

FIDES ET RATIO

FIDES ET RATIO

W NAUCE I RELIGII,
W KULTURZE I W SZTUCE,
W ŻYCIU

4(40)2019

**KWARTALNIK
NAUKOWY
TOWARZYSTWA
UNIWERSYTECKIEGO
FIDES ET RATIO**



FIDES ET RATIO
W NAUCE I RELIGII,
W KULTURZE I W SZTUCE,
W ŻYCIU

Rada Naukowa: ks. prof. dr hab. Tadeusz Biesaga (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), prof. UWM dr hab. Anna Doboszyńska (Wydział Nauk Medycznych UWM), prof. Nana Iashvili (Akademia Sztuk Pięknych Tbilisi, Gruzja), prof. dr. med. n. med. Jan Oleszczuk (Uniwersytet Medyczny w Lublinie), dr hab. Paolo Puma (Uniwersytet Florencki, Włochy), dr Oxana Remeniaka (Akademia Mohylańska w Kijowie, Ukraina), prof. UKSW dr hab. Elżbieta Trzęsowska-Greszta, ks. prof. dr hab. Adam Skreczko (UKSW), 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: Ks. prof. dr hab. Roman Bartnicki (Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie), ks. prof. UKSW Jan Bielecki, prof. dr hab. Olgierd Hryniewicz (PAN), ks. prof. UKSW dr hab. Paweł Mazanka, prof. dr hab. Alina T. Midro (Uniwersytet Medyczny, Białystok), prof. UKSW Edyta Wolter, dr n. med. Wojciech Puzyna (Szpital Specjalistyczny św. Zofii w Warszawie).

Recenzenci: Ks. prof. dr hab. Roman Bartnicki, dr Grażyna Bączek (Warszawski Uniwersytet Medyczny), prof. UKSW dr hab. Agnieszka Bender, prof. dr hab. n. med. Krzysztof Czajkowski (Warszawski Uniwersytet Medyczny), dr Agata Czarnecka (UMK), prof. UWM dr hab. Anna Doboszyńska (Wydział Nauk Medycznych UWM), prof. n. med. René Ecohard (Professor of Medicine and Public Health, Université Claude Bernard Lyon, Francja), prof. dr hab. n. med. Marian Gabryś (Uniwersytet Medyczny we Wrocławiu), prof. dr hab. n. med. Janusz Gadzinowski (Uniwersytet Medyczny w Poznaniu), dr Agnieszka Hennel-Brzozowska (Uniwersytet Pedagogiczny, Kraków); dr Maria Jankowska (APS), mgr Aleksandra Kimball (Warner Brothers Studios, USA), dr Jolanta Kraśniewska (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie), ks. dr hab. Andrzej Kobyliński (UKSW), dr Grażyna Koszałka (Hamburg, Polish Pastoral Council of Western Europe), prof. AM dr hab. Teresa Krasowska, ks. prof. dr hab. Henryk Krzysteczko (em. Uniwersytet Śląski), ks. prof. UKSW dr hab. Paweł Mazanka, prof. dr hab. Alina T. Midro (Uniwersytet Medyczny, Białystok), dr Elżbieta Napora (AJD), prof. dr hab. Katarzyna Olbrycht (Uniwersytet Śląski), dr Marta Osuchowska (UKSW), prof. UŁ dr hab. n. med. Tadeusz Pietras, dr Jacek Pulikowski (UAM), ks. prof. Jan Przybyłowski (UKSW); dr hab. n. med. Michał Rabijewski (Zakład Zdrowia Prokreacyjnego, Centrum Medyczne Kształcenia Podypłomowego w Warszawie), ks. prof. dr hab. Adam Skreczko (UKSW), o. prof. UAM Borys Soiński, prof. UKSW dr hab. Witold Starnawski, dr Małgorzata Starzomska (UKSW), dr Dorota Sys (Zakład Zdrowia Prokreacyjnego, Centrum Medyczne Kształcenia Podyplomowego w Warszawie), ks. dr Władysław Szewczyk; dr Elżbieta Tracewicz (Life Adjustment Center, USA), dr Urszula Tataj-Puzyna (Warszawski Uniwersytet Medyczny), prof. UKSW dr hab. Elżbieta Trzęsowska-Greszta, Ms Paulina Wesolowska (Medical University of Vienna), 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 Zamiatąła

Redaktorzy językowi: mgr Zofia Kończewska-Murdzek, mgr Krzysztof Kraśniewski, mgr Małgorzata Walaszczyk

Koordinator ds. Rozwoju Kwartalnika: dr Dorota Sys

Redaktor statystyczny: mgr Karol Kwas

Spis treści:

Fides et Ratio w nauce i w religii

Ks. Piotr Karpiński, O stosunkach między wiarą i rozumem w ujęciu kardynała Johna Henry’ego Newmana	6
Angelika Wiech, Stworzenie wszechświata w świetle nauki i religii. Analiza naukowych debat	22
Elżbieta Kozuchowska Wiara i Rozum na drodze zjednoczenia z Bogiem. Ujęcie Edyty Stein	31
Irena Grochowska, Elżbieta Olczak, Refleksja nad <i>compositum</i> duszy i ciała z uwzględnieniem płci w myśli Świętego Tomasza z Akwinu	44
Ks. Dariusz Pater, Cierpienie w życiu i nauczaniu kard. Stefana Wyszyńskiego	67
s. Elwira Balcer, <i>Homo novus</i> w pedagogii ojca Józefa Kentenicha	82
Monika M. Małkiewicz, Pojęcie nadziei w różnych koncepcjach psychologicznych ..	95
Miroslaw Tyl, Jakiej filozofii chrześcijańskiej potrzebują Polacy? Spór o filozofię w prasie katolickiej lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku	112

Fides et Ratio w kulturze i w sztuce

Ks. Piotr Mazurkiewicz, <i>L’esprit libre dans un monde assujetti</i>	131
Magdalena Biolik-Moroń, Kształtując kulturę. Wartości w nauczaniu papieża Benedykta XVI na światowych dniach młodzieży	158
Marek Malec, Leśmianowska wizja Boga. Próba interpretacji wybranych tekstów w kluczu apologii chrześcijańskiej	173
Katarzyna Ponińska, Typologia przedstawień wizerunku Matki Boskiej Dzikowskiej w zbiorach muzealnych	188
Paola Puma, <i>L’architettura e l’apparato artistico della cappella di San Romano a Settignano, Firenze: documentazione, rilievo, rappresentazione</i>	219
Michał Sołtysik, Myśl Karola Wojtyły a postawa twórcza Henryka Mikołaja Góreckiego	2230
Wojciech Kućko, <i>Theatrum canonizationis</i> błogosławionych Alojzego Gonzagi i Stanisława Kostki, czyli o tym, jak sztuka opowiadała wiarę	240
Justyna Jastrzębska, <i>Functions of visual art as an element of culture and society in a psychological perspective</i>	265
Andrzej Witusik, Tadeusz Pietras, Miejsce muzykoterapii w nauce i praktyce terapeutycznej	275

Fides et Ratio w życiu

Katarzyna Knopp, Czy sam „rozum” wystarczy? Czyli o znaczeniu inteligencji akademickiej i inteligencji emocjonalnej w funkcjonowaniu dzieci oraz młodzieży	285
Ks. Adam Grabowski, The hope for success among people raised in different family systems	300
Lidia Dakowicz, Andrzej Dakowicz, Postawy rodzicielskie małżonków o wyższym i niższym poziomie transgresji	314
Anna Fuksiewicz, Oksana Fok, Dominik Gołuch, Religijne metody radzenia sobie ze stresem a ogólna ocena zdrowia psychicznego u katolików praktykujących i niepraktykujących	330
Marzena Lelek-Kratiuk, Poczucie koherencji – rozum i wiara w walce z przemocą w związku intymnym	341
Kasper Sipowicz, Marlena Podlecka, Tadeusz Pietras, Meeting the spiritual needs of hospital patients	355
Jan Bielecki, Paulina Rosińska, Małgorzata Starzomska, Fides et ratio: Implicit theories of eating disorders	366
Dominik Borawski, Agnieszka Balicka, Nadzieja podstawowa a postrzegany wpływ alkoholizmu rodziców na funkcjonowanie psychospołeczne osób dorosłych. Mediacyjna rola osobowego wzrostu	376
Zasady publikacji	392
Zasady recenzowania	393

Fides et Ratio w nauce i religii

Ks. dr Piotr Karpiński
Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie
Wyższe Seminarium Duchowne w Łowiczu

O stosunkach między wiarą i rozumem w ujęciu kardynała Johna Henry'ego Newmana Cardinal John Henry Newman's view on the relationship between faith and reason

Abstrakt: Artykuł omawia zagadnienie relacji między wiarą a rozumem w ujęciu angielskiego filozofa i konwertyty kardynała Johna Henry'ego Newmana. Wpierw zostaje nakreślona biografia intelektualno-duchowa Newmana jako kontekst powstania jego myśli filozoficznej, a następnie omówione zostały zasady jego teorii poznania ze szczególnym uwzględnieniem kategorii przyświadczenia. Newman odrzuca potoczne wyobrażenia na temat wiary i rozumu. Definiuje je jako *przyzwyczajenia umysłu* – niezależne od siebie dyspozycje umysłowe, występujące zarówno u wierzącego, jak i niewierzącego. Doniosłe znaczenie ma wprowadzenie rozróżnienia na rozum eksplikatywny i implikatywny. Wiara jest użyciem rozumu implikatywnego. Nie żąda ona ścisłych dowodów, lecz zadowala się przypuszczeniami, opiera się na słabych podstawach z punktu widzenia rozumu eksplikatywnego. Wiara jest także pierwotną zasadą działania, różną od argumentacji, dyskusji, analizy i filozofii. Nie ma konfliktu między wiarą a rozumem, choć ich wzajemne relacje mogą generować trudności, gdyż obydwie władze działają na tym samym polu rozumienia i poszukiwania sensu.

Słowa kluczowe: nawrócenie, Newman, religia, nauka

Abstract: The article discusses the relationship between faith and reason as viewed by English philosopher and convert Cardinal John Henry Newman. First, Newman's intellectual and spiritual biography is outlined as the background that underpinned his philosophical thought, and then the principles of his theory of cognition are discussed, with particular emphasis on the category of assent. Newman rejects common ideas about faith and reason. He defines them as *habits of mind*: independent mental orders that occur among both believers and non-believers. A distinction is made between explicit and implicit reason. Faith is the use of implicit reason. It does not demand accurate evidence; rather, it is content with assumptions and is based on weak foundations from the point of view of explicit reason. Faith as the original principle of action differs from argumentation, discussion, analysis and philosophy. There is no conflict between faith and reason although their mutual relations can generate difficulties because both operate in the same field of understanding and search for meaning.

Key words: conversion, Newman, religion, science

Wprowadzenie

Do relacji między wiarą a rozumem można podchodzić co najmniej dwojako. Pierwsze podejście można określić jako „metodologiczne”. Chodzi w nim o zbadanie stosunków między nauką a teologią z punktu widzenia filozofii nauki. Klasycznym przykładem tego typu podejścia jest artykuł Iana G. Barboura *Jak układają się stosunki między nauką a teologią*, w którym autor tytułowe stosunki opatrzył czterema hasłami: konflikt, niezależność, dialog i integracja (Barbour, 2000, s. 29). To metodologiczne podejście w literaturze filozoficznej zdecydowanie dzisiaj dominuje.

Niemniej występuje także drugie podejście, które można określić jako „antropologiczne”. O ile w badaniach metodologicznych wiara i rozum są niejako wyabstrahowane z człowieka, o tyle w podejściu „antropologicznym” to człowiek jest płaszczyzną nieustannego spotkania się i wzajemnego przenikania tych dwóch dziedzin. Wiara i rozum to nie abstrakcyjne sposoby myślenia, lecz dwie podstawowe władze człowieka. Cała różnica sprowadza się do pewnego zabarwienia egzystencjalnego. Kiedy metodolog określi relacje między wiarą a rozumem jako konfliktowe, to tak naprawdę niewiele się dzieje: człowiek religijny „może” wierzyć w Boga, człowiek rozumu „powinien” milczeć o Bogu. Zupełnie inaczej wygląda sprawa z antropologicznego, a nawet egzystencjalnego punktu widzenia. Konflikt między wiarą i rozumem oznacza wówczas wewnętrzny konflikt w człowieku, jego wewnętrzne rozdarcie. Przykładem tego typu podejścia jest tekst J. Tischnera *Wokół spraw wiary i rozumu*, w którym autor pisze: „Problem stosunku wiary i rozumu jest integralnym składnikiem tajemnicy człowieka – istoty, która nie może nie myśleć i nie może nie wykraczać jakąś formą wiary poza to, co widzi i rozumie jej myślenie”. I dalej: „(...) wiara szuka i rozum szuka. Szukanie jest spoiwem wiary i rozumu, rozumu i wiary. Myślenie o wierze musi dziś bronić owego spoiwa w sposób szczególnie mocny. Dlaczego? Bo w tej obronie jest zawarta zarazem obrona wewnętrznej tożsamości współczesnego człowieka” (Tischner, 1981).

Czy jednak zarysowana powyżej alternatywa jest niepokonalna? Czy jest szansa na zintegrowanie tych dwóch dość jednak wyidealizowanych i przez to jednostronnych podejść? Wielce obiecująca pod tym względem wydaje się myśl angielskiego filozofa z XIX wieku Johna Henry’ego Newmana, którego z jednej strony interesował konkretny człowiek, z drugiej zaś jako naukowe uchwycenia relacji między nauką i teologią. Dlatego też w niniejszym artykule chcemy wydobyć i zbadać relacje między wiarą a rozumem w oparciu o filozofię Johna Henry’ego Newmana. Przyjrzymy się wprawdzie relacjom wiary i rozumu w konkretnym człowieku. Jaka jest natura wiary i rozumu? Jak układają się wzajemne relacje między nimi? Czy akt wiary jest racjonalny? Jakimi środkami, opierając się na jakich racjach, umysł jest skłonny do uwierzenia i do wyrażenia zgody tam, gdzie w grę wchodzi kwestia

wiary? Następnie zaś przyjrzymy się relacjom między teologią i nauką. Zanim jednak podejmiemy te problemy krótko przedstawimy osobę i myśl filozoficzną kardynała Newmana.

1. Oksfordzki Plato

Dziewięćdziesięcioletnie życie kardynała Johna Henry'ego Newmana (1801-1890) przypadło w całości na wiek XIX, kiedy to dominowała filozofia minimalistyczna, ufundowana na francuskim pozytywizmie oraz na angielskim empiryzmie i ewolucjonizmie, a którą cechowała wyjątkowa niechęć do metafizyki. W tej sytuacji atutem okazał się brak akademickiego przygotowania filozoficznego Newmana, który nie wdawał się w bieżące spory filozoficzne, a wzorów szukał wśród starożytnych pisarzy, zwłaszcza Arystotelesa i Ojców Kościoła. W dziele autobiograficznym *Apologia pro vita sua* Newman dzieli swoją drogę duchową na pięć okresów: do roku 1833, od 1833 do 1839, od 1839 do 1841, od 1841 do 1845 i po roku 1845 (Newman, 2009). Jednak dwie daty wydają się szczególnie ważne: lata 1816 i 1845. Pierwsza z nich to młodzieńcze przebudzenie religijne. Newman zapadł wówczas na ciężką chorobę, o której pisał: „To ona uczyniła ze mnie właściwie chrześcijanina” (Kłos, 1999, s. 32). Wówczas poczuł po raz pierwszy wewnętrzne wezwanie do pójścia za głosem Boga i przeżycie to ukształtowało jego przekonania religijne – przyjął chrześcijaństwo w wersji ewangelikalnej, najbardziej rozpowszechnionej w epoce wiktoriańskiej. Ewangelikalizm akcentował postępowanie moralne jako test dobrego chrześcijanina, przenosił akcent z sakramentów i rytuałów na wspólną modlitwę, czytanie Biblii i nauczanie, zaś najwyższą cnotę upatrywał w samodoskonaleniu. Chrześcijanie ewangelikalni nie dbali jednak o intelektualny wymiar wiary.

Tuż po chorobie i nawróceniu Newman rozpoczął w Oksfordzie studia z języków klasycznych, literatury, matematyki i prawa. Narastające zainteresowania religijne skłoniły go do studiowania teologii anglikańskiej, w efekcie czego w 1824 r. został ordynowany na kapłana w Kościele anglikańskim i rozpoczął pracę w parafii św. Klemensa. W owym czasie Oksford był środowiskiem, w którym dominowały poglądy określane mianem tzw. Kościoła szerokiego (*Broad Church*). Newman wspominał, że nauczył się tam „myśleć i używać swojego własnego rozumu”, „ostrożnie wydawać sądy”, „patrzeć własnymi oczyma oraz stać na własnych nogach” (tamże, s. 38).

Właściwa jednak „odyseja” umysłu Newmana zaczęła się po podróży do Włoch w 1832 r., którą traktował jako powrót do źródła. W Rzymie rozpoczęło się poszukiwanie przez niego prawdziwego Kościoła. Jak Newman rozumiał Kościół? W liście do matki pisał: „Jeśli chodzi o system rzymskokatolicki, zawsze odrzucałem go tak mocno, że już bardziej nie sposób odrzucić go teraz. Jeśli jednak chodzi o system katolicki, pociąga mnie bardziej niż kiedykolwiek” (tamże, s. 40). Rozwiązaniem tej pozornej sprzeczności jest fakt, że

Newman był przekonany, iż będąc w Kościele anglikańskim jest w pełni w Kościele katolickim, zaś Kościół rzymskokatolicki odrzucał upatrując jego błędu w przesadnej czci oddawanej Najświętszej Maryi Pannie i świętym. Po powrocie do Anglii Newman włącza się w próby ratowania i reformowania Kościoła anglikańskiego, które przeszły do historii jako tzw. Ruch Oksfordzki. Główną ideą tego ruchu było przypomnienie, że Kościół anglikański, choć zrodzony z decyzji politycznej, to jednak przez sukcesję apostolską biskupów stanowi kontynuację Kościoła pierwotnego. Newman był duszą i intelektem Ruchu Oksfordzkiego. W publikowanych wówczas *Traktatach na czasie* (*Tracts for the Times*) rozwijał teorię tzw. *via media*, według której Kościół anglikański zajmuje pozycję środka pomiędzy błędami protestantyzmu a błędami papizmu, zachowując najbardziej nieskażoną doktrynę Kościoła pierwotnego. Wrogość wobec Kościoła rzymskiego jest już stonowana: Kościół anglikański i Kościół rzymski są zdaniem Newmana identyczne w sprawach fundamentalnych i wraz z Kościołem greckim stanowią trzy gałęzie Kościoła katolickiego. W tym czasie Newman intensywnie studiuje Ojców Kościoła i historię Kościoła pierwotnego, czego rezultatem było dzieło *The Arians of the Fourth Century* (*Arianie czwartego wieku*). Zostało ono określone jako „kopalnia papistowskich doktryn”, a Newman w opinii publicznej zyskał miano krypto-papisty. Badania te jednak zbliżały go coraz bardziej do Kościoła rzymsko-katolickiego.

