem wyobraźni, produktem subiektywnego umysłu, oraz w tej mierze, w jakiej narzuca się podmiotowi odczuciem rzeczywistości, tym, co Fichte nazwie „uderzeniem” nie-ja – w tym znaczeniu „obiektywny” jest tożsamy z „rzeczywistym”; 2. świat tożsamy to taki, który stanowi przedmiot obiektywnego poznania. To poznanie, czyli wiedza obiektywna, jest powszechnie obowiązujące, postępuje według koniecznych praw i tym samym jest niezależne od wrażeń zmysłowych i osobistego punktu widzenia. Pojęcie obiektywności zakłada zatem dwie podstawowe współistniejące cechy: 1. jest tym, co istnieje niezależnie od podmiotu; 2. jest tym, co powszechnie obowiązuje” (Didier, 1995, s. 270).

1. Negacja pojęcia obiektywizmu u Richarda Rorty'ego

Reprezentantem filozofów, którzy negują pojęcie obiektywizmu jest Richard Rorty. Swoje przemyślenia w tym zakresie umieścił on w książce „Obiektywność, relatywizm i prawda” (Rorty, 1999). Rorty opisuje w jaki sposób osoba ludzka poszukuje obiektywizmu. „... dystansuje się względem aktualnie otaczających ją osób, ale nie dlatego, że uważa się za reprezentantkę jakiejś innej, rzeczywiście istniejącej bądź fikcyjnej grupy, lecz raczej dlatego, że przywiązuje się do czegoś, co można opisać bez odniesienia do jakichkolwiek istot ludzkich” (tamże, s. 35). Z tej perspektywy widoczna staje się konieczność zdystansowania się od sposobu życia

wspólnoty, w której się jest po to, aby wejrzeć dalej i głębiej, rozszerzając tym samym punkt odniesienia. Opisując poszukiwanie obiektywizmu przez jednostkę Rorty nawiązuje do historii. „Tradycja, która w kulturze zachodniej skupia się wokół pojęcia Prawdy i jej poszukiwania, tradycja biegnąca od filozofów greckich po Oświecenie to najwyraźniejszy przykład próby poszukiwania sensu w jednostkowej egzystencji poprzez zwrócenie się od solidarności ku obiektywności” (tamże). W przytoczonym zdaniu pojawiło się pojęcie wspólnoty, które zdaje się występować tutaj w opozycji do pojęcia obiektywności. Podmiot musi wyjść poza solidarność ze wspólnotą, aby zobaczyć szerzej, aby zobaczyć coś większego niż widzi wspólnota. Zobaczyć coś większego to znaczy znaleźć szersze odniesienie do swojej sytuacji, do swojego istnienia, niż tylko w ramach więzi ze wspólnotą.

Obiektywizm w takim rozumieniu nie przeciwstawia się jednak całkowicie pojęciu solidarności, gdyż więzi wspólnotowe są ważne. Jednak odniesienie się jednostki do czegoś poza nią, w porównaniu do odniesienia tej jednostki tylko do wspólnoty stanowi inną proporcję.

W poszukiwaniu obiektywizmu dostrzega Rorty istotną rolę Prawdy. „Prawda jako idea, do której należy dążyć dla niej samej, a nie dla własnego dobra bądź dla dobra realnej lub fikcyjnej wspólnoty, to główny temat tej tradycji” (tamże). Opisywany filozof podaje przyczyny poszukiwań obiektywizmu. „Pojawienie się tego ideału pobudziła, być może coraz silniejsza wśród Greków, świadomość różnorodności ludzkich wspólnot. Lęk przed uwięzieniem w zaściankowości, w horyzontach zakreślonych przez grupę, w której dane było komuś się urodzić, potrzeba ujrzania jej oczami przybysza...” (tamże, s. 35-36). Rorty ukazuje tutaj niebezpieczeństwo krótkowzrocznego ujęcia wspólnoty. Będąc bowiem tylko w niej i nie mając innych punktów odniesienia spojrzenie jednostki jest ograniczone.

Rorty przedstawia problem na tle historycznym. „Platon rozwijał ideę takiego intelektualisty w oparciu o rozróżnienie między wiedzą a poglądem oraz między pozorem a rzeczywistością. Za sprawą tych rozróżnień zrodziło się przeświadczenie, że racjonalne badanie unaocznia dziedzinę, do której intelektualiści mają kiepski dostęp, a której samo istnienie może budzić wątpliwości” (tamże, s. 36).

Rorty przedstawia sytuację w późniejszych epokach. „W Oświeceniu owo wyobrażenie skonkretyzowało się w przyjętym wzorcu intelektualisty, za który posłużył Newtonowski fizyk. Większości osiemnastowiecznych myślicieli wydawało się oczywiste, że porządek Natury, do którego dostęp otworzyły nauki fizyczne powinien zostać powielony w ustanawianych zgodnie z Naturą instytucjach społecznych, politycznych i ekonomicznych. Odtąd liberalna myśl społeczna

skupiała się na reformach społecznych możliwych za sprawą obiektywnej wiedzy o naturze ludzkiej – wiedzy nie o tym jacy są Grecy, Francuzi czy Chińczycy, lecz wiedzy o człowieczeństwie jako takim. Jesteśmy spadkobiercami tej obiektywistycznej tradycji, której oś stanowi założenie, że musimy wyjść poza naszą wspólnotę – na tyle, by móc przebadać ją w świetle czegoś co ją przekracza, mianowicie tego co łączy ją z każdą inną rzeczywistością bądź potencjalną ludzką wspólnotą” (tamże).

Rorty przedstawia następujące rozumowanie: „Ci, którzy pragną ugruntować solidarność w obiektywności – nazwijmy ich „realistami” - muszą interpretować prawdę jako zgodność z rzeczywistością. Toteż powinni budować metafizykę, w której jest miejsce na szczególną relację między przekonaniem a przedmiotem, kwalifikującą różnicę między przekonaniem prawdziwym a fałszywym. Muszą także utrzymywać, że istnieją naturalne, a nie tylko lokalne procedury uzasadniania przekonania. Mają więc również budować epistemologię, w której znajdzie się miejsce na uzasadnienie nie czysto socjologiczne, lecz naturalne, wyrastające wprost z ludzkiej natury, a możliwe za sprawą związku jaki zachodzi między tą częścią natury a pozostałą jej częścią. W takiej perspektywie rozmaite procedury uznawane w tej czy w innej kulturze za dostarczycielki racjonalnych uzasadnień mogą w istocie *być* racjonalne bądź nieracjonalne. Albowiem procedury uzasadniające, o ile naprawdę mają być racjonalne, *muszą* prowadzić do prawdy, do zgodności z rzeczywistością, do wewnętrznej natury rzeczy” (tamże, s. 37).

Rorty opisuje także odwrotną sytuację. „Inaczej ci, którzy chcą sprowadzić obiektywność do solidarności – nazwijmy ich „pragmatystami” - nie potrzebują ani metafizyki, ani epistemologii. Prawdę postrzegają jako to – zgodnie ze sformułowaniem Williama Jamesa – w co opłaca się nam wierzyć. Dlatego też nie potrzebują żadnego wyjaśnienia relacji między przekonaniem a przedmiotem zwanej „zgodnością”, ani też wyjaśnienia ludzkich zdolności poznawczych, za sprawą których nasz gatunek jest w stanie wejść w tę relację. Przepaść między prawdą a uzasadnieniem nie jest dla nich czymś, ponad czym należy przerzucać pomost, wyodrębniając mianowicie dwa typy racjonalności – naturalnej i ponadkulturowej – które można by wykorzystać do krytykowania jednych kultur i chwaleń innych. Jest natomiast po prostu przepaścią między tym, co aktualnie dobre, a tym, co potencjalnie lepsze. Z pragmatycznego punktu widzenia, stwierdzenie, że to, w czego racjonalność aktualnie wierzymy, może nie być *prawdziwe*, oznacza, że ktoś zaproponował lepszy pogląd; że zawsze jest miejsce na lepsze przekonania, skoro zawsze może pojawić się nowy dowód bądź nowa

hipoteza ...” (tamże, s.37). Prawda ma zatem, w tym ujęciu, wymiar dynamiczny i zmienny. „Dla pragmatystów pragnienie obiektywności nie jest pragnieniem wyrwania się z ograniczeń wspólnoty, ale najzwyczajniej pragnieniem możliwie najbardziej intersubiektywnego porozumienia, pragnieniem poszerzenia w jak największym stopniu odniesienia owego „my”. Rozróżnienie zaś między wiedzą a poglądem, na tyle, na ile akceptują je pragmatyści przebiega po prostu między tymi przekonaniem, co do których względnie łatwo osiągnąć porozumienie, a tymi, co do których stosunkowo trudno je osiągnąć” (tamże, s. 37-38).

Kończąc swoje rozważania Rorty pisze: „W mojej sugestii, że pragnienie obiektywności to po części zamaskowana forma lęku przed śmiercią naszej wspólnoty, pobrzmiewa echem zarzut Nietzschego, że wywodząca się od Platona tradycja filozoficzna stanowi próbę uniknięcia stawienia czoła przygodności, wymknięcia się czasowi i przypadkowi” (tamże, s. 51). Rorty otwarcie deklaruje, że poszukiwanie obiektywizmu to w istocie ucieczka przed stawieniem czoła losowi, takiemu, jaki widzi ów filozof, a mianowicie: bezcelowy. Można uznać, że w ten sposób neguje Rorty dorobek filozofii klasycznej i nie utożsamia się z pragnieniami odnalezienia prawdy przy próbach przekraczania uwarunkowań w jakich znajduje się jednostka.

2. Obiektywizm w ujęciu Richarda M. Hare'a

Innym myślicielem, który podejmuje temat obiektywizmu jest Richard M. Hare. W swojej książce „Myślenie moralne. Jego płaszczyzny, metody i istota” pisze, że: „Współcześni filozofowie moralności, z kilkoma zaszczytnymi wyjątkami, sądzą na ogół, jak się zdaje, że muszą opowiedzieć się albo za tym, że „obiektywizm” jest prawidłowym ujęciem statusu sądów moralnych, albo za tym, że takim ujęciem jest <<subiektywizm>>” (Hare, 2001, s. 255). Autorowi niniejszego artykułu wydaje się, że w zdaniu tym ukryta jest myśl dotycząca determinizmu w opowiedzeniu się za jednym bądź drugim stanowiskiem. Natomiast stanowisko Hare'a zdaje się być bardziej rozmyte. Sugeruje on, że można być pomiędzy jednym a drugim. Hare pisze też: „Większość z nich dąży do tego, by uznano, że odpowiedzialność zobowiązuje do opowiedzenia się po stronie obiektywizmu; ale wcale pokaźną grupę pociąga subiektywizm (niekiedy bez wyraźnego rozróżnienia znaczeń zwany „relatywizmem”) jako stanowisko bardziej postępowe i wolnomyślicielskie” (tamże). W zacytowanym wyżej zdaniu ukazana została tendencja intelektualistów, aby odejść od dawnego nurtu opowiadania się za stanowiskiem obiektywistycznym.

Nastąpiło rozluźnienie obyczajów i odejście od dawnego sposobu myślenia i oceniania rzeczywistości. W zdaniach tych wyczuwalna jest tęsknota Hare'a za większą swobodą w ocenie sądów moralnych wśród filozofów.

Hare rozwija swoje stanowisko i tłumaczy sposób rozumowania. Kolejny cytat łągodzi nieco jego stanowisko. „Właściwie ani jedni, ani drudzy nie precyzują, w jaki sposób używają określeń „obiektywny” i „subiektywny”; i prawie nikt nie rozumie, że w kontekście najbardziej naturalnych znaczeń tych słów sądy moralne nie są ani obiektywne, ani subiektywne oraz że przekonanie, iż mają być albo takie, albo takie, jest wynikiem zasadniczego błędu (mianowicie deskryptywizmu), który popełniają zarówno obiektywiści, jak i subiektywiści (tamże). Chcąc uniknąć chaosu w argumentacji za obiektywizmem, bądź przeciw niemu, Hare przedstawia istotę sporu. Uważa, że „...strony uwikłane w rzekomą batalię między obiektywizmem a subiektywizmem..” (tamże) powinny zadać sobie pytanie o to „... czy myśl moralna może być racjonalna i w jakim sensie” (tamże). Odpowiedź „... kładzie kres niepokojom wywołanym przez spór obiektywistów z subiektywistami – spór z natury rzeczy niekonkluzywny” (tamże). Hare wskazuje na różne znaczenia słów: „obiektywny” i „subiektywny”. Posługuje się przy tym przykładami. Pierwszym przykładem jest zdanie: „Ona ma ponad pięć stóp wzrostu” (tamże, s. 256). Drugi przykład: „Kocham ją” (tamże). Ostatnim przykładem jest zdanie: „Przyjdź, proszę, przed czwartą” (tamże). Pierwsze i drugie zdanie stwierdzają fakty (por. tamże). Istnieje też inne znaczenia pojęcia obiektywizm, które nie uwzględnia stanów, w jakich znajdują się ludzkie umysły (por. tamże). W związku z tym, że miłość nie należy do kategorii publicznej jak uważa Hare, drugie zdanie nie będzie miało charakteru obiektywnego (por. tamże).

Hare posiłkuje się nieznanym szerzej tekstem Johna Mackie'go i podaje również inne możliwe znaczenia pojęcia: „obiektywny” (tamże, s. 260). „Może ono oznaczać „bezzstronny” i w tym użyciu wraz z przeciwstawnym mu słowem „subiektywny” może znaleźć zastosowanie w stwierdzeniach dotyczących wszelkiego rodzaju faktów” (tamże). Podaje także przykłady, dzięki którym zrozumienie tego pojęcia jest znacznie łatwiejsze. „... jestem dumny ze swego dziecka ojcem, mogę pomyśleć i powiedzieć, że moja córka zaśpiewała czysto, podczas gdy w istocie skończyła tonację niżej, niż zaczęła; wtedy zostanie mi zarzucony brak obiektywności. To znaczenie należy starannie odróżnić od tego, zgodnie z którym wyniki zawodów w łyżwiarstwie szybkim zostają obiektywnie określone przez tego kto jako pierwszy dociera do mety, podczas gdy w łyżwiarstwie figurowym są ustalane subiektywnie przez komisję sędziowską; sędziowie nie są,

miejmy nadzieję stronnicy, ale nie mogą sprawdzić swoich subiektywnych opinii za pomocą żadnej fizycznej miary” (tamże). W pierwszym z opisanych przykładów wpływ na podjęcie takiej a nie innej oceny mają okoliczności. Należy do nich z pewnością bliski związek emocjonalno-uczuciowy ojca z córką, przez co zdystansowanie się od relacji przy ocenie własnego dziecka przez rodzica jest utrudnione. W przypadku drugim natomiast nie jesteśmy w stanie wnikać w rzeczywiste motywy, którymi kierują się sędziowie podejmujący decyzje. Możemy jedynie domniemywać, bądź też motywacje nimi kierujące przyjąć na zasadzie wiary. Hare pisze: „W wypadku etyki najważniejsze znaczenie słowa „obiektywny”, o ile takie istnieje, nie ma chyba w istocie nic wspólnego z faktycznością i równie dobrze może być stosowane do nakazów, ale ściśle wiąże się ze znaczeniem „bezstronny”. Niekiedy słyszy się twierdzenie, że sądy moralne należy formułować z bezosobowego punktu widzenia” (tamże, s. 261). Hare uważa archanioła za doskonałego sędziego moralnego (tamże), „... który jest w stanie wydawać sądy moralne bez uprzedzeń i bezstronnie. Jednak nawet jego sąd nie byłby obiektywny w tym sensie – o ile taki w ogóle istnieje – że został wydany przez „bezosobę”. Teiści wierzą, że takim idealnym sędzią jest Bóg ...” (tamże).

Hare dzieli się następującą uwagą: „Wielu czytelników będzie narzekało, że nie zająłem się główną przyczyną tego, ludzie chcą, by zasady moralne i wartości były obiektywne. Odczuwają oni bowiem potrzebę posiadania procedury – wręcz algorytmu – rozstrzygającej dylematy moralne. To pragnienie może niekiedy przybierać formy najprymitywniejsze. Można by na przykład poprosić filozofa moralności, by sporządził jakąś miarę działań czy ludzi określającą, czy są prawi bądź dobrzy. Ale jest to prośba o wskazanie drogi ucieczki od pracy myśli moralnej” (tamże, s. 262). Stoi zatem Hare na stanowisku brania odpowiedzialności za własne decyzje i nie unikania wysiłku intelektualnego. Można sądzić, że dla niektórych ludzi istnienie odgórnie narzuconych procedur co do zasad postępowania stanowiłoby ucieczkę od samodzielnego namysłu oraz zwalniałoby od konsekwencji podjętej decyzji, przy możliwości zrzucenia odpowiedzialności na bezosobowy konstrukt jakim jest obecność procedury postępowania.

Podsumowując swoje przemyślenia Hare pisze: „Naszym celem było znalezienie systemu rozumowania moralnego, do którego możemy się odwołać, kiedy stajemy w obliczu kwestii moralnych. Jeżeli da się odkryć taki racjonalny system, to kwestię obiektywności jego wyników będzie można pozostawić samej sobie” (tamże, s. 264).

3. Badania Michaela Huemera nad obiektywizmem

Michael Huemer jest filozofem, którego publikacje powstały po 2000 roku. Myśl jego nie doczekała się jeszcze szerszej recepcji. Jest stosunkowo mało znana w Polsce. Mimo młodego wieku zdołał jednak dość szybko uzyskać tytuł profesora i wypracować znaczny dorobek w zakresie publikacji filozoficznych. W niniejszym artykule można będzie zapoznać się z myślą owego amerykańskiego filozofa, w aspekcie jego poglądów na temat obiektywizmu. Jednym z istotnych dzieł Huemera jest książka wydana w 2005 roku pt. „Intuicjonizm etyczny”. W niej to porusza zagadnienie obiektywizmu.

Z doświadczenia Huemera jakie nabył w debatach i dyskusjach wynika, że w ocenie wielu intelektualistów moralność jest nierealna (por. Huemer, 2005, s. xxii). Naukowymi wydają się te poglądy, których przedstawiciele uważają, że moralność jest kwestią emocji czy też konwencji. Moralność uważa się też za mit sponsorowany przez religię (por. tamże). Przyjęcie takich poglądów przez ludzi, którzy mają być dla społeczeństwa autorytetami w dziedzinie postępowania, wiąże się z powieleniem ich przez resztę społeczeństwa, która również te poglądy przyjmie w sposób bezrefleksyjny na zasadzie przykładu z góry. Ponadto, skoro moralność może przybrać charakter konwencji, staje się ona czymś umownym i relatywnym. Konwencję można bowiem zmienić.

Sam Huemer przeprowadził ankietę wśród swoich studentów. Po wyjaśnieniu terminów: „subiektywny” i „obiektywny” zapytał, jak wielu z nich uwierzyło w to, że moralność jest subiektywna. Ręce podnieśli wszyscy z wyjątkiem profesora i jego asystenta (por. tamże). Dla Huemera jest to tym bardziej godne uwagi, ponieważ zazwyczaj nie można osiągnąć powszechnego porozumienia w tematyce filozoficznej (por. tamże). Profesorowie filozofii, których zadaniem jest badanie takich rzeczy jak charakter wartości są mniej zjednoczeni – obiektywizm pozostaje stanowiskiem raczej mniejszości w tym gronie (por. tamże).

Huemer uważa, że „nie można powstrzymać studentów, profesorów lub innych intelektualistów od dokonywania ocen moralnych, spierania się o to jakie są poprawne poglądy moralne ani też prób, aby inni przestrzegali właściwe zasady moralne” (tamże). Pogląd ten zdaje się wskazywać na nieodłączny element życia jakim jest poszukiwanie prawdy. W tym przypadku prawdy o właściwym sposobie postępowania.

Autor książki „Intuicjonizm etyczny” zauważa swoisty paradoks. Otóż „nawet ci, którzy deklarują, że moralność to iluzja, często przechodzą do rozpraw o złu

wojny w Iraku czy klonowaniu człowieka lub przynajmniej o oszukiwaniu ich przez chłopaka” (tamże). Na przykładach tych widać, że autorzy tych osądów wykazują się niekonsekwencją w myśleniu. Mają pewne oczekiwania co do prawidłowości, jakie powinny zaistnieć w wymienionych sytuacjach. Gdyby rozumowanie osób uznających moralność za iluzję nie było sprzeczne, ale spójne, nie powinny mieć one żadnych oczekiwań względem podmiotów, które jak się okazało, podjęły błędne w odniesieniu do moralności decyzje. Wszystkie możliwości rozstrzygnięcia danej sytuacji byłyby bowiem równoważne. Ponadto intelektualisci wydają się spodziewać, że ich argumenty będą powodem do tego, by inni ludzie działali w określony sposób. Chcą wywołać u nich zmianę. Zatem chcą wskazać im, jak powinno się postępować. Huemerowi wydaje się to dziwne (por. tamże).

Swoje przemyślenia dotyczące antynomii między negowaniem obiektywności wartości a życzeniem, by respektować jednak pewne zasady, Huemer wyraził przykładem. „Gdybym myślał, że gigantyczny królik stojący w rogu pokoju był halucynacją, nie sądzę, że rozmawiałbym publicznie o tym, co było jego ulubionym jedzeniem, planował swoje działania uwzględniając jego harmonogram lub oczekiwał, że inni zmienią swoje zachowanie w świetle moich twierdzeń o nim. Jeśli moralność jest iluzją, jest równie niejasne, dlaczego ktoś powinien dbać o swoje wynikające z halucynacji nakazy” (tamże). Zdaniem Huemera można pomyśleć, że odkryciem współczesnej filozofii jest to, że moralność jest subiektywna czy złudna (por. tamże, s. xxiii). Miałoby to ogromny wpływ na to, jak myślimy i mówimy o sprawach moralnych (por. tamże). Jednakże ci, którzy dokonali rzekomego odkrycia w jednej chwili zdają się zapominać o jego następstwach (por. tamże) Prawie nie myśli się o tym, jakie mogą być konsekwencje dotyczące chociażby praktyki argumentacji moralnej (por. tamże).

Poprzez swoją publikację dotyczącą intuicjonizmu etycznego Huemer chce bronić obiektywnego, racjonalnego charakteru moralności i wiedzy moralnej (por. tamże, s. XXIV).

Huemer często wraca do analizy pojęcia „obiektywizm”. Kategorią tą zajmuje się w sposób obszerny z uwagi na kluczowe znaczenie terminu „obiektywizm” w swoich rozważaniach. Kwestia: czy wartości są obiektywne należy do najbardziej dyskutowanych pytań w metaetyce (por. tamże, s. 2). Jak pisze: „Dla cechy czegoś, być tu „obiektywnym” oznacza z grubsza, że jest ona w tej rzeczy” (tamże).

Huemer przedstawia również subiektywizm na zasadzie kontrastu i wspomina, że właściwość rzeczy jest subiektywna, gdy zasadniczo zależy od psychologicznego nastawienia obserwatorów względem oglądanej rzeczy (por.

tamże). Poprzez tę definicję Huemer wskazuje, że warunkiem koniecznym do tego, by właściwość danej rzeczy mogła być uznana za obiektywną, jest to, by przynależała ona do danej rzeczy w sposób konstytutywny i bez komponentu emocjonalnego w postaci nastawienia obserwatora.

Aby jaśniej przekazać swoją myśl Huemer posługuje się przykładami, które stanowią kontrast dla pojęcia obiektywizmu. „Śmieszność jest subiektywna, bo to, czy żart jest śmieszny, zależy od tego, czy ludzie będą rozbawieni tym” (tamże). „Jeśli nikt nie znajdzie w tym nic zabawnego, to nie jest śmieszne” (tamże). „Podobnie, seksapil jest subiektywny, ponieważ to, co jest sexy, zależy od tego, czy ludzie będą czuli przyciąganie” (tamże). „Z drugiej strony, kwadratowy kształt jest obiektywny. To, czy obiekt jest kwadratem, nie ma nic wspólnego z reakcją obserwatorów na niego” (tamże, s. 3). Aby figura była kwadratem, musi spełniać warunki takie jak: równe kąty oraz cztery równe boki (por. tamże). „Nikt w żaden sposób nie poczuł tego, nie pomyślał nic o tym, ani nawet tego nie zobaczył” (tamże).

W procesie weryfikacji obiektywnego kwadratowego kształtu figury nie było ani czynnika uczuciowego, ani elementu analizy, ani poznania zmysłowego. Obiektywny kwadratowy kształt jest faktem.

Autor książki *„Intuicjonizm etyczny”* próbuje wyciągać daleko idące wnioski: pyta czy takie wrażenie psychiczne jak poczucie szczęścia, może być czymś subiektywnym? (por. tamże). Kwestia szczęśliwości człowieka uzależniona jest od jego postawy. Nie zależy od tego co sądzą na ten temat obserwatorzy (por. tamże). „To, czy jesteś zadowolony, nie zależy od tego, jak ktoś obserwujący cię, czuje” (tamże). Autor *„Intuicjonizmu etycznego”* pyta: czy dobroć jest obiektywna? Według realistów jest obiektywna, natomiast według anty-realistów nie jest (por. tamże, s. 4). Huemer wymienia trzy formy anty-realizmu. Pierwszą z nich jest subiektywizm (który zawiera relatywizm). Drugą jest non-kognitywizm. Utrzymuje on, że predykaty oceniające nawet nie odnoszą się do jakichkolwiek własności. Niektórzy uważają, że twierdzenia oceniające są po prostu wyrazem emocji mówców. Non-kognitywiści negują prawdziwość bądź fałszywość wypowiedzi oceniających (por. tamże). Trzecią formą anty-realizmu jest nihilizm. Jego przedstawiciele uważają, że wypowiedzi oceniające mają z reguły charakter fałszywy (por. tamże). Jest tak, ponieważ „zdania oceniające stwierdzają, że rzeczy mają właściwości wartości obiektywnych, ale w rzeczywistości nie mają takich właściwości” (tamże).