Około roku 1839, gdy sława Ruchu Oksfordzkiego i samego Newmana osiągała punkt szczytowy, stawało się coraz bardziej jasne, że formuła Kościoła anglikańskiego jako *via media* wyczerpuje się. Za anglikanizmem przemawiała starożytność, za romanizmem powszechność. Przeciw anglikanom kieruje się zarzut schizmy, przeciw romanistom zarzut bałwochwalstwa. Newman chcąc wyczerpać wszystkie możliwości obrony stanowiska anglikańskiego podał próbę katolickiej interpretacji tzw. 39 artykułów, stanowiących anglikańskie credo¹ w dziele *Traktat 90*, które określi później jako swoje „łże śmiertelne, gdy chodzi o przynależność do Kościoła anglikańskiego” (Gawlik, 1969, s. 150). *Traktat 90* stanowił próbę zharmonizowania 39 artykułów z nauką Soboru Trydenckiego. Wywołał jednak gwałtowną burzę zgorszenia – hierarchia Kościoła anglikańskiego nie godziła się na takie rozumienie swojej wiary.

Latem 1841 r. Newman usuwa się do Littlemore, gdzie wraz z grupą młodych ludzi prowadzi surowe życie modlitwy i pracy. W 1845 r. ukazało się słynne dzieło Newmana *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, w którym zastosował ideę rozwoju ewolucyjnego do prawd wiary (Newman, 1957). Rozwój jest istotą chrześcijaństwa, bo chrześcijaństwo dokonuje się w czasie. Kościół jawi się jako żywy i rozwijający się organizm, jako źródło życia, a którego przedłużenie ujrzał w Kościele Rzymu. W liście do brata John Henry Newman pisał: „Uważam, że Kościół angielski jest w schizmie. Myślę, że wiara Kościoła

¹ Zasady wiary Kościoła anglikańskiego streszczają się w dwóch zasadniczych opracowaniach: *39 Artykułach* oraz *Modlitewniku* – opracowany przez arcybiskupa Thomasa Cranmera kalwinizujący *Common Prayer Book*, uznany następnie przez parlament za obowiązujący w całej Anglii.

rzymskiego to jedynie prawdziwa droga i nie ma zbawienia poza Kościołem Rzymu. Rzec jasna, wyjątek stanowią ci, którzy pozostają w nieumyślnej niewiedzy. Ja już nie jestem w takiej niewiedzy” (Kłos, 1999, s. 63). 8 października 1845 r. Newman przywołał księdza katolickiego, o. Dominika Barberi, którego poprosił o błogosławieństwo, wysłuchanie spowiedzi i przyjęcie do Kościoła Chrystusa.

Anglikanizm przeżył konwersję Newmana jako wielki wstrząs. Jego największy teolog, „Plato Oksfordu”, jak go nazywali, stał się rzymskim katolikiem. Ale i w kręgu katolickim nie było mu łatwo, gdyż budził szereg nieufności i podejrzeń. Newman-katolik wiódł raczej ukryte życie myśliciela i pisarza religijnego. Powstały wówczas dwa jego ważne dzieła: *Apologia pro vita sua* (1864), napisana w duchu *Wyznań św. Augustyna*, oraz *Logika wiary* (*An Essay in Aid of a Grammar of Assent*), „osobista logika przyświadczenia”, wewnętrznej i myślącej zgody człowieka wierzącego na własną wiarę (1870). Dopiero pod koniec życia przyszło uznanie zarówno ze strony anglikańskiej w postaci profesury honorowej Kolegium Trójcy Św. w Oksfordzie, jak i ze strony katolickiej w postaci nominacji kardynalskiej w 1879. Kardynał zmarł 11 sierpnia 1890 w opinii świętości. Na płycie grobowej polecił wyryć słowa ujmujące symbolicznie całe jego życie i myśl: *Ex umbris et imaginibus in veritatem* – „Z cieni i obrazów do prawdy”.

2. Logika wiary

Stanowisko filozoficzne Newmana nie należało do zbyt popularnych w jego epoce. Był przedstawicielem tej mniejszości, która nie myślała pozytywistycznie i materialistycznie, lecz przyjmowała także prawdy osobiste. Źródłem poznania jest nie tylko rozum i doświadczenie, ale też uczucie, a nade wszystko wiara. „Ja i mój Stwórca” – to był cały jego świat. Sceptyczny umysł kardynała często prawdy najprostsze i najbardziej oczywiste odzierał z pewności i jasności tak, że już nie były pewniejsze i jaśniejsze od prawd wiary. Filozofia była mu potrzebna tylko po to, by tę swoją postawę wobec świata uzasadnić. Albo mówiąc dokładniej, by wyjaśnić, dlaczego prawdom wiary można ufać. Swoje poglądy filozoficzne z wielką subtelnością i wnikliwością wyłożył w późnym dziele *Logika wiary* (Newman, 1989).

W pierwszej części *Logiki wiary* Newman omawia różne rodzaje zdań, sposoby uświadamiania sobie ich treści oraz sądy o nich. Istnieją zdania pytające, warunkowe i twierdzące (tamże, s. 25). Te ostatnie, rozumiane jako sądy kategoryczne, interesują kardynała najbardziej. Kto je wypowiada jako sąd własny musi: (1) uświadamiać sobie jego treść oraz (2) zgadzać się z nią. Proces uświadamiania sobie treści zdania to pojmowanie (*apprehension*), zaś akt zgody to przyświadczenie (*assent*). Pojmowanie może być pojęciowe (*notional*), bądź realne (*real*). Pierwsze z nich daje nam abstrakcyjne pojęcie o rzeczach,

których osobiście nie znamy, drugie jest o wiele pełniejsze i bogatsze – występuje, gdy znamy rzeczy z własnego doświadczenia (tamże, s. 29n).

Sercem filozofii Newmana jest pojęcie przyświadczenia (*assent*). K. Ajdukiewicz w *Logice pragmatycznej* pisze: „Sądem nazywamy każdą myśl, która zdaje sobie sprawę z pewnego stanu rzeczy, czyli która zdaje sprawę z tego, że tak a tak jest lub że tak a tak nie jest” (Ajdukiewicz, 1975, s. 27). Właśnie owo „zdawanie sprawy z tego, że tak a tak jest” określa francuski termin *l'assentiment*. Łacińskie *assentior* oznacza „zgadzać się”, „przyświadczać”, „przyzwalać”. U Locke’a i Newmana pojawia się angielskie *assent*.

W gramatyce² Newmana zgoda na sąd zawarty w zdaniu twierdzącym może być również pojęciowa lub realna (Newman, 1989, s. 48). Jeśli jest tylko pojęciowa, zdanie uważamy za słuszne, ale nie angażuje ono całej naszej osoby. W przypadku jednak przyświadczenia realnego sąd zawarty w zdaniu uważamy za tak słuszny, że chcemy według niego żyć, a nawet jesteśmy gotowi narazić się na prześladowanie w obronie jego słuszności (tamże, s. 75). Przyświadczenie realne zatem to już nie tylko akt rozumu, ale także emocjonalne przywiązanie do uznawanej przez nas prawdy. To wręcz stan psychologiczny, w którym uznawana przez nas prawda działa na naszą wyobraźnię i uczucia, pobudza nas do czynów, staje się treścią naszego życia.

Druga część *Logiki wiary* przynosi jeszcze głębszą analizę przyświadczenia. Może być ono poprzedzone długim łańcuchem przesłanek i wniosków, przy czym racje dowodowe mogą nas skłaniać do zgody na treść zdania, ale nie mogą nas do tego zmusić – przyświadczenie jest nie tylko aktem rozumu, ale i aktem woli (tamże, s. 131). Wola jest ostateczną instancją, która decyduje o daniu bądź odmowie przyświadczenia jakiegokolwiek prawdzie. Dlatego łatwo zaobserwować takie zjawiska, jak utrata przekonania bez uświadomienia sobie przyczyn, czy nieprzyjęcie wniosku mimo mocnych argumentów (tamże, s. 139). *Assent* jest aktem od wnioskowania w dużym stopniu niezależnym, kategoriowym, nie dopuszczającym stopniowania, zastrzeżeń i wątpliwości.

Przyświadczenie może narastać, potęgować się. Ma to miejsce, gdy przez wnioskowanie z nieznanych nam poprzednio dowodów uzyskujemy potwierdzenie słuszności naszego przyświadczenia. Taki złożony akt zgody na tezę to pewność (*certitude*) – widzenie prawdy z pełną świadomością (tamże, s. 178). Cechą wewnętrznej pewności jest oparcie się na zbadanych dowodach, swoiste zaspokojenie intelektualne oraz niewyciężoność (tamże, s. 204).

Optymizm poznawczy Newmana i zaufanie do racjonalności natury ludzkiej występuje najmocniej w rozdziałach o wnioskowaniu. Jednym z koniecznych warunków zdobycia pewności jest przeprowadzenie wnioskowania z faktów. Newman rozróżnia trzy rodzaje wnioskowania: formalne, nieformalne i naturalne. Formalnym nazywa

² Ang. *grammar* to nie tylko gramatyka, ale także nauka o różnicach myśli wyrażonych w różnych systemach językowych lub podstawy jakiegokolwiek nauki.

wnioskowanie od przesłanki do przesłanki, przeprowadzone na symbolach logicznych (tamże, s. 205-225). Wnioskowanie nieformalne to wnioskowanie z materiału jednostkowego, a więc wnioskowanie praktyczne, często indukcyjne (tamże, s. 225-254). Wreszcie wnioskowanie naturalne jest procesem nieuświadomionym, przeskakującym ogniwa, skróconym nieraz do błysku myśli, do tzw. intuicji czy wycucia, a jednak również racjonalnym, gdyż sprawdzalnym w świetle faktów (tamże, s. 254-263).

Newman podaje przykłady trudności przy wnioskowaniu formalnym. Np. wiadomo powszechnie, że Wielka Brytania jest wyspą. Jest to nawet fakt doświadczalnie sprawdzalny. Ale spróbujmy to twierdzenie formalnie udowodnić, nie opływając Wielkiej Brytanii. Uciekamy się najczęściej do rozumnego aktu wiary. Wierzimy opierając się na autorytecie i prawdomówności żeglarzy i uczonych (tamże, s. 229). Nic więc dziwnego, że ukazując rzeczywisty, konkretny, żywy proces dochodzenia do poznania pewnego Newman przeciwstawia go wnioskowaniu formalnemu. Jest ono uproszczone, oparte na abstrakcjach, przydatne do działań na pojęciach ogólnych. Pozostałe procesy wnioskowania to wieloplanowy proces rozumowania w bogatej rzeczywistości, składającej się z mnóstwa powiązanych ze sobą faktów. Zespół umiejętności wnioskowania na wszystkie trzy sposoby nazwał Newman zmysłem wnioskowania – *illative sense*.

Widzimy zatem, że Newman spojrzął na akt poznania okiem psychologa. Nie izolował go od całości natury ludzkiej. Ta swoista psychologia poznania pokazuje, że można osiągnąć nie tylko prawdopodobieństwo, ale całkowitą pewność. Podstawą poznania jest wnioskowanie z faktów, choć sposoby wnioskowania są różne i może mieć ono niekiedy pozory irracjonalności. Wprowadzając kategorię przyświadczenia Newman pokazał też, że przyjęcie ostatecznego wniosku jest zależne nie tylko od siły dowodów, ale także od woli człowieka.

Powyższe rozważania Newmana na temat poznania prowadzą do problemu wiary. Jak przebiega poznanie religijne? Przydatne okazuje się tu rozróżnienie na poznanie (czyli łącznie pojmowanie i przyświadczenie) pojęciowe i realne. Wiara religijna jest poznaniem konkretnym, bo dotyczy realnego bytu, Boga, a nie abstrakcyjnych pojęć i formuł o Nim (tamże, s. 102). Logika i sam rozum, choć przydatne w poznaniu abstrakcyjnym, tutaj nie wystarczają – nie dosiegamy za ich pomocą rzeczywistości konkretnej. Także w sprawach konkretnych ścisły dowód (*demonstration*) jest niemożliwy (tamże, s. 250). Jaka jest więc droga do przyświadczenia realnego w dziedzinie religii?

Newman mówi tu o nagromadzeniu niezależnych prawdopodobieństw – jest to jedyna droga do prawdy i pewności w sprawach religijnych. Pamiętać jednak trzeba, że prawdopodobieństwo oprócz znaczenia matematycznego, ma jeszcze dwa inne: można mówić o prawdopodobieństwie psychologicznym – jest to stopień pewności, z jakim ktoś uznaje dane zdanie, oraz o prawdopodobieństwie metodologicznym – to stopień pewności, z jakim mamy prawo uznać jakieś zdanie na podstawie innego, prawomocnie uznanego

zdania. Wydaje się, że Newmanowi chodzi o to ostatnie znaczenie. Występuje ono tam, gdzie dwa zdania są ze sobą powiązane w sposób nie dający się adekwatnie zanalizować. Nie można w tym przypadku zastosować formuł logicznych, gdyż byty konkretne nie dają się analizować pojęciowo, co uniemożliwia przeprowadzenie ścisłego dowodu. Jeśli jednak skumulujemy rozumowania prawdopodobne, niezależne od siebie, to możliwość błędu redukuje się. Siła argumentów prawdopodobnych nie tyle dodaje się, ile mnoży – i praktycznie argument zasługuje na uznanie nie mniej niż argument dedukcyjny, tzn. byłoby nieracjonalne wstrzymać się od uznania takiego sądu.

Można powiedzieć, że zarysowana powyżej teoria poznania Newmana wykazuje niezwykłą wrażliwość i zastosowalność do dziedziny religijnej. Tym samym przygotowała nas ona do zbadania relacji między wiarą i rozumem.

3. Wiara i rozum jako *habits of mind*

By zrozumieć relacje między wiarą i rozumem należy przynajmniej ogólnie uświadomić sobie, co przez te pojęcia rozumiemy. Newman przygląda się wpierw potocznym wyobrażeniom na temat wiary i rozumu. Zgodnie z nimi wiara jest wydawaniem sądu w przedmiocie religii, które oparte jest na słabych podstawach, w przeciwieństwie do rozumu, który ma mocne podstawy. Jak pisze: „(...) rozum, zanim uzna cokolwiek, szuka mocnego dowodu, podczas gdy wiara zadowala się dowodem o wiele słabszym” (Newman, 2000, s. 179). Często mówiąc o wierze ma się również na myśli uczucie lub sentyment, zaś mówiąc o rozumie myślimy o użyciu zdrowego rozsądku. Wiara to znajomość przewidywań lub przypuszczeń, rozum zaś – to znajomość dowodów: „W potocznym mniemaniu wiara jest więc przeciwstawiona rozumowi; wiara polega na pewnym posługiwaniu się rozumem, gdzie rozwój opiera się głównie na przypuszczeniach, podczas, gdy rozum polega na pewnym ruchu, który rozwija się głównie opierając się na dowodach. Dla rozumu najważniejszy jest określony fakt, (...) rozum przypatruje mu się i bada dowody (...). Wiara, przeciwnie, wychodzi od swojej wcześniejszej wiedzy i poglądów (...) i podejmuje decyzje oparte na uprzednich prawdopodobieństwach. (...) Dlatego mówi się o wierze, że jest pewnym zakładem i pociąga za sobą ryzyko; a następnie, że sprzeciwia się rozumowi, że odnosi nad nim zwycięstwo, że go przewyższa i wyprzedza, dochodząc do tego, do czego rozum dojść nie potrafi (...); a następnie, że jest zasadą wykraczającą poza i ponad rozumowanie, że nie podlega regułom dowodzenia, że jest niezdolna do obrony samej siebie, że jest nielogiczna, itp.” (tamże, s. 211).

Newman dystansuje się od takiego rozumienia wiary i rozumu. Jego efektem bowiem jest całkowite przeciwieństwo wiary i rozumu, co ostatecznie oznacza irracjonalność aktu wiary. Kardynałowi szczególnie zależy na wykazaniu, że podział wiara-rozum nie pokrywa się z podziałem wierzący-niewierzący, jakby wiara była po

stronie wierzących, a rozum tylko po stronie niewierzących. W jednym z kazań oksfordzkich definiuje wiarę i rozum jako odrębne, naturalne i wspólne wszystkim „przyzwyczajenia umysłu” (*habits of mind*) (tamże, s. 172n). Wiara i rozum są obecne jako „przyzwyczajenia”, powiedzielibyśmy funkcje, władze, zarówno w umyśle wierzącego, jak i niewierzącego. Jednym z ważniejszych błędów, jaki można popełnić, jest traktowanie rozumu jako pierwotnej cechy naszej duszy, czyli takiej, z której wszystkie inne wypływają. Wiara wówczas również miałaby wypływać z rozumu. Tymczasem wiara i rozum to dwie niezależne od siebie, w sensie pochodzenia, funkcje duszy.

Newman w opisie relacji wiara-rozum posługuje się metaforą krytyka literackiego. Rozum w relacji do wiary zajmuje pozycję krytyka literackiego, analizującego dzieło literackie. Dzieło jest faktem niezależnym od krytyka, ten dzieła nie tworzy, może się tylko do niego ustosunkować. Podobnie też rozum nie jest twórcą wiary (por. tamże, s. 178). Ta prawda prowadzi Newmana do wyrażenia następującej opinii: rozum nigdy nie jest tym, co najbardziej pierwotne w duszy człowieka. Zawsze jest tak, że zajmuje on postawę wobec danych, które istnieją już wcześniej niezależnie od niego, a które dotarły za pośrednictwem zmysłów, ale również pamięci (por. tamże, s. 202-204).

Obok wtórności rozumu pojawia się jeszcze całkowite jego zróżnicowanie. Otóż rozum, pomimo, że zajmuje się tymi samymi faktami, niekoniecznie musi doprowadzać rozumujących ludzi do takich samych wniosków. Ludzie rozumują w różny sposób i nie ma czegoś takiego, jak uniwersalnie poprawne rozumowanie w kwestiach życia praktycznego. Świadczą o tym liczne różnice zdań między ludźmi (tamże, s. 200-201).

Postawa naszego rozumu jest także zależna od tego, czy jakieś wydarzenie dotyka nas osobiście. Gdy na przykład czytamy o powodzi w odległym kraju bez trudu uznajemy to za prawdę i nie chcemy sprawdzać, czy informacje te są prawdziwe. Ale kiedy dowiadujemy się, że powódź zalała nasze rodzinne miasto, natychmiast staramy się upewnić, dowiedzieć się szczegółów, uwiarygodnić wiadomość. Aktywność rozumu w jednym i drugim wypadku jest całkiem różna (tamże, s. 252-253). W ten sposób Newman wykazuje, że rozum nie jest jakimś uniwersalnym i całkowicie bezstronnym obserwatorem i sędzią wydarzeń. Nie zajmuje on ani centralnej, ani pierwotnej pozycji w naszej duszy. Jest uwikłany w życie i w znacznej mierze od niego zależy.