Huemer zastanawia się także, w jaki sposób pojęcie dobra jest rozumiane we wcześniej wymienionych nurtach metaetycznych. „Jeśli mówimy, że pojęcie „dobry” nie odnosi się do wszystkich właściwości, to mamy etyczny non-kognitywizm. Jeśli

mówimy, że dobro rzekomo odnosi się do właściwości, ale nic nie ma tej właściwości, mamy nihilizm. Jeśli mówimy, że dobro rzekomo odnosi się do właściwości, ale ta właściwość zależy od obserwatora, to mamy subiektywizm (tamże, s. 5).

„Jeśli mówimy, że „dobro” rzekomo odnosi się do właściwości i niektóre rzeczy mają tę właściwość oraz że właściwość ta nie zależy od obserwatora, to mamy realizm moralny. Stwierdzenie jest obiektywnie prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy prawda nie jest nawet w części zależna od reakcji psychologicznych obserwatorów wobec stwierdzeń o tej rzeczy” (tamże). Huemer pisze: „Realizm moralny istnieje w dwóch podstawowych odmianach. Naturalizm etyczny głosi, że istnieją obiektywne własności moralne, ale że są one redukowalne. Tradycyjnie, naturaliści uważali, że można wyjaśnić znaczenie terminów takich jak: „dobry” używając terminów całkowicie nieoceniających. Przykładowo, można dobrze zdefiniować to, co najbardziej sprzyja ludzkiemu przetrwaniu, zdrowiu i radości” (tamże, s. 5-6).

Konkluzją rozważań nad tematyką obiektywizmu w ujęciu Michaela Huemera może być stanowisko Ryszarda Monia ukazane w książce pt. „Warto czy należy” (Moń, 2011). Ryszard Moń podobnie jak Michael Huemer akceptuje istnienie obiektywizmu. Jak pisze autor: „Zastanawiając się zatem, czym jest obiektywizm, należy zwrócić uwagę na fakt, że obiektywność polega na uzależnieniu kontekstowym i na odniesieniu podmiotowym. Z pewnością wszelkie nasze poznanie przechodzi przez filtr subiektywnej selekcji. Nie mamy dostępu do nagich faktów, co nie znaczy, że nasza selektywność jest aż tak wielka, że nie da się ich ze sobą porównywać. A gdyby tak nawet było, to takie nauki jak fizyka, biologia czy matematyka należałoby uznać za subiektywne. Nie każdy ma bowiem jednakowe zdolności poznawcze i nie zawsze zauważamy to, co pokazuje przedmiot oglądany z innej strony” (tamże, s. 148). W świetle rozważań R. Monia widać, że mimo różnych, często subiektywnych ujęć poznawczych, możemy dotrzeć do prawdy i odwołać się do obiektywnego wzorca, który występuje chociażby w naukach szczegółowych.

R. Moń nawiązuje także do poglądów opisywanego w niniejszym artykule, Rorty'ego. Pisze: „Nie można też, jak to czyni R. Rorty, stawiać zarzutu, że mylimy obiektywność z intersubiektywnością, a przez to kwestionować obiektywizm w etyce. Spory na tematy moralne, do jakich dochodzi wśród ludzi, nie są wcale większe od tych, które występują w innych naukach, a wynikają głównie z ludzkiej niedoskonałości w poznawaniu różnych spraw, a także ze skomplikowanego charakteru badanych faktów” (tamże, s. 149).

Na koniec rozważań na temat obiektywizmu, R. Moń pisze: „Nie można też

twierdzić, jak to czynią emotywiści, że oceny mają charakter jedynie uczuciowy i że nie da się pokazać faktów, które są same przez się oczywiste, jako dobre czy złe. Fakty takie da się z powodzeniem pokazać, tyle tylko, że nie od razu w całej pełni” (tamże). Zdanie powyższe jest obroną myślenia rozsądnego i opartego na realnej rzeczywistości.

Podsumowanie

Celem niniejszego artykułu było pokazanie w jakim stopniu filozofowie tacy jak: Richard Rorty, Richard M. Hare oraz Michael Huemer uznają istnienie obiektywizmu. Przedstawione zostały ich stanowiska w tym zakresie. Kryterium kolejności w jakiej przedstawione zostały poglądy wymienionych wyżej autorów była siła uznania pojęcia obiektywizmu. Zostały one zatem przedstawione poczynawszy od tego stanowiska, gdzie istnienie pojęcia obiektywizmu ma najmniejszy stopień akceptacji, aż do tego, gdzie ten stopień jest największy.

Pierwszy z przedstawionych filozofów, a zarazem ten, który neguje pojęcie obiektywizmu to Richard Rorty. Pragnienie obiektywności jest dla niego formą lęku, który jest zakryty, a dotyczy obawy przed śmiercią wspólnoty. Poszukiwania obiektywizmu uważa za ucieczkę przed zmierzeniem się z tym jaka jest rzeczywistość, a zdaniem Rorty'ego jest ona bezcelowa.

Richard M. Hare prezentuje wyższy poziom uznania dla istnienia pojęcia obiektywizmu, aczkolwiek stanowisko jego jest dosyć rozmyte. Sprawia wrażenie, jakoby można było tkwić w zawieszeniu pomiędzy obiektywizmem a subiektywizmem. Mimo tego niedookreślenia, jakie wyłania się z poglądów Hare'a, w jego poglądach widoczny jest jednakże element, który jest potwierdzeniem osadzenia w rzeczywistości, a należy do niego poczucie odpowiedzialności za własne decyzje. Uważa Hare, że konieczny jest wysiłek intelektualny jednostki w zakresie poszukiwania systemu rozumowania moralnego. Odpowiedzialności jednostki nie zastąpi procedura.

Najistotniejsze w niniejszym artykule było przedstawienie poglądów Michaela Huemera. Jest to filozof, który całkowicie akceptuje istnienie pojęcia obiektywizmu i na tle tendencji do negacji omawianego terminu, która współcześnie występuje, zwyczajnie się wyróżnia. Jego poglądy są jednoznaczne i wyraziste. Sam Huemer jest baczny obserwatorem i słuchaczem w dyskusjach, które toczą się w kręgach elit intelektualnych i zauważa, że dla wielu intelektualistów moralność jest czymś nierealnym. Huemer stoi na stanowisku, że moralność i wiedza moralna mają

obiektywny i racjonalny charakter. Kategoria obiektywizmu ma dla niego kluczowe znaczenie. Huemer wyjaśnia na czym polega obiektywność. Właściwość danej rzeczy musi do niej należeć w sposób fundamentalny, jednocześnie nie zawierając w sobie czynnika emocjonalnego, który mógłby pojawić się u obserwatora.

Z poglądami Huemera zbieżne jest także stanowisko Ryszarda Monia. W książce pt. „Warto czy należy” zaznacza, że możliwe jest dotarcie do prawdy i odniesienie się do obiektywnego wzorca, mimo tego, że ujęcia poznawcze mają niejednokrotnie charakter subiektywny. Profesor Moń broni myślenia rozsądnego i opartego na realnej rzeczywistości.

Kończąc podsumowanie niniejszego artykułu należy zaznaczyć, że autor zgadza się z poglądami R. Monia i uznaje je za argumenty przemawiające na korzyść teorii opisanej przez Michaela Huemera. Stanowisko autora książki „Intuicjonizm etyczny” daje nadzieję, że nie brak i dziś filozofów, którzy odważnie poszukują prawdy i przedstawiają ją w bezkompromisowy sposób. Jak już zostało wspomniane, Huemer jest filozofem mało znanym, jednak czynnikiem optującym za tym, by bliżej zainteresować się jego myślą jest to, że nie powieli on poglądów innych filozofów i ma odwagę mieć inne zdanie, jeżeli w toku jego badań okaże się, że rozwiązanie problemu jest mało popularne i aby je przedstawić trzeba przełamać panujący w środowisku filozoficznym konformizm.

Huemer jest filozofem, który cały czas pozostaje aktywny, a zatem pewne jest, że nie powiedział jeszcze ostatniego słowa na gruncie filozofii. Biorąc pod uwagę, że odpowiedzi na pytania, których już udzielił były sprzeciwem wobec aktualnie panujących trendów, można domniemywać, że w przypadku gdy pojawią się inne spory moralne, Huemer również może być ich aktywnym uczestnikiem, który będzie starał się rzetelnie dociekać prawdy i przedstawiać wyniki tych dociekań niezależnie od tego co do powiedzenia będą mieli w tej materii inni filozofowie.

Bibliografia:

- Didier J., (1995), *Słownik Filozofii*, Katowice: Wyd. Książnica.
- Hare R. M., (2001), *Myślenie moralne: jego płaszczyzny, metody i istota*, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Huemer M., (2008), *Ethical Intuitionism*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Pallgrave Macmillan.
- Moń R., (2011), *Warto czy należy*, Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Rorty R., (1999), *Obiektywność, relatywizm i prawda*, Warszawa: Fundacja Aletheia.

Dr Dominika Żukowska-Gardzińska
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Kard. S. Wyszyńskiego
W Warszawie

Przekraczanie siebie w ciele – znaczenie tatuażu w przestrzeniach wiary i kultury

Współczesna kultura dostarcza wielu ciekawych interpretacji cielesności. Ciało w kulturze wizualnej jest formą wielorakich interwencji kulturowych, które ukazując substancjalność człowieka pod różnymi postaciami, nadają formę naszym wyobrażeniom o Bogu.

Na gruncie filozofii pojawiają się nowe prace związane z rozważaniami nad naturą umysłu i jego związkami z ciałem, świadomością ciała, somaestetyką. Antropologia i socjologia ukazuje ciało jako wplątane w kwestie tożsamości, tworzenia i podtrzymywania społecznych nierówności oraz formowania się i rozwoju społeczeństw. Z perspektywy artystów ciało wydaje się być kojarzone ze sztuką konkretną. Dla jednych jest ono tworzywem poprzez które budzi się świadomość społeczną (sztuka krytyczna) lub poprzez które nie wprost, ale pośrednio ujawniają się przymioty Boga: nieśmiertelność, wszechobecność, wieczność, świętość, doskonałość. Jedną z widocznych interpretacji tożsamości człowieka i jego religijnych, społecznych oraz kulturowych zależności jest zjawisko tatuażu.

Literatura na temat kulturowego kontekstu tatuaży jest nadal bardzo uboga. Zjawisko to bardziej rozrasta się w stronę praktyki, czyli tworzenia artystycznych tatuaży, profesjonalnych studiów tatuażu, nawet konwentów i kongresów, gdzie prezentuje się najsłynniejszych tatuatorów i ich prace. Co specyficzne, prace tatuatorów zasadniczym dziełem stają się nie ze względu na sam rysunek czy namalowany wzór, ale stają się nimi dopiero na ciele człowieka. Celem tatuatora – według Andrzeja Jelskiego (2007), jednego z największych znawców tego tematu w Polsce – jest „stworzenie na ludzkim ciele za pomocą znaków plastycznych określonej wypowiedzi wizualnej: znaków, napisów, kompozycji, które uzyskuje się poprzez mechaniczne wprowadzenie barwnika na stałe do ludzkiej skóry po uprzednim jej nakłuciu lub rzadziej – nacięciu bądź zadrapaniu” (tamże, s. 17).

1. Pierwotny kontekst

Tatuaże dzisiaj nie dziwią nikogo, jeżeli badania ogranicza się do sfery antropologii ludów pierwotnych, dla których malowanie ciała pełniło w większości praktyczne i ściśle kulturowe funkcje.

Jego pierwotnym znaczeniem były obrzędy rytualne. Często ozdobione ciała mieli wyłącznie wojownicy plemienni, dla których tatuaż był widocznym znakiem odwagi i zwycięstwa w walce. Tatuaż mógł u ludów pierwotnych pełnić również funkcję odstrasżającą, nadającą wojownikowi srogi i niebezpieczny wyraz twarzy, potęgując tym samym lęk u przeciwnika.

Samo słowo „tatuaż” wywodzi się od samońskiego *tatau*. Termin ten szybko został przyjęty przez osiemnastowiecznych podróżników na określenie malowidła na skórze. Pojęcie to zostało zaadaptowane przez antropologów i etnografów, którzy wpisali je na stałe do słownika.

Wśród tradycji pierwotnych najbardziej znane są maoryskie tatuaże ciała i twarzy. Praktykowane wśród mieszkańców Polinezji, były wyrazem statusu społecznego, m.in. ze względu na koszt jego wykonania był dostępny tylko dla wodzów plemiennych i znamienitych wojowników (Buck, 1983).

2. Tradycja judaistyczna

Tatuaż był też znany tradycji judaistycznej. W Księdze Kapłańskiej czytamy: *Nie będziecie nacinać ciała na znak żałoby po zmarłym. Nie będziecie się tatuować. Ja jestem Pan!* (19,28). Zakaz ten miał służyć zachowaniu przykazania wiary w jednego Boga. Miał odróżniać wierzących od szamanów czy pogańskich kapłanów i kapłanek, którym przypisywano praktyki magiczne. Tatuaż był uważany za jedną z takich form, która w zależności od wierzeń miała na celu wywoływanie lub wypędzenie duchów; prośbę o ochronę skierowaną do zwierząt, bożków, sił przyrody i kosmosu; ochronę przed czarami i urokami; zachowanie młodości bądź uzyskanie nadludzkiej siły. Jednoznacznie więc nie mógł wiązać się z wiarą w jednego Boga, ani też nie można go było pogodzić z godnością ciała, które stworzone przez Boga, wyklucza interwencję człowieka. Zakaz ten zrozumiały jest tym bardziej, że tatuaże w niektórych kulturach były znakiem oddania się pod opiekę lub władzę duchów czy bóstw. Stąd w Pięcioksięgu znalazł się zapis o zakazie tatuowania, który był przestrożą przed wkroczeniem w świat złych duchów.

3. Środowisko przestępcze

Współcześnie tatuaż kojarzy się w dużej mierze ze środowiskiem przestępczym i z tym faktem wiąże się niechęć wielu społeczeństw do zaaprobowania go jako zjawiska kulturowego.

Niewątpliwie wpływ na utrwalenie się negatywnych skojarzeń z tatuażem miało środowisko więzienne, dla którego w swoim czasie tatuaż był formą komunikacji. Jako przykład można wskazać japońską *yakuzę*. Członkowie *yakuzy* uważają się za spadkobierców samurajów i działają według ściśle określonego przez tradycję ich rodzin kodeksu honorowego. Cechą, która ich wyróżnia jest *body suit*, czyli rozległy tatuaż pokrywający prawie całe ciało (Burke, 2008). Najczęstsze motywy malowań to barwne tygrysy, smoki, ptaki, motywy roślinne, japońskie znaki i litery alfabetu. Tatuaż jest tu formą stroju, który utożsamia z jedną lub drugą tradycją rodzinną. Tatuaż Tebori przyjęty dla *yakuzy* wykonywany jest ręcznie; praca nad nim może zająć nawet do 50 godzin. Dlatego jego koszt przewyższa kilkakrotnie te robione zazwyczaj w salonach specjalną maszynką.

Dzisiaj tatuaż przestał być zarezerwowany dla określonej grupy społecznej, choć sięgają po niego osobowości o specyficznym stylu życia: członkowie zespołów muzycznych, motocykliści, sportowcy, nawet politycy (jak Vladimir Franz, czeski kandydat na prezydenta w wyborach 2013: 90% jego ciała wymalowane są tatuażem przypominającym wzory maoryskie).

Skala zjawiska pokazuje, że nadal panuje pewien stereotyp w myśleniu o tatuażu i kojarzeniu go z przejawami patologii społecznej, jak na przykład przestępczość. Z pewnością jest wyznacznikiem inności. Jak wskazuje Andrzej Jelski (2007, s. 12) może to wiązać się z podstawowymi mechanizmami w psychologii społecznej, która mówi o uzewnętrznianiu pewnych postaw i nadawaniu im nie tyle racjonalnych, co emocjonalnych znaczeń. Stąd posiadający tatuaż mogą być dzisiaj postrzegani jak osoby o wątpliwej moralności.

Znamienne, że wśród ludów pierwotnych znaczenie i skojarzenia z tatuażem były skrajnie odmienne, niż ma to miejsce w Europie czy Ameryce Północnej.

Tatuaż jako trwałe naznaczenie ciała ma swoją tradycję wśród ludów plemiennych. Oznaczał przynależność do wspólnoty, funkcję pełnioną w grupie, mógł być oznaką inicjacji religijnej, a najczęściej wskazywał na przejście do nowego etapu w życiu, na przykład w dorosłość lub małżeństwo.

4. Antropologia i tatuaż

Wybitny antropolog Claude Lévi-Strauss (1970) badając kultury pierwotne Nowej Zelandii i amazońskich Indian, wysunął oryginalną tezę o włączeniu ciała w dyskurs relacji natura–kultura. Jego interpretacja zachowań tubylczych mówi o tym, że ciało bez rysunku, malowidła, naznaczenia, wpisuje się w porządek natury, ale zarazem jest ciałem/osobą bez znaczenia i funkcji kulturowo-społecznej. Ozdobienie ciała wprowadza je w świat kultury, zyskuje niejako nową osobowość, daje jej wyższą rangę w hierarchii grupy. W myśli tubylczej malowidło na ciele może także spełniać funkcje ochronne od najbardziej przyziemnych zagrożeń (np. insekty), po niebezpieczeństwa duchowe, magiczne. W myśli pierwotnej funkcjonuje również przekonanie o tym, że ozdoba, malowidło chroni ciało, a dzięki temu opiece podlega także dusza.

Według jednego z najoryginalniejszych badaczy tematu antropologii wizualnej – Hansa Beltinga (2007, s. 44-48), to ciało jest najstarszym miejscem i nośnikiem obrazu. Pomalowane ciało w kulturach prymitywnych interpretuje on jako uwarunkowane kulturowo zakładanie maski, która staje się nośnikiem jakiejś informacji: wartości, dyspozycji, funkcji społecznej. Ciało jest więc w jego koncepcji nośnikiem obrazu, który chcemy zakomunikować patrzącym. Obraz na ciele, podobnie jak w teorii Lévi-Straussa, nie wskazuje na naturalne ciało, ale więcej na jego temat mówi nam maska na ciele, także w formie tatuażu, malowidła.

Obraz tatuażu spełnia więc podwójną dyspozycję. Wskazuje na samego siebie (możemy podziwiać wartość estetyczną dzieła) oraz na znaczenie kulturowe, które swym obrazem przekazuje. Najbardziej znamiennej formą tatuażu są znaki umieszczane na twarzy. Socjologia kultury określa twarz jako znak społeczny. Tworzenie maski zakrywającej twarz (czy to w formie realnej maski, czy w postaci malowidła lub trwałego tatuażu) może być kojarzone z dynamiczną akcją dysponowania twarzą, władaniem nią.

Kiedy jednak według Beltinga prawdziwe znaczenie obrazu polega na odzwierciedlaniu tego, co nie jest już obecne, w innej koncepcji ciała i obrazu, np. u Jana Pawła II, odnajdujemy coś przeciwnego. Ciało jest tu obrazem obecnego wśród ludzi Boga. Niejako potwierdzeniem rzeczywistości. Spojrzeniu temu bliższe jest opracowanie Rolanda Barthes'a (1996), który mówiąc o fotografii, opisywał jej istotę jako zdolność potwierdzania rzeczywistości.

Być może słusznym byłby kierunek analizy, która zmierza ku ustaleniu, że pragnieniem człowieka jest zatrzymać siebie, zachować swoją tożsamość (tak jak się

sami widzimy i rozumiemy), nawet zatrzymać twarz w sensie pamięci o wyglądzie, czyli o człowieku.

U Hansa Beltinga (2007, s. 173-189) maska–obraz ucieleśnia nieobecnego człowieka. Tworzenie maski pośmiertnej jest według niego sposobem radzenia sobie z przemijalnością ciała, które daje się zatrzymać jedynie w obrazie.

5. Filozofia i tatuaż

Próby poszukiwania odpowiedzi na pytania o kulturowe znaczenie tatuażu, a szczególnie malowania twarzy podejmowała również filozofia. Według przedstawicieli filozofii spotkania, m.in. Emmanuela Lévinasa i ks. Józefa Tischnera, tym, co pierwsze i podstawowe w stanowieniu o osobie nie jest widzenie przedmiotów, obrazów lub przestrzeni, ale twarzy „Innego” (Levinas, 1998), spotkanie „oka i spojrzenia”.

Podnoszą oni kwestię „Innego” jako drugiego człowieka, który pojawia się w naszej obecności. Filozofia spotkania, której są reprezentantami, rozwija dialogiczną wizję człowieka, który kształtuje się poprzez kontakt z „Innym” – drugim człowiekiem. W dialogu tym najistotniejsze jest pierwsze spotkanie, dokonujące się dzięki twarzy. Ciało wyznacza granice i odrębność człowieka, oddzielność bytu, ale też dzięki twarzy ludzie mogą właściwie komunikować się ze sobą.

Według ks. Tischnera (2006) kontakt z innym wymaga poznania w prawdzie i otwartości. Wstyd jest powodem przywdziewania maski, zasłony, która skrywa twarz. Maską może tuszować prawdę lub wydobywać, nakierunkowywać na określoną cechę.

Ta filozoficzna perspektywa pozwala wyjaśnić zainteresowanie ludzi tatuażem, dzięki któremu można kreować swoją tożsamość – kierować spojrzenie innych na namalowany obraz, który człowieka określa, opisuje, nadaje inny wygląd zewnętrzny, a więc też inny obraz tożsamości człowieka. Martyna Wojciechowska w swoim programie *Kobieta na krańcu świata. Kobieta Wampir* (odcinek 3, sezon 4, 2012) zrobiła reportaż z Meksykanką, której tatuaż pokrywa 98% powierzchni ciała. Większość z nich przypomina malowidła maoryskich wojowników oraz symbole satanistyczne. Właścicielka tatuaży tłumaczy, że każde z malowideł ma znaczenie emocjonalne i wiąże się z historią jej życia. W przekazie ogólnym natomiast, wydaje się takiej osobie, że jest niezależna, odważna i że nie da się skrzywdzić.

Stephan Oettermann (1979), niemiecki badacz problematyki malowania ciała, dokonał systematyki zależności między różnymi sposobami zdobienia i oznaczania

ciała. Malowanie ciała rozbija on na techniki związane z kosmetyką, maską, tatuażem, skaryfikacją, wypalaniem. W schemacie tym tatuażom nadaje dwie funkcje; pierwsza: rytualna, religijna, magiczna oraz druga: znak pokrewieństwa, znak społeczny, funkcja polityczna. Te z kolei interpretuje jako rodzaj pisma „przedalfabetycznego”, które służy komunikacji lub ma znaczenie identyfikacji, względnie ukrycie identyfikacji (tamże).

W kręgu kultury europejskiej uformowało się przekonanie o szpecącym charakterze tatuażu związanym z hermetycznym światem subkultur. Na początku XX wieku tatuaż znalazł korzystne warunki do ekspansji z dwóch przyczyn. Pierwszą z nich była popularność kabaretów i cyrków, które poprzez występy wytatuowanych kobiet przyciągały widzów. Według Jelskiego (2007) motywy, którymi pokrywano ciała kobiet, były raczej chaotyczne i dalekie od artystycznych wizerunków. Malowaniom demonstrowanym wraz z obnażaniem znacznych części ciała towarzyszyły często zmyślane, awanturnicze biografie. Również dzięki tej sytuacji tatuaż uzyskał dodatkowo negatywną opinię.

Po drugie, tatuowanie ciała upowszechniło się w czasie I wojny światowej. Żołnierze oczekując w okopach na bitwę, chętnie przyozdabiali się tatuażami. Wzrost popularności tego zjawiska tłumaczyć można by na wiele sposobów. Dzięki temu mieli zajęcie, dawali upust swoim tęsknotom za ukochanymi, domem, bezpieczeństwem oraz dawali sobie nadzieję, że w razie śmierci, dzięki wytatuowanemu ciału, zostaną zidentyfikowani.

Kunst tatuatorów rozwijał się na tyle, że kraje takie jak Niemcy, Francja, Dania nawet na dworach królewskich miały swoich przedstawicieli tej nowej formy sztuki. Po II wojnie światowej tatuaż zyskał inne znaczenie w związku z numerem nadawanym więźniom obozów koncentracyjnych. Również żołnierze niemieccy oprócz tatuowania znaku „SS” jako przynależności do grupy wybrańców, naznaczali swe ciało symbolem grupy krwi.

Lata 60. XX wieku uważa się za przełomowy moment dla historii tatuażu, ponieważ wzrasta zainteresowanie artystycznym malowidłem na ciele, w którym zaczynają specjalizować się coraz to doskonalsi i bardziej twórczy tatuatorzy.