4. Rozum eksplikatywny i rozum implikatywny

Jak można zauważyć Newman przypisuje pojęciu „rozum” znacznie szersze znaczenie, aniżeli czyni się to potocznie. Na ogół rozum jest pojmowany jako znanstwo argumentacji logicznej lub zdolność przytaczania dowodów. Ale gdyby taki rozum wkroczył na obszar wiary, to można śmiało mówić o jego nadużyciach, „uzurpacjach” (tamże, s. 68), gdyż nie zna w ogóle przedmiotu religii, ani tym bardziej właściwych dla niej

podstawowych zasad. Taką „mądrość świata” kardynał określa jako „rozum podstępny” (tamże, s. 69), „rozum zuchwały” (tamże, s. 77), „rozum uzurpujący” (tamże, s. 80), „rozum buntowniczy” (tamże, s. 84).

Newman wprowadza niezwykle doniosłe rozróżnienie na rozum eksplikatywny i rozum implikatywny (tamże, s. 234). Podstawą tego rozróżnienia jest obserwacja faktycznego użycia rozumu wśród ludzi. Rozum eksplikatywny znajduje zastosowanie w naukach przyrodniczych i w filozofii. Jest on skupiony na dowodach, na racjach wyłożonych *explicite*, na wnioskowaniach logicznie przejrzystych, na świadomym rozumowaniu. Kiedy mówimy o stosunku wiary i rozumu najczęściej taki rozum mamy na uwadze – rozum żądający argumentów, uzasadnień, dowodów, który przy całej swej sile okazuje się w sprawach wiary bezsilny. Inaczej natomiast ma się sprawa rozumu implikatywnego. Ta pierwotna aktywność umysłowa ma charakter raczej nieświadomy. Jest poznaniem *implicite* zawartym w wyborach i decyzjach. Pisze Newman: „Mamy tu zatem do czynienia z dwoma procesami różniącymi się od siebie, z pierwotnym procesem rozumowania oraz z analizą tego procesu. (...) Wszyscy ludzie posiadają rozum, ale nie wszyscy potrafią przytoczyć argumenty. Możemy więc opisać te dwa procesy umysłowe jako rozumowanie i dowodzenie lub jako rozumowanie nieświadome i świadome, lub też jako rozum implikatywny i eksplikatywny. To właśnie do tego drugiego rozumu odnoszą się takie słowa jak: nauka, metoda, rozwój, analiza krytyczna, dowód, system, zasady, prawa, i tak dalej” (tamże, s. 240).

Można powiedzieć, że Newmanowski rozum implikatywny ma się tak do rozumu eksplikatywnego, jak Arystotelesowska retoryka do jego logiki (tamże, s. 12). Retoryka jest praktyczna i konkretna, jest zaadresowana do określonych słuchaczy i bierze pod uwagę kontekst wypowiedzi. Logika zaś jest abstrakcyjna i teoretyczna, nie przejmuje się faktem, że komunikat może nie dotrzeć do adresata, albowiem te same argumenty mogą mieć różną siłę perswazji dla różnych osób. Słynna fraza Newmana: „narzucać ludziom wiarę za pomocą argumentów jest taką samą niedorzecznością, jak narzucać ją za pomocą tortur” (tamże, s. 76), jest dobrym przykładem obrony rozumu retorycznego, praktycznego, implikatywnego przed uzurpacjami rozumu logicznego. Sama logika nigdy jeszcze nikogo nie nawróciła. Aby nawrócić, trzeba dotknąć serca – potrzebny jest „osobisty wpływ jako środek szerzenia prawdy” (tamże, s. 87).

5. Wiara jako rozum implikatywny

Również w dziedzinie wiary Newman proponuje poszerzone rozumienie tego słowa. Widać to zwłaszcza w jego dyskusji z D. Hume’em, którą podjął w Kazaniu X. Newman podejmuje pytania Hume’a, ale daje nań inne odpowiedzi. Hume zanegował dwa główne pojęcia metafizyki: przyczynowości i substancji. Na gruncie empiryzmu są one nie do

utrzymania. W to miejsce Hume wprowadza przyzwyczajenie, a także wskazuje na obecność instynktownej wiary w potocznym życiu codziennym. Na przykład, przyzwyczailiśmy się, że każdego ranka wschodzi słońce. Ale empirycznie nie jesteśmy w stanie wykazać, że słońce wszędzie także jutro. I jeśli nawet wyciągamy taki wniosek z dotychczasowej obserwacji, to jego podstawa jest subiektywna i uczuciowa. Wnioskowanie jest tu aktem wiary, a nie wiedzy.

Newman podejmuje polemikę z Hume'em i wykazuje mu niekonsekwencję: jeżeli pewne sposoby uzasadniania twierdzeń przyjmujemy w życiu codziennym, to dlaczego mamy je uważać za nierozsądne w religii? Píše: „Zatem także i wiara jako zaufanie komuś drugiemu nie sprzeciwia się rozumowi (...). Jak mało jest rzeczy, co do których moglibyśmy nabrać pewności sami osobiście za pomocą zmysłów lub rozumu. Cóż wiemy bowiem nie polegając na zaufaniu innym? (...) Wiemy, że Wielka Brytania jest wyspą. Ale któż oglądał całą tę krainę dokoła, któż się sam osobiście przekonał, że tak jest? Co nas o tym przekonuje? Sprawozdanie innych... Działamy ufając im, nie dziwiąc się zbyt, gdyż nasz zdrowy rozum mówi nam, że wiara w innych ludzi połączona z odpowiednią ostrożnością oraz rozeznaniem jest całkowicie pewna i rozumna” (Newman, 1965, s. 77).

Tak więc wiara to nie tylko postawa religijna, ale to pewna postawa poznawcza, właściwa także niewierzącym. Wiara jest właściwie przyświadczeniem, i to przyświadczeniem bez wątpliwości, albo pewnością: „(...) akt lub proces wiary jest na pewno wykorzystaniem rozumu. (...) Jest to sposób poznania pośredniego, odnoszący się do rzeczy zewnętrznych względem nas. Ten proces ma charakter następujący: »przyświadczam, że ta doktryna jest prawdziwa, ponieważ mnie jej nauczono«, lub »ponieważ zapewniają mnie o tym moi przełożeni« (...). Akt wiary jest ze swej natury takim właśnie wykorzystaniem rozumu” (Newman, 2000, s. 198-199). I dalej píše Newman: „(...) nie istnieje taki złożony proces, w którym najpierw mielibyśmy rozumowanie, następnie zaś wiarę. Akt wiary jest aktem prostym, elementarnym, zupełnym w sobie samym i niezależnym od żadnego uprzedniego procesu umysłowego” (tamże, s. 194). Zatem wiarę należy uważać bardziej „za coś w rodzaju słabego rozumu niż za cnotę moralną lub akt, który podążałby za rozumem” (tamże).

Newman wyraźnie wskazuje, że wiara jest użyciem rozumu implikatywnego. Wiara nie żąda ścisłych dowodów, zadowala się przypuszczeniami, opiera się na słabych podstawach z punktu widzenia rozumu eksplikatywnego, jest pierwotną zasadą działania, różną od argumentacji, dyskusji, analizy i filozofii. „Wiara jest zasadą działania, zaś działanie nie pozostawia miejsca na drobiazgowo i wyczerpujące badania” (tamże, s. 181).

W ten sposób wyjaśnia się, dlaczego stosunek rozumu i wiary usiany jest trudnościami. Rozum i wiara, albo rozum eksplikatywny i rozum implikatywny, są połączone wspólną funkcją rozumienia, szukania sensu. Rozum jest wierzący, a wiara jest racjonalna, gdyż jest użyciem rozumu. To, co wspólne z jednej strony generuje trudności

i konflikty, z drugiej zaś może przyczynić się do wyjaśnienia wielu pseudoproblemów i uprzedzeń. Bowiem jeśli wiara jest także użyciem rozumu, to nic dziwnego, że i ona wysuwa pewne roszczenia poznawcze, które mogą wchodzić w konflikt z rozumem eksplikatywnym. Newman obronił racjonalność aktu wiary oraz jej status poznawczy. Jednakże między wiarą a rozumem istnieje pewien rozdział, choć jest to nie tyle rozdział metodologiczny, tzn. wpisany w samą naturę tych dwóch władz, ile rozdział będący pochodną pewnych ontologicznych założeń, decyzji, czy wyborów konkretnego człowieka.

Te uwagi Newmana rodzą pewne skojarzenia filozoficzne. Zauważyć można, że wiara jako rozum implikatywny wykazuje podobieństwo do serca Pascala. Ten ostatni podobnie do Newmana był przekonany o ograniczeniach rozumu w poznaniu. Pisał: „Ostateczny krok rozumu to uznać, że istnieje nieskończona mnogość rzeczy, które go przerastają (...). A jeśli rzeczy przyrodzone go przerastają, cóż powiedzieć o nadprzyrodzonych?” (Pascal, 1983, p. 466). Wyjście ze zwątpień i niepewności znalazł w sercu, które wierzy i w ten sposób posiada zdolność poznawania rzeczy nadprzyrodzonych: „Serce ma swoje racje, których rozum nie zna” (tamże, p. 477). „Poznajemy prawdę nie tylko rozumem, ale i sercem (...). Zasady czujemy, twierdzenia wyprowadzamy za pomocą dowodu; i jedno i drugie pewnie, mimo, że odmiennymi drogami” (tamże, p. 479). Łatwo zauważyć, że jeśli utożsamimy Newmanowski rozum implikatywny z sercem Pascala, uzyskamy bardzo ciekawy klucz interpretacyjny obydwu koncepcji. To na poziomie serca, czyli rozumu implikatywnego, rodzi się wiara. I tu także powstaje nastawienie, które nie sprzyja wierze, gdy „serce kocha siebie” (tamże, p. 477).

Nie wydaje się natomiast możliwe podobne utożsamienie wiary jako rozumu implikatywnego z intuicją. W historii filozofii pojawiło się wiele różnych koncepcji intuicji. U Kartezjusza jest ona postacią intelektu, który działa dwojako: nie tylko *per necessarium deductionem*, ale również przez *evidentem intuitum*. Przez intuicję poznajemy prawdy pierwotne, by z nich dopiero dedukować prawdy dalsze. Z kolei u Bergsona intuicja jest przeciwstawiona intelektowi, który fałszuje rzeczywistość. „Intuicją zwiemy ten rodzaj współodczuwania, za pomocą którego przenikamy wewnątrz jakiegoś przedmiotu, aby utożsamić się z tym, co ma on w sobie jedyne, a więc niewyraźnego” (Bergson, 1963, s. 19). Bergson interpretuje intuicję w sposób czysto biologiczny. Jest ona uświadomionym instynktem. Tymczasem wiara u Newmana jest aktem bądź co bądź rozumu.

Newman zwracał także uwagę na konieczność moralnego przygotowania podmiotu w poznawaniu prawd religijnych. Również przyjęcie dowodów na rzecz prawdziwości chrześcijaństwa „zakłada wielką różnorodność uprzednich idei, założeń, implikacji, skojarzeń i tym podobnych rzeczy, spośród których większość bardzo trudno odkryć i przeanalizować” (Newman, 2000, s. 253). Uwagi te przywołują na myśl założenia współczesnej hermeneutyki filozoficznej, a zwłaszcza poglądy Hansa-Georga Gadamera. Przedmiotem hermeneutyki jest problem wykładni i rozumienia tekstów, teorii, zdarzeń,

stanów, itp. Pisze Gadamer: „Filozoficzna hermeneutyka dojdzie chyba do wniosku, iż rozumienie możliwe jest tylko w ten sposób, że rozumiejący wnosi do tego procesu swoje własne założenia” (Anzenbacher, 2003, s. 162). Warunkiem rozumienia jest więc zawsze przedrozumienie. O ile klasycy fenomenolodzy, jak E. Husserl, M. Scheler, R. Ingarden uważali, że nasze przedrozumienie da się oderwać od „samej rzeczy”, o tyle rozwój myśli hermeneutycznej pokazał, że jest to niemożliwe. Stąd mówi się o nieuniknioności koła hermeneutycznego: każde rozumienie nosi na sobie piętno przedrozumienia podmiotu rozumiejącego. Ale jakie jest to przedrozumienie? Jaka jest jego natura, poza tym, że jest ono immanentne dla naszego rozumienia? Otóż jest ono dwojako uwarunkowane: po pierwsze, przez dziejowość naszego bycia-w-świecie, i po drugie przez język. Dziejowość jest dwojaka: (1) chodzi zarówno o wspólny sposób przedrozumienia, który charakteryzuje całą społeczność, (2) jak i o dziejowość indywidualną, wynikającą z indywidualnego pochodzenia i biografii (tamże, s. 161-164). I ten właśnie drugi element, dziejowość konkretnego człowieka, wykazuje podobieństwo do myśli Newmana.

6. Teologia a nauka

Po ustaleniu relacji wiara-rozum zapytajmy jak według Newmana układają się relacje między teologią a nauką. Temu zagadnieniu kardynał poświęcił sporo miejsca w swym dziele *Idea uniwersytetu*. Nakreślił w nim ideał katolickiego uniwersytetu, w którym swoje miejsce znajduje także teologia. Tym samym zostaje ona uznana za prawomocną naukę. Pisze Newman: „Bynajmniej nie myślę o kompromisie, jakoby religia musiała ustąpić z czegoś jednego, a wiedza z drugiego, i pragnę, aby naturalny rozum mógł się rozwijać w najszerzej swobodzie oraz aby religia mogła zażywać takiej samej wolności; chciałbym jednak popracować nad tym, aby i naturalny rozum i religia razem współistniały u tego samego osobnika (...). Ten sam dach powinien się rozpinać nad umysłowymi i nad moralnymi wysiłkami” (Newman, 1965, s. 138-139). I dalej: „Nauki religii są wiedzą i nauką w pełnym tego słowa znaczeniu, podobnie jak są nauką nauki Newtona. Wykłady uniwersyteckie bez teologii są po prostu niefilozoficzne” (tamże, s. 130).

Nauka i teologia wykazują pewne podobieństwo. Jest nim niewątpliwie ich cel – poznanie prawdy. A ponieważ „natura i łaska, rozum i Objawienie mają tego samego Boskiego Sprawcę, którego dzieła nie mogą się sobie sprzeciwiać wzajemnie” (tamże, s. 131) to i prawdziwy konflikt między nauką a teologią trudno sobie wyobrazić. Jak zatem wyjaśnić ową nieprzyjaźń między przedstawicielami religii i nauki, której symbolem stały się nazwiska Galileusza czy Bacona?

Newman wskazuje na dwie przyczyny tego odwiecznego konfliktu. Pierwsza tkwi w pomieszaniu kompetencji naukowca i teologa, w pomieszaniu obszarów ich badań: „należy wykluczać i wyłączać badania religijne jako takie z badań i doświadczeń fizykalnych

jako takich (...). Kiedy teolog mówi o Bożej wszechmocy, to niechże wtedy zostawi w spokoju istnienie praw przyrody, które zdają się ograniczać jej działanie, i nie zwraca na nie uwagi. Z drugiej zaś strony filozof przyrody niechże się stara za pomocą swych eksperymentów upewnić się i opanować wiadomości o tych właśnie prawach przyrody, a niech zostawi na stronie zagadnienie Bożej wszechmocy” (tamże, s. 132). Drugą zaś przyczyną konfliktu nauki i teologii jest postawa metodyczna określana jako nieuzasadniony redukcjonizm: „Inna przyczyna, pokrewnego rodzaju, polega na różnicy metod, za pomocą których zdobywa się prawdy w teologii i w naukach przyrodniczych (...). Na tym właśnie, zdaje mi się, polega punkt sporny pomiędzy nimi obydwoma [fizykiem i teologiem – P. K.], że żaden z nich nie chce pozostawać w swym własnym domu. Lecz każdy uważa swą metodę – najlepszą niewątpliwie, gdy chodzi o jego specjalność – za najlepszą w ogóle dla wszystkich dowolnych zadań, a niekiedy chce ją narzucić innej nauce, odrzucając przeciwne metody, które są w tymże miejscu właściwe” (tamże, s. 133).

Stanowisko, które prezentuje Newman określa się dzisiaj jako izolacjonizm metodologiczny, albo w terminologii cytowanego we wstępie I. Barboura – jako niezależność. W tym podejściu konfliktu unika się, jeśli przyjmie się autonomię teologii i nauki. Podkreśla się tutaj różnice metodologiczne i ograniczenia poszczególnych dyscyplin. Unikanie sytuacji konfliktowych wydaje się tu nie tyle odgórnie zaplanowanym zabiegiem, ile rezultatem wierności każdej ze stron swemu własnemu obszarowi zainteresowań. Dodajmy dla porządku, że współczesna filozofia nauki wysunęła wiele argumentów przeciwnych temu stanowisku, jak choćby to, że izolacjonizm prowadzi do agnostycyzmu. Dlatego poszczególne szkoły poszukują dzisiaj innych rozwiązań – jak np. szkoła w Louvain, która rozwija stanowisko tzw. *l'articulation*, czyli eksplikacji (Wszolek, 2003, s. 21).

Oryginalność myśli Newmana leży jednak gdzie indziej. Przede wszystkim kardynał stał się gorącym orędownikiem wolności badań tak przyrodniczych, jak i teologicznych, gdyż „ostatecznie prawda zwycięży” (Newman, 1965, s. 138). Następnie wskazywał na konieczność, aby ludzie nauki byli w Kościele słuchani, a więc postulował otwarcie Kościoła i teologii na naukę. Ten inspirujący wpływ nauki, która mówi o przyczynie działania, na teologię, która mówi o celu ostatecznym, Newman potwierdził swoją postawą wobec sprawy Darwina. Darwin opublikował w 1859 roku swoje dzieło *O powstawaniu gatunków*. Wywołało ono wielką debatę, w której Kościół zajął stanowisko krytyczne względem teorii Darwina, wskazując, że rodzi ona szereg twierdzeń będących nie do pogodzenia z Objawieniem. Środowiska naukowe z kolei, nie pozostając dłużnymi, zaprzeczały jakiegokolwiek prawdzie w religii i przyznawały jej znaczenie jedynie uczuciowe dla konkretnego człowieka (Pedersen, 1997, s. 262-306). Na tym skonfliktowanym tle postawa Newmana, który był naocznym świadkiem owej debaty, zdaje się być przykładem wielkiej mądrości i przenikliwości. W celu uniknięcia jakiegokolwiek ideologizowania w pierw sam gruntownie teorię Darwina przestudiował (tamże, s. 300-301), by w efekcie dojść do

przekonania, że „Darwin nie wypowiada się przeciw religii (...). Nie widzę niczego w teorii ewolucji, co byłoby nie do pogodzenia z Wszechmogącym Stwórcą i Opiekunem – ale ci ludzie [tzn. przedstawiciele środowisk naukowych – P. K.] przyjmują, z nadmiaru pogardy dla nas i wyniosłości, że religia i nauka przeczą sobie w tej sprawie i na tej podstawie budują dogmatycznie wnioski, że nie ma prawdy w religii” (tamże, s. 301). Z drugiej strony wielokrotnie podkreślał, że również zwolennicy ewolucji winni być słuchani w Kościele (tamże, s. 302). Najbardziej jednak wymownym potwierdzeniem przychylnego stosunku Newmana do teorii ewolucji i jej inspirującego wpływu jest zastosowanie jej przez kardynała na gruncie teologicznym. Kazanie XV, zatytułowane *Teoria rozwojów w doktrynie religijnej*, przedstawia ideę chrześcijańską w jej ciągłym rozwoju. Jego treści zostały pogłębione w książce *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej* (Newman, 1957).