Dzisiaj mamy już szeroką gamę motywów i również dużą liczbę specjalistów w tej dziedzinie. Środki masowego przekazu, w tym szczególnie internet, sprawiają, że proponowane wzory nie zależą już od kraju, jego kultury i estetyki. W większości przypadków mamy do czynienia z homogenizacją ikonografii, z wykonywaniem łatwych do powielenia motywów. Równocześnie jest wielu tatuatorów traktujących

swe dzieło jako sztukę. Na przykład Polsce upowszechnia się ją poprzez powstałe w 2005 roku ilustrowane czasopismo „Tatuaż”, strony internetowe oraz przez organizowane kilka razy w roku konwenty i festiwale tatuażu.

Od roku 1998 miało miejsce kilkadziesiąt ekspozycji traktujących o tatuażu, m.in. prezentowały tematy takie jak: ciałoryt, *second skin* – historia ludzi ukrytych za tatuażami, wystawy grafik i opisy sztuki tatuażu.

6. Sztuka i tatuaż

W kręgu kultury europejskiej tatuaż zostaje włączony w obszar szeroko rozumianej sztuki. Wychodzi ze sfery zarezerwowanej dla świata przestępczego czy określonych grup społecznych. Również z psychologicznego punktu widzenia przestaje dotyczyć ludzi, którzy tatuują się, ponieważ chcą ukryć swoją właściwą twarz, szukają motywu w ikonografii własnego ciała, który pokaże światu, jak chcą siebie widzieć, z jakim obrazem się utożsamiają.

Tatuaż na terenie Europy wydaje się być już prawie wyłącznie kwestią mody lub oznaką przynależności do określonej subkultury. Statystycznie rzecz biorąc nadal jednak częściej wybieranym motywem są symbole śmierci, wizerunki czaszki, krople krwi, dzikie zwierzęta.

Ameryka Południowa, podobnie jak Europa, staje się terenem eksperymentalnym tatuatorów i współczesnego wzornictwa z całego świata. Oczywiście zachowało ono jeszcze szczątkowo swoją pierwotną funkcję symboliczną u plemion, które żyją w gorącym klimacie i które nie weszły całkowicie w krąg cywilizacji zachodniej, w sensie mody na wygląd, zachowanie, gesty. Analiza ikonografii byłaby tu zbliżona do europejskiej, wzbogacona o symbole kultury cywilizacji Majów, Inków czy Indian Guarani. Jednak niewiele z nich nadal niesie w sobie znaczenie symboliczne.

Wyjątek stanowi grupa *los chicanos* – Meksykanów żyjących na emigracji w Stanach Zjednoczonych. Egzystują w wyobcowaniu, niedowartościowaniu. Za tę samą pracę otrzymują niższe wynagrodzenie, mają gorsze warunki socjalne, mniejsze przywileje społeczne. Odcięci od własnej kultury, korzeni, rodzin tworzą nowy kierunek w sztuce, którego stałym i głównym elementem jest Matka Boża z Guadalupe. Jej postać zdobi różne części ubrania, jej figury znajdują się w miejscach pracy, o niej powstają obrazy i murale. Jej wizerunek stał się źródłem i potwierdzeniem ich tożsamości. Co więcej, obrazem meksykańskiej Matki Bożej tatuują różne części ciała. Stała się dla nich symbolem, który chcą, aby ściśle do nich

przylegał. Tatuaz z wizerunkiem Guadalupe jest oznaką ich tożsamości, wyrazem tęsknot i pragnień. Ciało nie jest tu ukazane jako *sacrum*, ale miejsce, gdzie o owej świętości się komunikuje. Guadalupe może znajdować się na ciele największego przestępcy, ale dla *los chicanos* nie ma to znaczenia. Społeczność jednoczy się wokół symbolu cudownej Dziewicy, w której świętość i skuteczne wstawiennictwo wierzą niezależnie od własnego postępowania (Paz, 2001).

Wydaje się, że fenomen popularności tatuazu w kulturze zachodniej związany jest ze specyfiką współczesności. To w obrębie ponowoczesności artyści zauważyli, że ciało można potraktować jako medium, które przekazuje znaczeniowo treści głębsze niż tylko płeć: kobieta, mężczyzna. Część z nich wykorzystuje ciało jako główny przedmiot–element swojej twórczości i chce w ten sposób informować o potrzebie demaskowania opresyjności kultury, o jej (według nich) zideologizowanym charakterze, o tym, że męskość i kobiecość nie powinna ograniczać się wyłącznie do anatomii ciała (Suchan, 2008, s. 12). Są również i tacy, dla których poprzez skoncentrowanie uwagi na ciele można wyzwalać się z myślenia kategoriami ideału piękna, zdrowia, intymności. Ekspresja ciałem ma sens, o ile pokaże się, że do tej pory było ono poddane przemocy, ponieważ zamknięto je w szczelnych kategoriach męskość–kobiecość. Dla niektórych włączenie ciała jako głównego przedmiotu twórczości umożliwia refleksję nad kwestiami władzy i zniewolenia, kata i ofiary, nad problemem nagości ciała, które wydaje się narzucać bezbronność, bezwolność, czasem nawet śmieszność. Wydaje się, że dzieła twórców z kręgu tzw. sztuki krytycznej interesującej się nietypowym, wykraczającym poza znane przedstawienia ciała, w tym i tatuazem, miałyby mieć dla kultury znaczenie terapeutyczne, wskazujące na nową tożsamość.

Tatuaz jako problem wybierania i nadawania tożsamości ujawnia się także w fascynacji artystów pojęciami naśladownictwa, imitacji, kopii. Artyści ci poprzez pojęcie symulakrum, kopii bez przekazu, ukazują, że dychotomia obraz – pierwowzór traci rację bytu. Tę nową dla sztuki artystyczną ścieżkę, również jej zainteresowanie tatuazem, ujmuję w kontekście religijnym. Do XIX wieku przeważał przecież w sztuce nurt poszukiwania takich przedstawień artystycznych, które powiedzą coś o Bogu. Również ciało jako przedmiot sztuki przypominało o obecności Wcielonego Boga. Współczesne zainteresowanie sztuki symulakrum, pokazuje że nieumiejętna kopia kopii wymazuje Boga z ludzkiej świadomości, działając destrukcyjnie, unicestwiając prawdę (Krasny, 2008, s. 18). W strukturze tej także tatuaz nie odwołuje się do *sacrum*, ale koncentruje się na budowaniu twarzy–tożsamości, a więc odwołuje do kogoś innego niż ten, kogo widzimy poza

namalowanym wizerunkiem. Współcześnie ten, kto decyduje się na tatuaż, często czyni to po to, aby zbudować wokół siebie otoczkę tajemnicy, rzadko jednak ta tajemnica, niedopowiedzenie, odwołanie do sił duchowych ma związek z religijną myślą chrześcijańską. Sztuka współczesna staje się w tym względzie coraz bardziej prowokacyjna. Jej częstym tematem jest przełamanie tabu ciała, a więc nagości człowieka, tej jego sfery, która długie wieki w kulturze chrześcijańskiej pozostawała w ukryciu. Popkultura eksploatuje więc ciało, a artyści poszukują tematów z pogranicza seksu i *sacrum*. W masowości ginie wymiar sakralny, jego miejsce zajmuje już nie *profanum*, ale banał. Sztuka poszukuje nowych środków wyrazu, nowych technik i form artystycznych, ale to do czego dochodzi, trudno nazwać pięknem, które uskrzydla. Tatuaże, podobnie jak wiele przedstawień sztuki współczesnej, budowanych jest wokół kontekstu erotycznego, odgrywania ról kobiecych i męskich w grze płci. Rzadko można oglądać prace poświęcone cielesnej tożsamości poza kontekstem erotycznym (Jakubowska, 2008, s. 22). Większość jednak prac wyraża napięcie pomiędzy tym, jak są ludzie postrzegani, a jakimi chcieliby być. Czasami w pracach obnażenie ciała nie jest ważne, ważne są pozy i ujawniające się poprzez nie relacje. Są to prace szokujące, których zamierzeniem jest przekraczanie tabu, tworzenie nowego porządku społecznego, kulturowego, a właściwie dążą one raczej, aby odzegnać się od wszelkiego porządku, by pozwolić na wszystko. Taka sztuka może też być ujawnieniem lęków. Wydaje się, że tatuaż dzisiaj jest tym samym rodzajem emocji i obrazem społecznych obaw.

7. Tożsamość a tatuaż

Wytatuowane ciało wydaje się mieć ważne znaczenie w kontekście tożsamości kulturowej. Człowiek buduje swoją tożsamość w zderzeniu dwu najważniejszych dla niego relacji: stosunku do samego siebie i stosunku do innych ludzi. Relacje te budowane i utrzymywane są w kontekście wyznawanej religii, przyjętych wartości, światopoglądu oraz uwarunkowań kulturowych. Stosunek człowieka do rzeczy ostatecznych, kształtuje jego codzienne wybory i zachowanie. Śmierć i związane z nią obrzędy czy obyczaje również są wyrazem wartości, z którymi utożsamiał się sam zmarły, jak i jego najbliżsi żegnający go podczas pogrzebu. Analiza tradycji pochówku zmarłych w kręgu różnych kultur niewątpliwie pokazuje jak wiele może ona powiedzieć o kondycji człowieka i budowanej przez niego tożsamości.

Bibliografia:

- Barthes R., (1996), *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Belting H., (2007), *Antropologia obrazu. Szkice do nauki o obrazie*, Kraków: Universitas.
- Buck P.H., (1983), *Wikingowie Pacyfiku*, Warszawa: PIW.
- <http://tatuazewzory.blox.pl/2011/05/Tatuaz-Tebori.html> (dostęp 26.01.2017)
- Jakubowska A., (2008), *Chłopcy, dziewczęta i ci, którzy...*, (w:) G. Borkowski, A. Mazur, M. Branicka (red.), *Nowe zjawiska w sztuce polskiej po 2000*, s. 22-24, Warszawa: CSW Zamek Ujazdowski.
- Jelski A., (2007), *Tatuaz*, Gliwice: Kontrowers.
- Krasny M., (2008), *Styropian, tektura i wata szklana*, (w:) G. Borkowski, A. Mazur, M. Branicka (red.), *Nowe zjawiska w sztuce polskiej po 2000*, s. 18-20, Warszawa: CSW Zamek Ujazdowski.
- Lévinas E., (1998), *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lévi-Strauss C., (1970), *Antropologia strukturalna*, Warszawa: PIW.
- Mario Barth: Na własnej skórze*, reż. B. Burke, USA 2008.
- Oettermann Z., (1979), *Zeichen auf der Haut. Die Geschichte der Tätowierung in Europa*, Frankfurt am Main: Syndikat.
- Suchan J., (2008), *Kilka uwag o kilku pojęciach. Zamiast wstępu*, (w:) G. Borkowski, A. Mazur, M. Branicka (red.), *Nowe zjawiska w sztuce polskiej po 2000*, Warszawa: CSW Zamek Ujazdowski, s. 11-17.
- Tischner J., (2006), *Filozofia dramatu*, Kraków: Znak.
- Wojciechowska M., (2012), *Kobieta na krańcu świata. Kobieta Wampir* (odcinek 3, sezon 4), Wydawca TVN.

Dr Dominik Borawski

Zakład Psychologii Wydziału Pedagogicznego Uniwersytetu Rzeszowskiego

Mgr Urszula Fleszar

Absolwentka Pedagogiki Resocjalizacyjnej na Wydziale Pedagogicznym Uniwersytetu Rzeszowskiego

Mgr Agnieszka Balicka

Absolwentka Pedagogiki Opiekuńczo-Wychowawczej na Wydziale Pedagogicznym Uniwersytetu Rzeszowskiego

Co nas nie zabije to nas wzmocni?

Postrzeżenie konsekwencji wychowywania się w rodzinie z problemem alkoholowym przez osoby dorosłe

Wprowadzenie

Dotychczasowe badania wskazują dość jednoznacznie, że wychowywaniu się w rodzinie z problemem alkoholowym może towarzyszyć szeroka gama trudności związanych z funkcjonowaniem psychospołecznym (por. np. Harter, 2000; Ryś, 2007). Co istotne niektóre dane sugerują, że problemy te mogą występować nie tylko w dzieciństwie i w okresie dorastania, ale utrzymywać się również w życiu dorosłym (Hall, Webster, 2007).

W obrębie wspomnianych trudności wyróżnia się zazwyczaj dwie kategorie - związane z eksternalizacją bądź internalizacją problemów (Grzegorzewska, Cierpiątkowska, 2015). W obrębie pierwszej kategorii dowiedziono, że zjawiska takie jak: agresja (Obot, Anthony, 2004), zachowania antyspołeczne i deficyty samokontroli czy nadużywanie substancji psychoaktywnych (Harter, 2000), częściej są udziałem dzieci alkoholików niż osób wychowujących się w rodzinach bez problemu alkoholowego. Dobrze udokumentowany jest zwłaszcza fakt, że wychowywanie się w rodzinie alkoholowej związane jest z podniesionym ryzykiem nadużywania alkoholu w życiu dorosłym (Schuckit, Smith, Radziminski, Heyneman, 2000), co tłumaczy się zarówno predyspozycjami genetycznymi, jak i procesami uczenia się na drodze modelowania społecznego (King, Chassin, 2007). Wśród trudności internalizacyjnych w dorosłym życiu dzieci alkoholików szczególnie często ujawniają się te związane z sytuacyjnym niepokojem i wstydem społecznym

(Hinz, 1990; Rafferty, Hartley, 2006) oraz lękowym stylem przywiązania w relacjach interpersonalnych (Lease, 2002).

Z drugiej strony badania nie wykazały różnic w poziomie neurotyczności rozumianej w kategorii trwałej dyspozycji (Sher, 1997). Ponadto dorośli wychowywani w rodzinach z problemem alkoholowym charakteryzują się niższą samooceną i częściej doświadczają symptomów depresyjnych (Hall, Webster, 2007; Lease, 2002) oraz zmniejszonej satysfakcji z pożycia małżeńskiego (Domenico, Windle, 1993) i ogólnie z życia (Chodkiewicz, Wilska, 2008).

Dzieci alkoholików stosują również mniejszą ilość strategii radzenia oraz preferują te, które traktowane są jako mniej adaptacyjne (Amodeo, Griffin, Fassler, Clay, Ellis, 2007).

W wielu innych obszarach wyniki są niejednoznaczne. Badania wykluczyły min. istnienie jednoznacznie patologicznego rysu osobowości Dorosłych Dzieci Alkoholików (Sher, 1997). Nie potwierdziły się również doniesienia klinicystów ani na temat wewnętrznej zbieżności charakterystyk funkcjonowania dorosłych dzieci alkoholików (jakoby składających się na syndrom DDA, por. Woititz, 1983), ani ich specyfiki w porównaniu do osób pochodzących z innych środowisk dysfunkcyjnych (Harter, 2000). Przykładowo badania, w których oprócz alkoholizmu rodziców uwzględnia się rolę dodatkowych czynników, sugerują że zdecydowanie lepszym predyktorem problemów lękowych i depresyjnych są adekwatne zaburzenia psychiczne rodziców niż ich historia uzależnienia (Preuss, Schuckit, Smith, Barnow, Danko, 2002).

Nawet we wspomnianym wcześniej, dosyć dobrze udokumentowanym związku pomiędzy alkoholizmem rodzica a nadużywaniem alkoholu przez jego dorosłe dziecko wykazano, że zależność ta nie jest prosta i bezpośrednia, a wśród jej mediatorów i moderatorów wymienia się poziom uzyskiwanego wsparcia społecznego (Werner, Johnson, 2004), impulsywność jako cechę osobowości (Tragesser, Trull, Sher, Park, 2008) czy indywidualny poziom samokontroli (Pearson, D'Lima, Kelley, 2011).

Co więcej istnieją przekonujące dane, które sugerują, że różnice w obrębie funkcjonowania psychospołecznego osób wychowanych przez rodziców uzależnionych od alkoholu od osób wychowanych w rodzinach pozbawionych tego problemu, o ile zauważalne są w okresie dzieciństwa i adolescencji, zacierają się w wieku dorosłym – zwłaszcza od schyłku drugiej dekady życia (Jennison, Johnson, 2001).

Warto zwłaszcza wziąć pod uwagę badania podłużne Werner (2005), w których wykazano, że ponad 80% osób z wyjściowej grupy wysokiego ryzyka od 30 roku życia dobrze radziło sobie z wymaganiami życia – min. tworzyły satysfakcjonujące relacje interpersonalne i prawidłowo funkcjonowały w sferze zawodowej.

1. Badanie 1

Celem głównym badania pierwszego było określenia stopnia w jakim osoby dorosłe postrzegają swoje życie jako zdeterminowane doświadczeniami związanymi z alkoholizmem swoich rodziców. Wysoki stopień postrzeganego negatywnego wpływu alkoholizmu rodziców na funkcjonowanie własne świadczyłby o problemach w psychospołecznym funkcjonowaniu badanych natomiast poziom niski – o odporności dorosłych osób wychowanych przez alkoholika(ów). Uwzględniono również rolę potencjalnego czynnika chroniącego – nadziei podstawowej – zgeneralizowanego i ukształtowanego we wczesnym dzieciństwie przekonania o sensowności i przychylności świata (Trzebiński, Zięba, 2004). Przewidywano, że nadzieja podstawowa będzie korelować ujemnie z postrzeganym negatywnym wpływem alkoholizmu rodziców na funkcjonowanie badanych.

1.1. Grupa badana

Badaną grupę stanowiło 96 osób dorosłych (54,2% kobiet i 45,8% mężczyzn) w wieku 20 – 40 lat, które w toku badania przesiewowego przeprowadzonego w Rzeszowie i Przemyślu zadeklarowały, że wychowywały się w rodzinie z problemem alkoholowym. W celu zapewnienia większej jednorodności grupy z analiz wyłączono osoby które wskazywały jako alkoholika w rodzinie osobę nie będącą rodzicem. Średnia wieku osób badanych wyniosła $M = 26,5$ lat, z odchyleniem standardowym $SD = 3,43$. 54 osoby (56,3%) jako osobę uzależnioną wskazały ojca, 28 osób (29,2 %) matkę a 14 (14,6 %) – oboje rodziców. Badania realizowano indywidualnie lub w kilkusobowych grupach, z zapewnieniem anonimowości i poufności danych. Każdy z badanych został poinformowany o celu badań, a warunkiem ich przeprowadzenia było każdorazowo uzyskanie zgody uczestników.

1.2. Narzędzia badawcze

Kwestionariusz Nadziei Podstawowej (BHI-R)

W celu pomiaru poziomu nadziei podstawowej zastosowano Kwestionariusz Nadziei Podstawowej (BHI-R) opracowany przez Jerzego Trzebińskiego i Mariusza Ziębę. Kwestionariusz zbudowany jest z 20 itemów, w tym 16 diagnostycznych. Osoba badana wypełniając kwestionariusz dokonuje oceny, w jakim stopniu każde stwierdzenie odnosi się do niej, za pomocą pięciostopniowej skali, gdzie 1 oznacza zdecydowanie nie, a 5 - zdecydowanie tak. Zakres możliwych do uzyskania wyników wynosi od 16 do 80 punktów. Dotychczasowe badania wskazują na jednoczynnikową strukturę narzędzia (Zięba, 2010). Suma punktów uzyskanych z pozycji diagnostycznych stanowi wskaźnik ogólnego poziomu nadziei podstawowej. Współczynnik rzetelności alfa Cronbacha dla omawianego narzędzia wynosi 0,86.

Skala Wpływu Alkoholizmu Rodziców (SWAR)

Pomiaru postrzeganego negatywnego wpływu doświadczeń związanych z wychowywaniem się w rodzinie z problemem alkoholowym dokonano za pomocą skonstruowanej na potrzeby badania Skali Wpływu Alkoholizmu Rodziców. Narzędzie składa się z 11 twierdzeń, które oparte są na dostępnych w literaturze opisach „syndromu” DDA. Osoba badana ocenia w jakim stopniu każde stwierdzenie pasuje do jej doświadczeń, za pomocą pięciostopniowej skali, gdzie 1 oznacza zdecydowanie się nie zgadzam, a 5 – zdecydowanie się zgadzam. Zakres możliwych do uzyskania wyników wynosi od 11 do 55 punktów. Narzędzie posiada jednoczynnikową strukturę, a wskaźnik alfa Cronbacha wynosi 0,94. Ponadto za pomocą krótkiej ankiety zebrano podstawowe dane socjodemograficzne (wiek, płeć, wykształcenie, środowisko życia) oraz informacje identyfikujące osobę uzależnioną od alkoholu (matka, ojciec, oboje rodzice).

2.3. Wyniki

2.3.1. Różnice międzypłciowe w zakresie badanych zmiennych

Analizom statystycznym wykonanym za pomocą pakietu IBM SPSS 21 poddano wynik ogólny Kwestionariusza Nadziei Podstawowej (BHI-R) oraz wyniki w zakresie poszczególnych itemów oraz całej Skali Wpływu Alkoholizmu Rodziców

(SWAR). Statystyki opisowe oraz wyniki analizy różnic międzypłciowych przedstawiono w tabeli 1. Analizy różnic wykonane za pomocą testu *t* – Studenta wykazały, że badane kobiety w porównaniu do mężczyzn częściej wskazują poczucie bycia gorszym ($d = 0,49$) oraz utratę wiary w siebie ($d = 0,46$) jako obszary negatywnego wpływu alkoholizmu rodziców na funkcjonowanie własne. W obu przypadkach wskaźniki *d* Cohena informują o małej wielkości efektu. W odniesieniu do pozostałych twierdzeń nie stwierdzono istotnych statystycznie różnic pomiędzy spostrzeganiem wpływu alkoholizmu rodziców przez kobiety i mężczyzn. Podobnie nie wykazano różnic międzypłciowych w poziomie nadziei podstawowej.

Tabela 1. Statystyki opisowe zmiennych użytych w badaniu (N=96)

| Zmienna | Wszyscy badani | | Kobiety | | Mężczyźni | | Różnice międzypłciowe | |
|--|----------------|-------|---------|-------|-----------|-------|-----------------------|------|
| | M | SD | M | SD | M | SD | t | D |
| Nadzieja podstawowa (BHI-R) | 56,17 | 10,58 | 57,19 | 9,84 | 54,91 | 11,38 | 1,054 | - |
| Brak osiągnięcia sukcesów (SWAR) | 2,49 | 1,29 | 2,56 | 1,32 | 2,37 | 1,26 | ,720 | - |
| Utrata wiary w siebie (SWAR) | 2,54 | 1,40 | 2,83 | 1,46 | 2,20 | 1,25 | 2,246* | 0,46 |
| Rozczarowanie się innymi (SWAR) | 2,59 | 1,36 | 2,79 | 1,46 | 2,36 | 1,20 | 1,538 | - |
| Słabszy człowiek (SWAR) | 2,37 | 1,32 | 2,50 | 1,38 | 2,23 | 1,26 | 1,006 | - |
| Źródło kompleksów (SWAR) | 2,25 | 1,28 | 2,38 | 1,34 | 2,09 | 1,20 | 1,120 | - |
| Trudniej ufać i kochać (SWAR) | 2,32 | 1,29 | 2,42 | 1,36 | 2,20 | 1,19 | ,829 | - |
| Utrata poczucia sensu życia (SWAR) | 2,28 | 1,29 | 2,35 | 1,34 | 2,20 | 1,25 | ,532 | - |
| Lękliwość (SWAR) | 2,25 | 1,22 | 2,44 | 1,27 | 2,02 | 1,13 | 1,692 | - |
| Poczucie bycia gorszym (SWAR) | 2,16 | 1,25 | 2,42 | 1,33 | 1,84 | 1,08 | 2,366* | 0,49 |
| Brak nadziei na przyszłość (SWAR) | 2,07 | 1,20 | 2,27 | 1,28 | 1,84 | 1,05 | 1,764 | - |
| Oczekiwania wobec innych (SWAR) | 2,09 | 1,22 | 2,25 | 1,28 | 1,91 | 1,14 | 1,367 | - |
| Wpływ alkoholizmu rodziców (SWAR – wynik ogólny) | 25,43 | 11,47 | 27,23 | 12,34 | 23,30 | 10,07 | 1,691 | - |

* $p < 0,05$; ** $p < 0,01$; *** $p < 0,001$

2.3.2. Postrzegany negatywny wpływ alkoholizmu rodziców

Szczegółowej analizie jakościowej poddano odpowiedzi badanych na poszczególne itemy skali SWAR. Jak pokazują tabele 2a i 2b, osoby które utożsamiają się z treścią poszczególnych twierdzeń Skali Wpływu Alkoholizmu Rodziców stanowią zdecydowaną mniejszość badanej grupy. W przypadku każdego z itemów odpowiedź „zdecydowanie zgadzam się” była najrzadziej, a odpowiedź „zdecydowanie nie zgadzam się” najczęściej wybieraną reakcją. W sumie z poszczególnymi twierdzeniami odnoszącymi się do negatywnych efektów alkoholizmu rodziców w obrębie funkcjonowania własnego, zgadzało się (umiarkowanie bądź zdecydowanie) od 14, 6% do 30,2% respondentów. Najmniej badanych zgadzało się z treścią dwóch ostatnich itemów, które jako konsekwencje wychowywania się w rodzinie alkoholowej wskazywały utratę nadziei na przyszłość oraz nierealistyczne oczekiwania względem innych (w obu przypadkach – 14, 6%). Najwięcej respondentów zgadzało się ze stwierdzeniem wskazującym rozczarowanie innymi ludźmi w efekcie wychowywania się z pijącym rodzicem (rodzicami) – 30,2%.

Tabela 2a. *Postrzegany negatywny wpływ alkoholizmu rodziców na funkcjonowanie psychospołeczne – deklaracje badanych dorosłych (N=96)*

| | Czyni niemożliwym osiągnięcie przeze mnie sukcesów w życiu. | | Sprawiło, że straciłem wiarę w siebie. | | Sprawia, że łatwo rozczarowuję się innymi ludźmi. | | Uczyli mnie słabszym człowiekiem. | | Jest źródłem moich największych kompleksów. | | Jest powodem dla którego trudniej mi ufać i kochać. | |
|-------------------------------------|---|------|--|------|---|------|-----------------------------------|------|---|------|---|------|
| | N | % | N | % | N | % | N | % | N | % | N | % |
| Zdecydowanie się nie zgadzam | 28 | 29,2 | 30 | 31,3 | 27 | 28,1 | 31 | 32,3 | 35 | 36,5 | 31 | 32,3 |
| Raczej się nie zgadzam | 24 | 25,0 | 23 | 24,0 | 24 | 25,0 | 29 | 30,2 | 29 | 30,2 | 30 | 31,3 |
| Ani się zgadzam ani się nie zgadzam | 21 | 21,9 | 16 | 16,7 | 16 | 16,7 | 15 | 15,6 | 12 | 12,5 | 18 | 18,8 |
| Raczej się zgadzam | 15 | 15,6 | 15 | 15,6 | 19 | 19,8 | 11 | 11,5 | 13 | 13,5 | 7 | 7,3 |
| Zdecydowanie się zgadzam | 8 | 8,3 | 12 | 12,5 | 10 | 10,4 | 10 | 10,4 | 7 | 7,3 | 10 | 10,4 |

Tabela 2b. *Postrzegany negatywny wpływ alkoholizmu rodziców na funkcjonowanie psychospołeczne – deklaracje badanych dorosłych c.d. (N=96)*

| | Sprawiło, że straciłem poczucie sensu życia. | | Sprawiło, że jestem bardziej lękliwy. | | Sprawiło, że czuję się gorszy od innych. | | Odebrało mi na zawsze nadzieję na lepszą przyszłość. | | Sprawia, że oczekuję od innych więcej niż mi mogą dać. | |
|-------------------------------------|--|------|---------------------------------------|------|--|------|--|------|--|------|
| | N | % | N | % | N | % | N | % | N | % |
| Zdecydowanie się nie zgadzam | 36 | 37,5 | 33 | 34,4 | 41 | 42,7 | 43 | 44,8 | 43 | 44,8 |
| Raczej się nie zgadzam | 23 | 24,0 | 30 | 31,3 | 21 | 21,9 | 21 | 21,9 | 20 | 20,8 |
| Ani się zgadzam ani się nie zgadzam | 19 | 19,8 | 14 | 14,6 | 17 | 17,7 | 18 | 18,8 | 19 | 19,8 |
| Raczej się zgadzam | 10 | 10,4 | 14 | 14,6 | 12 | 12,5 | 10 | 10,4 | 9 | 9,4 |
| Zdecydowanie się zgadzam | 8 | 8,3 | 5 | 5,2 | 5 | 5,2 | 4 | 4,2 | 5 | 5,2 |

3. *Współczynniki korelacji Kwestionariusza Nadziei Podstawowej (BHI-R) z itemami i wynikiem sumarycznym Skali Wpływu Alkoholizmu Rodziców (SWAR)*

| | | | | | | |
|----------|-----------------------------|-----------------------|-----------------------------------|----------------------------|--------------------------|---|
| BHI-R | Brak osiągnięcia sukcesów | Utrata wiary w siebie | Rozczarowanie wywołane się innymi | Słabszy człowiek | Źródło kompleksów | Trudniej ufać i kochać |
| | <i>r</i> | <i>r</i> | <i>r</i> | <i>r</i> | <i>r</i> | <i>r</i> |
| | -0,38** | -0,25* | -0,32** | -0,34** | -0,31** | -0,25* |
| | Utrata poczucia sensu życia | Lękliwość | Poczucie bycia gorszym | Brak nadziei na przyszłość | Oczekiwania wobec innych | Wpływ alkoholizmu rodziców (Wynik ogólny) |
| <i>r</i> | <i>r</i> | <i>r</i> | <i>r</i> | <i>r</i> | <i>r</i> | |
| | -0,36** | -0,31** | -0,32** | -0,38** | -0,34** | -0,42** |

* $p < 0,05$; ** $p < 0,01$

2.3.3. Nadzieja podstawowa a postrzegany negatywny wpływ alkoholizmu rodziców

W następnym etapie analiz obliczono korelacje r -Pearsona wykazując, że nadzieja podstawowa koreluje ujemnie ze wszystkimi itemami oraz z wynikiem ogólnym skali SWAR (Tabela 3). Najsłabsze korelacje dotyczą utraty wiary w siebie oraz trudności w zaufaniu i obdarzaniu miłością ($r = -0,25$, $p < 0,05$). W przypadku pozostałych itemów siła związków jest umiarkowana, najwyższa w przypadku całej

skali ($r = -0,42$, $p < 0,01$) oraz braku osiągnięcia sukcesów i nadziei na przyszłość ($r = -0,38$, $p < 0,01$).

2.4. Podsumowanie i dyskusja wyników

Badanie 1 wykazało, że większość jego uczestników nie uważa się za ofiary alkoholizmu rodziców i nie identyfikuje poważnych negatywnych konsekwencji doświadczeń z tym związanych dla przebiegu swojego życia w okresie dorosłości. Wyniki te są sprzeczne z doniesieniami na temat opisywanych w ramach „syndromu” DDA szkodliwego wpływu alkoholizmu rodziców na funkcjonowanie psychospołeczne osób dorosłych, potwierdzają natomiast rezultaty badań longitudinalnych, z których wynika, że problemy w adaptacji osób wychowanych przez rodziców uzależnionych od alkoholu znacząco redukują się począwszy od drugiej dekady życia (Jennison, Johnson, 2001). Wykazano również ujemny związek postrzeganego wpływu alkoholizmu rodziców z nadzieją podstawową. Oznacza to, że przekonanie o sensowności i przychylności świata dodatkowo minimalizuje i tak niski poziom postrzegania siebie jako ofiary alkoholizmu rodziców. Prawdopodobnie wynika to z właściwości regulacyjnych nadziei podstawowej, które pozwalają interpretować sytuacje niesprzyjające jako część większego porządku, w którym trudności mają swoje ukryte znaczenie oraz możliwa jest zmiana własnej sytuacji życiowej na korzystniejszą (por. Trzebiński, Zięba, 2004).

Ponadto wykazano, że kobiety w większym stopniu niż mężczyźni identyfikują spadek poczucia własnej wartości w toku wychowywania się z pijącym rodzicem(ami). Wynik ten jest zgodny z doniesieniami z których wynika, że dorosłe kobiety pochodzące z rodzin alkoholowych w porównaniu do mężczyzn relacjonują większą ilość problemów internalizacyjnych (Hussong, Flora, Curran, Chassin, Zucker, 2008) oraz częściej utożsamiają się z tzw. syndromem DDA (Hinz, 1990).

3. Badanie 2

3.1. Kontekst teoretyczny

Ramę teoretyczną badania 2 oprócz wcześniej sygnalizowanych doniesień na temat odporności dzieci alkoholików w okresie dorosłości, stanowiły dane sugerujące, iż ludzie przezywający trudności życiowe dosyć często znajdują korzyści swego nieszczęśliwego położenia (por. Tedeschi, Calhoun, 2004). Perspektywa

czepiania korzyści z trudnych doświadczeń (benefit finding) rozpatrywana jest przez współczesną psychologię jako przejaw selektywnej ewaluacji, która polega na przekierowanie uwagi z negatywnych na pozytywne aspekty danego zjawiska (Taylor, Wood, Lichtman, 1983). Taki rodzaj reinterpretacji trudnych doświadczeń może pomagać jednostce w odbudowaniu wartości oraz przekonań kluczowych z punktu widzenia adaptacji do sytuacji trudnej. Wg niektórych autorów znajdowanie korzyści rzadko występuje w początkowych fazach radzenia sobie jako ewaluacja dokonywana on-line, zdecydowanie częściej zaś ujawnia się w postaci oceny retrospektywnej (por. Tennen, Affleck, 2002).

Celem badania było określenie postrzeganej jakości życia osób dorosłych wychowanych w rodzinach z problemem alkoholowym oraz stopnia w jakim dokonują konstruktywnej reinterpretacji doświadczeń z tym związanych. Poszukiwano odpowiedzi na następujące pytania badawcze: Czy osoby wychowane przez rodziców alkoholików są zadowolone ze swojego życia? Czy często wracają do negatywnych wspomnień związanych z wychowywaniem się w rodzinie z problemem alkoholowym? Jak oceniają swoje dzieciństwo? Jak reagują w sytuacji pojawienia się przeszkód na drodze do realizowanego celu? Czy dostrzegają pozytywne konsekwencje doświadczeń związanych z wychowywaniem się w rodzinie z problemem alkoholowym (a jeśli tak – to jakiego rodzaju)? Jak oceniają adaptację innych dorosłych wychowanych w rodzinach z problemem alkoholowym?

3.2. Narzędzie badawcze

Na potrzeby prezentowanego badania skonstruowano kwestionariusz składający się z dwóch części. Pierwszą stanowiła metryczka zawierająca dane socjodemograficzne takie jak: płeć, miejsce zamieszkania, wykształcenie oraz umożliwiająca identyfikację osobę w najbliższej rodzinie uzależnionej od alkoholu w okresie dzieciństwa badanego. Druga część - właściwa zawierała 12 pytań dotyczących oceny jakości życia oraz postrzeganych konsekwencji (w tym „jasnych stron”) wychowywania się w rodzinie z problemem alkoholowym (7 pytań zamkniętych ze skalą odpowiedzi od 1- zdecydowanie nie, do 5 – zdecydowanie tak oraz 5 pytań o strukturze otwartej).

3.3. Organizacja i przebieg badania

Badanie przeprowadzono na terenie oraz Leżajska w Wojewódzkim Ośrodku Terapii Uzależnień w Rzeszowie oraz w Grupie Rodzinnej Al-Anon funkcjonującej przy Klasztorze Ojców Bernardynów w Leżajsku. Badaniami objęto osoby, które wychowywały się w rodzinach z problemem alkoholowym uczęszczających na zajęcia (terapię indywidualną i grupową) DDA organizowanych w WOTU oraz mitingi do grupy Al-Anon. Grupa Rodzinna Al-Anon jest wspólnotą krewnych i najbliższych przyjaciół alkoholików. Motywem działania Al.-Anon jest niesienie pomocy rodzinom alkoholików. Badanie zostało przeprowadzone podczas 2 wizyt na mitingach dla dorosłych dzieci alkoholików zarówno w WOTU w Rzeszowie oraz w grupie Al - Anon w Leżajsku. Kryteria doboru badanej grupy związane były z tym, czy osoby uczestniczące w terapii wychowywały się w rodzinie uwikłanej w problem alkoholizmu. W badaniu wzięło udział 56 osób (22 w Grupie Al - Anon i 34 w Wojewódzkim Ośrodku Terapii Uzależnień). Po zweryfikowaniu zwróconych kwestionariuszy do analizy wykorzystano 50, ze względu na fakt, iż 6 arkuszy badawczych zostało wypełnionych błędnie. Osobom badanym udzielono przed wypełnieniem arkusza badawczego niezbędnej instrukcji, wyjaśniono wszelkie wątpliwości oraz zapewniono o anonimowości i dobrowolnym charakterze prowadzonych badań.

3.4. Charakterystyka badanych osób

Wśród badanych osób znalazło się 29 kobiet (58%) i 21 mężczyzn (42%) w wieku od 20 do 40 lat. 15 osób (30%) mieściło się w przedziale wiekowym 20 - 25 lat, nieco mniej bo 14 osób (28%) było w wieku 26 - 30 lat. 9 respondentów (18%) reprezentowało przedział 31 - 35 lat a 12 badanych (24%) przedział 36 – 40 lat. W przypadku zdecydowanej większości badanych (38 osób, 76%), osobą w rodzinie uzależnioną od alkoholu był ojciec. Jedynie 4 osoby (8%) wskazały, że w ich rodzinie alkoholu nadużywała matka. W przypadku 6 respondentów (12%) alkoholu nadużywało oboje rodziców. 2 osoby (4% ogółu) jako alkoholika wskazały swojego brata.

3.5. Wyniki

3.5.1. Jakość życia i postrzeganie wychowywania się w rodzinie z problemem alkoholowym

Odrębnej analizie poddano odpowiedzi badanych na pytania o strukturze zamkniętej z pięciostopniową skalą odpowiedzi (od 1 - zdecydowanie nie do 5 – zdecydowanie tak) (Tabela 4) oraz pytania otwarte (Tabele 5-9) mimo, iż w samym kwestionariuszu występowały one naprzemiennie. Treścią pytań zamkniętych było poczucie szczęścia i satysfakcji życiowej, zadowolenie z dzieciństwa, częstotliwość ruminacji, realizacja celów w obliczu wystąpienia przeszkód oraz postrzeganie trudnych doświadczeń w kategoriach nauki. Na pytanie dotyczące postrzegania siebie jako osoby szczęśliwej najczęstszym wskazaniem była odpowiedź „raczej tak” (36 wskazań), którą wybierało 72 % badanych. Odpowiedzi „zdecydowanie tak” na wspomniane pytanie udzieliło kolejnych 5 osób (10%). Można zatem stwierdzić, że zdecydowana większość badanych bo aż 82 % określiło się jako osoby szczęśliwe. W zmodyfikowanej wersji pytanie to zostało zadane na samym końcu ankiety badawczej. Sama modyfikacja polegała na uwzględnieniu w pytaniu kontekstu związanego z wychowywaniem się w rodzinie alkoholowej. Wyniki były niemal bliźniacze – 32 osoby (64%) udzieliło odpowiedzi „raczej tak”, a 8 osób (16%) – odpowiedzi „zdecydowanie tak”. Większość badanych deklaruje również satysfakcję z życia towarzyskiego, rodzinnego i zawodowego (64 % badanych wybrało odpowiedź „raczej tak” a kolejnych 12% - „zdecydowanie tak”. Tylko 6% osób deklaruje problemy z podtrzymywaniem motywacji po pojawieniu się przeszkód na drodze do realizowanego celu. Większość badanych (32 % zdecydowanie, a 40 % raczej) zgadza się z możliwością uczenia się na bazie trudnych doświadczeń życiowych, podczas gdy 18% osób wybrało odpowiedź „raczej nie” a tylko dwie osoby (4%) – „zdecydowanie nie”. Inaczej przedstawiają się odpowiedzi dotyczące postrzegania swojego dzieciństwa. Ponad połowa badanych nie jest zadowolonych z tego okresu swojego życia (52% raczej nie, 12 % zdecydowanie nie), podczas gdy tylko 20% badanych wyraża zadowolenie z dzieciństwa. Mimo to, tylko 10 % osób wybierało odpowiedzi sugerujące, że często wracają do negatywnych doświadczeń związanych z problemem alkoholowym w rodzinie.

Tabela 4a. Jakość życia, zadowolenie z dzieciństwa, częstotliwość ruminacji oraz postrzeganie trudnych doświadczeń w kategoriach nauki – deklaracje badanych (N=50)

| | Czy uważa się Pani/Pan w tym momencie za osobę szczęśliwą? | | Czy jest Pani/Pan usatysfakcjonowana ze swojego życia towarzyskiego/rodzinnego/zawodowego? | | Czy uważa Pani/Pan, że negatywne, trudne doświadczenia życiowe mogą człowieka czegoś wartościowego nauczyć? | |
|-------------------|--|----|--|----|---|----|
| | N | % | N | % | N | % |
| Zdecydowanie nie | 2 | 4 | 3 | 6 | 2 | 4 |
| Raczej nie | 4 | 8 | 5 | 10 | 9 | 18 |
| Trudno powiedzieć | 3 | 6 | 4 | 8 | 3 | 6 |
| Raczej tak | 36 | 72 | 32 | 64 | 20 | 40 |
| Zdecydowanie tak | 5 | 10 | 6 | 12 | 16 | 32 |

Tabela 4b. Jakość życia, zadowolenie z dzieciństwa, częstotliwość ruminacji oraz postrzeganie trudnych doświadczeń w kategoriach nauki – deklaracje badanych (N=50) (cd.)

| | Jestem zadowolony z mojego dzieciństwa i okresu dorastania | | Jeśli napotykam przeszkody na drodze do postawionego celu rezygnuję z niego? | | Często wracam do negatywnych doświadczeń związanych z nadużywaniem alkoholu w rodzinie | | Pomimo doświadczeń z nadużywaniem alkoholu w mojej rodzinie uważam się za szczęśliwego człowieka | |
|-------------------|--|----|--|-----|--|----|--|----|
| | N | % | N | % | N | % | N | % |
| Zdecydowanie nie | 6 | 12 | 18 | 36% | 8 | 16 | 2 | 4 |
| Raczej nie | 26 | 52 | 23 | 46% | 28 | 56 | 6 | 12 |
| Trudno powiedzieć | 8 | 16 | 6 | 12% | 9 | 18 | 2 | 4 |
| Raczej tak | 7 | 14 | 2 | 4% | 1 | 2 | 32 | 64 |
| Zdecydowanie tak | 3 | 6 | 1 | 2% | 4 | 8 | 8 | 16 |

Odpowiedzi na pytania otwarte były kategoryzowane w oparciu o treści podawane przez badanych. Respondenci mieli możliwość udzielania więcej niż

jednej odpowiedzi. Pierwsze z nich dotyczyło postrzegania doświadczeń związanych z wychowywaniem się w rodzinie alkoholowej w kategoriach lekcji życiowej (Tabela 5). Jako naukę którą można wynieść z doświadczenia wychowywania się w rodzinie z problemem alkoholowym najczęściej wskazywano wzmocnienie poczucia własnej wartości (41,6 % wszystkich wskazań). W dalszej kolejności – możliwość zyskania umiejętności związanych z rozumieniem i współczuciem wobec innych osób znajdujących się w podobnej sytuacji (15,9 %) oraz wytrwałości związanej z walką o przetrwanie w trudnych chwilach (9,8%). Nie wszystkie propozycje wskazują na łatwość znajdowania korzyści w związku z faktem bycia wychowywanym przez pijącego rodzica(ów). Ponad 13% odpowiedzi skoncentrowanych jest wokół destruktywnych konsekwencji takich jak: utrata zaufania do ludzi (3,8%), zamykanie się na kontakty z najbliższymi (4,9%), skłonność do ukrywania negatywnych uczuć (1,6%) oraz problemy z poczuciem własnej wartości (3,3%).

Tabela 5. Zestawienie wypowiedzi dotyczących uzyskanych lekcji życiowych w związku z doświadczeniem wychowywania się w rodzinie z problemem alkoholowym

| Jaką lekcję można wynieść wychowując się w rodzinie z problemem alkoholowym ? | Suma | |
|---|------|-------|
| | N | % |
| Wzmocnienie poczucia własnej wartości | 76 | 41,6% |
| Umiejętność rozumienia i współczucia innym z podobnymi problemami | 29 | 15,9% |
| Umiejętność walki o przetrwanie w trudnych chwilach, w chwilach cierpienia | 18 | 9,8% |
| Alkohol jest zły, nie rozwiązuje problemów | 10 | 5,5% |
| Zamykanie się na kontakty z najbliższymi | 9 | 4,9% |
| Utrata zaufania do ludzi | 7 | 3,8% |
| Umiejętność poszukiwania pozytywnych wzorów poza domem rodzinnym | 7 | 3,8% |
| Nie każdy musi być alkoholikiem, nie każdy powieli schematy z domu rodzinnego | 6 | 3,3% |
| Problemy z oceną własnej wartości, brak wiary w siebie | 6 | 3,3% |
| Wiedza na temat alkoholizmu i jego skutków | 5 | 2,7% |
| Dzieci alkoholików mogą być szczęśliwe jeśli dążą do swojego szczęścia | 4 | 2,2% |
| Umiejętność przebaczenia | 3 | 1,6% |
| Należy skrywać uczucia i cierpienia | 3 | 1,6% |
| Ogółem | 183 | 100% |

Kolejne itemy miały charakter zdań niedokończonych. Uzupełnienia pierwszego z nich - „Dzięki dzieciństwu w rodzinie z problemem alkoholowym stałem się...”. najczęściej dotyczyły konstruktywnych zmian w zakresie takich właściwości jak pewność siebie (20,3%), osobowościowa siła (19%), ambicja w realizacji celów (15,5%) oraz samodzielność (14,2%). Część odpowiedzi (17,5%) podawanych przez badanych wskazywała jednak na zmiany destruktywne, w tym utratę zaufania (6,1%) i pewności siebie (5,4%), wzrost zakompleksienia (2,7%) oraz osamotnienie (3,3%). Wyniki zostały przedstawione w tabeli 6.

Tabela 6. Zestawienie wypowiedzi dotyczących postrzeganych konsekwencji wychowywania się w rodzinie z problemem alkoholowym

| „Dzięki dzieciństwu w rodzinie z problemem alkoholowym stałem się... | Suma | |
|--|------|-------|
| | N | % |
| Człowiekiem pewnym siebie i swoich możliwości | 30 | 20,3% |
| Silnym człowiekiem o mocnej osobowości | 28 | 19,0% |
| Człowiekiem ambitnym dążącym do realizacji założonych celów | 23 | 15,5% |
| Człowiekiem samodzielnym | 21 | 14,2% |
| Człowiekiem odpornym na cierpienie | 11 | 7,4% |
| Człowiekiem wrażliwym na cierpienie innych | 9 | 6,1% |
| Osobą mniej ufną | 9 | 6,1% |
| Człowiekiem niepewnym siebie | 8 | 5,4% |
| Osobą osamotnioną | 5 | 3,3% |
| Osobą zakompleksioną | 4 | 2,7% |
| Ogółem | 148 | 100% |

W podobnym w swojej wymowie twierdzeniu – „Doświadczenie alkoholizmu w rodzinie może być okazją do ...” najczęściej wskazywano na pogłębienie refleksji życiowej (23,2%), akcelerację procesu usamodzielniania się (21,3%), krystalizację priorytetów życiowych (21,3%), wzmocnienie sfery psychicznej (18,5%) (Tabela 7). Nieco ponad 15% odpowiedzi wskazywało na negatywne konsekwencje w postaci osamotnienia (8,2%) oraz demoralizacji człowieka (7,5%).

Tabela 7. Zestawienie wypowiedzi dotyczących postrzegania konsekwencji wychowywania się w rodzinie z problemem alkoholowym w kategoriach okazji

| „Doświadczenie alkoholizmu w rodzinie, może być okazją do ...” | Suma | |
|--|------|-------|
| | N | % |
| Refleksji nad życiem | 34 | 23,2% |
| Szybszego usamodzielnienia się | 31 | 21,3% |
| Zrozumienia i wyboru priorytetów życiowych | 31 | 21,3% |
| Wzmocnienie w sferze psychicznej człowieka | 27 | 18,5% |
| Stania się osamotnionym człowiekiem | 12 | 8,2% |
| Demoralizacji człowieka | 11 | 7,5% |
| Ogółem | 146 | 100% |

W kolejnym zdaniu niedokończonym respondenci wskazywali potencjalne „jasne strony” trudnych doświadczeń z dzieciństwa związanych z alkoholizmem rodzica(ów) (Tabela 8). Tylko 8,1% respondentów nie wskazało żadnych korzyści takich doświadczeń. Najczęściej wymieniano: zwiększenie determinacji w walce z przeciwnościami (26,7%) oraz w dążeniu do realizacji założonych celów (25,2%), wzmocnienie psychiki i osobowości (21,5%) a także akcelerację procesu usamodzielniania się i psychicznego dojrzewania (8,1%).

Tabela 8. Zestawienie wypowiedzi badanych dotyczących jasnej strony trudnych doświadczeń z dzieciństwa

| „Jeśli miałbym określić jasną stronę moich trudnych doświadczeń z dzieciństwa to wskazałbym/wskazałabym na...” | Suma | |
|--|------|------|
| | N | % |
| Umiejętność walki z przeciwnościami losu | 36 | 26,7 |
| Silna psychika i osobowość | 29 | 21,5 |
| Zdeterminowanie w dążeniu do osiągnięcia założonego celu | 34 | 25,2 |
| Szybkie usamodzielnienie się oraz osiągnięcie dojrzałości | 25 | 18,5 |
| Trudno powiedzieć | 11 | 8,1 |
| Ogółem | 135 | 100% |

Ostatnie twierdzenie dotyczyło oceny wpływu wychowywania się w rodzinie alkoholowej na późniejsze losy nie samych respondentów ale innych znanych im

osób z tym samym problemem (Tabela 9). Tylko 8% propozycji dotyczyło wykolejenia życiowego dorosłych dzieci alkoholików. Pozostałe odpowiedzi wskazywały na adaptację życiową i szczęśliwe funkcjonowanie. Z odpowiedzi tych rysuje się obraz dorosłych dzieci alkoholików przede wszystkim jako ludzi ambitnych, wykształconych, o silnej pozycji zawodowej i społecznej, w dalszej kolejności zaś również jako osób pomagającym innym oraz doświadczających szczęścia rodzinnego.