W myśli kardynała Newmana dotyczącej relacji między wiarą i rozumem wiara i rozum są dwoma „przyzwyczajeniami umysłu” i spotykają się w konkretnym człowieku. Wiara jest racjonalna, jest rozumem implikatywny, a jej zdolności poznawcze zależą od przygotowania jednostki: jej życia, poglądów, upodobań, założeń. W efekcie trudno wyobrazić sobie uniwersytet bez teologii: wówczas nauka konstruuje fałszywe absoluty, a teologia pozbawia się inspiracji ze strony nauki. Człowiek wierzący jest w pełni racjonalny. Ideę tę kardynał ujął lapidarnie w jednym z kazań: „Pobożność nie jest jakimś rodzajem pokostu, który pokrywa naukę, a nauka nie jest jakimś piórkiem na kapeluszu, jakąś zewnętrzną ozdobą i dodatkowym powabem pobożności; lecz inteligent katolik świecki powinien być religijny, a pobożny duchowny powinien być wykształcony” (Newman, 1965, s. 139).

Bibliografia:

- Ajdukiewicz, K. (1975). *Logika pragmatyczna*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Anzenbacher, A. (2003). *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Barbour, I.G. (2000). *Jak układają się stosunki między nauką a teologią?*, tłum. S. Wszolek (w:) *Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza wiedzy i wiary*, 29-75, Tarnów: Wydawnictwo Biblos.
- Bergson, H. (1963). *Myśli i ruch. Dusza i ciało*, tłum. K. Bleszyński, P. Beylin, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gawlik, W. (1969). *Dramat życia i myśli Newmana*, ZNAK, nr 176, 161-177.
- Kłós, J. (1999). *John Henry Newman i filozofia. Rozum – przyświadczenie - wiara*, Lublin: TN KUL.

- Newman, J.H. (1957). *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Zielińska, Warszawa: IW PAX.
- Newman, J.H. (1965). *Newman i jego dzieło. Wybór pism J. H. Newmana*, tłum. J. Klenowski, Warszawa: Wydawnictwo SS. Loretanek-Benedyktynek.
- Newman, J.H. (1989). *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, Warszawa: IW PAX.
- Newman, J.H. (2000). *Kazania uniwersyteckie*, tłum. P. Kostyło, Kraków: Wydawnictwo ZNAK.
- Newman, J.H. (2009). *Apologia pro vita sua*, tłum. S. Gąsiorowski, Warszawa: Fronda.
- Pascal, B. (1983). *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa: IW PAX.
- Pedersen, O. (1997). *Konflikt czy symbioza? Z dziejów relacji między nauką a teologią*, tłum. W. Skoczny, Tarnów: Wydawnictwo Biblos.
- Tischner, J. (1981). Wokół spraw wiary i rozumu, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, nr 3, 5-21.
- Wszolek, S. (2003). *Racjonalność wiary*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.

Mgr lic. Angelika Wiech
Doktorantka
Katedry Teologii Pastoralnej i Nauk Pomocniczych
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

Stworzenie wszechświata w świetle nauki i religii

Analiza naukowych debat

(Artykuł dyskusyjny)

The creation of the universe in the light of science and religion.

Discussion article

Abstrakt: Współcześnie dość licznie zarzuca się sprzeczność nauki z wiarą dotyczącą początków stworzenia wszechświata przez Boga. Społeczna nieświadomość dotycząca zagadnień kosmologii i kosmogonii biblijnej wymaga głębszego spojrzenia na opisy stworzenia zawarte w Księdze Rodzaju i ukazanie odpowiedniej interpretacji biblijnej. Artykuł jest próbą wydobywania głównych prawd wynikających z biblijnej wizji stworzenia oraz całości wyobrażeń pochodzenia wszechświata w ujęciu religii katolickiej. Dokładnie określa on istotę poszczególnych sformułowań użytych w Biblii określających stwórcze dzieła Boga. Przedstawia on także usystematyzowane koncepcje genezy wszechświata proponowane zarówno przez filozofów, astronomów i fizyków. Wszystkie naukowe teorie próbują dociec pierwszej Przyczyny powstania kosmosu, a duża część z nich zakłada, że był nią wieczny istniejący Bóg. Artykuł ukazuje korelacje zachodzące pomiędzy kosmogonią biblijną a kosmogoniami naukowymi.

Słowa kluczowe: stworzenie, kosmologia, kosmogonia, wszechświat, astronomia, fizyka, nauka, wiara.

Abstract: Nowadays, the contradiction between science and faith concerning the beginnings of the divine creation of the universe is a focal point of scholarly debate. The social unconsciousness of the cosmology and biblical cosmogony requires a deeper look at the descriptions of creation in the Book of Genesis and the corresponding biblical interpretation. The article is an attempt to get at the main truths derived from the biblical vision of creation and the entire imagination of the origin of the universe from the point of view of the Catholic religion. It precisely defines the essence of subsequent formulations used in the Bible to describe God's creative works. It also presents systematized concepts of the genesis of the universe proposed by philosophers, astronomers and physicists. All scientific theories try to figure out the first cause of the cosmos, and many of them assume that it was an eternally existing God. The article shows the correlations between the biblical cosmogony and the scientific cosmogony.

Key words: creation, cosmology, cosmogony, universe, astronomy, physics, science, faith.

„Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię...” (Rdz 1,1).

Pierwsze słowa Biblii rozpoczynają opis procesu stwarzania świata przez Boga z niczego, *ex nihilo*. Od zarania wieków człowiek próbuje określić początek oraz sens i cel swojego istnienia. Nauka stworzyła rozmaite teorie dotyczące tychże kwestii. Autor artykułu proponuje przyjrzeć się najważniejszym naukowym teoriom oraz zbadać czy są one

skorelowane z opisem biblijnym i przekazem religii katolickiej, czy może wykluczają się wzajemnie. Po dokonaniu analizy oraz syntezy dostępnej wiedzy z poszczególnych zakresów ukazane zostaną punkty styeczne ujęcia początków kosmosu w świetle nauki i teologii. Współcześnie wiele osób, nawet katolików rozdziela naukowe teorie o początkach istnienia wszechświata od nauczania wypływającego z religii, a często traktuje je wręcz jako sprzeczne ze sobą. Autor artykułu podejmuje próbę usystematyzowania podstawowych pojęć związanych z tymże tematem, jednocześnie ukazując podobieństwa różnych koncepcji początków kosmosu, a także stawia nowe pytania dla dalszych badań naukowych w tej kwestii.

1. Biblijny początek stworzenia

Podstawą w zrozumieniu opisu stworzenia jest zarówno uwzględnienie kontekstu religijnego, jak i historyczno-kulturowego. Historycznie rzecz biorąc obecna kolejność ksiąg Starego Testamentu nie oddaje rzeczywistej chronologii spisania tychże tekstów. Kolejność ta została ustalona dużo później przez żydowskich kapłanów. Teologicznie rzecz ujmując wszystko więc zaczyna się od faktu stworzenia wszechświata, dlatego opis ten został umieszczony w pierwszym rozdziale Biblii (Clifford, 2004, s. 11-17). Istotną kwestią jest także fakt, iż głównym celem Biblii nie jest przekazanie faktów historycznych, lecz to kim jest Bóg oraz kim jest człowiek, także w relacji do Boga. Biblia nie jest więc podręcznikiem do kosmologii, gdyż jej przesłanie jest teologiczne. Opis stworzenia, mimo że zawiera prawdy teologiczne, jest niezwykle cenny w poszukiwaniach początków kosmosu w oparciu zarówno o rozum, jak i wiarę. Główną prawdą wynikającą z Biblii jest fakt, iż Bóg jest Stwórcą całego wszechświata. Opis tego, jak to się dokonało, jest mniej istotny, choć doprowadza nas on do pierwotnej Przyczyny (Heller, Pabjan, 2014, s. 15-17).

Mimo, że Biblia nie jest stworzona jako źródło kosmologii zawiera ona jednak bardzo konkretną problematykę kosmologiczną. Na tenże fakt zdecydowanie miało wpływ miejsce i czas ostatecznej redakcji Księgi Rodzaju (*Genesis, Beresit*). Spisano ją między IX a VI wiekiem przed Chrystusem (w zależności od podań tradycji), jednak ostateczna redakcja księgi nastąpiła najprawdopodobniej po niewoli babilońskiej, czyli ok. VI wieku przed Chrystusem. Natomiast niektóre fragmenty Księgi Rodzaju istniały przed tą datą, pierwsze jako tradycja przekazywana drogą ustną, później spisana. Na pojawienie się w niej treści dotyczących opisu stworzenia niewątpliwie wpłynęła potrzeba zinterpretowania niewoli w jakiej się znaleźli Izraelici oraz potrzeba wsparcia wygnańców na duchu, a także konieczność odnowienia kultu religijnego po zniszczeniu świątyni w Jerozolimie. Babilonia była miejscem rozwoju różnorodnych nauk, w tym astronomii. Fakt ten niewątpliwie mógł mieć wpływ na formułowanie opisu biblijnego. Starożytna astronomia miała nie tyle naukowy wymiar, co łączyła się z wierzeniami mitycznymi. Niewątpliwie wpłynęła ona na

kształtowanie się biblijnego obrazu początków stworzenia, który zdecydowanie jednak został oczyszczony z elementów sprzecznych z judaizmem (North, 1997, s. 23-48).

2. Opis stworzenia

Wnikając w opis stworzenia przedstawiony przez autorów biblijnych, warto bazować na traktacie o stworzeniu, tak zwanej protologii (nauce o początku stworzenia) oraz kreatologii (nauce o stworzeniu) (Kowalczyk, 2007, s. 17). Główną prawdą wynikającą z biblijnego opisu powstania wszechświata jest to, że pochodzi on od Boga. Wszystko, co jest istnieje dzięki Bogu i jest wynikiem Jego działania. Interpretując tekst biblijny pojawiają się dwie koncepcje stworzenia. Pierwsza mówi o tym, że Bóg stworzył wszechświat z niczego (*ex nihilo*), druga ukazuje chaos z którego powstaje wszystko. Większość teologów wyjaśnia, że słowa „chaos” nie możemy odczytywać jako czegoś istniejącego, a bardziej jako coś, co jest niczym, jest pustką. Zwłaszcza, że słowo „stwarzał” (*bara*) odnoszące się do Boga ukazuje ideę stworzenia wszechświata z nicości (Brzegowy, 2002, s. 140-144). Potwierdza tę interpretację fragment z Drugiej Księgi Machabejskiej: „Proszę cię, synu, spójrz na niebo i na ziemię (...) zwróć uwagę na to, że z niczego uczynił je Bóg” (2 Mch 7, 28).

Heksaameron ukazuje Boga, który stwarza wszechświat natychmiast, bez większego wysiłku, co świadczy o Jego wszechmocy. Świat nie jest częścią Boga, lecz jest przez Niego stworzony. Opis biblijny demitologizuje boskość świata przyrody ukazując m.in. słońce, gwiazdy, księżyc jako zwyczajne stworzenie, czysto naturalne. Otaczanie boskością ciał niebieskich i świata stworzonego przez różnorodne wierzenia i mity wymagało przypomnienia ludziom, że to Bogu należy się cześć, a nie stworzeniu (Lakhmitskaya, Napora, 2016, s. 17-24). Warto zauważyć, iż opis stworzenia wszechświata uwydatnia człowieka będącego ukoronowaniem stworzeń. Zostaje on stworzony na obraz i podobieństwo Boga oraz otrzymuje władzę nad wszystkim innym, co istnieje. Całe stworzenie jest bardzo dobre, a zło weszło na świat przez grzech człowieka (por. Rdz 1, 26).

3. Chronologia stworzenia

Księga Rodzaju podaje nam dwa różne opisy stworzenia. W pierwszym (Rdz 1,1-2,4a) woda ukazana jest jako dominujący element całości, a Bóg ją rozdziela nadając granice, dzięki czemu wyłania się ziemia. Drugi opis (Rdz 2,4b-2,25) kładzie nacisk na ziemię pozbawioną wody, która daje życie (Heller, Pabjan, 2014, s. 25). Pierwsze opowiadanie o stworzeniu wszechświata w ciągu sześciu dni, (gdyż siódmego Bóg odpoczął) pochodzi z tradycji kapłańskiej i jest interpretowane na różne sposoby. Większość interpretacji skupia się na kwestii rozumienia pojęcia „dnia”. Interpretacja dosłowna, twierdząca, że jeden dzień stwarzania wszystkiego trwał faktycznie jeden dzień, czyli dwadzieścia cztery godziny jest

podważana mocnymi argumentami opartymi głównie na Biblii: „jeden dzień u Pana jest jak tysiąc lat” (Ps. 89,4; 2 P 3,8). Także hebrajskie słowo *jom* (dzień) nie określa czasu (dwudziestu czterech godzin), ale dłuższy okres np. miliona lat (Kowalczyk, 2007, s. 23-32).

Pierwszy opis stworzenia z Księgi Rodzaju ukazuje następującą kolejność:

- dzień pierwszy – stworzenie światłości i oddzielenie jej od ciemności;
- dzień drugi – stworzenie sklepienia niebieskiego oddzielającego wody pod sklepieniem od wód ponad sklepieniem;
- dzień trzeci – stworzenie lądu i roślinności;
- dzień czwarty – stworzenie ciał niebieskich: Słońca, Księżycy i gwiazd;
- dzień piąty – stworzenie zwierząt wodnych i latających;
- dzień szósty – stworzenie zwierząt lądowych i człowieka (Rdz 1,1-2,4a).

Drugi opis stworzenia wszechświata pochodzący z tradycji jahwistycznej ukazuje przede wszystkim relację i niekończący się dialog pomiędzy Bogiem a człowiekiem, Stwórcą a stworzeniem. Człowiek ulepiony z gliny jest arcydziełem Boga oraz powołany jest do życia w szczęściu i obfitości (Kowalczyk, 2007, s. 32-33). Użyte w tym tekście słowo „stwarzać” oznacza powoływać do istnienia, odnawiać. Stworzenie nie jest więc jakimś jednokrotnym aktem, po którym Bóg już się nie interesuje wszechświatem, ale Stworzyciel nieustannie podtrzymuje życie i pomaga człowiekowi pozostając z nim w głębokiej relacji. Drugi opis stworzenia, choć mocno syntetyczny i akcentujący bardziej relację jaka jest między Bogiem a człowiekiem, pozostaje jak najbardziej zgodny z wcześniejszym opisem (Chmiel, 2009, s. 12-14).

Konkretyzując wcześniejsze rozważania oba opisy początków stworzenia ukazują głównie takie prawdy wiary, jak:

- Bóg istnieje;
- Bóg jest Stwórcą wszechświata i człowieka;
- Bóg stworzył wszystko „na początku” (*en arche*), a zatem z niczego;
- Bóg stworzył wszystko sam, bez żadnej pomocy;
- Stworzenie było rzeczywistością dobrą;
- Bóg opiekuje się i rządzi stworzonym wszechświatem (Rogowski, 2010, s. 23-34).

4. Teorie filozofów

Pragnąc ukazać naukowe koncepcje stworzenia wszechświata trzeba sięgnąć do początków, czyli rozważań filozofów dociekających istoty rzeczy. Narodziny filozofii i w ogóle nauki sięgają pojawiających się od zarania wieków pytań o genezę wszechświata. Obecnie nasza wiedza nie sięga do pierwszych ludzi zadających pytania o początek kosmosu, lecz ginie w „ciemności historii”. Czasy i miejsca do których możemy jednak

sięgnąć ukazują nam ludzi, którzy często formułowali początki istnienia wszechświata odwołując się najczęściej nie tyle do wierzeń religijnych, co do świata przyrody nadając mu cechy boskie (Heller, 2001, s. 13-28). Jednymi z pierwszych były greckie doktryny filozoficzne dotyczące genezy wszechświata. Możemy tu wyróżnić teorie jońskie, których to twórcy poszukiwali „początku” (*arche*), lub najbardziej elementarnej „zasady” będącej fundamentem całego wszechświata. Według nich wszechświat powstaje w skutek chaotycznej walki istniejących żywiołów oraz przypadkowych wyroków bezosobowych sił panujących w kosmosie. Wszystko powstało z elementów znanych z codziennego doświadczenia życia. Według Talesa z wody, według Heraklita z ognia, według Anaksymenesa z powietrza oraz z różnych coraz to bardziej niematerialnych i abstrakcyjnych postaci. Wszechświat mógł powstać z jakiegoś nieskończonego i nieokreślonego bezkresu lub z liczby, jak twierdzili pitagorejczycy (Heller, Pabjan, 2014, s. 41-44).

Wiele doktryn filozoficznych zakładało odwieczne istnienie wszechświata, głównie stoicy i atomiści. Według atomistów wszystko, co istnieje jest konsekwencją zderzeń odwiecznie istniejących atomów, będących składnikiem każdej materii. Podobne spojrzenie na początki kosmosu miał także Arystoteles, według którego świat istnieje odwiecznie, ponieważ odwieczna jest tkanka z której zbudowana jest każda substancja oraz odwieczny jest ruch, który nadał wszystkiemu Pierwszy Poruszyciel będący czystą formą, czyli istotą duchową (Arystoteles, 2010, s. 83-97). Niezwykle podobieństwo do katolickiej koncepcji początków stworzenia widzimy w wizji Platona, który w dialogu *Timajos* przedstawia genezę świata w formie metafory. Ukazuje on boskiego artystę budującego uporządkowany wszechświat z odwiecznej materii utworzonej w chaosie. Opisuje dualizm rzeczywistości tym samym wyrażając prawdę o doskonałym, idealnym wiecznym świecie oraz niedoskonałym świecie materialnym. Niezwykle bliska wizji platońskiej była (wprowadzona przez Heraklita) grecka koncepcja Logosu, czyli pewnego rozumu świata odpowiedzialnego za to, że wszechświat jest kosmosem, a nie chaosem (McMullin, 2014, s. 11-12).