Tabela 9. Zestawienie wypowiedzi badanych dotyczących oceny obserwowanych zmian u osób, które również żyły w rodzinach dotkniętych problemem alkoholizmu

| Gdy obserwuję inne osoby, które również żyły w rodzinach dotkniętych alkoholizmem to dostrzegam, że osoby te w dłuższej perspektywie czasu stały się... | Suma | |
|---|------|-------|
| | N | % |
| Ludźmi ambitnie dążącymi do realizacji zamierzonych celów i planów | 34 | 27,0% |
| Ludźmi wykształconymi | 25 | 19,8% |
| Ludźmi o silnej pozycji społecznej i zawodowej | 23 | 18,3% |
| Szczęśliwymi ludźmi /szczęśliwymi rodzicami | 16 | 12,7% |
| Ludźmi, którzy realizują swoje pasje i marzenia | 10 | 7,9% |
| Ludźmi, którzy pomagają innym | 8 | 6,3% |
| Ludźmi z problemem alkoholowym | 7 | 5,6% |
| Osobami mającymi konflikt z prawem | 3 | 2,4% |
| Ogółem | 126 | 100% |

3.6. Podsumowanie i dyskusja wyników

Przedstawione wyniki pokazują, że pomimo krytycznej oceny doświadczeń z dzieciństwa związanych z wychowywaniem się w rodzinie z problemem alkoholowym zdecydowana większość badanych uważa się za osoby szczęśliwe i jest zadowolona z przebiegu swojego życia w okresie dorosłości. Nawet powtórne użycie w końcowej części kwestionariusza pytania dotyczącego poczucia szczęścia, ale tym razem z uwzględnieniem kontekstu problemów alkoholowych w rodzinie, nie spowodowało znaczącej zmiany oceny u respondentów. Potencjalnym mechanizmem wyjaśniającym asymetrię w ocenie dzieciństwa i bieżącego okresu rozwojowego może być fakt, że badani rzadko powracają w myślach do negatywnych doświadczeń, co może ułatwiać przekierowanie uwagi na pozytywne

aspekty ich życia, które znajdują na jego aktualnym etapie (bądź na etapach późniejszych niż dzieciństwo).

Większość badanych wskazuje pozytywne konsekwencje doświadczeń związanych z wychowywaniem się w rodzinie z problemem alkoholowym. Wśród nich najczęściej identyfikowane są konstruktywne zmiany związane z poczuciem własnej wartości, pewności siebie oraz motywacji, a także z akceleracją procesów psychicznego dojrzewania i usamodzielniania się. W zdecydowanie mniejszym stopniu badani wskazują na konstruktywne zmiany w funkcjonowaniu interpersonalnym. Trudno ocenić, czy mamy w tym przypadku do czynienia z myśleniem życzeniowym czy też faktycznymi zmianami o charakterze adaptacyjnym, ale koncentracja na sferze Ja (tj. na obrazie siebie i realizacji celów osobistych), może w tym przypadku wskazywać na działanie mechanizmów obronnych o charakterze kompensacyjnym (por. Gavriel-Fried, Teichman, 2007).

4. Dyskusja ogólna

Przedstawione badania i zastosowane w nich narzędzia można uznać za komplementarne w tym sensie, iż umożliwiały one ocenę doświadczeń związanych z wychowywaniem się w rodzinie z problemem alkoholowym, zarówno w kategoriach szkodliwego wpływu determinującego funkcjonowanie w dorosłym życiu (Badanie 1), jak i potencjalnych korzyści i konstruktywnych zmian osobowościowych (Badanie 2). Wykazano, że większość badanych nie tylko nie postrzega swojego życia jako zdeterminowanego negatywnym piętnem alkoholizmu rodziców, ale potrafi wskazać „jasne strony” doświadczeń z tym związanych oraz deklaruje przynajmniej umiarkowane zadowolenie z życia.

Uzyskane wyniki są zatem spójne, ale niekoniecznie jednoznaczne interpretacyjnie. Po pierwsze wpisują się one w doniesienia badaczy, którzy sugerują, że zaskakująco duży odsetek osób potrafi w efekcie zmagania się z poważnymi trudnościami życiowymi nie tylko powrócić do równowagi psychicznej, ale wręcz doświadczyć dobroczynnych skutków tego rodzaju przeżyć (Tedeschi, Calhoun, 2004).

W kontekście samego problemu alkoholizmu rodziców przedstawione rezultaty potwierdzają wyniki badań podłużnych Werner (2005), zgodnie z którymi większość dzieci alkoholików z wyjściowej grupy wysokiego ryzyka od 30 roku życia dobrze radziła sobie z wymaganiami życia – min. Osoby te tworzyły satysfakcjonujące relacje interpersonalne i prawidłowo funkcjonowały w sferze

zawodowej. Taka interpretacja podważałaby zasadność tezy o szkodliwym wpływie alkoholizmu rodziców na psychospołeczne funkcjonowanie ich dorosłych dzieci (por. np. Woititz, 1983). Poważnym ograniczeniem dla przyjęcia takiego wyjaśnienia w odniesieniu do prezentowanych badań jest jednak fakt, że dane zebrane zostały wyłącznie w oparciu o narzędzia samoopisowe. Deklarowanym pozytywnym zmianom niekoniecznie zaś towarzyszą obiektywne symptomy wzrostu osobowego (Ransom, Sheldon, Jacobsen, 2008). Ponadto niektórzy autorzy w ujawniającym się w części badań braku różnic w funkcjonowaniu psychospołecznym pomiędzy dziećmi alkoholików a grupami kontrolnymi upatrują raczej działania mechanizmów obronnych niż przejawów faktycznej adaptacji tych pierwszych (por. Gavriel-Fried, Teichman, 2007).

Patrząc z tej perspektywy uzyskane wyniki stanowią mogą przejaw stosowania przez badanych poznawczej strategii radzenia sobie ze stresem, polegającej na reinterpretacji bolesnej przeszłości, a nie na faktycznym wzroście osobowym. Zdaniem Wilsona i Gilberta (2008) mechanizm ten stosowany jest zwłaszcza wtedy, gdy wobec niemożności zmiany faktów, ich interpretacja jest psychologiczną przestrzenią, którą relatywnie łatwo kontrolować. Z drugiej strony – nawet jeśli badani ujawnili zdolność do poznawczej restrukturyzacji trudnych doświadczeń, a nie realne zmiany osobowościowe, mechanizm ten może być korzystny dla zdrowia psychicznego, o czym świadczą np. badania Taylor i Brown (1988).

W kontekście psychoterapii Tedeschi i Calhoun (2007, s. 242) uważają, że obecność pewnych niegroźnych zniekształceń poznawczych określanych mianem pozytywnych złudzeń jest korzystna dla jednostki i powinna być respektowana przez klinicystów, a próby bezpośredniego ich korygowania wyrządzają klientom więcej krzywdy i szkody niż korzyści psychicznych.

Inna sprawa, że w tego typu mechanizmach obronnych granice pomiędzy normą a patologią życia psychicznego, a także faktyczne długoterminowe konsekwencje są niezwykle trudne do ustalenia. Ponadto potwierdzono (w badaniu 1) wskazywaną już przez innych autorów (Zięba, Czarnecka-van Luijken, Wawrzyniak, 2010) regulacyjną funkcję nadziei podstawowej w procesie adaptacji do trudnego doświadczenia. Okazuje się, że traktowanie świata w kategoriach sensowności i przychylności ułatwia postrzeganie doświadczeń związanych z wychowywaniem się w rodzinie z problemem alkoholowym jako mniej bolesnych i determinujących dorosłe życie. W dotychczasowych doniesieniach podkreślano, że

nadzieja podstawowa stanowi istotny predyktor adaptacji do zdarzeń traumatycznych.

Wyniki prezentowanych badań własnych sugerują, że ta dobroczynna funkcja nadziei podstawowej może być również odniesiona do radzenia sobie z piętnem alkoholizmu rodziców, a więc przeżyć rozciągniętych w czasie, o trudnym do ustalenia momencie inicjującym. Z punktu widzenia aplikacyjnej wartości prezentowanych badań wydaje się, że ich wyniki dla praktyków mogą stanowić impuls do stosowania w pracy terapeutycznej z osobami wychowanymi w rodzinach z problemem alkoholowym interwencji opartych na selektywnej ewaluacji. Tym bardziej, że jak wynika z doniesień Tennena i Afflecka (2002) znajdowanie konstruktywnych znaczeń sytuacji albo korzyści wynikających z radzenia sobie z problemami i traumami podlega procesowi uczenia się i może być skutecznie aktywizowane za pomocą relatywnie prostych instrukcji torujących. Wydaje się jednak, że w toku tego typu oddziaływań terapeuci powinni zwracać uwagę na potencjalnie ujawnianie się mechanizmów obronnych, które mogą zniekształcać faktyczny obraz zmiany u klienta. Należy mieć również na uwadze, że uzyskane rezultaty badawcze wymagają replikacji w badaniach z zastosowaniem grupy kontrolnej oraz narzędzi umożliwiających pomiar bardziej obiektywnych wskaźników adaptacji i jakości życia.

Bibliografia

- Amodeo, M., Griffin, M. L., Fassler, I., Clay, C., Ellis, M. A. (2007). Coping with stressful events: influence of parental alcoholism and race in a community sample of women. *Health & Social work, 32*(4), 247–57.
- Chodkiewicz, J., Wilska, A. (2008), Stan zdrowia, wsparcie społeczne i zadowolenie z życia Dorosłych Dzieci Alkoholików korzystających z pomocy terapeutycznej. *Alkoholizm i Narkomania, 21*,1, 135-152.
- Domenico, D., Windle, M. (1993). Intrapersonal and interpersonal functioning among middle-aged female adult children of alcoholics. *Journal of Consulting and Clinical Psychology, 61*(4), 659–66.
- Gavriel-Fried, B., Teichman, M. (2007). Ego Identity of Adolescent Children of Alcoholics. *Journal of Drug Education, 37*(1), 83–95. <http://doi.org/10.2190/7275-8102-P2NH-KJ15>
- Grzegorzewska, I., Cierpiałkowska, L. (2015). Pozytywna i negatywna adaptacja dzieci i młodzieży rodziców uzależnionych od alkoholu. *Alcoholism and Drug Addiction, 28*(4), 221–233. <http://doi.org/10.1016/j.alkona.2015.11.004>

- Hall, C. W., Webster, R. E. (2007). Multiple stressors and adjustment among adult children of alcoholics. *Addiction Research and Theory*, 15(4), 425–434.
<http://doi.org/10.1080/16066350701261865>
- Harter, S. L. (2000). Psychosocial adjustment of adult children of alcoholics: A review of the recent empirical literature. *Clinical Psychology Review*, 20(3), 311–337.
[http://doi.org/10.1016/S0272-7358\(98\)00084-1](http://doi.org/10.1016/S0272-7358(98)00084-1)
- Hinz, L. D. (1990). College student adult children of alcoholics: psychological resilience or emotional distance? *Journal of Substance Abuse*, 2(4), 449–57.
Pobrano z <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/2136127>
- Hussong, A. M., Flora, D. B., Curran, P. J., Chassin, L. A., Zucker, R. A. (2008). Defining risk heterogeneity for internalizing symptoms among children of alcoholic parents. *Development and Psychopathology*, 20(1), 165–193.
<http://doi.org/10.1017/S0954579408000084>
- Jennison, K. M., Johnson, K. A. (2001). Parental alcoholism as a risk factor for DSM-IV-defined alcohol abuse and dependence in American women: the protective benefits of dyadic cohesion in marital communication. *The American journal of drug and alcohol abuse*, 27(2), 349–74. Pobrano z <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/11417944>
- King, K. M., Chassin, L. (2007). A prospective study of the effects of age of initiation of alcohol and drug use on young adult substance dependence. *Journal of studies on alcohol and drugs*, 68(2), 256–65.
- Lease, S. H. (2002). A Model of Depression in Adult Children of Alcoholics and Nonalcoholics. *Journal of Counseling and Development*, 80(4), 441–451.
<http://doi.org/10.1002/j.1556-6678.2002.tb00211.x>
- Obot, I. S., Anthony, J. C. (2004). Mental Health Problems in Adolescent Children of Alcohol Dependent Parents: Epidemiologic Research with a Nationally Representative Sample. *Journal of Child and Adolescent Substance Abuse*, 13(4), 83–96. http://doi.org/10.1300/J029v13n04_06
- Pearson, M. R., D’Lima, G. M., Kelley, M. L. (2011). Self-regulation as a buffer of the relationship between parental alcohol misuse and alcohol-related outcomes in first-year college students. *Addictive Behaviors*, 36(12), 1309–1312.
<http://doi.org/10.1016/j.addbeh.2011.07.009>
- Preuss, U. W., Schuckit, M. A., Smith, T. L., Barnow, S., Danko, G. P. (2002). Mood and anxiety symptoms among 140 children from alcoholic and control families. *Drug and Alcohol Dependence*, 67(3), 235–42. Pobrano z <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/12127194>

- Rafferty, P., Hartley, P. (2006). Shame about the children: A legacy of distress for adults who have grown up with parental problem drinking and family disharmony? *Journal of Substance Use*, 11(2), 115–127.
<http://doi.org/10.1080/14659890500237440>
- Ransom S., Sheldon K.M., i Jacobsen P.B. (2008). Actual change and inaccurate recall contribute to posttraumatic growth following radiotherapy. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 76 (5), s. 811–819.
- Ryś, M. (2007), Rodzinne uwarunkowania psychospołeczne funkcjonowania Dorosłych Dzieci Alkoholików. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Schuckit, M. A., Smith, T. L., Radzimirski, S., Heyneman, E. K. (2000). Behavioral Symptoms and Psychiatric Diagnoses Among 162 Children in Nonalcoholic or Alcoholic Families. *American Journal of Psychiatry*, 157(11), 1881–1883.
<http://doi.org/10.1176/appi.ajp.157.11.1881>
- Sher, K. J. (1997). Psychological characteristics of children of alcoholics. *Alcohol Health and Research World*, 21(3), 247–254.
- Taylor, S. E., Wood, J. V., Lichtman, R. R. (1983). It could be worse: Selective evaluation as a response to victimization. *Journal of Social Issues*, 39, 19–40.
- Taylor, S. E., Brown, J. D. (1988). Illusion and well-being: a social psychological perspective on mental health. *Psychological bulletin*, 103(2), 193–210. Pobrano z <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/3283814>
- Tedeschi, R. G., Calhoun, L. G. (2004). Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence. *Psychological Inquiry*, 15(1), 1–18.
http://doi.org/10.1207/s15327965pli1501_01
- Tedeschi R. G., Calhoun, L. G. (2007). Podejście kliniczne do wzrostu po doświadczeniach traumatycznych. W: P.A. Linley, S. Joseph (red.), *Psychologia pozytywna w praktyce* (s. 230-248). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tennen H., Affleck G. (2002), Benefit finding and benefit-reminding, W: C.R. Snyder, S.J. Lopez (red.), *Handbook of Positive Psychology* (s. 584–597). New York: Oxford University Press.
- Tragesser, S. L., Trull, T. J., Sher, K. J., Park, A. (2008). Drinking motives as mediators in the relation between personality disorder symptoms and alcohol use disorder. *Journal of Personality Disorders*, 22(5), 525–37.
<http://doi.org/10.1521/pedi.2008.22.5.525>
- Trzebiński, J., Zięba, M. (2004). Basic hope as a world-view: an outline of concept. *Polish Psychological Bulletin*, 35(3), 173–182.
- Werner, E. E., Johnson, J. L. (2004). The role of caring adults in the lives of children of

- alcoholics. *Substance Use and Misuse*, 39(5), 699–720. Pobrano z <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/15202805>
- Werner, E. E. (2005). What Can We Learn about Resilience from Large-Scale Longitudinal Studies? W: S. Goldstein & R. Brooks (red.), *Handbook of Resilience in Children* (s. 91–106). Boston, MA: Springer US. http://doi.org/10.1007/0-306-48572-9_7
- Wilson, T. D., Gilbert, D. T. (2008). Explaining Away: A Model of Affective Adaptation. *Perspectives on Psychological Science*, 3(5), 370–386. <http://doi.org/10.1111/j.1745-6924.2008.00085.x>
- Zięba, M. (2010). Właściwości psychometryczne kwestionariusza BHI-R. Wstępny raport z badań walidacyjnych. Pobrane z: https://www.researchgate.net/publication/281116316_Wlasciwosci_psychometryczne_kwestionariusza_BHI-R_Wstepny_raport_z_badan_walidacyjnych (1 kwietnia 2017 roku).
- Zięba, M., Czarnecka-van Luijken J., Wawrzyniak, M. (2010). Nadzieja podstawowa i wzrost postraumatyczny, *Studia Psychologiczne*, t. 49, z. 1, 109–121.

Mgr Mateusz Adamik

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Samotranscendencja jako wsparcie i samoodłączenie jako podstawa poczucia wolności w obozie koncentracyjnym na podstawie teorii i doświadczeń Viktora Emila Frankla

Czy można być wolnym w obozie koncentracyjnym? Jeżeli to możliwe jakiego rodzaju jest to wolność? Celem niniejszego artykułu jest odpowiedź na te trudne, ale jakże fascynujące pytania. Czytelnik może w tym miejscu pomyśleć, jak osoba nie będąca w obozie koncentracyjnym może w ogóle wysnuć oksymoron, że możliwa jest wolność w tych skrajnie niehumanitarnych i determinujących warunkach? Zadaniem autora niniejszego artykułu jest przybliżenie teorii oraz przykładów z obozu koncentracyjnego, które ją potwierdzają. Należy zaznaczyć, że oprócz ogromu cierpienia spowodowanego machiną zagłady, które opisano już w wielu książkach i zeznaniach, pojawia się również głos nadziei z otchłani Holokaustu. Tym głosem jest teoria i doświadczenie psychiatry ocalonego z obozów koncentracyjnych.

1) Psychiatra ocalony z obozów koncentracyjnych - Viktor Emil Frankl

We wstępie do książki V. Emila Frankla *„Człowiek w poszukiwaniu sensu. Głos nadziei z otchłani Holokaustu”*, zawierającej jego wspomnienia z obozu, amerykański psycholog Gordon Allport pisze o nim:

„Jako długoletni więzień bestialskiej maszyny obozów koncentracyjnych poznał smak egzystencji odartej z wszelkiej godności. Jego ojciec, matka, brat oraz żona zginęli w obozach lub znaleźli śmierć w komorach gazowych. Stracił wszystkich najbliższych z wyjątkiem siostry. Czy to możliwe, aby ktoś w jego położeniu, któremu odebrano cały doczesny dobytek i którego ograbiono z wszelkich wartości, cierpiący z głodu, zimna i z powodu brutalnej przemocy, na co dzień obcujący z eksterminacją, mógł uważać życie za coś cennego, zasługującego na to, aby je chronić? Psychiatra, który osobiście doświadczył tak skrajnych przeżyć, jest człowiekiem, którego warto wysłuchać”.

Viktor Emil Frankl (1905-1997) był doktorem medycyny i filozofii, profesorem neurologii i psychiatrii na Uniwersytecie Wiedeńskim, profesorem logoterapii United States International University of San Diego. Wielokrotny doktor *honoris causa*

(od 1994 na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim). Jego autorska metoda psychoterapii – logoterapia (gr. „logos” – „sens”; „therapeuo” – „leczyć”) jest nazywana trzecią wiedeńską szkołą po psychoanalizie Zygmunta Freuda i psychologii indywidualnej Alfreda Adlera. Z racji pochodzenia żydowskiego w latach 1942-1945 był więźniem obozów koncentracyjnych w Thereisenstadt, Auschwitz i Dachau (za: Popielski, 1987). Pomimo tych doświadczeń, a może właśnie ze względu na nie, określa on człowieka „jako istotę, która stale uwalnia się od tego, co ją determinuje [...], a więc jako istotę, która to zdeterminowanie przekracza, przewyższając je albo na nowo kształtując, ale też mu się poddając” (Frankl, 2017, s. 104).

Frankl rozróżnia dwa rodzaje wolności: wolność „do” i wolność „od”. Ta pierwsza jest wolnością do bycia odpowiedzialnym za realizację wartości czyli tego, co dla człowieka ważne. Drugi rodzaj jest wolnością od popędów, impulsów, wpływu sytuacji, czy nawet charakteru. Warto w tym miejscu przytoczyć pogląd Frankla na strukturę bytu ludzkiego. Wspomina on o trzech sferach: biologicznej i psychologicznej, które tworzą organizm psychofizyczny, oraz duchowej (zob. rys. 3). Stosunek między duchową osobą a organizmem psychofizycznym ma charakter instrumentalny – jest on dla duchowej osoby narzędziem (Frankl, 1984). Osoba duchowa zachowuje się w stosunku do swego organizmu tak, jak muzyk w stosunku do instrumentu. Tak więc duch jest wolny w stosunku do fenomenów, które mogą zaistnieć w ciele oraz fenomenów, które mogą zaistnieć w psychice (instrument może być zepsuty lub rozstrojony, ale nie wpływa to na muzyka, a na muzykę, którą tworzy). Jest to kluczowa informacja dla dobrego zrozumienia jak Frankl wyjaśnia wolność w obozie koncentracyjnym. Zanim jednak zostanie omówione to zagadnienie, należy przyjrzeć się temu, co wspierało momenty poczucia wolności w obozie. Jest to związane ze wspomnianym pierwszym rodzajem – wolności „do” realizacji wartości.

2) Samotranscendencja jako istota ludzkiej egzystencji w logoteorii V. E. Frankla

W celu jasnego zrozumienia tego, jak samotranscendencja wspiera doświadczenie wolności, warto przyjrzeć się argumentacji Frankla na temat podstawowej ludzkiej motywacji. Była ona odpowiedzią na redukcjonistyczne i nihilistyczne spojrzenie na człowieka. Dyskutował on z współczesnymi mu Zygmuntem Freudem i Alfredem Adlerem twierdząc, że w terapii pracowali oni z osobami chorymi, a więc ich teorie bazujące na przypadkach patologicznych nie

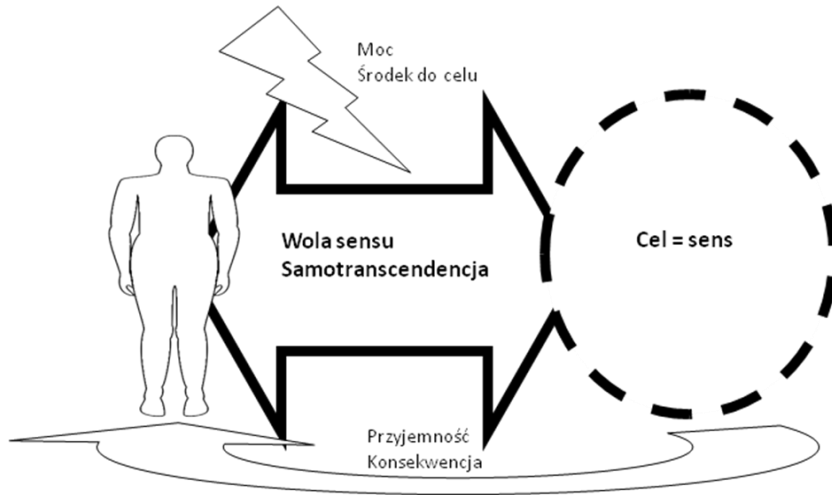
można rozszerzyć na osoby zdrowe. Według Freuda osobowość składa się ze pewnych odrębnych jednostek. ID – najstarsza struktura umysłu jest miejscem nieświadomych popędów seksualnych (*libido*) i agresji (*tanatos*) oraz wypartych pragnień. Kierując się zasadą przyjemności nie ma zahamowań, nie stosuje się do zasad logiki i moralności. Oponentem tej struktury jest SUPEREGO, a więc zespół norm, zakazów i nakazów. Polem, na którym ścierają się siły powyższych struktur jest EGO, które usiłuje uzgodnić ślepe żądania ID z nakazami SUPEREGO oraz ograniczeniami środowiska kierując się zasadą rzeczywistości tak, aby popęd ID można było zaspokoić w bardziej sprzyjających okolicznościach (za: Oleś, 2011).

Frankl (2010, s. 50) nie zgadzał się z tym, że człowiekiem rządzi zasada przyjemności (wola przyjemności). Co prawda Freud wspomina jeszcze o zasadzie rzeczywistości, jednakże jak zauważa Frankl, jest ona tylko zasadą odroczenia przyjemności, a więc służy temu samemu celowi (tamże, s. 48). Wiedeński psychiatra uważał, że przyjemność nie jest celem samym w sobie, lecz konsekwencją realizacji innej, podstawowej woli człowieka.

Według Alfreda Adlera powszechnym doświadczeniem każdego dziecka jest poczucie niższości. Wynika ono z pewnej bezradności wobec dorosłych, starszego rodzeństwa i innych otaczających ludzi, którzy są więksi i silniejsi. W trakcie dojrzewania w celu kompensacji poczucia niższości aktywizuje się dążenie do mocy (wola mocy). Jest to przystosowawczy mechanizm, który dynamizuje rozwój jednostki. Charakterystyczny sposób radzenia sobie z uczuciem niższości (sposób dążenia do mocy) utrwala się jako styl życia (za: Oleś, 2011). Frankl (2010, s. 52) nie zgadzał się również z tym, że podstawowym motywem ludzkich działań jest dążenie do mocy. Ma ono swoje miejsce w dynamice motywacyjnej zdrowego człowieka, ale nie jest celem samym w sobie, a jedynie środkiem do celu.