5. Oczyma fizyków

Rozważania filozofów zrodziły metafizykę (dyscyplinę filozoficzną). Dawniej częścią filozofii była także fizyka, która podobnie jak filozofia pozostawała bardziej w formie teoretycznych rozważań. Później oparta została na namacalnych doświadczeniach. Samo słowo fizyka etymologicznie jest synonimem słowa kosmos (wszechświat) (Nawrot, Karolczak, Jaworska, 2013, s. 148). Nauką bliską fizyce jest astronomia zajmująca się badaniem wszystkich ciał niebieskich oraz zjawisk zachodzących we wszechświecie. Szczególnie ważny dla rozważań tegoż artykułu dochodzącego początków stworzenia jest dział astronomii zwany kosmogonią, zajmujący się głównie genezą obiektów

astronomicznych (ciał niebieskich) (Maciąg-Fiedler, 2016, s. 211-213). Warto przyjrzeć się uważniej konkretnym koncepcjom wypracowanym przez powyżej wymienione nauki. Pozostając świadomymi wspólnych korzeni każdego z powyższych zakresów nauk, (nie rozdzielając ich) przyjrzymy się uważniej konkretnym, współcześnie najbardziej liczącym się koncepcjom wypracowanym przez poszczególne nauki.

6. Współczesne teorie powstania wszechświata

Zdaniem współczesnych naukowców około 5 miliardów lat temu w pustce kosmicznej miało miejsce niezwykle wydarzenie dające początek kosmosu. Nagle we wszechświecie mającym zerowy rozmiar znajduje się kula posiadająca ogromną masę oraz temperaturę miliona stopni. Panuje całkowita cisza, gdyż w przestrzeni kosmicznej nie rozchodzi się dźwięk. Gwiazda ta wciąż rośnie i nagle wybucha uwalniając w przestrzeń całą swoją materię z której później tworzy się wszystko, co dziś znamy (Galfard, 2017, 13-17). Nauka ta gorącą fazę powstania wszystkiego nazywa „erą Plancka”, od której to wszechświat rozszerzył się do obecnych rozmiarów. Obejmuje ona niezwykle krótki czas, między $t=0$ a $t=10^{-43}$ sekundy (jednej dziesiątą bilionowo biliardowo biliardowej sekundy), czyli moment przed rozwojem wszechświata do rozmiarów 10^{-35} metra (jednej stu miliardowo bilionowo bilionowej części metra) (Tyson, 2017, s. 15-18). Następnie następuje ekspansja wszechświata, a więc zaczyna się on rozszerzać. Dobrze opisuje ten proces model Friedmanna, który mówi o tym, że temperatura materii spada, podczas gdy wszechświat się rozszerza. Cząstki poruszają się z niezwykle prędkością w dużych temperaturach, natomiast podczas obniżania się temperatury przyciągają się do siebie i grupują. Tak więc według modelu inflacji wraz z rozszerzającym się wszechświatem i spadającą temperaturą powstają pary elektronów oraz antyelektronów, następnie powstają fotony, atomy itd. Nie wchodząc w szczegóły procesów fizycznych w skutek idealnego procesu ekspansji, w perfekcyjnym kosmicznym „tańcu”, powstają liczne ciała niebieskie, galaktyki, wszechświat, który dziś znamy, a w nim nasza planeta Ziemia oraz wszystkie istoty żywe na czele z istotą ludzką (Hawking, 2018, s. 89-93).

Ukazany powyżej model ewolucji wszechświata, czyli teoria wielkiego wybuchu, uznawana jest dziś za najbardziej prawdopodobną. Także Albert Einstein potwierdził go swym słynnym wzorem $E = mc^2$, gdzie „E” oznacza energię, „m” oznacza masę, a „c” prędkość światła. Wynika z niego, że dosłownie energia może zamieniać się w masę, a masa w energię, co też się dokonało podczas wielkiego wybuchu (Galfard, 2017, s. 27-28).

Inny niezwyklej klasy fizyk Stephen Hawking twierdził, że moment wielkiego wybuchu oraz cały proces powstania wszechświata był niezwykle doprecyzowany i niesamowicie dokładny. Panującą wówczas temperaturę i powstanie ciał niebieskich porównuje do kostek lodu tworzących się w idealnej temperaturze. Jeśli temperatura jest

minimalnie wyższa mamy stan ciekły, jeśli minimalnie niższa powstaje lód. Wszechświat zachował się podobnie, panująca w nim temperatura była idealna. Twierdził, że jeśli tempo ekspansji wszechświata w sekundę po gorącym wielkim wybuchu okazałoby się nawet minimalnie mniejsze, choćby jedną setną jednej miliardowej jednej milionowej części jednostki, wszystko, co istniało, cały wszechświat zapadłby się przed osiągnięciem obecnych rozmiarów. Z drugiej strony, jeśli tempo ekspansji byłoby minimalnie większe, choćby o taką samą, bardzo małą część jednostki, wszechświat rozszerzałby się na tyle szybko, że obecnie byłby praktycznie pusty. S. Hawking wielokrotnie podkreślał, że według teorii wielkiego wybuchu początkowy stan wszechświata musiał być starannie dobrany (Hawking, 2018, s. 94-105).

Mimo iż Hawking uważał się za ateistę, jako naukowiec nie wykluczał istnienia Boga (Dudek, 2013). Twierdził wręcz, że wizja powstania wszechświata zrodzonego z przypadku byłaby niezwykle ponura, odbierająca nadzieję na zrozumienie porządku jaki w nim panuje. Założenia istnienia Boga jakich dokonywał S. Hawking potwierdzają różne fragmenty jego twierdzeń, m.in.: „Nadzwyczaj trudno by było wyjaśnić, dlaczego wszechświat zaczął się właśnie w ten sposób, chyba, że został stworzony przez Boga, który od początku zamierzał powołać nas do życia”. Przedstawiając rozliczne koncepcje naukowe dotyczące powstania wszechświata, S. Hawking ostatecznie dochodzi m.in. do wniosku, że „Bóg może wiedzieć, jak powstał wszechświat, ale my nie jesteśmy w stanie podać żadnego konkretnego uzasadnienia dla twierdzenia, że narodził się w taki, a nie inny sposób” (Hawking, 2018, s. 102-106).

Kolejna teoria kosmologii mówi o istnieniu wieloświatów z których zaistniał nasz widzialny wszechświat. Wielki wybuch miałby więc miejsce wszędzie jednocześnie, a jego skutkiem byłoby powstanie nie jednego, lecz wielu wszechświatów (*multiuniversum*). Nasz wszechświat nie powstałby (jak to ukazywała wcześniejsza teoria) w procesie ekspansji, lecz zaistniałby natychmiast. Teoria ta mówi o istnieniu kilku wieloświatów, które są od siebie oddzielone, mimo, że stanowią jedną spójną całość (Galfard, 2017, s. 120-124). Według tej koncepcji istnieją być może inne wszechświaty, co więcej mogą one posiadać zupełnie inną teraźniejszość i cechować się zupełnie innymi zasadami fizyki niż te, które dostrzegamy w naszym wszechświecie. Kosmologowie porównują wszystkie istniejące wszechświaty do bąbelków we wrzącej wodze. Nasz widzialny wszechświat byłby więc jednym z takich bąbelków (Nomura, 2017, s. 23-29). Według niektórych naukowców wieloświaty te złożone są z małych strun wypełniających wszystko. Wypełniają one wieloświaty, inne wymiary, wszechświaty równoległe i wszystko inne, co tylko istnieje. Podstawowym budulcem materii nie są więc cząstki lecz maleńkie struny, które są jakby symfonią wszechświata i wieloświata. Można by wejść jeszcze głębiej w te naukowe rozważania, jednak jak widać są one jedynie pewnymi próbami odkrycia tego niesamowitego dzieła jakim jest wszystko, co istnieje (Mrozek, 2018, s. 133-142).

7. Punkty wspólne

Przedstawione powyżej koncepcje stworzenia wszechświata ukazują, że nauka z religią zbiega się wielokrotnie, absolutnie się nie wykluczając. Fakt pewnej kolejności stworzeń, pewnego procesu powstawania wszechświata, który odbywa się w czasoprzestrzeni wynika zarówno z Objawienia jak i dostępnej nam nauki. Możemy dostrzec wspólne punkty chociażby na bazie pewnej kolejności wynikającej z opisu stworzenia (Rdz 1,1-2,4a). Mimo, iż nie jest on opisem kosmogonii, moglibyśmy spróbować wydobyć z niego informacje dotyczące naukowego przebiegu powstania wszechświata zadając np. takie pytania jak: Czy światłość stworzona na początku przez Boga nie jest być może „erą Plancka” w wielkim wybuchu? Czy sklepienie niebieskie i wody nie są być może powstałym kosmosem i krążącymi w nim atomami wodoru? Czy to nie Słońce pozwoliło na zrodzenie się życia na ziemi? Czy człowiek przetrwał by na swojej planecie, gdyby wcześniej nie zrodziła ona roślinności i zwierząt? Próby odpowiedzi na te pytania pokazują niezwykle sensowną naukowo kolejność stworzenia znajdującą się w tekście biblijnym objawionym przez Boga.

Kolejne pytanie, jakie warto postawić dotyczy kwestii wieloświatów. Czy przypadkiem wieloświaty i pozostałe wszechświaty nie są stanami opisywanymi przez Biblię, gdzie przebywają inne osobowe byty? Możemy tylko stawiać pytania, próbując uchylić rąbka tajemnicy. Współczesna wiedza naukowa ukazuje jedynie chwiejne teorie. Niezwykle ciekawą rzeczą jest fakt, że jakkolwiek głęboko i szeroko poszukiwalibyśmy odpowiedzi na stawiane pytania, obecnie nie potrafimy wydobyć spójnej i pewnej naukowej teorii narodzin kosmosu (Hawking, 2018, s. 102-106). Punktem wspólnym dociekań zarówno naukowych jak i religijnych jest fakt potrzeby wiary w dotychczasowe odkrycia. Wiara jest więc niezbędnym elementem każdej ludzkiej egzystencji. Mimo tych dość luźnych dywagacji rozważania i koncepcje ukazane w całym niniejszym artykule niewątpliwie potwierdzają, że prawdy objawione przez Boga są skorelowane z dawnymi i współczesnymi naukowymi teoriami dotyczącymi początków wszechświata.

Bibliografia:

- Arystoteles, (2010). *Zachęta do filozofii. Fizyka*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Brzegowy, T. (2002). *Pięcioksiąg Mojżesza. Wprowadzenie i egzegeza Księgi Rodzaju 1-11*, Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej BIBLIOS.
- Chmiel, J. (2009). *Trudne miejsca w Biblii*, Kraków: Wydawnictwo Petrus.
- Clifford, R.J. (2004). *Księga rodzaju*, (w:) *Katolicki komentarz biblijny*, R.E. Brown, J.A. Fitzmayer, R. E. Murphy (red.), 11- 18, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”.

- Dudek, A.J., Stephen Hawking jest ateistą, chociaż nie wyklucza, że Bóg istnieje, <https://polskatimes.pl/stephen-hawking-jest-ateista-chociaz-nie-wyklucza-ze-bog-istnieje-rozmowa/ar/940333> [dostęp: 16.08.2019].
- Galfard, Ch. (2017). *Wszechświat w twojej dłoni. Niezwykła podróż przez czas i przestrzeń*, Kraków: Wydawnictwo Otwarte.
- Hawking, S. (2018). *Teoria wszystkiego. Czyli krótka historia wszechświata*, Gliwice: Wydawnictwo Helion.
- Heller, M. (2001). Początki konfliktu i współistnienia, (w:) M. Heller, Z. Liana, J. Mączka, W. Skoczny (red.), *Nauki przyrodnicze a teologia: konflikt i współistnienie*, 99-124, Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej.
- Heller, M., Pabjan, T. (2014). *Stworzenie i początek wszechświata. Teologia-Filozofia-Kosmologia*, Kraków: Copernicus Center Press.
- Kowalczyk, M. (2007). Traktat o stworzeniu, (w:) E. Adamiak, A. Czaia, J. Majewski (red.), *Dogmatyka*, t. 6, 15-286, Warszawa: Biblioteka „Więzi”.
- Lakhmitskaya, T., Napora, K. (2016). „I widział Bóg, że światło było dobre...” (Rdz 1,4). Motyw światła w kapłańskim opowiadaniu o stworzeniu (Rdz 1,1-2,4a), *Verbum Vitae*, nr 29, 17-40.
- Maciąg-Fiedler, A. (2016). *Astrorum divina ars et sciencia. Słownictwo astronomiczne w łacińskich pismach polskich autorów doby średniowiecza*, Kraków: Instytut Języka Polskiego PAN.
- McMullin, E. (2014). *Ewolucja i stworzenie*, Kraków: Copernicus Center Press.
- Mrozek, J. (2018). Czy zmiana kryteriów naukowości we współczesnej fizyce teoretycznej?, (w:) M. Czarnocka (red.), *Filozofia i nauka. Studia filozoficzne i interdyscyplinarne*, t. 6, 133-148, Warszawa: IFiS PAN.
- Nawrot, A., Karolczak, D., Jaworska, J. (2013). *Encyklopedia – fizyka z astronomią*, Kraków: GREG.
- Nomura, Y. (2017). Kwantowy wieloświat, *Scientific American. Świat Nauki*, nr 7, 23-29.
- North, J., (1997). *Historia astronomii i kosmologii*, Katowice: Książnica.
- Pismo Święte Nowego i Starego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych* (2016). Poznań: Pallotinum.
- Rogowski, R.E. (2010). *ABC teologii dogmatycznej*, Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny.
- Tyson, N.G. (2017). *Astrofizyka dla zabieganych*, Kraków: Insignis Media.

Mgr Elżbieta Kożuchowska
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

Wiara i Rozum na drodze zjednoczenia z Bogiem.

Ujęcie Edyty Stein

Faith and Reason on the way to union with God.

Edith Stein's view

Abstrakt: Celem niniejszego artykułu jest przeprowadzenie analizy pism Edyty Stein w celu zbadania roli wiary i rozumu na drodze prowadzącej do mistycznego zjednoczenia z Bogiem. Na początku ustalono, że człowiek rozumiany jako osoba, jest zdolny do poznania prawdy. W kolejnej części pracy refleksji zostaje poddany związek jaki zachodzi pomiędzy wiarą a rozumem. Wynikiem tej refleksji jest wyznaczenie ostatecznego celu, do którego jest powołany człowiek – zjednoczenie z Bogiem. W ostatniej części prześlędzono rolę wiary i rozumu na poszczególnych etapach drogi wiodącej do mistycznego zjednoczenia z Bogiem.

Słowa kluczowe: Wiara i Rozum, prawda, zjednoczenie z Bogiem

Abstract: The goal of this article is to analyse Edith Stein's works to see what she says about faith and reason, which are on the way to union with God. Understanding of human being as a person who is able to get to know the truth is the starting point of this discourse. Then there is analyzed the relationship between faith and reason. As a result of the analysis is indicating a final goal of human – union with God. Next part of this article is about function of faith and reason in each steps of the way to union with God.

Key words: Faith and Reason, truth, union with God

Celem niniejszego artykułu jest zbadanie roli wiary i rozumu na drodze wiodącej do mistycznego zjednoczenia z Bogiem. Głównymi źródłami są teksty autorstwa Edyty Stein wydane w języku polskim. Punktem wyjścia jest rozumienie człowieka jako osoby zdolnej do poznania prawdy. Następnie analizie zostaje poddany związek jaki zachodzi pomiędzy rozumem i wiarą. W wyniku analizy tego związku zostaje naszkicowany ostateczny cel człowieka wynikający z Objawienia – zjednoczenie z Bogiem. W dalszej części podjęto refleksję nad rolą rozumu, a zwłaszcza wiary, na etapach drogi prowadzącej do zjednoczenia mistycznego.

1. Osoba – istota rozumna

Edyta Stein charakteryzując człowieka przedstawia go jako osobę, a zatem „nosiciela istoty i to nosiciela natury obdarzonej rozumem” (Stein 1995, s. 375). Z kolei stworzenie „obdarzone rozumem” opisuje jako takie, które jest w stanie rozumieć prawidłowość

rządzącą jego bytem oraz uwzględnia ją w swoim działaniu. Osoba rozumna posiada zatem dar rozumu oraz dar wolności, dzięki której może kształtować „siebie samą” i „z siebie samej” własne postępowanie (tamże).

Z powodu grzechu pierworodnego natura człowieka uległa swoistemu „znieskształceniu”. Mówi o tym Katechizm Kościoła Katolickiego: „Na skutek grzechu pierworodnego natura ludzka została osłabiona w swoich władzach, poddana niewiedzy, cierpieniu i panowaniu śmierci; jest ona skłonna do grzechu (tę skłonność nazywa się *pożądliwością*)” (KKK, 418). Konsekwencje grzechu pierworodnego są widoczne także w błędach popełnianych podczas rozumowania i dochodzenia do prawdy.

Edyta Stein znamiona skażonej natury człowieka dostrzega w nadmiernym zaufaniu własnemu intelektowi. Rana zadana naturze przez grzech pierworodny pozwala jej twierdzić, że „nic nie jest bardziej niepewne niż rozum”, który ulega „niezliczonym błędom i złudzeniom” (Stein, 2012, s. 142). W innym miejscu przestrzega przed przecenianiem „światła poznania”, rozumianego jako „wynik wolnych operacji rozumu”. Umysł, który dokonuje poznania może bowiem „zblądzić, a osoba idąca za nim może się mylić; zasady, którymi się kieruje w swoim życiu duszy ludzkiej tylko pozorem rozumu i samo życie duszy będzie wprowadzone uporządkowane i oświecone, ale nierozumne i jako takie stoi poniżej zwierzęcego” (Stein, 2006, s. 42).

Edyta Stein idąc za nauczaniem Kościoła Katolickiego rozróżnia podwójny porządek poznania. Dotyczy on zasady i przedmiotu: „pod względem zasady, ponieważ w pierwszym porządku poznajemy za pomocą rozumu naturalnego, a w drugim porządku za pomocą boskiej wiary; pod względem przedmiotu, ponieważ oprócz prawdy do której może dojść rozum naturalny, są nam przedłożone do wierzenia tajemnice ukryte w Bogu, które nie mogą być podane inaczej niż dzięki boskiemu Objawieniu” (Stein, 2012, s. 294 – 295). Z powyższego rozróżnienia wynika zatem, że źródłem poznania jest prawda dostępna rozumowi naturalnemu oraz prawdy Objawione, do których pełen dostęp uzyskuje się przez wiarę.

2. Wiara i rozum

Definiując wiarę Edyta Stein powołuje się na opis wypracowany przez Sobór Watykański I, gdzie wiara to: „cnota nadprzyrodzona, przez którą, za natchnieniem i dzięki wsparciu łaski Bożej, za prawdziwe uważamy rzeczy objawione przez Boga, nie z powodu prawdziwości wewnętrznej, lecz z powodu autorytetu samego objawiającego Boga, który nie może się mylić ani nikogo w błąd wprowadzać” (tamże, s. 290).

W procesie poznawczego dochodzenia do prawdy, rolą wiary i rozumu jest wzajemne wspieranie się: „słusznie myślący rozum dowodzi, strzeże i broni prawdziwości wiary; wiara zaś wyzwala rozum od wszelkich błędów, a przez poznanie Boskich spraw

cudownie go oświeca, umacnia i doskonali” (tamże, s. 142). Rozum, który jest oświecony przez wiarę, może za sprawą analogii do tego, co jest mu znane lub poprzez powiązanie ze sobą kilku prawd Objawionych i odniesienia ich do ostatecznego celu człowieka, dojść do owocnego rozumienia tajemnic Bożych. Rozumienie to jednak zawsze będzie niepełne, bowiem to, co jest przedmiotem wiary przewyższa ją samą, a więc tym bardziej także sam rozum naturalny. Natura Bożych tajemnic jest na tyle różna, że zostają one niejako spowite ciemnością, która w życiu doczesnym pozostaje nieprzenikniona zarówno przez rozum, jak i przez wiarę (tamże, s. 295).