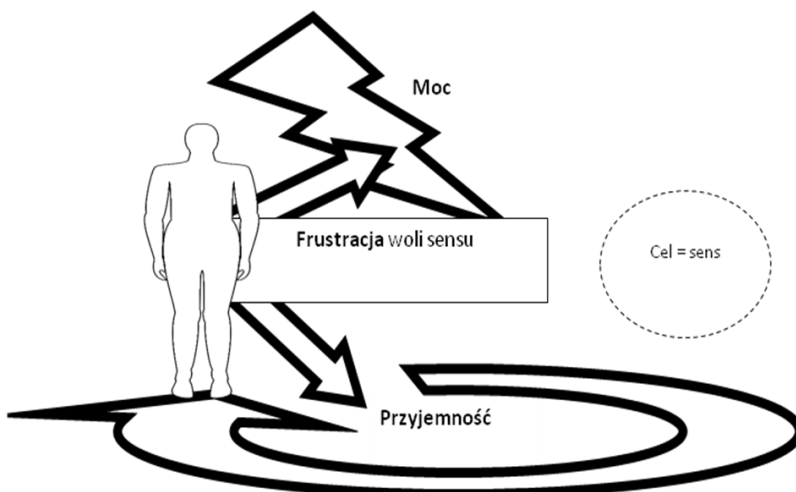
Powstaje zatem pytanie: co jest podstawową motywacją ludzkich działań? Według Frankla człowiek jest z natury istotą samotranscendentną tj. istotą wykraczającą poza siebie i otwartą na świat, a więc ludzi, do których może się zbliżyć i sensy, które może wypełnić (tamże, s. 47). Samotranscendencja „oznacza zawsze ukierunkowanie dokądś, albo przyporządkowanie do czegoś lub kogoś, oddanie jakiemuś dziełu, któremu się poświęcamy, człowiekowi, którego kochamy, czy Bogu, któremu służymy” (Frankl, 2017, s. 46). Człowiek z racji swej indywidualności ma do wypełnienia konkretny cel w swoim życiu. Z celu płynie sens, który nasycza życie jednostki. A więc podstawowym dążeniem człowieka jest wola sensu. Środkiem do realizowania sensu jest motywacja związana z dążeniem

do ukierunkowanej mocy (nastawienie na sens), a skutkiem ubocznym, konsekwencją realizacji woli sensu jest przyjemność (Rys. 1).



Rysunek 1. Schemat prawidłowej motywacji człowieka w logoteorii V. E. Frankl (oprac. własne na podst. Frankl, 2010)

Wola przyjemności i mocy, o których wspominają Freud i Adler, to zwykłe pochodne sfrustrowanej woli sensu. W takim przypadku człowiek skupia się albo na środku do celu (wola mocy) albo na przyjemności (konsekwencja realizacji woli sensu), które stają się celem samym w sobie (Rys. 2).



Rysunek 2. Schemat sfrustrowanej motywacji człowieka w logoteorii V. E. Frankla (oprac. własne na podst. Frankl, 2010)

Dochodzimy do pytania: jak odkryć sens życia? Jak już wspomniano jest to możliwe poprzez realizację tego, co jest dla człowieka ważne – poprzez afirmację wartości.

Istnieją trzy drogi. Pierwsza to twórcza praca lub działanie w realizacji wartości. Druga związana jest z doświadczaniem wartości dobra, prawdy, piękna lub kontakt z drugim człowiekiem (miłość).

Ostatnia z dróg to przyjęcie postawy wobec własnego nieuniknionego cierpienia (Frankl, 2017, s. 74). Wiąże się ona ze zjawiskiem samoodłączenia i wolnością „od”, natomiast dwie pierwsze drogi wiążą się z wolnością „do” i samotranscendencją.

3) Samotranscendencja jako wsparcie dla poczucia wolności w obozie koncentracyjnym

Otwarcie się na coś lub kogoś poza sobą, a także poza rzeczywistością obozu koncentracyjnego było wsparciem dla momentów poczucia wolności, pomagało przetrwać. Poniżej przedstawione zostały przykłady przejawów samotranscendencji w obozie zaczerpnięte ze wspomnień Frankla (2011), które pokażą, co kryje się w zakresie omawianego zjawiska. W kontekście pierwszej drogi tj. twórczej pracy podaje on swój przykład:

„Jeśli o mnie chodzi, zaraz po przewiezieniu mnie do obozu koncentracyjnego w Auschwitz skonfiskowano mi rękopis gotowej książki. Nie mam żadnych wątpliwości, że głębokie pragnienie napisania jej od nowa pomogło mi przetrwać koszmar kolejnych obozów. Gdy na przykład w Bawarii zapadłem na tyfus plamisty, na maleńkich skrawkach papieru sporządzałem notatki, które w przyszłości, gdybym dożył dnia wyzwolenia z obozu, miały mi pomóc w rekonstrukcji mego rękopisu” (tamże, s. 158).

W innym miejscu Frankl wspomina następną sytuację:

„Pamiętam szczególnie dwie niedoszte próby samobójcze [...]. Obaj posłużyli się typowym argumentem – że niczego już od życia nie oczekują. Trzeba im było uświadomić, że to życie nadal oczekuje czegoś od nich i że w przyszłości czeka ich konkretny sens do wypełnienia. Później okazało się, że dla jednego z mężczyzn owym sensem było dziecko, które uwielbiał i które czekało na niego za granicą. Dla drugiego była to rzecz, nie osoba. Człowiek ten był naukowcem, autorem serii książek, które wciąż czekały na ukończenie. Nikt inny nie mógł wykonać za niego tej pracy [...].” (tamże, s. 127-128).

Widać zatem, że przetrwanie w obozie wiązało się z transcendencją dotyczącą miłości do wypełnienia, lub celu do zrealizowania. Co istotne w obu przypadkach

sens do wypełnienia znajdował się poza obozem, więc oprócz otwarcia się na cel do zrealizowania, osoba myślami przekraczała rzeczywistość obozową, co niewątpliwie wiązało się z budowaniem nadziei. W kontekście oddania się drugiej osobie – w miłości, Frankl opowiada również o swoim doświadczeniu:

„Opowiem zatem, co mi się kiedyś przydarzyło wczesnym świtem w drodze na miejsce pracy. Jak zwykle słychać było głośno wykrzykiwane rozkazy [...]. W ciemności potykaliśmy się o wielkie kamienie i z trudem pokonywaliśmy rozległe kałuże [...]. Eskortujący nas strażnicy cały czas pokrzykiwali i popędzali nas kolbami swoich karabinów. [...] lodowaty wiatr nie zachęcał do prowadzenia rozmów. W pewnym momencie mój najbliższy sąsiad wyszeptał: <<Gdyby nasze żony mogły nas teraz zobaczyć! Mam nadzieję, że spotkał je lepszy los w innym obozie i nie wiedzą, jak jesteśmy traktowani>>. Jego słowa sprawiły, że pomyślałem o swojej żonie. [...]. Zrozumiałem, że nawet ktoś, komu wszystko na tym świecie odebrano, wciąż może zaznać prawdziwego szczęścia, choćby nawet przez krótką chwilę, za sprawą kontemplacji tego, co najbardziej ukochał (tamże, s. 67-69).

Przywołanie na myśl ukochanej osoby podobnie jak marzenie o tworzeniu, pozwalały przez jakiś czas doświadczyć pewnej swobody, a nawet szczęścia.

Oprócz miłości również kontakt z pięknem natury pozwalał więźniowi nabrać pewnego uwalniającego dystansu do rzeczywistości obozowej. Frankl wspomina:

„W miarę nasilania się wewnętrznych przeżyć więźnia jak nigdy wcześniej przeżywał on również piękno sztuki i natury. Za ich sprawą zdarzało mu się czasem zapominać o otaczającej go koszmarnej rzeczywistości. Gdyby ktoś mógł zobaczyć wyraz naszych twarzy, gdy [...] ujrzelśmy górujące nad Salzburgiem górskie szczyty połyskujące w zachodzącym słońcu [...]” (tamże, s. 72).

Inną formą uwalniającego kontaktu była sztuka. Nawet w obozie koncentracyjnym pojawiały się jej przejawy:

„Od czasu do czasu odbywały się w obozie improwizowane występy kabaretu. [...]. Przychodzili tam [więźniowie – M.A.], aby się trochę pośmiać albo uronić łzę – tak czy inaczej, żeby zapomnieć. Na program kabaretowy składały się piosenki, wiersze, dowcipy oraz teksty satyryczne skrycie nawiązujące do życia obozowego” (tamże, s. 74).

„Podczas półgodzinnej przerwy na obiad, [...], jeden z więźniów wdrapywał się na kocioł i śpiewał nam włoskie arie operowe” (tamże, s. 75).

Wydaje się, że kontakt z naturą i sztuką pozwalał więźniom doświadczyć wartości piękna i prawdy. Przejawy piękna w naturze nie wymagają tłumaczenia. Prawda w sztuce mogła objawiać się poprzez odniesienie jej, do „poprzedniego życia” poza obozem. Momenty, w których można było skrycie wyśmiać życie obozowe, a także momenty kontaktu z muzyką klasyczną, pozwalały więźniom

doświadczyć prawdy o tym, że nie są tylko „numerami”, a wrażliwymi ludźmi ze swoimi historiami, zawodami, rodzinami i więziami. Obecny koszmar nie jest w pewnym sensie prawdą, a jej wypaczeniem. Prawdą jest ich życie, które wiedli i będą wieść poza obozem.

Tak więc przejawem samotranscendencji w obozie było przywołanie na myśl ukochanej osoby lub ważnego dzieła, które należało ukończyć, bądź skierowanie uwagi na przejawy piękna natury lub odszukanie wartości w formach sztuki. Te zabiegi służyły temu, aby zbudować motywację przetrwania oraz na chwilę zapomnieć o otaczającej obozowej rzeczywistości. Wspierało to momenty poczucia wolności, jednakże jaka była jego podstawa?

Ostatnią drogą odkrycia sensu życia jest postawa wobec nieuniknionego cierpienia. Kiedy człowiek jest zdeterminowany odnośnie do tworzenia i zdeterminowany odnośnie do doświadczania, pozostaje mu ostatnia z ludzkich swobód, bazująca na wewnętrznym dystansie.

5) Samoodłączenia jako podstawa poczucia wolności

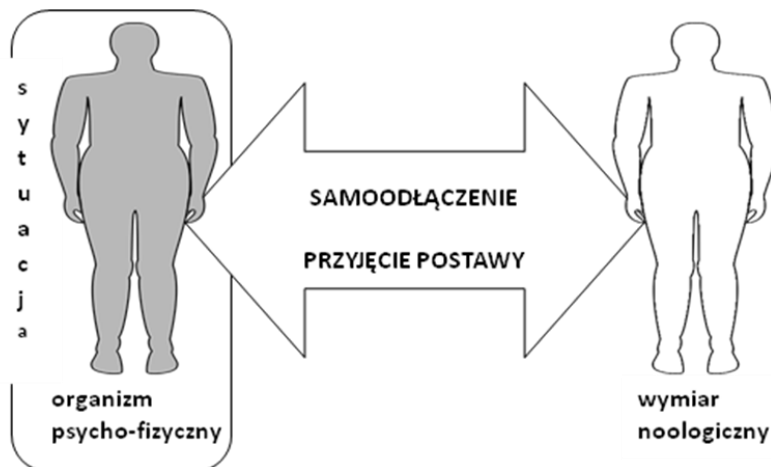
Samoodłączenie jest to typowo ludzka zdolność, dzięki której człowiek jest w stanie nie tylko oderwać się od danej sytuacji, ale również od samego siebie. Może wybrać postawę, jaką zajmie względem samego siebie. Zajmuje stanowisko względem własnych somatycznych i psychicznych uwarunkowań oraz determinant (Frankl, 2010). Aby to zjawisko było zrozumiałe przytoczony zostanie przykład Frankla. Jest on związany z odkrywaniem sensu przez samotranscendencje w kierunku twórczego celu, jednakże następuje po nim opis fenomenologiczny doświadczenia samoodłączenia:

[...] poczułem obrzydzenie do otaczającej mnie rzeczywistości, [...]. Spróbowałem zająć myśli czymś innym. Nagle ujrzałem siebie samego, stojącego na mównicy w jasno oświetlonej, ciepłej i przytulnej auli. Przed sobą widziałem skupione twarze słuchaczy siedzących na wygodnych, miękkich krzesłach. Wygłaszałem dla nich wykład na temat psychologii obozu koncentracyjnego!

Przytłaczająca mnie ponura rzeczywistość w jednej chwili stała się przedmiotem obiektywnej naukowej analizy przeprowadzanej z chłodnym dystansem. W ten sposób zdołałem się w pewien sposób wznieść ponad trudne położenie, w jakim się znalazłem, ponad swoje obecne cierpienia; obserwowałem je z pewnego oddalenia [...]. Zarówno ja sam, jak i moje troski stałyśmy się obiektem interesującego studium psychonaukowego” (Frankl, 2011, s. 120).

W tym opisie samoodłączenie objawia się jako postawa obiektywnej obserwacji „bycia ponad”, oglądu z dystansu i to zarówno wobec sytuacji, jak i wobec własnych doświadczeń wewnętrznych. Jakością tej obserwacji jest ciekawość. Nasuwa się zatem pytanie czym jest to, co dystansuje się i wznosi „ponad”?

Celem udzielenia odpowiedzi na to pytanie należy prześledzić wspomnianą już strukturę bytu ludzkiego proponowaną przez Frankla (1984). Człowiek jest jednością, jednakże ta jedność składa się z trzech wymiarów: fizycznego, psychologicznego i noologicznego. Wymiar biologiczny utożsamiony jest z ciałem, psychologiczny z duszą. Razem tworzą organizm psychofizyczny. Wymiar noologiczny Frankl utożsamia z duchem, stąd nazwa „duchowy”. Jest to specyficznie ludzki wymiar. Aby przyjąć postawę wobec fenomenów biologicznych, psychicznych i sytuacyjnych trzeba wznieść się na wymiar noologiczny. Jak pisze Frankl (2010, s. 30) „człowiek wchodzi w wymiar noologiczny, ilekroć oddaje się refleksji na swój temat lub, jeśli zachodzi taka potrzeba, kiedy odrzuca samego siebie, czyni z siebie obiekt lub kwestionuje sam siebie, okazuje się, że posiada świadomość samego siebie albo że ma sumienie”. A zatem poprzez samoodłączenie człowiek może zdystansować się i przyjąć postawę zarówno wobec fenomenów obecnych w sytuacji, jak również fenomenów obecnych w organizmie psychofizycznym (Rys. 3).



Rysunek 3. Graficzne przedstawienie fenomenu samoodłączenia (oprac. własne na podst. Frankl, 1984)

Kolejne pytanie, które nasuwa się w trakcie rozważań brzmi: jak dokonać samoodłączenia? Viktor Frankl wskazuje dwie możliwości: heroizm i poczucie

humoru. Pierwszy związany jest bezpośrednio z doświadczeniem obozu koncentracyjnego, drugi jest przede wszystkim wnioskiem z prowadzonych przez niego terapii, jednakże również w obozie miał znaczące miejsce.

W kontekście heroizmu Frankl – bazując na swoich doświadczeniach – pisze następujące oświadczenie:

„My, którzy byliśmy więzieni w obozach koncentracyjnych, dobrze pamiętamy ludzi wędrujących od baraku do baraku, pocieszających towarzyszy niedoli, ofiarujących im ostatni kawałek chleba. Nie było ich zbyt wielu, lecz stanowią wystarczający dowód na to, że człowiekowi można odebrać wszystko z wyjątkiem jednego – ostatniej z ludzkich swobód: swobody wyboru swojego postępowania w konkretnych okolicznościach, swobody wyboru własnej drogi” (Frankl, 2011, s. 109).

Heroizm współwięźniów nie był czymś typowym, ale realizujące go jednostki stanowią dowód na to, że w obozie koncentracyjnym wolność wyboru była możliwa. Frankl w swoich wspomnieniach nie podaje konkretnych przykładów. Raczej – jak dowodzi powyższy cytat – chodziło tu o codzienne zachowania, jak przekroczenie apatii i działanie dla dobra innych (np.: Frankl w rozmowach z więźniami wprowadzał elementy psychoterapii), zdolność do współżycia z innymi w przeciwieństwie do egoistycznego przetrwania za wszelką cenę, wzajemny szacunek pomimo życia w skrajnych warunkach. To od podejmowanych wyborów zależało, czy osoba zachowa w sobie wewnętrzną wolność, czy wejdzie w schemat typowego więźnia. Pomimo, że spośród tysięcy tylko nielicznym udało się zachować swoją wewnętrzną wolność, zdaniem Frankla „nawet pojedynczy przypadek stanowi wystarczający dowód na to, że dzięki wewnętrznej sile można wznieść się ponad wszystko, co przyniesie los” (tamże, s. 112).

Kolejną metodą na samoodłączenie, jest nabranie dystansu do siebie i sytuacji poprzez poczucie humoru. Frankl bardzo doceniał tę zdolność i oparł na niej swoją technikę logoterapeutyczną (Frankl, 2010, 2017). Również w obozie widział zalety stosowania humoru. Pisał o tym w swoich wspomnieniach:

„Powszechnie wiadomo, że poczucie humoru, jak żadna inna cecha charakteru, pozwala człowiekowi zachować dystans i daje mu umiejętność wznoszenia się – choćby na krótką chwilę – ponad praktycznie każde okoliczności. Pamiętam, jak szkolilem znajomego współwięźnia, który pracował obok mnie na placu budowy, pomagając mu rozwinąć jego poczucie humoru. [...] Mój towarzysz był chirurgiem, asystentem na oddziale jednego z dużych szpitali. Pewnego razu spróbowałem go więc rozśmieszyć opowieścią o tym, jak to po powrocie do pracy przekona się, iż nie jest w stanie porzucić swoich przyzwyczajzeń związanych z obozowym życiem. Przyjęło się mianowicie, że na placu budowy pilnujący

więźniów kapo zagrzewał nas do szybszej pracy – szczególnie wtedy, gdy nadzorca akurat robił obchód – pokrzykując głośno: <<Robić! Robić!>>. Zwróciłem się więc do swego znajomego tymi słowami: Wyobraź sobie, że pewnego dnia, gdy ponownie znajdziesz się na sali operacyjnej i będziesz wykonywać poważny zabieg chirurgiczny jamy brzucha, w pewnym momencie otworzą się drzwi sali i wpadnie sanitariusz, ogłaszając przybycie szefa chirurgii okrzykami: <<Robić! Robić!>>.

Również inni współwięźniowie wymyślali zabawne sytuacje z przyszłości, prorokując na przykład, że zdarzy im się zapomnieć podczas proszonego obiadu i na widok rozlewanej do talerza zupy zaczną błagać gospodynię o porcję <<z samego dna kotła>> (zupy w obozie były tak wodniste, że zanurzenie chochli głębiej w garnku dawało szansę na cząstki warzyw – M.A.” (Frankl, 2011, s. 77-78).

Psycholog z obozu porównuje zarówno cierpienie, jak i poczucie humoru do zjawiska dyfuzji gazu, który wpuszczony do pomieszczenia wypełnia je równomiernie i całkowicie. Podobnie cierpienie wypełnia świadomość człowieka, bez względu na siłę bodźca, sprawiającego cierpienie. Jednakże podobnie jest z radością. Wspomina on zdarzenie jakie miało miejsce podczas podróży z Auschwitz do jednego z podobozów Dachau:

„Początkowo wszyscy obawialiśmy się, że przewożą nas do Mauthausen. Nasz niepokój wzrastał w miarę, jak pociąg zbliżał się do pewnego mostu na Dunaju, przez który – jak wynikało z bardziej doświadczonych towarzyszy podróży – należało przejechać, kierując się do Mauthausen. Nikt, kto nie przeżył czegoś podobnego, nie jest w stanie wyobrazić sobie szalonego tańca radości, jaki wykonali więźniowie w naszym wagonie, widząc, że pociąg mija most, my zaś zmierzamy <<tylko>> do Dachau” (tamże, s. 79).

Inną sytuację, w której dzięki radości więźniowie mogli odłączyć się od siebie i godnie znieść cierpienie i dodatkową karę, Frankl opisuje następująco:

„Podobna scena rozegrała się, gdy po trwającej dwa dni i trzy noce podróży dotarliśmy wreszcie na miejsce przeznaczenia. W bydlęcych wagonach, w jakich nas pozamykano, brakowało miejsca, aby wszyscy mogli jednocześnie usiąść na podłodze. Większość z nas musiała cały czas stać, a tylko niektórzy zamieniali się z innymi współwięźniami, aby choć na chwilę przykucnąć na skąpej wyściółce ze słomy przesiąkniętej ludzkim moczem. Najważniejsza wiadomość, jaką zaraz po przybyciu na miejsce przekazali nam przebywający tam więźniowie, brzmiała: <<obóz jest stosunkowo nieduży [...] i nie ma w nim pieców, krematorium ani komór gazowych!>>. [...]. Ta radosna nowina wprawiła nas wszystkich w doskonały nastrój. [...]. Śmiałyśmy się i żartowaliśmy, nie bacząc na to, co może się zdarzyć w ciągu najbliższych kilku godzin – a nawet w chwili owego rozbawienia.

Kiedy policzono nowo przybyłych, okazało się, że jednego brakuje. Cały transport musiał stać na deszczu i zimnym wietrze, czekając, aż <<zguba>> się odnajdzie. [...]. Zwykły apel zamieniono nam potem na karny. Przez całą noc, aż do późnych godzin porannych następnego dnia, musieliśmy stać na baczność pod gołym niebem, zmarznięci, przemoczeni do suchej nitki i wyczerpani po długiej podróży. A mimo to nikt nie krył rozradowania! Trafiliśmy do obozu <<bez pieców>>, a Auschwitz zostało daleko za nami” (tamże, s. 79-81).

A zatem poczucie wolności umożliwiające jest poprzez samoodłączenie, a więc dystans ducha ludzkiego do sytuacji i do własnej kondycji psychofizycznej, realizujący się poprzez heroizm lub poczucie humoru.

Podsumowanie i wnioski: poczucie wolności pomimo ograniczeń

Jak przedstawiono w niniejszym artykule, człowiek może być wolny nawet w obozie koncentracyjnym. To doświadczenie wolności wspiera samotranscendencja, a więc otwarcie się na coś lub kogoś poza sobą, poza rzeczywistością obozu. Może to być dzieło, które należy dokończyć, bądź osoba, do której należy wrócić. Wsparcia dla doświadczenia wolności w obozie dostarczały również momenty zachwytu nad pięknem natury lub improwizacje związane ze sztuką. Pozwalały one na tyle zainteresować swą wartością więźnia, że umiał on na chwilę zapomnieć o tym, co dookoła. Podstawą teoretyczną tezy, że człowiek pozostaje wolny w każdych warunkach jest samoodłączenie. Duch człowieka może poprzez dystans do sytuacji i psychofizycznego organizmu uwikłanego w odpowiednie dla siebie potrzeby, popędy, impulsy i pragnienia, wybrać postawę, jaką wobec owych fenomenów przyjmie.

Współcześnie również ukazują się korzyści płynące z samoodłączenia. Bazuje na nim technika logoterapeutyczna - intencja paradoksalna. Polega na tym, aby pacjent zapragnął tego, czego najbardziej się obawia. Przykładowo: osoba cierpi na lęk przed wychodzeniem z domu z powodu możliwości zaślubienia na ulicy. W takim przypadku logoterapeuta – bazując na poczuciu humoru – sugeruje pacjentowi, aby zapragnął tego, czego się najbardziej obawia. Może powiedzieć np.: „niech pan sobie wmówi, że poprzedniego dnia miał pan dwa zawały, a dzisiaj ma czas aż na trzy. Jest wcześniej rano i cały dzień przed panem! Niech pan sobie wmówi, że czeka go dzisiaj zawał jak się patrzy, a na deser jeszcze udar” (Frankl, 2010, s. 139). W ten sposób pacjent nabiera dystansu do swojego lęku, stopniowo zamienia tendencje unikową w tendencje do działania, a lęk nie paraliżuje jego zachowania.

Z samoodłączeniem spotykamy się również w bardzo szeroko badanym zjawisku uważności (*mindfulness*). Prekursor stosowania tejże w leczeniu – Jon Kabat-Zinn (2003), stworzył zajęcia dla osób terminalnie chorych, metaforycznie mówiąc, zamkniętych w „więzieniu nieuleczalnej choroby”. Uważność to świadomość wyrastająca z uwagi kierowanej celowo i bez osądu na chwilę obecną i przeżycia się w niej ujawniające (tamże, s. 145). Zatem poprzez akceptującą postawę nieuniknionego cierpienia i bycie w chwili terażniejszej (bez tworzenia nieistniejących mentalnych światów bycia zdrowym, lub nadmiernego martwienia się co przyniesie przyszłość) osoba jest w stanie doświadczyć przestrzeni wolności pomimo cierpienia. Współcześnie powstają kolejne kursy, treningi i terapie bazujące na uważności, które są szeroko stosowane i badane (np.: Segal, Williams i Teasdale, 2009; Germer, Siegel i Fulton, 2015). Na zakończenie warto zacytować wspomnianego Jona Kabata-Zinna (2014, s. 107), który pisze o wolności w więzieniu prawdziwym i metaforycznym:

„Ponadto mimo dotkliwości lub wręcz potworności danej chwili, możemy w niej dojrzeć [...] działanie czegoś, co się nazywa prawem nietrwałości: wszystko bez wyjątku stale się zmienia, nic nie pozostaje wiecznie takie samo. Możemy również dostrzec, że nasza świadomość w chwili obecnej jest wolna - nawet w więzieniu, nawet w <<piekle>>. I ta wolność pozwala nam wybierać sposób, w jaki zareagujemy na okoliczności, nawet jeśli same okoliczności zewnętrzne są poza naszą kontrolą”.