Pomiędzy wiarą a rozumem nigdy nie może zaistnieć realna sprzeczność. Edyta Stein argumentując powyższą tezę stwierdza, że Bóg, jako Dawca wiary, rozumu i nadto objawiający samego siebie, nie może pozostać w sprzeczności z samym sobą. Podobnie też jedna prawda nie może nigdy pozostawać w sprzeczności z inną prawdą. Jeśli pojawiają się pozory sprzeczności, najprawdopodobniej mają swoje źródło w źle rozumianej i wykładanej nauce wiary lub narzucone przez kogoś opinie uważa się za głos rozumu. Kryterium prawdziwości bądź fałszywości danego zdania jest to, czy pozostaje one w zgodzie lub w sprzeczności z prawdą wiary (tamże, s. 296).

W kontekście omawianego zagadnienia rozumu i wiary, Edyta Stein podkreśla istotną rolę Kościoła. Mówiąc o nim, określa go m. in. jako „stróża i nauczyciela”, „znak podniesiony wśród narodów” (Iz 11,12), „wielki i trwałe motyw przyjęcia wiary”, „niezlomne świadectwo swego boskiego posłannictwa”, „Matka”, „Oblubienica Chrystusowa”. Kościół, niczym dobra Matka, strzeże i nieomylnie wyjaśnia to dobro, które zostało mu powierzone przez Boga. Jest otwarty i zaprasza wszystkich, którzy nie przyjęli jeszcze wiary, a z kolei swoje dzieci umacnia i utwierdza w tym, że przyjęta przez nich wiara opiera się na solidnym fundamencie. W tej pracy Kościół otrzymuje wsparcie w postaci łaski danej przez Boga. Celem bowiem jest dojście do poznania prawdy. Dlatego też jego kolejnym zadaniem i obowiązkiem jest „potępienie fałszywej tak zwanej nauki, aby nikogo nie złudziły filozofia i próżne oszustwo” (tamże, s. 293 – 297).

Wiara jest nierozdzielnie związana z pojęciem łaski i wolności. Jak podaje Katechizm Kościoła Katolickiego łaska jest „przychylnością, darmową pomocą udzielaną nam przez Boga, byśmy odpowiedzieli na Jego wezwanie: stali się dziećmi Bożymi, przybranymi synami, uczestnikami natury Bożej i życia wiecznego” (KKK, 1996). Z powyższej definicji wynika, że łaska jest darem Bożym, który uzdalnia człowieka do uczestniczenia w naturze Boga, a więc dokonuje niejako przeobóstwienia człowieka i pozwala mu wypełnić jego powołanie – trwanie w życiu wiecznym. Co więcej, zarówno natura powołania do życia wiecznego jak i sama łaska należą do porządku nadprzyrodzonego, zatem zupełnie wymykają się możliwościom poznawczym ludzkiego rozumu. Wiara z kolei jest jedynym możliwym sposobem na poznanie łaski. Rozpoznając ją, można ją przyjąć lub odrzucić (tamże, por. także: 1998; 2002; 2005). Jak podkreśla Edyta Stein, człowiek dysponuje

„swobodą wyboru; dlatego akt wiary jest czynem dobrowolnego posłuszeństwa, które aprobuje łaskę i współdziała z nią, choć możliwy byłby opór” (Stein, 2012, s. 292).

Wiara pozwala na subiektywne przyjęcie łaski, która jest dana w sposób obiektywny. Kolejnym etapem jest uświadomienie sobie tego, co działa w człowieku. Przyjęta łaska zamieszkuje w duszy niczym w mieszkaniu. Wówczas dzięki wierze staje się duchowo widoczna i również na sposób duchowy przyjęta. W tym samym czasie w osobowym centrum człowieka, gdzie została przyjęta boska miłość, dokonuje się nowy impuls dla wylewu łaski, która konkretyzuje się jako miłość Boga, bliźniego i wszystkich stworzeń w Bogu. W ten sposób Edyta Stein opisuje właściwości aktu wiary, do których należą: poznanie, miłość i czyn (Stein, 2006, s. 91–92).

Przyjęcie łaski sprawia, że wiara staje się żywa i konkretna, a swoją pełnię osiąga w zjednoczeniu z Bogiem. Doktor Stein bardzo podkreśla osobowy charakter udzielania się łaski. Jedność bowiem może zaistnieć jedynie między osobami i tylko wówczas, gdy człowiek jest gotowy przyjąć łaskę. Jest to jednoznaczne z byciem posłusznym Bogu i oddaniem się Jemu. Edyta Stein wyjaśnia to w następujący sposób: „Łaska chce być przyjmowana «osobiście». Jest ona wołaniem Boga i Jego pukaniem, a wzywana osoba winna ją słyszeć i otworzyć się na nią; otworzyć siebie samą na Boga, który chce do niej wejść. Dlatego gotowość przyjęcia – *potentia oboedientiae* – w ścisłym i właściwym znaczeniu jest zdolnością do posłuszeństwa, do słuchania Boga i oddania się Mu w wolności. Jest to stosunek osoby do osoby i umożliwia ową jedność, jaka może istnieć tylko między osobami, tzn. bycie jednym dzięki połączeniu przez łaskę” (Stein, 1995, s. 408).

Wolną decyzją przyjęcia Boga w Jego orędziu i bycie Mu posłusznym, Ratzinger nazywa „nawróceniem”. Rozpoczyna ono nowy sposób myślenia: „(...) teologia zakłada nowy początek w myśleniu, nie będący produktem naszej własnej refleksji, ale pochodzący ze spotkania ze Słowem, które nas zawsze poprzedza. Decyzję na ten nowy początek nazywamy *nawróceniem*” (Ratzinger, 2005, s. 64).

Przyjęcie łaski rozpoczyna niezwykle dynamiczny proces rozwoju człowieka. Dokonuje się on na drodze wiary i poprzez naśladowanie Jezusa Chrystusa. Składa się z poszczególnych etapów, których zwieńczeniem jest zjednoczenie z Bogiem. Święta Karmelitanka podkreśla: „Stałość w wierze i postępowanie na drodze ku doskonałości idą w parze. Nie można trwać przy Chrystusie, nie naśladowując Go” (Stein, 2006, s. 92).

3. Etapy zjednoczenia z Bogiem przez wiarę

Proces, który wiedzie do zjednoczenia z Bogiem przez wiarę Edyta Stein porównuje do drogi i nocy: „W rzeczywistości stajemy na drodze bardziej pewnej, chociaż niewątpliwie ciemnej i okrytej nocą: na drodze wiary” (Stein, 2005, s. 95). Symbol „drogi”, jak zauważa ks. M. Rosik, „sam w sobie zawiera ideę pewnej kontynuacji, postępu, oddalania się od punktu

początkowego i zbliżania do celu. Postępowanie drogą wiąże się z jej poznawaniem. (...) Jednocześnie zbliża się do biblijnej koncepcji drogi rozumianej jako sposób przybliżania się ku Bogu i stopniowego poznawania Jego tajemnic” (Rosik, 2006, s. 97). Z kolei termin „noc” obejmuje swoim znaczeniem trzy elementy: punkt wyjścia, drogę i cel. Punkt wyjścia dotyczy wyrzeczenia się przez człowieka wszelkich rzeczy tego świata. Owe wyrzeczenie pogrąży go w ciemności i niejako w próżni. Z tego powodu jest nazwane „nocą”. Droga, która prowadzi do zjednoczenia z Bogiem prowadzi przez wiarę, a więc poznanie ciemne. Poznanie te nie obejmuje jasnego pojmowania naturalnego rozumu. Daje ono pewien ogłęd ale nie pozwala tego zobaczyć dokładnie. Cel do którego idzie się przez noc także jest nocą, bowiem nawet w nadprzyrodzonym zjednoczeniu z Bogiem pozostaje On dla człowieka ukryty. Teresa Benedykta argumentuje to w sposób następujący: „Oko naszego umysłu nie jest dostosowane do Jego jasnego światła – widzi jak w ciemności nocy. Podobnie jak noc kosmiczna nie jest przez cały czas jednakowo ciemna, noc mistyczna ma także swoje okresy i odpowiednią gradację. Zanikanie światła zmysłowego jest jak zapadanie nocy, która pozostawia jeszcze światło zmierzchu. Wiara jest ciemnością północy, bo wygasza nie tylko działalność zmysłów, lecz również przyrodzone działanie rozumu. Jednak gdy dusza znajduje Boga, wdziera się równocześnie w jej noc brzask poranka nowego dnia” (Stein, 2005, s. 96).

Opis drogi wiary i wpisanych w nią etapów zawiera się w kanonie trzech okresów życia wewnętrznego, który uważa się za tradycyjny. Edyta Stein w swojej pracy pt. „Wiedza krzyża” odnosi się przede wszystkim do dzieł św. Jana od Krzyża – klasyka mistyki hiszpańskiej. Doktor Stein dokonuje ich analizy w kluczu drogi, jaką Chrystus pokonał od momentu wzięcia krzyża na swoje ramiona, aż do chwalebego Zmartwychwstania. Jest to zatem wpisanie drogi wiary człowieka w Misterium Paschalne Chrystusa. Droga, jaką człowiek pokonuje od momentu przyjęcia wiary aż do mistycznego zjednoczenia z Bogiem składa się z następujących okresów: oczyszczenie, oświecenie i zjednoczenie. Na etapie oczyszczenia dokonuje się oczyszczenie czynne i bierne zmysłów (noc zmysłów). Człowiek podejmuje ascezę w celu umartwienia namiętności i praktykowania rozmyślania, modlitwy (oczyszczenie czynne zmysłów). Następnie rozpoczyna się oczyszczenie bierne zmysłów, gdzie sam Bóg jest Inicjatorem przez stopniowe udzielanie kontemplacji wlanej. Człowiek tym samym wchodzi na drogę oświecenia (noc ducha). Na tym etapie mówi się także o nocy czynnej i biernej ducha. Szczególną rolę odgrywa tu kontemplacja, która stanowi bezpośrednie przygotowanie do zjednoczenia przemieniającego. Na ostatnim etapie drogi wiary dokonuje się ściśle zjednoczenie duszy kontemplacyjnej z Bogiem. Święty Jan od Krzyża, a za nim Edyta Stein, dokonuje omówienia stopni tego zjednoczenia (Garrigou-Lagrange, 2014, s. 202 – 203).

Dalszym przedmiotem badań będzie odczytanie roli wiary i rozumu na etapie nocy zmysłów, nocy ducha oraz zjednoczenia.

3.1. Noc zmysłów

Wejście w noc zmysłów odbywa się poprzez umartwienie pożądania wszystkich rzeczy. Oznacza to zmianę stosunku do świata poznawanymi zmysłami. Edyta wyjaśnia, że „nie chodzi o to, by nie poznawać zmysłami. Są one oknem, przez które w ciemności naszego życia, związanego z ciałem, przenika światło poznania, a dopóki żyjemy, nie możemy się ich pozbawić. Musimy się jednak nauczyć tak patrzeć, słuchać, itd., jakbyśmy nie patrzyli i nie słuchali” (Stein, 2005, s. 96).

Usunięcie ciemności, która panuje w człowieku na skutek pożądliwości następuje wtedy, gdy w duszy otworzy się przestrzeń dla Boga. Oznacza to podjęcie walki ze swoją naturą, co Edyta Stein porównuje do wzięcia krzyża na swoje ramiona i wydanie się na ukrzyżowanie. W tym czasie osoba stara się przede wszystkim rozmyślać nad życiem Jezusa, naśladować je we wszystkim i odrzucać wszystko, a zwłaszcza zmysłowe upodobania, co nie zmierza wprost do chwały i czci Bożej. Tym sposobem człowiek czyni niemałe postępy na obranej drodze. Jednak tylko ludzkie działanie jest niewystarczające aby przejść noc, bowiem człowiek musi całkowicie umrzeć dla grzechu. Aby lepiej zrozumieć tę prawdę, Edyta Stein stosuje porównanie – można samemu nieść krzyż ale nie można samemu się ukrzyżować. Tego dzieła dopełnia Bóg w biernej nocy zmysłów (tamże, s. 98 – 100).

Znakiem przejścia z czynnej nocy zmysłów w bierną noc zmysłów jest pojawienie się oczyszczającej oschłości nocy ciemnej. Przejawia się ona na trzy sposoby:

- 1) Człowiek nie odnajduje żadnego pocieszenia we wszelkim bycie stworzonym.
- 2) Pomimo, że człowiek pragnie służyć Bogu, czuje lęk i obawę, że cofa się w swojej służbie, gdyż nie odczuwa żadnej radości w sprawach związanych z Bogiem. Podczas gdy Duch Święty wspiera i wzmacnia duchową część człowieka, jego część zmysłowa czuje się ospała i słaba. Jest to proces, w którym Bóg zamienia dobra i siły zmysłowe na duchowe.
- 3) Wcześniej Bóg udzielał się przez rozważanie dociekające, teraz – za pomocą czystego ducha. Jest to akt prostej kontemplacji, która nie jest w zasięgu możliwości zarówno zmysłów zewnętrznych, jaki i wewnętrznych człowieka (tamże, s. 101 – 102).

Korzyści jakie daje wytrwanie w nocy zmysłów są rozliczne. Jedną z nich jest poznanie samego siebie w prawdzie, co oznacza dostrzeżenie własnej nędzy oraz wspaniałości i wielkości Boga. Człowiek uczy się zwracać do Boga z większym szacunkiem i czcią. Dzięki wyzwoleniu od polegania tylko na zmysłach, staje się otwarty na przyjęcie światła i prawdy. Ponadto, traci zdolność do dyskursywnego rozważania lub rozmyślania na temat Boga. Poznanie prawdy o sobie samym i o Bogu rodzi w człowieku pokorę, która zajmuje miejsce dawnej pychy duchowej. Na tym etapie człowiek jest skłonny oceniać

innych wyżej niż siebie. W relacjach z innymi kieruje się raczej postawą miłości i szacunku; staje się bardziej wyrozumiały wobec cudzych błędów. Cechuje się uległością, posłuszeństwem i cierpliwością. Zyskuje otwartość na pouczenia ze strony innych. Towarzyszy mu pokój i ciągła pamięć o Bogu, które z kolei prowadzą go do czystej miłości Boga i działania tylko ze względu na Niego. Człowiek został oczyszczony z wszelkich pożądań i skłonności zmysłowych, zyskując tym samym wolność ducha (tamże, s. 104 – 105).

W wyniku nocy czynnej i biernej zmysłów umiera człowiek zmysłowy, a rodzi się duchowy: „Śmierci człowieka zmysłowego dotrzymuje kroku zmartwychwstanie człowieka duchowego” (tamże, s. 106–107). Po nocy zmysłów człowiek wchodzi na drogę ducha, inaczej zwaną drogą postępujących lub też drogą oświecającą. Noc zmysłów została porównana do „ciasnej bramy” (Mt 7,14), a noc ducha do „wąskiej drogi” (tamże).

3.2. Noc ducha

Podczas nocy ducha kluczową rolę pełni wiara. Edyta Stein opisując ten etap posługuje się sformułowaniami użytymi przez świętego Jana od Krzyża, który jej ciemności porównuje do „ciemności północy”, a sam etap nazywa „wąską drogą” lub „drogą wiary”. Noc ducha jest ciemniejsza niż noc zmysłów, bowiem „obejmuje wyższą, rozumną część, jest wewnętrzna i pozbawia duszę światła rozumu, albo ją oślepia” (tamże, s. 108).

Noc ducha, tak jak noc zmysłów, dzieli się na czynną i bierną. W czynnej nocy ducha głównym zadaniem jest „odwrócenie się od wszystkiego, co Bogiem nie jest” (tamże, s. 179). Środkiem prowadzącym do tego celu jest kontemplacja nabyta. Edyta Stein określa ją następująco: „Kontemplację nabytą – owoc ludzkiego starania – wzbudza i podtrzymuje różnorodna pomoc łaski. Dzięki łasce dociera do nas orędzie wiary, objawiona prawda Boża. Łaska też udziela nam mocy, aby ją przyjąć; później musimy to potwierdzić dobrowolną decyzją – stając się „wierzącymi”. Bez wsparcia łaski nie jest możliwa modlitwa i rozmyślanie. A wszystko to dotyczy przecież naszej wolności i dokonuje się naszymi własnymi siłami. I od nas też zależy pograżenie się w modlitwie oraz czy i jak długo pozostaniemy w „kontemplacji nabytej” (tamże, s. 177). Zatem kontemplacja nabyta jest dziełem łaski, lecz także zależy od wolnej decyzji człowieka. Jest ona także „spokojnym, miłosnym oddaniem się Bogu”, które jest „najwyższym szczytem, osiągalnym własnym wysiłkiem w życiu wiary”. Osiąga się je wytrwałym dążeniem do poddawania własnej woli, woli Bożej oraz porządkowaniem swojego postępowania zgodnie z nią. Ponadto, człowiek dochodzi do poznania Boga, który jest zawsze większy i inny niż jakiegokolwiek pojęcia, czy wyobrażenia: „Prawdy wiary przybliżają nam wprawdzie Boga, przede wszystkim poprzez obrazy, podobieństwa i pojęcia wzięte z rzeczy stworzonych, ale poza tym uczą nas, że Bóg przewyższa wszystko, co stworzone, wszelkie pojęcie i zrozumienie. Musimy zatem porzucić całe stworzenie i wszystkie siły, którymi pojmujemy i rozumiemy rzeczy

stworzone, aby wznieść się wiarą do Boga, Niepojętego i Nieogarnionego. Ani zmysły, ani rozum (jako umiejętność myślenia abstrakcyjnego) nie zdołają tego uczynić” (tamże, s. 178).

Choć w wyniku tego etapu człowiek staje się wolny od wszelkich obrazów i pojęć, a jego życie ulega scaleniu i staje się proste; jest niejako „poznaniem”, „pamiętaniem” i „miłością”, to nadal człowiek ten stoi u progu życia mistycznego, a więc przekształconego. Niezbędna jest interwencja Boga, która istotnie ma miejsce podczas biernej nocy ducha. Edyta Stein wskazuje, że „wiara nie osiągnęłaby wiele, gdyby zwracała się do rozumu jedynie z pouczającymi słowami. Potężną rzeczywistość świata naturalnego i nadprzyrodzonych darów łaski do głębi poruszyć winna rzeczywistość jeszcze potężniejsza. Dokonuje się to podczas nocy biernej. Bez niej – jak to Jan podkreśla nieustannie – noc czynna nigdy by nie doprowadziła do celu. Mocna ręka Boga żywego sama musi interweniować, aby uwolnić duszę z pęt wszystkiego, co stworzone i przyciągnąć do siebie. Interwencją tą jest ciemna kontemplacja mistyczna, związana z odciążeniem od wszystkiego, co dotychczas dawało światło, oparcie i pociechę” (tamże, s. 180).