Bibliografia:

- Frankl, V. E., (1984), *Homo Patiens. Próba wyjaśnienia sensu cierpienia*, Warszawa: Wydawnictwo PAX.
- Frankl, V. E., (2010), *Wola sensu. Założenia i zastosowanie logoterapii*, Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Frankl, V. E., (2011), *Człowiek w poszukiwaniu sensu. Głos nadziei z otchłani holokaustu*, Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Frankl, V. E., (2017), *Lekarz i dusza. Wprowadzenie do logoterapii i analizy egzystencjalnej*, Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Germer, K. Ch., Siegel, R. D. i Fulton, P. R., (2015), *Uważność i psychoterapia*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kabat-Zinn, J., *Mindfulness-Based interventions in context: past, present and future*, *Clinical Psychology: Science and Practice*, 2003, 10(2), 144-156.
- Kabat-Zinn, J., (2014), *Praktyka uważności dla początkujących*, Warszawa: Czarna Owca.

- Oleś, P., (2011), *Wprowadzenie do psychologii osobowości*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Popielski, K., (1987), „Wymiar ludzki” – znaczące odkrycie współczesnej psychologii, (w:) K. Popielski (red.), *Człowiek – pytanie otwarte*, (s. 7-24), Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Segal, V. Z., Williams, G. M. i Teasdale, D. J., (2009), *Terapia poznawcza depresji oparta na uważności. Nowa koncepcja profilaktyki nawrotów*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Dr Kasper Sipowicz
Akademia Pedagogiki Specjalnej
im. Marii Grzegorzewskiej w Warszawie

Negatywne przekraczanie granic. Prześladowania polskiego duchowieństwa katolickiego w Kraju Warty w latach 1939-1945

*Chociażbym chodził ciemną doliną,
zła się nie uklęknę,
bo Ty jesteś ze mną (Psalm 23).*

Wstęp

Wiek XX upłynął pod złowrogim znakiem totalitaryzmów – nazizmu (narodowego socjalizmu) i komunizmu. Choć w 1941 roku stanęły one przeciw sobie, to jednak w warstwie ideologicznej były z sobą zbieżne (Ehrlich, 1947; Filipiak, 1985; Heywood, 2008; Wołkogonow, 2015a). Bazowały one na całkowitym podporządkowaniu obywateli (Rappaport, 1945; Wołkogonow, 2015b). W tym celu należało zniszczyć wiarę w Jezusa Chrystusa, wszelkie uczucia moralne oraz więzy rodzinne. Bowiem zarówno Włodzimierz Iljcz Lenin (1986), jak i Adolf Hitler (1941) zdawali sobie sprawę, że chrześcijaństwo stoi w jawnej opozycji z koncepcjami zniewolenia człowieka. Stanowi ono kręgosłup moralny, dzięki któremu jednostka osiąga mądrość, czyli zdolność odróżniania dobra od zła. Pozbawienie obywateli Rosji Sowieckiej i III Rzeszy tej cechy stanowiło gwarancję ich pełnego i bezwarunkowego zniewolenia. Powszechnie znane są słowa Lenina (1986), iż „religia jest opium ludu”. Natomiast mało kto zdaje sobie sprawę, że jest to li tylko cytata za Karolem Marksem (1976). Nie oznacza to jednak, że filozofowie marksistowscy nie doceniali mocy wiary chrześcijańskiej. W podręczniku akademickim PWN pt. „*Filozofia marksistowska*” pod redakcją Józefa Grudnia, Henryka Jankowskiego, Tadeusza M. Jaroszewskiego i Włodzimierza Wesołowskiego (1975), który stanowił jedną z podstawowych lektur do przedmiotu „podstawy marksistowsko-leninowskiej filozofii i socjologii”, czytamy: *Religia stanowiła od zamierzchłych czasów ważki czynnik w życiu zbiorowym i osobniczym, sterujący i kontrolujący aktywność*

społeczną i kulturowo-psychiczną człowieka. Religia ma liczne powiązania ze wszystkimi sprawami «tego» świata, doczesnego świata – z życiem rodzinnym i jednostkowym, narodzinami i śmiercią itp. Kontroluje ona bowiem cały cykl ontogenezy – od kolebki poprzez dojrzałość (inicjacja) i małżeństwo aż do trumny (Poniatowski, 1975, s. 578).

1. Religia i Kościół katolicki w III Rzeszy

O stosunku nazistów do wiary świadczy sposób, w jaki została zdefiniowana religia w uznanej encyklopedii Brockhousa wydanej w III Rzeszy. *Religia – pełna czi bojaźń przed bóstwem. (...) Nauczanie Kościoła i formy kultu są na swój sposób kształtowane przez naród i rasę (...)*¹ (Der Volks-Brockhaus, 1939, s. 571). Szczególnie znaczące jest ostatnie z przytoczonych zdań. Stanowi ono pogwałcenie fundamentów chrześcijaństwa – powszechności i uniwersalności.

Narodowi socjaliści nie mogli zaakceptować faktu, iż Jezusa Chrystusa wyznają zarówno osoby rasy białej, jak i czarnej czy też żółtej. Było to sprzeczne z wyznawaną przez nich doktryną rasizmu oraz koncepcją nadczłowieka wywodzącą się z filozofii Fryderyka Nietzsche. Hitler (1941) w swoim *Mein Kampf* krytykował hierarchów Kościoła katolickiego w Austrii (przed Anshlussem) za to, że obsadzali kapłanami czeskiego pochodzenia parafie, do których należeli głównie Niemcy. Zatem dążył on do stworzenia odłamu chrześcijaństwa tylko dla „rasy panów”. Tę niebezpieczną tendencję w światopoglądzie narodowosocjalistycznym zauważyli niemieccy hierarchowie Kościoła katolickiego. Już na początku 1931 roku kardynał archidiecezji monachijskiej Michael von Faulhaber skonstatował, że „hitleryzm odrzuca zasadnicze punkty nauki katolickiej i według oświadczeń jego wodzów ma on zamiar zastąpić wiarę chrześcijańską przez nowy system idei” (za: Piwarski, 1960, s. 39).

Często zarzuca się Stolicy Apostolskiej, że – mimo wyżej opisanych zastrzeżeń wobec nazizmu – zawarła 20 lipca 1933 roku konkordat z III Rzeszą (Fijałkowski, 1983; Besier, 2010). Należy jednak pamiętać, że owa umowa bilateralna stanowiła podstawę w upominaniu się o prawa katolików w Niemczech hitlerowskich, likwidując dotychczasową próżnię prawną (Schad, 2010). Ponadto hierarchowie katoliccy stanowczo sprzeciwiali się próbom zarówno eugeniki pozytywnej, jak i negatywnej – czyli sterylizacji oraz uśmiercaniu „życia niegodnego życia”. Na tym polu szczególnie zasłużył się biskup Münster Klemens August hrabia von Galen,

¹ Przekład z języka niemieckiego: Kasper Sipowicz

którego Pius XII wyniósł w 1946 roku do godności kardynalskiej. Ów kapłan początkowo próbował zahamować zbrodnicze ustawodawstwo eugeniczne, które notabene zostało napiętnowane już przez Piusa XI w encyklice *Casti connubii*, na drodze prawnej (Sipowicz, 2016). Złożył on bowiem w prokuraturze zawiadomienie o możliwości popełnienia przestępstwa przez rząd niemiecki polegającego na legalizacji zabijania obywateli (w tym nieletnich) z powodów biomedycznych. Kiedy jego monit pozostał bez odpowiedzi, postanowił wyrazić swoje obawy publicznie w liście pasterskim datowanym na 3 sierpnia 1941 roku (Hagemann, 2000). Powiedział on wówczas, że naziści traktują osoby z niepełnosprawnością jak zepsutą maszynę, którą można wyrzucić na śmietnik (Hagemann, 2000). Homilia von Galena nabrała rozgłosu w całym kraju oraz poza jego granicami. Dlatego też prominentni działacze NSDAP domagali się przykładowego ukarania niepokornego biskupa (Sipowicz, 2016). Hitler jednak w obawie przed światową opinią publiczną i reakcją Watykanu odstąpił od represji wobec von Galena. Niestety nie uniknęli ich zwykli księża, którzy rozpowszechniali list pasterski biskupa. Trybunał Ludowy skazał ich na karę śmierci (Schmuhl, 1987). Po latach kardynał von Galen pisał: „(...) przez to, że powtarzali moje kazania, zgotowałem wielu moim najlepszym kapłanom pobyt w obozie koncentracyjnym, a nawet śmierć” (za: Schad, 2010, s. 109).

2. Kraju Warty – krótki rys historyczny

Mimo ewidentnych represji Kościoła katolickiego w III Rzeszy, ich intensywność była znacznie mniejsza niż na terenach okupowanej przez Niemców Polski, w której los polskiego duchowieństwa był odmienny w zależności od nowego podziału administracyjnego terenów zajętych przez hitlerowców.

Po wybuchu II wojny światowej naziści zajęli 48,5% ziem należących do II Rzeczypospolitej Polskiej (Łuczak, 1996). Pozostałe tereny opanowała Armia Czerwona, która wkroczyła do naszej ojczyzny 17 września 1939 roku na mocy paktu Ribbentrop-Mołotow. Rząd III Rzeszy z okupowanych terytoriów Polski stworzył początkowo dwie jednostki administracyjne: Generalne Gubernatorstwo i tzw. wcielone ziemie wschodnie, które stały się częścią brunatnych Niemiec. Do tych ostatnich należał Okręg Rzeszy Poznań (*Reichsgau Posen*), który został później przemianowany na Okręg Rzeszy Kraj Warty (*Reichsgau Wartheland*, zwany również w skrócie *Warthegau*). W tym ciele administracyjnym znalazły się Ziemia Łódzka oraz Wielkopolska. Był on podzielony na trzy rejencje: poznańską, łódzką oraz inowrocławską. Te znów dzieliły się na 6 powiatów miejskich (Poznań, Łódź,

Inowrocław, Gniezno, Kalisz, Włocławek) i 38 powiatów wiejskich (Sipowicz, 2016). Namiestnikiem największej jednostki terytorialnej III Rzeszy - Kraju Warty, a zarazem szefem lokalnych struktur NSDAP, został Arthur Greiser. Co ciekawe, urodził się on w Środzie Wielkopolskiej, a więc na terenach rdzennie polskich znajdujących się wówczas pod zaborem pruskim. Mimo że na co dzień obcował z Polakami, wychowywany był w nienawiści do wszystkiego, co polskie. Tezę tę potwierdza jego biograf, Czesław Łuczak (1997), który w archiwach odnalazł dokument wskazujący, że Greiser, jako uczeń, został usunięty z gimnazjum za notoryczne prowokowanie bójek z polskimi kolegami. Namiestnik Kraju Warty powiedział 20 grudnia 1942 roku: *Ja sam jestem dzieckiem tego kraju [tj. Kraju Warty – przypis własny] i z dumą przyznaję się do tego, że będąc Volksdeutschem tego kraju, od lat dzieciennych wchłaniałem w siebie wszystkie doświadczenia wynikające z współżycia obu tych narodów* (IPN GK 162/354/K, k. 2–12). Antypolskość Greisera dała o sobie znać w czasie okupacji hitlerowskiej naszej ojczyzny. Przejawiał on bowiem ambicje uczynienia z zarządzanego przez siebie obszaru wzorcowego okręgu Rzeszy (*Mustergau*), do czego przekonał Hitlera (Sipowicz, 2016). *Ipsa facto* wszystkie nowatorskie rozwiązania proponowane przez Greisera, po ich pozytywnej weryfikacji w Kraju Warty, miały być implementowane na całym terytorium III Rzeszy. Dlatego też badacze nadali temu okręgowi miano „poligonu doświadczalnego narodowego socjalizmu” (Łuczak, 1972). Główne zadanie Kraju Warty stanowiło dostarczanie do Niemiec żywności – głównie zboża i mięsa – oraz niewolniczej polskiej siły roboczej do gospodarstw rolnych i ośrodków przemysłowych III Rzeszy (Madajczyk, 1970). Należy jednak pamiętać, że – oprócz przytoczonych planów gospodarczych – konsekwentnie realizowano cele ideologiczno-propagandowe. Już 8 października 1939 roku Greiser wydał stosowny akt prawny, na mocy którego stworzono Niemiecką Listę Narodowościową (*Deutsche Volksliste*). W swym zamyśle miała ona skłonić Polaków do uległości, oferując w zamian statut uprzywilejowany (m.in. dodatkowe kartki żywnościowe itp.) (Dzieciński, 1999). Owym zachętom towarzyszyły jednak represje.

3. Prymas Polski na uchodźctwie

Atak Niemiec i Związku Sowieckiego na Polskę stanowił zaskoczenie zarówno dla najwyższych władz Rzeczypospolitej, jak i dla duchowieństwa. Hierarchowie Kościoła katolickiego stanęli przed życiowym dylematem. Musieli wybierać między ewakuacją a pozostaniem w kraju razem ze swymi wiernymi, co

więzało się z ryzykiem pozbawienia wolności, utraty zdrowia lub życia. Każdy dostojnik Kościoła podejmował decyzję w zgodzie z własnym sumieniem, ponieważ nie było oficjalnych zaleceń Episkopatu Polski. W szczególnej sytuacji znalazł się prymas Polski kardynał August Hlond. Rząd polski, nuncjusz apostolski w Warszawie Filippo Cortesi oraz ambasadorowie Francji i Wielkiej Brytanii nalegali na niego, by czym prędzej wyjechał z kraju (Fijałkowski, 1983). Argumentowali oni, że znalezienie się prymasa na terenach okupowanych przez Niemców będzie stanowiło kartę przetargową dla okupanta zarówno w kontaktach z rządem Polski, jak i w relacjach ze Stolicą Apostolską. Dlatego też 6 września 1939 roku kardynał Hlond wyjechał do Rumunii wraz z rządem RP oraz innymi dostojnikami. Trzydzieści dni później prymas dotarł do Rzymu (Madajczyk, 1970). Tam wygłaszał na falach Radia Watykańskiego płomienne mowy skierowane do wiernych przebywających w okupowanej ojczyźnie (Sipowicz, 2016).

Analogiczną decyzję podjęli biskup Karol Radoński z Włocławka oraz biskup Stanisław Okoniewski z Pelplina. Pierwszy z wymienionych kapłanów wyjechał do Anglii, drugi zaś do Hiszpanii, a następnie neutralnej Portugalii (Fijałkowski, 1983). Prymas Hlond żałował swojej decyzji i już 1 października 1939 roku podjął starania o powrót do okupowanej ojczyzny. Mimo pertraktacji kardynała Sekretarza Stanu Stolicy Apostolskiej z rządem nazistowskim prośba przewodniczącego Episkopatu Polski nie mogła być spełniona (Fijałkowski, 1983). Kiedy Włochy przystąpiły do wojny po stronie brunatnych Niemiec, kardynał Hlond wyjechał do Lourdes. Niestety Francja stała się kolejną ofiarą terytorialnych zakusów Hitlera. W 1944 roku prymas Polski został zatrzymany przez gestapo i przewieziony do Paryża. Tam zaoferowano mu natychmiastowe zwolnienie w zamian za wygłoszenie odezwy do polskiego społeczeństwa, która miała na celu jego zachęcenie do wystąpienia zbrojnego przeciw Armii Czerwonej. Kardynał Hlond stanowczo odmówił, na skutek czego został osadzony w klasztorze św. Pawła w Bar-le-Duc, a następnie w opactwie w Wiedenbrück na terenie Niemiec (Madajczyk, 1970). Tam też przebywał do końca wojny. Gwoli ścisłości należy dodać, że jeszcze przed opuszczeniem Polski prymas Hlond, posiadający sakrę arcybiskupa gnieźnieńsko-poznańskiego, wyposażył swoich wikariuszy generalnych w prerogatywy biskupów diecezjalnych (Fijałkowski, 1983). Tym samym zapewnił ciągłość administracyjną w podległych sobie diecezjach oraz posługę duszpasterską swoim wiernym.

4. Prześladowanie polskiego duchowieństwa katolickiego w Kraju Warty

Kraj Warty obejmował swym obszarem prowincje: gnieźnieńsko-poznańską (archidiecezje gnieźnieńska i poznańska, diecezja włocławska), warszawską (diecezje płocka i łódzka) oraz krakowską (diecezja częstochowska). Tylko w archidiecezji poznańskiej i diecezji łódzkiej było łącznie ponad dwa miliony katolików (Śmigiel, 1979). Jedynie w diecezji łódzkiej ordynariusz zdecydował się pozostać na miejscu. Był nim biskup Włodzimierz Bronisław Jasiński, który w czasie kampanii wrześniowej nawoływał wiernych do walki z wrogiem (Dąbrowski, 1990). 8 września 1939 roku Wehrmacht zajął Łódź. Jeszcze tego samego dnia ordynariusz został internowany w swoim pałacu, lecz mimo to zezwolono na dalsze wykonywanie przez niego obowiązków wynikających z piastowanej godności (Dąbrowski, 1990).

W tym miejscu należy przywołać słowa wybitnego polskiego historyka, znawcy okresu II wojny światowej, Czesława Madajczyka (1970, s. 191), który skonstatował, że „nigdzie poza Polską Niemcy nie represjonowali w okupowanej Europie ani jednego biskupa, nawet zdecydowanych przeciwników narodowego socjalizmu”. Natomiast owe represje były najbardziej zintensyfikowane w Kraju Warty. Teza ta znajduje potwierdzenie chociażby w protokołach Konferencji Niemieckich Biskupów w Fuldzie (odpowiednik episkopatu w Niemczech) z lat 1939-1945, w których niemieccy hierarchowie wyrazili obawę, że antykościelne ustawodawstwo wypracowane w Kraju Warty może zostać przeszczepione na całą III Rzeszę. Wizję tę określili mianem największego zagrożenie dla Kościoła katolickiego w Niemczech (Conway, 1969; Śmigiel, 1979).

Skrajnie antykościelna polityka Kraju Warty wynikała bezpośrednio ze światopoglądu Greisera, który w dobitny sposób oddaje jego enuncjacja poczyniona 14 września 1941 roku: *Całością obejmującą treść naszego poglądu jest to, że nie wierzymy w jakiegoś człowieka, którego od 2000 lat przedstawiano we wszystkich możliwych historiach, książkach i kazaniach jako uosobienie pokory i przebaczenia, wierzymy natomiast, że Adolf Hitler w swej jednorazowej wielkości jako mąż stanu, wódz i geniusz po 2000 lat jako narzędzie nieba jest powołany, by zmienić dotychczasowy pogląd na religię itp. Dlatego wierzymy w Adolfa Hitlera, a nie w jakiegoś Chrystusa, który jest małością w stosunku do jednorazowego wcielenia Adolfa Hitlera* (za: Szulczyński, 1946).

Tę koncepcję świata bez Boga Greiser konsekwentnie realizował. Nakazał gestapo aresztować biskupa pomocniczego diecezji łódzkiej księdza Kazimierza Tomczaka, co nastąpiło 10 listopada 1939 roku (Budziarek, 1984). Uwięziono go wraz

z kilkudziesięcioma innymi kapłanami tejże diecezji w obozie w Radogoszczu (obecnie części miasta Łodzi). Byli oni tam dręczeni zarówno fizycznie, jak i psychicznie (Cygański, 1973). Hitlerowcom szczególnie zależało na upokorzeniu polskiego duchowieństwa. Dlatego zmuszali księży (w tym biskupa Tomczaka) do wynoszenia fekaliów w każdą niedzielę i inne święta religijne (Szeremeta, 2006). Poza tym przebywali oni w strasznych warunkach. Sypiali bezpośrednio na betonowej podłodze, a pomieszczenia obozowe nie były zimą w ogóle ogrzewane (Witschenbach, 2006). Ten stan rzeczy utrzymywał się do 15 stycznia 1940 roku, kiedy to wszyscy osadzeni kapłani zostali zwolnieni, ale z nakazem wyjazdu do Generalnego Gubernatorstwa (Budziarek, 1992). Przed opuszczeniem Kraju Warty wysłali oni delegację do biskupa Jasińskiego, który zaaprobował ich oddelegowanie do nowych prowincji kościelnych (Budziarek, 1984). Oswobodzenie duchowieństwa przebywającego w obozie w Radogoszczu wcale nie oznaczało złagodzenia polityki wobec Kościoła katolickiego. Ta bowiem stała się jeszcze bardziej restrykcyjna (Pospieszalski, 1946). Cezurę stanowi 14 marca 1940 roku, kiedy to Greiser zatwierdził *Rozporządzenie o pobieraniu składek przez związki i stowarzyszenia religijne* (Gürtler, 1958). Było to swoistego rodzaju preludium do *Rozporządzenia o związkach i stowarzyszeniach religijnych* z 13 września 1941 roku, które definiowało w sposób całościowy relacje państwo-Kościół w Kraju Warty (Gürtler, 1958). Oba akty prawne były ze sobą koherentne, i sprowadzały się do następujących uregulowań:

- na terenie Kraju Warty nie mogą działać żadne kościoły, lecz tylko związki i stowarzyszenia religijne;
- owe związki i stowarzyszenia religijne nie mogą utrzymywać jakichkolwiek związków z innymi organizacjami religijnymi (czytaj kościołami) spoza Kraju Warty;
- członkiem związków i stowarzyszeń religijnych w Kraju Warty mogą być jedynie osoby pełnoletnie;
- budżety związków i stowarzyszeń religijnych w Kraju Warty zatwierdza prezes właściwej rejencji;
- związki i stowarzyszenia religijne w Kraju Warty nie mogą „wypracować” nadwyżki budżetowej;
- związki i stowarzyszenia religijne w Kraju Warty nie mogą prowadzić organizacji młodzieżowych oraz charytatywnych;
- Niemcy i Polacy w Kraju Warty muszą mieć oddzielne świątynie, do których będą uczęszczać na nabożeństwa;

- związki i stowarzyszenia religijne w Kraju Warty mogą być finansowane li tylko ze składek swych członków;
- związki i stowarzyszenia religijne w Kraju Warty mogą posiadać jedynie budynki służące do kultu religijnego;
- w Kraju Warty likwiduje się wszelkie klasztory i kapituły;
- w związkach i stowarzyszeniach religijnych w Kraju Warty mogą sprawować posługę jedynie księży z tej jednostki administracyjnej;
- księży w Kraju Warty muszą posiadać dodatkowy zawód świecki.

Jak widać Greiser postanowił zniszczyć wszelkie przejawy życia religijnego w sposób przemyślany, działając na wielu poziomach. Redukcja kościołów do roli stowarzyszeń była sprytnym wybiegiem prawnym, który skutkował tym, że w Kraju Warty nie obowiązywał konkordat zawarty między III Rzeszą a Stolicą Apostolską. Poza tym odcięto Kościół katolicki w *Warthegau* od pomocy finansowej Watykanu. Zablokowano także możliwość zastępowania aresztowanych duchownych kapłanami spoza Kraju Warty. Szczególnie intensywnie usiłowano odciągnąć od Kościoła dzieci i młodzież, którym zabroniono należeć do stowarzyszeń religijnych.

W rezultacie w Kraju Warty zarejestrowano cztery stowarzyszenia religijne (Sipowicz, 2016):

- Rzymskokatolicki Kościół Narodowości Niemieckiej w Okręgu Rzeszy Kraj Warty (*Römisch-katholische Kirche deutscher Nationalität im Reichsgau Wartheland*);
- Łódzki Ewangelicki Kościół Narodowości Niemieckiej w Kraju Warty (*Litzmannstädter evangelische Kirche deutscher Nationalität im Wartheland*);
- Poznański Ewangelicki Kościół Narodowości Niemieckiej w Kraju Warty (*Posener evangelische Kirche deutscher Nationalität im Wartheland*);
- Ewangelicko-Luterański Kościół Narodowości Niemieckiej w Zachodnim Kraju Warty (*Evangelisch-lutherische Kirche deutscher Nationalität im Warthegau-West*).

Ipsa facto zgodę na utworzenie nie otrzymał Kościół katolicki dla ludności Kraju Warty narodowości polskiej. Ten bowiem był przeznaczony do eksterminacji jako ostoja patriotyzmu i polskości. Dlatego też w 1941 roku miała miejsce kolejna fala represji wobec polskiego duchowieństwa (Szeremeta, 2006). Zabudowania łódzkiej kurii diecezjalnej zostały zajęte przez nazistów, a biskup Jasiński wraz ze swym sufraganiem zostali internowani w majątku ziemskim pod Łodzią (Budziarek, 1984). Następnie przewieziono ich do klasztoru w Bieczu, który leżał w Generalnym Gubernatorstwie (Dąbrowski, 1990). Tym samym w Kraju Warty nie pozostał już

żaden ordynariusz. Następnie w nocy 5 na 6 października 1941 roku zostały zrealizowane na polecenie Greisera masowe aresztowania polskich księży katolickich oraz zakonników (Nawrocki, 1970). Zatrzymania odbywały się według uprzednio sporządzonych imiennych wykazów duchowieństwa w poszczególnych diecezjach (Nawrocki, 1973). Pozbawiono wówczas wolności: 157 kapłanów z diecezji łódzkiej, 60 z diecezji częstochowskiej, 113 z wrocławskiej oraz 118 z poznańskiej (Szeremeta, 2006). Osadzono ich w obozie przejściowym w Konstantynowie Łódzkim, skąd gros z nich przewieziono do obozu koncentracyjnego w Dachau (Musioł, 1968). Tę gehennę przeżyli niestety tylko nieliczni księża (Malak, 1961).