Kontemplacja mistyczna jest określana także „tajemną mądrością Bożą”, „drabiną” lub „kontemplacją wlaną”, która przynosi poznanie ciemne i ogólne. Poznanie to cechuje się czystością, przenikliwością, ponadczasowością i stanowi realny początek życia wiecznego. Co więcej, jest już nie tyle przyjęciem usłyszanego wcześniej orędzia wiary, lecz samym dotknięciem i doświadczeniem Boga. Człowiek trwa w ciemnościach wiary, bowiem jedynie w wierze posiada to, co jest konieczne: „samego Chrystusa, Mądrość Przedwieczną, a w Nim – Boga Niezglębionego. Tym łatwiejsze będzie wyrzeczenie i wytrwanie w wierze – im gruntowniejsze oczyszczenie ciemnej nocy” (tamże, s. 183).

Przejście przez tę noc jest konieczne, ponieważ człowiek nadal jest obciążony wieloma niedoskonałościami, które muszą zostać usunięte po to, by mógł on osiągnąć zjednoczenie z Bogiem. Okazuje się, że u człowieka niezupełnie oczyszczonego nawet łaski otrzymywane od Boga mogą prowadzić go do pychy, próżności i łakomstwa duchowego. Bóg sam uzdrawia człowieka z jego niedoskonałości poprzez ogołocenie władz duchowych – rozumu, woli i pamięci. Na tym etapie ostatecznemu oczyszczeniu ulegają jednocześnie dwie części duszy – duch i zmysły (tamże, s. 183).

Celem działania Boga w tej nocy jest odrodzenie duchowe. Kontemplacja, oczyszczając rozum, pogrąża go w totalnej ciemności: „ciemność ta musi trwać tak długo, dopóki nie usunie i nie wyniszczy zakorzenionego od dawna przyzwyczajenia do przyrodzonego sposobu poznania. Destrukcja naturalnej siły poznawczej jest głęboka, straszliwa i nader bolesna. Odczuwa się ją w samej istocie ducha i wydaje się być ciemnością substancjalną” (tamże, s. 190–191).

Kontemplacja mistyczna przez upokorzenie i uniżenie ducha, dokonuje jego wywyższenia i podniesienia. Istnieją dwa powody takiego stanu rzeczy. Pierwszy wypływa z pewnej logiki Bożego działania: „Rzeczywiste dowody łaski Bożej tym właśnie się

odznaczają, że równocześnie unizają i podnoszą” (tamże, s. 204). Drugi powód jest związany z rozumieniem doskonałości: „doskonałość polega na doskonałej miłości Bożej i wzgardzie siebie, czyli na poznaniu Boga i poznaniu siebie. Z konieczności trzeba praktykować jedno i drugie. Raz pozwala Bóg kosztować miłości we wzlotach, kiedy indziej w doświadczeniu i upokorzeniu... dopóki człowiek nie nabędzie doskonałości cnót. Wtedy ustaną wzloty i unizenia, gdyż doszedł do Boga i osiągnął zjednoczenie” (tamże).

Wiara i kontemplacja są ze sobą nierozzerwalnie związane, choć zachodzą pomiędzy nimi pewne różnice. Wiara dotyczy przede wszystkim rozumu, podczas gdy kontemplacja jest sprawą serca, czyli najgłębszego wnętrza duszy. Kontemplacja angażuje zatem wszystkie siły i całego człowieka. Wiara pozwala poznać Chrystusa, przyjąć Go i obrać drogę naśladowania Go. Kontemplacja z kolei pozwala współdzielić Jego doświadczenie męki, śmierci i zmartwychwstania; jest niczym ogień ekspiacyjny, przez który należy przejść by dojść do zjednoczenia. Zależność, jaka istnieje pomiędzy wiarą a kontemplacją, a także proces prowadzący do zjednoczenia z Bogiem, oddają słowa samej Edyty Stein: „W męce i śmierci Chrystusa ogień pochłonął nasze grzechy. Kiedy w to wierzymy i w płynącym z wiary oddaniu przyjmujemy całego Chrystusa, wybieramy drogę naśladowania Go; tą drogą poprowadzi On nas „przez mękę i krzyż do chwały zmartwychwstania”. Tego właśnie doświadcza się w kontemplacji: przejścia przez ogień ekspiacyjny do szczęśliwego zjednoczenia w miłości. Wyjaśnia to jej podwójny charakter: jest śmiercią i zmartwychwstaniem” (tamże, s. 258). Kontemplacja zatem jest już niejako zjednoczeniem z Chrystusem poprzez dzielenie Jego doświadczenia Pasji. Przygotowuje ona do ostatniego etapu jakim jest zjednoczenie w miłości.

3.3. Zjednoczenie

Cechą mistycznego zjednoczenia z Bogiem jest przemienienie człowieka. Nieco szerzej to zjawisko opisuje Garrigou-Lagrange: „(...) dusza, zachowując swoją naturę stworzoną, otrzymuje znaczny przyrost łaski uświęcającej i miłości i ponieważ właściwością gorącej miłości jest przemieniania nas duchowo w osobę umiłowaną, będącą jakby innym mną – *alter ego*, dla której pragniemy, jak dla siebie, wszystkich dóbr dla niej odpowiednich. Jeśli jest to Osoba Boska, święci pragną, by panowała Ona coraz głębiej w nich, aby była im bliższą niż oni sami sobie, bardziej niż powietrze wdychane jest bliskie naszej piersi, a odnowiona krew naszemu sercu” (Garrigou-Lagrange, 2014, s. 841).

W stanie zjednoczenia mistycznego Bóg udziela się człowiekowi w samej istocie jego duszy. Jest ono „bezpieczne, substancjalne i pełne rozkoszy” (Stein 2005, s. 263). Tutaj w całym zakresie znaczeniowym wypełniają się słowa świętego Pawła: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20). Człowiek wyzwolony od zmysłów cielesnych, otrzymuje wszystko od Boga, który na tym etapie jako jedyny może działać w jego duszy.

Chociaż nadal są to akty ludzkie, w wyniku przebóstwienia stają się aktami i poruszeniami boskimi. Trójca Święta, która zamieszkuje w człowieku, przemienia jego władze duchowe. Rozum ludzki jest oświecony mądrością Syna Bożego, wolę przenika Duch Święty, a pamięć jest zanurzona w miłości Ojca. Człowiek otrzymuje niejako nowe życie, które jest życiem Bożym – nie przez przemianę w Boga, lecz przez uczestnictwo w Nim (tamże, s. 263–264).

Stan człowieka na tym etapie przypomina w pewnym sensie stan Adama znajdującego się w Raju. Cechuje go bowiem niewinność, która wyraża się w tym, że nie rozumie zła i o niczym złym nie sądzi. Jak zauważa Edyta Stein, kontemplacja udziela poznania dobra i zła, ale poznanie to „odnosi się do początków drogi mistycznej, natomiast niewiedza zła – do odzyskania niewinności u szczytu życia doskonałego” (tamże, s. 348). Co więcej, jego uwaga jest odwrócona od rzeczy związanych ze światem, gdyż jego rozum kosztuje najwyższej mądrości Bożej. Wiedza nabyta nie przepada, lecz doskonali się poprzez wlaną wiedzę nadprzyrodzoną. Edyta Stein wyjaśnia to zjawisko, powołując się na słowa świętego Jana od Krzyża: „Zresztą nie należy sądzić, że w tym stanie niewiedzy traci się wiedzę nabytą; przeciwnie, raczej się ją doskonali przez wzniosłą umiejętność wlanej wiedzy nadprzyrodzonej. Chociaż nabyte umiejętności nie są już konieczne, aby coś wiedzieć, można się przecież nimi posługiwać. W tym zjednoczeniu duszy z mądrością Bożą wiedza zdobyta łączy się z wyższą mądrością... jak płomyk z ogromnym światłem. Mocne światło pali i świeci, jednak płomyk nie ginie, lecz nabiera siły... W tym pochłonięciu miłością zapomina się zupełnie o Poznaniach szczegółowych, o formach rzeczy... Po pierwsze, dusza jest tak upojona miłością i pogrążona w Bogu, że nie może się aktualnie zajmować żadną inną rzeczą. Po drugie – i to jest powód główny – przeobrażenie w Boga tak ją przeobraża z czystością i prostotą Bytu Bożego, nie podpadającego pod żaden kształt ani wyobrażalną figurę, że oczyszcza ją i ogołaca z wszystkich poprzednich form i figur” (tamże, s. 348–349).

Poznanie Boga dokonuje się niejako w „cieniu”, gdyż w tym życiu doczesnym nie można wnikać w Jego istotę. Poznając jedną z Jego przymiotów, poznaje także inne: „(...) mądrość, piękność i potęga Boża są spowite cieniem, gdyż tutaj dusza nie może ich jeszcze pojąć całkowicie. Ponieważ cień wyraża Boga, Jego istotę i Jego przymioty, więc w cieniu poznaje dusza Bożą wspaniałość. (...) Poznanie i kosztowanie jednego przymiotu nie przeszkadza doskonałemu poznaniu i kosztowaniu drugiego” (tamże, s. 282).

Poznanie Boga dokonuje się także za pośrednictwem bytów stworzonych. Ma ono swoje źródło w kontemplacji. Człowiek obserwując świat, dostrzega wszędzie znaki obecności Boga – Stworzyciela, który obdarza go „poznaniem swej łaski, mądrości i piękna rozlanego we wszelkim stworzeniu nieba i ziemi, w ich wzajemnych stosunkach i harmonijnym łądziej” (tamże, s. 359).

Bóg w stanie zjednoczenia mistycznego z człowiekiem obdarza go nieporównywalną do niczego miłością. Objawia mu swoje tajemnice, udzielając mu „wiedzy teologii mistycznej”. Wszystko, czym jest, co posiada, a więc także całe jego duchowe bogactwo oraz

władze, służą jedynie miłowaniu: „Miłowanie – to jedyne jego zajęcie” (tamże, s. 349–350). Wszelkie działania i praktyki zewnętrzne, które nie służą tej miłości lub nawet większej chwale Bożej, nie są przez niego podejmowane. W związku z tym, w ocenie świata taki człowiek jest stracony, gdyż odrzuca jego sprawy. Strata ta jednak okazuje się być zyskiem, ponieważ przez wiarę i miłość trwa w Bogu. Odrzucając zatem środki i drogi natury, osiąga swe najgłębsze pragnienie (tamże, s. 351–352).

W człowieku wzrasta tęsknota za wiecznym i istotowym poznaniem Boga. Dopiero wówczas uwolni się on od „wszelkich plam niewiedzy”. Okazuje się, że zależność jest następująca – im większa miłość, tym bardziej naglące staje się pragnienie czystego i jasnego poznania boskich prawd. Aby wniknąć w głębię Bożej mądrości, człowiek jest gotowy przyjąć wszelki smutek, ból i cierpienie: „Im czystsze cierpienie, tym czystsze zrozumienie, a tym samym większa i czystsza radość, ponieważ wynika ona z głębszego poznania. (...) Ach, kiedyś się zrozumie, że głębiny mądrości i nieskończonych bogactw Bożych nie staną się dla duszy dostępne, jeśli nie podejmie wszelkiego rodzaju cierpienia; jeżeli nie będzie ich pragnęła i w nich znajdowała radości?” (tamże, s. 355). Zatem droga wiodąca do pełni wiedzy, poznania i radości wiedzie przez cierpienie.

Podsumowanie

Człowiek jako osoba posiada dar rozumu i wolności. Na skutek grzechu pierwotnego jego zdolność poznania prawdy jest osłabiona, co oznacza, że może błędzić i ulegać złudzeniom. Z kolei innym razem przejawia się to zbyt dużym zaufaniem wobec własnego, subiektywnego poznania. Niemniej jednak może docierać do prawdy drogą rozumowania lub drogą wiary. Okazuje się, że pomiędzy rozumowym poznaniem prawdy a poznaniem przez wiarę prawdy Objawionej nie może zachodzić sprzeczność. W procesie dochodzenia do prawdy zadaniem zarówno wiary jak i rozumu jest wzajemne wspieranie się.

Ważną rolę w tym kontekście odgrywa Kościół, który niczym dobra Matka strzeże i wyjaśnia to dobro, którym dysponuje; chętnie dzieli się nim z każdym, kto chciałby mieć w nim swój udział; umacnia w wierze swe dzieci i otwarcie potępia fałszywe nauki. Zarówno całej wspólnoty eklezjalnej, jak i każdemu z poszczególnych jej członków, w drodze do przyjęcia prawdy towarzyszy łaska dana od Boga.

Przyjęcie łaski, w duchu wolności i posłuszeństwa, otwiera dynamiczny proces rozwoju człowieka, którego zwieńczeniem jest zjednoczenie z Bogiem. Droga ta wiedzie przez noc zmysłów i noc ducha. W wyniku nocy zmysłów wszelkie pożądania człowieka zostają umartwione. Ponadto człowiek poznaje siebie w prawdzie – widzi swoją słabość i nędzę. Dostrzega także dużo wyraźniej wspaniałość i chwałę Bożą. To rodzi w nim pokorę, szacunek i miłość wobec innych. Powoli przestaje poznawać tylko za pomocą zmysłów –

drogą naturalną, na rzecz poznawania w sposób nadprzyrodzony. Owocem tego etapu jest śmierć człowieka zmysłowego i narodzenie się człowieka duchowego.

Podczas kolejnego etapu, jakim jest noc ducha, kluczową rolę pełni wiara, bowiem rozum ulega niejako „oślepieniu”. Źródłem poznania staje się kontemplacja, która jednocześnie unia ducha (przez jeszcze głębsze poznanie siebie) i go wynosi (przez poznanie Boga). Podczas gdy wiara angażuje przede wszystkim rozum i wolę, kontemplacja obejmuje całego człowieka. Pozwala ona bowiem niejako bezpośrednio doświadczać Boga, zwłaszcza przez współudział w męce Chrystusa. Stanowi przygotowanie do ostatniego etapu, jakim jest zjednoczenie w miłości.

Owocem zjednoczenia mistycznego jest przemiana człowieka, w wyniku której człowiek porzuca naturalny sposób funkcjonowania w świecie. Na tym etapie Bóg udziela się samej istocie człowieka. Poprzez niewinność jaką posiada, stan tego człowieka jest w pewnym sensie podobny do stanu Adama w Raju. Wiedza, którą nabył drogą naturalną, nie przepada, lecz staje się doskonalsza poprzez wlaną wiedzę nadprzyrodzoną. Rozum kosztuje najwyższej mądrości Bożej. Dlatego też jest zupełnie odwrócony od rzeczy związanych ze światem. Człowiek poznaje Boga poprzez byty stworzone, choć poznanie to odbywa się ciągle niejako w „cieniu”. Zostaje obdarzony wiedzą teologii mistycznej, która pozwala wnikać w tajemnicę samego Boga. Wszelkie działanie lub poznanie służy tylko jednemu – miłości lub większej chwale Bożej. Przez wiarę i miłość nieustannie trwa w Bogu. Jednocześnie wzrasta w nim tęsknota za wiecznym i istotowym poznaniem Boga. Dopiero wówczas uzyska pełne poznanie boskich prawd. Aby osiągnąć głębie Bożej mądrości, człowiek ten jest gotowy podjąć wszelkiego rodzaju cierpienia.

Na zakończenie warto przytoczyć słowa Jana Pawła II, które wyrażają, że cel zarówno poszukiwań teologicznych, jak i filozoficznych jest ten sam – zjednoczenie z Bogiem: „Ostateczny cel osobowego istnienia jest zatem przedmiotem badań zarówno filozofii, jak i teologii. Jedna i druga – mimo odmienności metod i treści – wprowadza na ową «ścieżkę życia» (Ps 16 [15], 11), której kresem – jak poucza nas wiara – jest pełna i nieprzemijająca radość kontemplacji Boga w Trójcy Jedynej” (Jan Paweł II, 2017, 15). A zatem, „Kto szuka prawdy, szuka Boga, choćby o tym nie wiedział” (Stein, 1982, s. 336).

Bibliografia:

- Garrigou-Lagrange, R. (2014). *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów.
- Jan Paweł II, (2017). *Fides et Ratio*, Wrocław: TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, (2009). Poznań: Pallotinum.
- Ratzinger, J. (2005). *Prawda w teologii*, Kraków: Wydawnictwo M.

- Rosik, M. (2006). *Na granicy światła. Biblijne wątki „Wiedzy Krzyża” Edyty Stein*, Wrocław: TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Stein, E. (1982). *Pisma II*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Stein, E. (1995). *Był skończony, a był wieczny*, Poznań: W Drodze.
- Stein, E. (2005). *Wiedza Krzyża*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Stein, E. (2006). *Twierdza duchowa*, Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo.
- Stein, E. (2012). *Czym jest człowiek? Antropologia teologiczna*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.

Dr Irena Grochowska
 Towarzystwo Uniwersyteckie Fides et Ratio
 Mgr lic. Elżbieta Olczak
 Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

Refleksja nad *compositum* duszy i ciała z uwzględnieniem płci w myśli Świętego Tomasza z Akwinu

Reflection on the soul and body composite with regard to biological sex in the thought of St. Thomas Aquinas

Abstrakt: Przedmiotem refleksji jest człowiek rozważany jako *compositum* duszy i ciała. Poszukiwano w tym złożeniu roli duszy jako substancji duchowej człowieka, która inicjuje początek jego istnienia, podtrzymuje go w istnieniu i pozostaje po odłączeniu duszy od ciała. Podkreślono rolę substancji duchowej człowieka, która wobec ciała jest ontycznym i genetycznym kodem. Punktem odniesienia analitycznych rozważań o człowieku jako *compositum* duszy i ciała jest myśl św. Tomasza z Akwinu, która formowała się na filozofii Arystotelesa. Zaprezentowano arystotelesowską naukę o kategoriach bytu. Na tej podstawie dokonano szczegółowej analizy struktury bytu i omówiono złożenia bytowe z: istoty i istnienia, aktu i możliwości, materii i formy, ze szczególnym uwzględnieniem substancji i przypadłości. *Compositum* duszy i ciała rozpatrywano najpierw od strony substancji duchowej, a następnie poddano analizie jej związku z ciałem. Przedstawiono wielość znaczeń terminu substancja, lecz analizie poddano termin *substancja* pod kątem bycia podstawą dla przypadłości.

Omówiono współczesne interpretacje niektórych filozofów dotyczące kwalifikacji przypadłości w aspekcie ich związków z substancją i z ciałem fizycznym. Wśród przypadłości wskazano miejsce ciała i płci w stosunku do substancji duchowej człowieka i jej znaczenia dla tożsamości osoby. Wskazano na mechanizm determinacji dimorfizmu płciowego kształtującego się już na poziomie molekularnym. Przedstawiono teologiczne ujęcie duszy i ciała oraz skutki zniszczenia *compositum*, po oddzieleniu się duszy od ciała. Prawdy o człowieku i źródłach jego tożsamości poszukiwano metodą fides et ratio, gdzie ratio realizowane jest przez analizę metafizyczną i biologiczną (genetyczną), a fides przez teologiczne refleksje oparte na elementach antropologii biblijnej.