Podsumowanie

Naziści trafnie upatrywali w Kościele katolickim ostatnią zinstytucjonalizowaną ostoję polskości, która dawała Polakom wiarę, siłę moralną oraz nadzieję na wyzwolenie ukochanej ojczyzny. To ostatecznie związek polskości z katolicyzmem okazał się być czynnikiem zwycięstwa narodu polskiego nad nazizmem, a kilkadziesiąt lat później nad komunizmem. Fakty te są niezależne od jakichkolwiek prób interpretacji nasyconej ideologią wrogą obiektywnej prawdzie o związkach, jakie zachodziły między poczuciem polskości a wyznawaniem religii katolickiej. Naziści świadomi tych uwarunkowań usiłowali zniszczyć Kościół katolicki w celu zminimalizowania czynnika etnicznie polskiego w Kraju Warty. Przedsięwzięcie to nie powiodło się podobnie, jak wieloletnie autorytarne rządy komunistyczne nie wyrugowały tradycyjnie pojmowanej polskości i wiary katolickiej.

Archiwalia:

IPN GK - Instytut Pamięci Narodowej, Główna Komisja Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu.

Bibliografia:

- Besier G., (2010), *Stolica Apostolska i Niemcy Hitlera*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Budziarek M., (1984), *Katedra przy Adolf Hitlerstrasse. Z dziejów Kościoła katolickiego w Łodzi 1939–1945*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

- Budziarek M., (1992), *Eksterminacja duchowieństwa łódzkiego w latach 1939–1940*, (w:) A. Galiński, M. Budziarek (Red.), *Eksterminacja inteligencji Łodzi i okręgu łódzkiego 1939–1940*, (s. 66-79), Łódź: Okręgowa Komisja Badania Zbrodni Przeciwko Narodowi Polskiemu w Łodzi, Instytut Pamięci Narodowej.
- Conway J. S., (1969), *Die nationalsozialistische Kirchenpolitik 1933-1945. Ihre Ziele, Widersprüche und Fehlschläge*, München: Kaiser Verlag.
- Cygański M., (1973), *Hitlerowski obóz śmierci w Radogoszczu 1939–1945*, Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Dąbrowski K., (1990), *Arcybiskup Włodzimierz Jasiński 1873–1965*, Łódź: Diecezjalne Wydawnictwo Łódzkie.
- Der Volks-Brockhaus*, (1939), Leipzig: F. A. Brockhaus Verlag.
- Dzieciński P., (1999), *Die Politik der NS-Behörden gegenüber der deutschen Bevölkerung in Lodz (1939–1945)*, (w:) L. Meissner (Red.), *Mittelpolen im Spiegel der Ostforschung. Geschichte und Gegenwart*, (s. 165-187), Kurowice: Wydawnictwo Ibidem.
- Ehrlich S., (1947), *Istota faszyzmu*, Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Książka”.
- Fijałkowski Z., (1983), *Kościół katolicki na ziemiach polskich w latach okupacji hitlerowskiej*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Filipiak T., (1985), *Polityczna i społeczna doktryna faszyzmu: główne założenia i interpretacje*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Gürtler P., (1958), *Nationalsozialismus und Evangelische Kirche im Warthegau. Trennung von Staat und Kirche im nationalsozialistischen Weltanschauungsstaat*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hagemann A., (red.) (2000), *Euthanasie im NS-Staat: Grafeneck im Jahr 1940*, Stuttgart: LpB.
- Heywood A., (2008), *Ideologie polityczne. Wprowadzenie*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hitler A., (1941), *Mein Kampf*, München: Zentralverlag der NSDAP.
- Lenin W. I., (1986), *O stosunku partii robotniczej do religii*, (w:) W.I. Lenin, *Dzieła Wszystkie*, t. 17, (s. 45-79), Warszawa: Książka i Wiedza.
- Łuczak C., (1972), *Kraj Warty 1939–1945. Studium historyczno-gospodarcze okupacji hitlerowskiej*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Łuczak C., (1996), *Pod niemieckim jarzmem. Kraj Warty 1939–1945*, Poznań: PSO.
- Łuczak C., (1997), *Arthur Greiser. Hitlerowski władca w Wolnym Mieście Gdańsku i w Kraju Warty*, Poznań: PSO.

- Madajczyk C., (1970), *Polityka III Rzeszy w okupowanej Polsce*, t. 1, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Malak H. M., (1961), *Klechy w obozach śmierci*, t. 1, Londyn: Veritas.
- Marks K., (1976), *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, (w:) K. Marks/F. Engels – Werke, t. 1, (s. 203-333), Berlin Wschodni: Dietz Verlag.
- Musiół T., (1968), *Dachau 1933–1945*, Katowice: Wydawnictwo Śląsk.
- Nawrocki S., (1970), *Policja hitlerowska w tzw. Kraju Warty 1939–1945*, Poznań: Wydawnictwo Instytutu Zachodniego.
- Nawrocki S., (1973), *Terror policyjny w Kraju Warty 1939–1945*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Piwarowski K., (1960), *Watykan a faszyzm 1929-1939*, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Poniatowski Z., (1975), *Religia jako forma świadomości społecznej*, (w:) J. Grudzień, H. Jankowski, T. M. Jaroszewski, W. Wesołowski (wed.), *Filozofia marksistowska*, (s. 578-604), Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Pospieszalski K. M., (1946), *Polska pod niemieckim prawem 1939–1945*, Poznań: Wydawnictwo Instytutu Zachodniego.
- Rappaport E. S., (1945), *Naród zbrodniarz. Przestępstwa hitleryzmu a naród niemiecki. Szkic analityczny przestępczości i odpowiedzialności osobowo-zespołowej*, Łódź: Spółdzielnia Dziennikarska „Prasa”.
- Schad M., (2010), *Szara eminencja Watykanu. Siostra Pascalina i papież Pius XII*, Kraków: Wydawnictwo M.
- Schmuhl H.-W., (1987), *Rassenhygiene, Nationalsozialismus, Euthanasie. Von der Verhütung zur Vernichtung «lebensunwerten Lebens», 1890–1945*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sipowicz K., (2016), *Prześladowania religijne w Kraju Warty. Represje wobec Polaków i duchowieństwa polskiego a polityka wyznaniowa rządu III Rzeszy 1939-1945*, Łódź: Dom Wydawniczy Księży Młyn.
- Szeremeta, J., (2006), *Aresztowania duchowieństwa katolickiego przeprowadzone przez Niemców w Reichsgau Wartheland w dniach 5–7 października 1941 roku i pobyt w obozie przesiedleńczym w Konstancynie Łódzkim*, (w:) R. Leszczyński, A. Cichosz, B. Cichosz, J. Spychała, P. Zwoliński (red.), *Prace i materiały historyczne Archiwum Archidiecezjalnego w Łodzi i Muzeum Archidiecezji Łódzkiej*, t. 3, (s. 53-82), Konstancynów Łódzki: Wydawnictwo Bernard Cichosz.
- Szulczyński J., *Greiser jako bluźnierca*, „Kurier Wielkopolski” 2 lipca 1946 r.

- Śmigiel K., (1979), *Kościół katolicki w tzw. Okręgu Warty 1939–1945*, Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Witschenbach M., (2006), *Niemiecki obóz w Konstantynowie Łódzkim*, (w:) R. Leszczyński, A. Cichosz, B. Cichosz, J. Spychała, P. Zwoliński (red.), *Prace i materiały historyczne Archiwum Archidiecezjalnego w Łodzi i Muzeum Archidiecezji Łódzkiej*, t. 3, (s. 83-86), Konstantynów Łódzki: Wydawnictwo Bernard Cichosz.
- Wołkogonow D., (2015a), *Lenin. Prorok raj*, t. I, Warszawa: Wydawnictwo Amber.
- Wołkogonow D., (2015b), *Lenin. Apostoł piekła*, t. II, Warszawa: Wydawnictwo Amber.

Abstracts:**Edyta Wolter, Personalistic pedagogical transgression in defense of a dignity of a human person in the social and natural environment in the thought of saint Jana Pawła II**

The Article presents the personalistic dimension of pedagogical transgression in the defense of dignity of a Human Being understood according to John Paul II, and which is a constructive self-realization in the social and natural environment, in the area of particular categories of attitudes (e.g. social, interpersonal, intrapersonal, existential, towards nature) on the basis of the value of truth, beauty and affirmation of psychologically mature humanity, in preferring the value of "to be" over "to have". The problem-based criterion is assumed in the article. The source basis consists in chosen works of Saint John Paul II and scientific work, documented in sixty footnotes.

Katarzyna Kwiatkowska, Maria Magdalena Kwiatkowska, Paulina Markowicz, Transgression behavior and personality traits

The subject of current paper is the analysis of the relation between transgression behaviors and Big Five personality traits. Moreover, as part of the supplement, we extended the analysis by adding the context of gender differences in terms of relations between variables. Our paper is based on Kozielski's Transgression Model and on the division of transgression behaviors by Ślaski. The online survey was attended by $N = 66$ adults. As a result of the analyses, we demonstrated a number of correlations between personality traits and transgression behaviors types. We noted a positive relationship between: (1) creative transgression and extraversion, conscientiousness, emotional stability, and intellect; (2) psychological transgression and extraversion, agreeableness, emotional stability and intellect; (3) social transgression and agreeableness and emotional stability; (4) family transgression and conscientiousness and emotional stability; (5) occupational transgression and conscientiousness, emotional stability, and intellect; (6) material transgression and emotional stability and intellect; (7) ethical transgression and agreeableness. We also demonstrated a negative relationship between protective behavior and extraversion. Our results are the starting point for larger studies, in order to more specifically describe both intentional actions in specific spheres of human life and behavior expressions partly resulting from the personality conditions.

Irena Pufal-Struzik, Students' creative and risk-taking attitudes as important predictors of cross-border activity

The ability to make creative transgressions through which people cross the social, material, and symbolic boundaries, and intend to go beyond what they possess and who they are (Kozielecki, 1987), is particularly valuable in today's dynamically changing world. Creative activities contribute to the development of society as well as to the personal development of young people who are open to novelty and change, and are ready to take controlled risks. The article presents the results of the research on selected personal features (co-occurrence of creative attitude and risky tendencies) among students (n = 217), which largely determine the willingness to undertake transgressive activities. Two standardized tools were used: Creative Behaviour Questionnaire KANH by S. Popek and Multifactor Risky Behaviour Scale by R. Studenski. The research has shown significant positive correlations between the indicators of creative attitudes (nonconformity and heuristic behaviour) and students' risk-orientation ratios. It has been confirmed that readiness for creative activities, such as taking open, indeterminate and uncertain tasks, is accompanied by the willingness to take risks which may be considered on the one hand as a threat and on the other hand as an opportunity.

Izabela Łyszkowicz, Paulina Markowicz, Patrycja Michalak, Impact of unit self-assessment on transgressions and self-actualisation behaviors

The purpose of the article is to verify the associations between constructs such as self-esteem, transgressions and self-actualisation behaviors. Theoretical assumptions are connected with the: Rosenberg's self-assessment concept, transgressive actions of Ślaski, Kozielecki's theory and also self-actualisation behaviors of Unchast. In the own research the following tools were used: SES – Rosenberg's Self-Esteem Scale, LiZA Questionnaire – Behavior List and Questionnaire Styles Self-actualisation – KSAS. The study involved 143 adults. The analyzes showed that there are relationships of different strengths among all the variables included in the hypotheses. Self-Esteem has been associated with transgressive behaviors (spiritual, social, and protective transgressions) as well as *self-actualisation* styles, without assertive manipulation. The correlation between transgression and self-actualization also have been shown. The strength of the bond depended on the transgressive behavior and the style of self-actualization.

Sławomir Ślaski, Creative transgression and behaviors styles and attachment styles in students

The research aimed to characterize transgressive people in the creative sphere proposed on the basis of J. Koziński's theory (2001). Creative transgression among students and working people co-exists positively with some styles of behavior in Strzalecki's (2003) and attachment styles according to Ames et al. (2011). Conversely, the differences between the two groups are in favor of students in creative transgression and some styles of behavior, but differences in attachment styles are lacking.

Anna Wołpiuk-Ochocińska, Małgorzata Marmola, A sense of satisfaction with life in adolescents and young adults of different psychological gender

Introduction: Satisfaction with life is an important part of human's well-being. It makes person happier and sometimes more efficient. In the article below authors present an issue of satisfaction with life in terms of gender and age. *Group and methods:* The group of 543 adolescents and young adults aged 13-26 years was surveyed by SLSS Huebner Scale (Student's Life Satisfaction Scale) and Kuczynska's Equality Psychological Inventory EPI. *Results and conclusion:* Results show that for women and men psychological androgyny appears to be associated with higher level of life satisfaction and belief in the possibility of carrying out the tasks of life.

Andrzej Dakowicz, Psychotransgressive perspective on success of marriage

Due to the major social significance success of marriage is a very important issue both in terms of cognitive and practical. The review of the literature shows the approach to the success of a marriage in recent years which emphasizes different factors modifying the quality of the marriage. The development of psychology as a science, as well as continuous changes in social relationships invite to new exploration, allowing for a fuller recognition of the success of a marriage, which is the purpose of the present article. Using the new direction of psychology – psychotransgressionism, characterized marital relationship as an interpersonal relationship in which are undertaken two types of activities: protective and transgressive. While functioning in a marriage, people undertake two types of activities: protective and transgressive. Protective measures are efforts to overcome the current problems, leading to the preservation of relative stability. The second type, the transgressive act, involves the intentional going beyond everyday reality of marriage and doing something new or in a new way. The couple wants to make a

difference in their relationship and they expect it to improve, deepen, but they also take a risk, which may make it worse than it is now. The more transgressive actions spouses take, the more opportunity they have to get know each other and experience the joy of being a community in which they want to participate. The success of a marriage is the result of a specific form of transgression, taken by a marriage by both spouses. It consists of identifying the emerging problems, finding the causes and make joint efforts to overcome them. Article closes an attempt to operationalize the network theory of personality regarding the marriage relationship.

Katarzyna Kozera, Conclusion of marriage in the light of Roman and Jewish law - characterization and comparison

The subject of the article is the characteristic of the wedding customs in the light of Roman and Jewish law and their comparison with the specification of similarities and differences between them. Both legal regulations arose over many centuries, therefore their regulations underwent many changes, however this article presents the most important and relatively permanent elements of Roman and Jewish wedding ceremonies. The article proves that despite the antiquity of Roman and Jewish law, several customs survived in modern times, sometimes unchanged, which proves the great influence of these regulations and their timelessness.

Urszula Tataj-Puzyna, Grażyna Bączek, Barbara Baranowska, Antonina Doroszevska, The experience of motherhood - surveys on mothers in Warsaw

The aim of the article is to present an analysis of opinions of women from Warsaw on the role and significance of motherhood in woman's life. The study was conducted by quantitative method, using original questionnaire with closed, single and multiple choice questions. The results obtained were elaborated using descriptive statistics in the contingency tables and Pearson's chi-square statistic test. The views expressed by the women from Warsaw indicate that most of the respondents perceive motherhood as a process (42.0%), as opposed to being interpreted as static - 3.0% of women believes that woman simply starts being a mother. The vast majority of respondents (72.0%) draws the knowledge about childcare from literature, 65.0% use parenting classes and 62.0% use the Internet. Research clearly accentuate the dynamic model of entering into the role of mother, the need to learn and gain experience. At the same time an indication by the women from Warsaw their own mother as a model of motherhood (55.0%) emphasizes that experience of motherhood is a matter of

"relationship" and not just "intellect". Studies clearly point to the advantage of positive factors of being a mother over negative.

Agata Majewska, Family cross-generational transmission in the light of the transgression theory

The processes connected with the cross-generational transmission in the family constitute an interesting matter for numerous researchers. One can notice that mostly the essence and mechanisms of family generational message are pointed out. Therefore, how should one understand the issue of moral responsibility in the context of the conveyed content of generational heritage? How significant for the process of personal identity formation is cross-generational transmission in the family? The considerations which were undertaken refer to the integral concept of a human being, Christian vision of marriage and family, as well as personal ethics. The goal of the following article is to indicate the importance of mutual interactions in the family for the process of personal identity formation in the light of the transgression theory, and simultaneously, with regard to the issue of moral responsibility.

Małgorzata Wrześniak, Katarzyna Szymańska, From the history of the connections between Sport, Art and Religion

The aim of this article is to make a reflection about connections between sport art and religion from the ancient times and nowadays. These branches of cultural knowledge were strongly related in the Culture of Ancient Greece. Sport, art and religion were all included in program of Ancient Olympic Games which took place in Olympia systematically from 776 B.C to 392. These relation strongly influence whole European Culture. These tree disciplines of human activity based on the good example of the human being called kalokaghatia, which was worth to following by. It points that the real value of human life is to make one's personality and appearance as well as good and beautifully. These convictions were containing in the high quality of whole ancient culture- great pieces of art, high sportive ethic, and religion beliefs.

Nowadays these connections and philosophical background between them almost disappear in modern culture. Sport is associated mainly with a form of recreation and pop culture. This impression is intensified by the development of new technologies. Modern resorts show the great impact of the sport industry on a broad scale, so sport is often identified as a "great commercial product." Nowadays culture

which is inspired by sport activities present post modernistic philosophy and the attitude to a human existence which the authors will try to visualize in these articles. It's worth noticing that the beginning of the sport was entirely different. Sport was portrayed not only as "product" of pop culture, but also as a source of research on religion, cultural history and physical education. It also carried aesthetic values along with it. In conclusion, because of this reflection about sport, art and religion we can notice the old- but still actual- Greek attitude to a human existence - included in philosophy of kalokagathia. This claimed that human personality should be developed comprehensively – both physically and mentally. These ideas of kalokagathia need to be recalled from the history to the reality and find a new place in modern culture. It shows also the potential of sport which still needs to be treated as a great phenomenon of human cultural activity closely related with art and religion.

Błażej Kmiecik, Medicine and religion. Does the doctor have the right to give a testimony of faith?

The debate on freedom of conscience has a particular importance. It refers to a unique law. It concerns the possibility of freely presenting one's own and essential beliefs. These issues - for many years - also refer to activities undertaken by medical professionals: especially doctors. In this context, it is noted that the physician has the right to refrain from certain actions that are incompatible with his or her system of values. It can use the Conscience clause. In recent years this topic has been addressed not only by academics but also by the media and the courts. They dealt with issues relating to the ability to refrain from activities incompatible with conscience. In similar aspects, is returned the subject of doctor faith. There are situations in which doctors are criticized for admitting to their own faith due to lack of acceptance for specific activities. In this context, some communities suggest that professional medical / professional doctor can not refer to the practice in his own religion. He must only be based on evidence. Can we agree with a similar view in times when freedom of conscience and religion is guaranteed by constitutional law? It is also worth to consider: Is medicine able to function without an element of faith? Is it possible to separate the phenomenon of human suffering from the mystical context? Does guiding the faith of a physician in his work contradict the idea of professionalism?

Mgr Sebastian Szymański, Mass as a sacral spiece in spiritual upbringing of a man. The personalistic perspective

The theme undertaken in this article is oriented to show the meaning of mass as a sacral species for spirituals upbringing understood from personalistic perspective. It is to elicits the physical, psychological, social, cultural, spirituals unity of a man. Particularly, the spiritual development achieved on the spirituals upbringing path is accented in the article. Thus, it is necessary to reflect upon these matters, especially, that contemporary times "fruit" with multiplicitous of approaches to spirituals upbringing, spirituals development, the quality of sacra pieces of music which often do not enrich the man's personality. That is why, the subject of analysis seems to be valid nowadays and is worth dealing with.

Ola Skirgieńło, Adam Chmielowski: Karol Wojtyła's "spiritual brother". About "Our God's Brother" in the context of two biographies - curriculum vitae of the hero of the drama and curriculum vitae of its author

This article presents the analogy between two extraordinary lives and creativity histories: the first one belongs to a Polish painter Adam Chmielowski, later called Brother Albert (1845-1916), the second one is a history of Karol Wojtyła, later known as John Paul II (1920-2005). The item contribution is based on two sources: one is the analysis of biographies both of characters and the other is "Our God's Brother" drama (drama about the Brother Albert's life), written by Karol Wojtyła in his early adolescence. Main similarity between both of lives are: deep social and religious commitment, preceded by the time of developing the grater artistic talents. Adam Chmielowski was a special authority to Karol Wojtyła and his life was an exemplar, which Wojtyła was constantly referring to. We might say than, that the "father of poor people", Brother Albert, was also a "spiritual brother" of John Paul II.

Daria Winiarczyk, Themes from the "Apology of Socrates" by Plato in Saint Paul's Apology (1 Corinthians 1-4)

The article includes a comparison of Apology of Socrates with 1 Corinthians 1-4, finding motifs common to both works. Here, a similarity in the concept of deity was indicated. Attention was also drawn to the supernatural vocation of St. Paul and Socrates. Their lack of fear of death was accentuation. It is shown that both of them proposed a new system of thought, which led to a persecution for new ideas. 1 Corinthians 1-4 and Apology of Socrates became apologies of their heroes, in the answer to charges against them. Their father-fraternal relationship to the audience

was unique, in comparison, to other works. Both of them pointed to the divine source of wisdom and clearly indicated the difference between divine and human wisdom. Most importantly, in both works there appears a creation a seemingly helpless figure, who, paradoxically, through the apparent lack of rhetorical skill excellently presents his ideas. This article is a good starting point for further comparative studies of New Testament with Greek classical works.

Łukasz Papiernik, The problem of recognizing the existence of objectivity in Richard Rorty's approach, Richard M. Hare and Michael Huemer

The purpose of this article is to show how philosophers such as Richard Rorty, Richard M. Hare and Michael Huemer recognize the existence of objectivity. The first of the presented philosophers, and the one who denies the concept of objectivity is Richard Rorty. The desire for objectivity is to him a form of fear that is concealed, and concerns fear of the death of the community. Richard M. Hare presents a higher level of recognition for the concept of objectivity, although his position is quite blurred. It gives the impression that it can be suspended between objectivism and subjectivism. The most important in this article was the presentation of views by Michael Huemer. It is a philosopher who fully accepts the notion of objectivity and, in the light of the tendency to negate the term, which is present, is simply distinguished. Huemer is of the opinion that morality and moral knowledge are objective and rational. Huemer's views also coincide with the position of Ryszard Moń. Professor Moń points out that it is possible to reach the truth and to refer to an objective pattern even though cognitive approaches are often subjective.

Dominika Żukowska-Gardzińska, Going beyond yourself - the meaning of tattoos within the scope of faith and culture

Today, the tattoo is associated mainly with the criminal environment and hence the great reluctance of many societies to adopt it as a cultural phenomenon.

A tattooed body seems to have an important meaning in the context of cultural identity. A person builds his/her identity as a result of two important relations: attitude towards oneself and attitude towards other people. These relations are built and maintained in the context of practised religion, accepted values, world views and cultural conditions.

Dominik Borawski, Urszula Fleszar, Agnieszka Balicka, That which does not kill us make us stronger? Subjectively Evaluated Effects of Being Raised in Alcoholic Family among Adults

In the article results of two studies (n=96 and n=50) are presented, which was aim to explore a perceived impact of being raised in alcoholic family on psychosocial functioning of adults. Both studies involved people aged between 20 and 40. The results of Study 1 show that 1) Most of participants don't view themselves as victims of parental alcoholism; 2) Basic hope understood as a fundamental belief in order and positivity of the world is negatively associated with perceived negatives outcomes of parental drinking; 3) Women report more than men self – worth related negative outcomes of parental drinking. Study 2 demonstrates that majority of participants find at least some benefits of being raised in alcoholic family including constructive changes in self-esteem and motivation. Self – related benefits are far more frequently reported than changes in relationships with others.

Mateusz Adamik, Self-transcendence as support and self-detachment as base for sense of freedom in concentration camp. Viktor Emil Frankl's theory and experience

Freedom in concentration camp sounds like oxymoron. There are many books and memories of tragic, dehumanization, but also there is voice of hope. It is Viktor Emil Frankl's voice – psychiatrist, philosopher who spent three years in concentration camp. He states that base human motivation is will to meaning. Human being is person who – as individual – have specific, valuable purpose to do. Person transcends herself/himself toward it and make her/his life full of meaning. Thinking about work to do or partner to love was support for moments of sense of freedom. Other support were admiring beauty of nature, or contact with manifestations of art.

Theoretical foundation for sense of freedom is self-detachment. It is last of human freedom – to choose one's attitude in any given set of circumstances, to choose one's own way. In Frankl opinion it could be in two case: heroism or sense of humour. Article shows examples of self-transcendence, and self-detachment from concentration camp. Nowadays, self-detachment and sense of humour is base for logotherapeutic technique „paradoxical intention“. Self-detachment is also connected with mindfulness which is state of mind helping in terminal illness and other.

Kasper Sipowicz, Repression of Polish Catholic Clergy in Reichsgau Wartheland 1939-1945

The so-called Wartheland was a part of the Republic of Poland incorporated into the Third Reich, including Wielkopolska (the Great Poland region) and a significant part of the Lodz region. One of the forms of extermination of the Polish population in the area was a campaign against Polish Catholic clergy. Polish national identity is well known to be associated with Roman Catholic Church as an institution cherishing the Polish tradition and identity. The paper is a summary of the research on the extermination of Polish Catholic clergy in Wartheland based on the archives of the Institute of National Remembrance and the Main Commission for the Prosecution of Crimes against the Polish Nation.

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.