Słowa kluczowe: *compositum*, dusza, ciało, substancja, przypadłości, płeć.

Abstract: The text is a reflection on the human being viewed as a composite (*compositum*) of soul and body. It explores the role of the soul as the spiritual substance of a human being, which initiates and sustains his existence, and remains after the separation of the soul from the body. The spiritual substance, which in relation to the body is an ontic and genetic code, comes here to the fore. The view of the human being as a composite of soul and body draws on St. Thomas Aquinas' thought, which in turn derives from Aristotle's philosophy and especially his categories of being. On this basis, a detailed analysis of the structure of being was made and the following existential composites were discussed: essence and existence, act and potency, matter and form, with particular attention paid to substance and accidents. The composite of soul and body was first viewed as spiritual substance, and then the latter's relation to the body was analysed. Of the many meanings of the term substance cited in the text, only the one that forms the basis for accidents was further explored. All this was followed by the presentation of several contemporary philosophical interpretations of the accidents in connection with substance and the physical body. The accidents helped to formulate the place of the body and biological sex in the context of human spiritual substance and the latter's meaning for a person's identity. The text mentions the mechanism of sexual dimorphism, which is already formed

at the molecular level, and the theological view on consequences of the destruction of the body-soul composite after the separation of the two. The fides-at-ratio method was applied in search of the truth about the human being and about the sources of his identity, where ratio was represented by metaphysical and biological (genetic) analysis, whereas fides – by theological reflection based on the elements of biblical anthropology.

Key words: composite, soul, body, substance, accidents, biological sex.

Wprowadzenie

Człowiek usytuowany przez św. Tomasza z Akwinu pomiędzy światem duchowym a materialnym, jako stworzenie jednocześnie duchowe i cielesne, uczestniczy przez swą duszę w jej niematerialności, a przez swoje ciało w materii i jej zniszczalności. Czynności biologiczne, zmysłowe i duchowe ludzkiego *compositum* łączy dusza jako jeden podmiot. Ważne jest, aby zrozumieć naturę więzi łączącą dwa tak różne principia, jak duch i materia (Torrell, 2003, s. 349).

Celem artykułu jest pokazanie poprzez metafizyczno-biologiczno-teologiczną refleksję nad *compositum* ciała i duszy, że płeć należy do przypadłości nieoddzielalnych (*inseparabilium*) i ma niekwestionowany wpływ na konstytuowanie się osoby ludzkiej.

Artykuł jest polemiczny wobec niektórych współczesnych koncepcji antropologicznych, które „spychają” płeć z jej pierwszoplanowej roli w konstytuowaniu się jednostki ludzkiej do „trzeciego poziomu zstępowania” (Melonowska, 2016, s. 340). Nowe prądy ideologiczne wykraczają poza przyjęte granice płci biologicznej. Uznają płeć za wytwór warunków historyczno-kulturowych i skutek aktu wolnej woli człowieka, który może, a nawet powinien konstytuować się według swego upodobania. Odrzucają determinizm biologicznej płci w imię zniesienia przemocy w rodzinie. Dążą do zatarcia różnic płci w imię równości pomiędzy mężczyzną a kobietą. Bezkrytyczne wdrażanie tych ideologii może skutkować odrzucaniem wartości rodziny i jej naturalnego podziału na ojca-mężczyznę i matkę-kobietę oraz narzucaniem społeczeństwu nowego modelu seksualności polimorficznej (Ratzinger, 2004).

W różne teorie antropologiczne, na gruncie metafizyki, wpisuje się koncepcja uznania płci za przypadłość, której rola w *compositum* duszy i ciała została zredukowana do elementu, który może być „zmieniony przy pomocy osobnych zabiegów i wymieniony bez naruszania tego, co stanowi o człowieczeństwie danej jednostki” (Mielcarek, 1994, s. 171). Wbrew temu w artykule wykazano, że istniejące w bycie przypadłości mają różną moc oddziaływania na substancję duchową i odmienny związek z substancją: bezpośredni i pośredni. Stwierdzono, że istnieje realna różnica między substancją, a przypadłościami, lecz nie można z tego faktu wnioskować, że wszystkie przypadłości mogą istnieć bez substancji albo, że można je od niej oddzielać bez wpływu na człowieczeństwo. Struktura artykułu - od metafizyki poprzez naturę do Objawienia - pozwala prześledzić związek ciała

z duszą. Autorki artykułu uwypukliły rolę przypadłości nieoddzielalnych (*inseparabiliów*), co było istotnym zamierzeniem pracy.

W artykule zostanie zaakcentowany moment połączenia się duszy z ciałem (*commensuratio ad hoc corpus*) (św. Tomasz, 2000, s. 72), wyciskający w niej niezatarty ślad (*signatio*), który w duszy oddzielonej od ciała pozostaje na wieczność. Zadanie to zostało dokonane w obrębie metafizyki i teologii. W obszarze metafizyki dokonano analizy subontycznych konstytutywnych składników bytu, ze szczególnym uwzględnieniem nierozzerwalnych związków substancji duchowej ludzkiej i przypadłości nieoddzielalnych (*inseparabiliów*), do których zaliczana jest płeć. Wskazano na mechanizm determinacji dimorfizmu płciowego kształtującego się już na poziomie molekularnym. W części teologicznej podkreślono akt stworzenia człowieka, jako mężczyzny lub jako kobiety. Poddano też analizie zjawisko śmierci w aspekcie roli duszy bez ciała, która posiada informację dotyczącą kształtu kodu genetycznego, za pomocą którego zorganizuje ponownie materię do bycia ciałem przy zmartwychwstaniu.

W tym celu zostanie zastosowana metoda¹ filozoficzno-teologiczna, nazwana na potrzeby artykułu metodą *fides et ratio*, gdyż wiara i rozum, to dwa skrzydła, które unoszą ducha ludzkiego do odkrycia prawdy (Jan Paweł II, 1998a, s. 3), w tym tajemnicy jego istnienia i sposobu działania. Akwinata rozumiał wiarę, jako jedną z cnót zdobiących rozum (STh II-II, q.1, a.3). Wiara przy całej swojej niepewności, według św. Tomasza, stanowi równocześnie źródło najgłębszej wiedzy. Filozofia jest naturalnym sojusznikiem i pomocą dla teologii. Są to nauki, których nie wolno mieszać, ale też nie należy ich sobie przeciwstawiać. Za pomocą rozumu, którym posługuje się filozofia można dojść do stwierdzenia istnienia Boga, jako początku wszystkich rzeczy oraz istnienia niematerialnej i nieśmiertelnej duszy rozumnej. Oba wymienione zagadnienia są dogmatami na gruncie teologii. Filozofia wyjaśniając te zagadnienia za pomocą rozumu służy wierze, jest przedsiódką wiary (*praeambula fidei*) (Kehl, 2008, s. 281). Natomiast zadaniem teologii, jak poucza św. Tomasz jest czerpanie mądrości z wiedzy Bożej, gdyż „światło ludzkiego rozumu” jest zbyt słabe aby poznać pierwsze przyczyny (STh I, q.1, a.5, co.). Jednakże światło naturalnego rozumu jest potrzebne do zrozumienia i akceptacji Objawienia, dlatego konieczna jest metafizyka. Swieżawski pisał o konieczności powrotu do filozofii klasycznej w czasach wzrastającego chaosu intelektualnego. Warto więc docenić wyjątkowe znaczenie

¹ Metodę filozoficzno-teologiczną nazwano w artykule metodą *fides et ratio* dla podkreślenia poszukiwania zasad odnoszących się do rozumu i wiary, aby w ich świetle móc oceniać i porównywać dokonania ludzkie. Święty Tomasz w jego czasach reflektował nad tendencjami wyzwania porządku doczesnego od porządku sakralnego i duchowego. Wykazywał przy tym zrozumienie w dążeniu do autonomii dóbr ziemskich oraz instytucji świeckich, jednak bez wątplenia wskazywał na podporządkowanie Transcendencji (Królestwu Bożemu). Niewątpliwie ważne jest, aby brać pod uwagę nowe wyzwania, filozofii i teologii zgodne z postępem społecznego i naukowego życia, ale pojawiają się trudności związane z uzgodnieniem nowego stosunku rozumu do wiary czyli świata z jego dobrami do wzniosłych i niezłomnych zasad porządku nadprzyrodzonego – *list ojca Świętego Pawła VI z okazji 700-lecia śmierci Świętego Tomasza z Akwinu* [12].

metafizyki (filozofii bytu) w koncepcji człowieka wypracowanej przez Tomasza z Akwinu, opartej na założeniach realistycznej metafizyki. Pojęcia możliwości i aktu są pojęciami metafizycznymi, stanowią fundament innych twierdzeń metafizycznych i nauki o duszy i poznaniu. Możliwość i akt nie są tworcami myślonymi, ale realnymi elementami każdego bytu.

1. Człowiek jako *compositum* duszy i ciała

Człowiek to byt *in medio* (Mrzygłód, 2011, s. 195-214) - byt na granicy materialności i niematerialności, śmiertelny i nieśmiertelny. Na przestrzeni wieków w filozoficznej refleksji kierowano się ku dwóm skrajnościom w rozumieniu człowieka: materialistycznej i spirytualistycznej. W pierwszym przypadku dokonywano materialistycznej redukcji człowieka. A w drugim przypadku, pomijając materialność, popadano w spirytualizm.

Tomasz z Akwinu w swojej doktrynie „godzi” obydwie skrajności w pojmowaniu tajemnicy człowieka. Jest przedstawicielem chrześcijańskiej tradycyjnej koncepcji człowieka będącego *compositum* elementu duchowego i cielesnego (Maryniarczyk, 2005, s. 105). Osoba ludzka to złożenie duszy i ciała, które stanowią jedność. Tomasz z Akwinu kładzie nacisk na element duchowy, który inicjuje początek istnienia człowieka, podtrzymuje go w istnieniu i pozostaje po odłączeniu duszy od ciała. Zagadnieniu kim jest człowiek? Akwinta poświęcił wiele miejsca w swoich dziełach. Najobszerniej ujął temat w kwestach: od 75 do 89 w pierwszej części Sumy Teologicznej w *Traktacie o człowieku*, a także w *De anima* oraz w *Sumie contra gentiles*.

Temat zagadnienia 75 brzmi: „O człowieku, który jest złożony z substancji duchowej i cielesnej. Najpierw o istocie duszy”. Swoje rozważania o człowieku, dominikański filozof i teolog rozpoczyna od istoty duszy, ponieważ dusza jest formą organizująca materię do bycia ciałem, jest aktem istoty, który wraz z ciałem determinuje bycie konkretnym człowiekiem, mężczyzną lub kobietą. Patrząc na człowieka widzimy przede wszystkim jego ciało. Stwierdzamy, że ciało to się porusza i zastanawiamy się, co jest przyczyną jego ruchu. Widzimy, że ciało umiera, więc nie może być przyczyną swego ruchu, bo gdyby tak było, to nadal poruszałoby swoje ciało. Tomasz opierając się na ogólnodostępnym doświadczeniu i metafizyce Arystotelesa, tę przyczynę ruchu nazywa duszą. Stwierdza, że jest ona różna od ciała, że nie jest ciałem, lecz czymś w ciele. Nazywa ją zasadą życia, formą ciała, czyli aktem (św. Tomasz, 2000, s. 9). Termin dusza ludzka w filozofii oznacza zasadę życia, pierwsze źródło ludzkiego poznania, rację tożsamości, czynnik ożywiający ciało ludzkie.

Zagadnienie duszy ludzkiej będzie rozważane na dwa sposoby: jako substancja duchowa rozumna i jako część natury ludzkiej. W pierwszym przypadku problem duszy-substancji duchowej będzie rozważony na gruncie metafizyki, której przedmiotem badań jest byt niematerialny. Natomiast w drugim przypadku, zagadnienie duszy ludzkiej zostanie

rozpatrzone w obszarze filozofii natury, w aspekcie zjednoczenie duszy z ciałem oraz po jej odłączeniu od ciała (Hugon, 2015, s. XVII).

Odpowiedź, na pierwsze pytanie: czym jest dusza ludzka (łac. *anima*), jako substancja duchowa rozumna, znajdujemy w filozofii realistycznej, która wywodzi się z metafizyki tzw. „filozofii pierwszej”. Myśl Arystotelesa została podjęta i wyczerpująco rozwinięta przez św. Tomasza z Akwinu. Żeby zrozumieć koncepcję duszy ludzkiej według Akwinaty należy zapoznać się z jego sposobem rozumowania, opartym na zdobyczach ówczesnej nauki i wyjaśnić niektóre pojęcia metafizyczne, budujące gmach jego doktryny filozoficzno-teologicznej: byt, akt i możliwość, istota i istnienie, materia i forma oraz substancja i przypadłości. Odpowiedź Tomasza wnosi do rozumienia duszy argumenty rozumowo – filozoficzne. Te argumenty oparte są na realnym fakcie istnienia, na obserwacji otaczającej nas rzeczywistości. Akwinata w swoich badaniach o duszy ludzkiej uwzględnił poznanie zmysłowe i intelektualne człowieka (Hugon, 2015, s. 135).

Dusza w języku starotestamentowym (hebrajski) oznacza całego człowieka (*nefesz*). W języku greckim na określenie ciała użyto słów: *sarx* i *soma*. Odpowiednikiem duszy ludzkiej jest słowo *psyche*, *pneuma*. W języku łacińskim słowa *pneuma* i *psyche* tłumaczone są na *anima* i *spiritus* i mogą oznaczać: „dusza, duch, duch ludzki, moc, tchnienie, życie” (Liszka, 2017, s. 14). W tekście Pierwszego Listu św. Pawła występują trzy z powyższych słów: „Sam Bóg pokoju niech was całkowicie uświęca, aby nienaruszony duch wasz, dusza i ciało bez zarzutu zachowały się na przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa” (1 Tes 5, 23). Słowa duch i dusza są różnie interpretowane. Panuje w tym zakresie chaos terminologiczny, pojęciowy i treściowy. Terminy te w filozofii, już od starożytności były różnie rozumiane, jak również zakres ich treści był różnorodny. Istniały różne teorie podziału duchowej rzeczywistości człowieka np. dualistyczna czy trychotomiczna. Materialiści uważali, że dusza jest materialna, że jest np. energią, informacją, myślą, a spirytualiści sprowadzali *duszę* do procesu myślowego (Liszka, 2017, s. 51-52).

Teologia chrześcijańska przyjmuje trójdzielny podział struktury człowieka zaproponowany przez św. Pawła. Gdzie termin dusza, w znaczeniu metafizycznym oznacza substancję duchową, która jest subontycznym elementem *compositum*. Natomiast termin duch, jest rozpatrywany na gruncie teologii i oznacza rzeczywistość będącą wyposażeniem duchowym tej substancji (tamże, s. 51). Ciało tworzy z duszą organiczną jedność duchowo-cieleśną łączącą w sobie elementy świata materialnego i niematerialnego (*Konstytucja Duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, 2002, nr 12-14). Bez względu na panujące zamieszanie językowe dotyczące wymiarów człowieka, należy pamiętać, że komplementarne są zawsze dwa wymiary przyrodzony i nadprzyrodzony.

2. Złożenie bytowe z istoty i istnienia

Za podstawowe źródło poznania Tomasz uznał nie idee wrodzone, ale otaczającą nas rzeczywistość. Trudno zanegować fakt, że istniejemy, że jesteśmy, że żyjemy, bytujemy. Widzimy, że świat istnieje, widzimy wielość i różnorodność rzeczy, mówimy, że coś jest (*esse*). To coś, co realnie istnieje nazywa się bytem. Stanowi on pewną jednostkową całość - *compositum* składającą się z części zwanych złożeniami bytowymi (Krapiec, 1995, s. 263), które intelektualnie wyróżniamy w realnym bycie (tamże, s. 316). Zastanawiając się czym, to coś jest, pytamy o strukturę bytu. Widzimy, że rzeczywistość jest złożona z bytów, które powstają i giną, ich istnienie jest utracane. Byty posiadają też pewne właściwości i tracą je. Obserwacje rzeczywistości prowadzą do wniosku, że byty same sobie nie mogą udzielić istnienia, gdyż są bytami przygodnymi, niekoniecznymi.

Gdy pytamy, czy ten przedmiot realnie istnieje?, to kładziemy nacisk na ten aspekt bytu, którym jest jego istnienie (*esse*). Gdy patrząc na jakiś przedmiot, rzecz, zastanawiamy się: *co to jest?*, to chcemy dowiedzieć się, co wyróżnia ten przedmiot od innych. Gdy pytamy o to: *czym on jest?*, co go najbardziej charakteryzuje?, to pytamy o jego istotę (*essentia*). W ten sposób możemy rozróżnić dwa aspekty jednego bytu: istotę (*essentia*) i istnienie (*esse*). Krapiec cytując Arystotelesa stwierdza, że „istota rzeczy jest tym, czym jest coś jednostkowego, jest niepodzielna, jedna (j jednostkowa) i zasadniczo odpowiada kategorii substancji, a nie przypadłości. Jest tożsama z formą i z substancją bez materii” (Krapiec, 2000, s. 262). Tę istotę rzeczy nazywamy też naturą rzeczy. Natomiast zasługą Św. Tomasza jest wskazanie zasadniczej różnicy pomiędzy istotą i istnieniem oraz podkreślenie prymatu istnienia w bytach. (Swieżawski, 2002, s. 42). Rozdzielenie tych pojęć, stwierdzenie ich nietożsamości, wskazuje na istnienie bytu koniecznego, czystego istnienia - Boga. Św. Tomasz, opierając się na prototypie Arystotelesowskiej metafizyki, formułuje słynne „dowody na istnienie Boga”, zwane też pięcioma drogami². Z tych dróg można

² „Nietożsamość istoty i istnienia stanowi jedyną racjonalną podstawę przyjęcia Bytu pierwszego, czystego aktu Istnienia. Takie stanowisko Tomasz przedstawił już w *De ente et essentia*, a następnie w innych dziełach, w których formułuje wprost dowody. na istnienie Boga. Klasyczne sformułowanie dowodu na istnienie Boga, zw. przez Akwinatę „drogami”, zawiera Suma teologiczna (S.Th I, q. 2, 3); opierają się one na ostatecznym wyjaśnieniu danych w bezpośrednim poznaniu bytów realnie istniejących – złożonych, zmiennych, działających – które są bytami niekoniecznymi. Fakt zaistnienia (realizacja możliwości) bytu i jego zmiany (jako przejście od możliwości do stanu aktualnego) domaga się przyjęcia istnienia takiego Bytu, który jest czystym aktem (I droga); fakt trwania bytów niekoniecznych wskazuje na istnienie Przyczyny pierwszej (II droga); niekonieczny związek istnienia i istoty w bycie przygodnym jest podstawą afirmacji bytu istniejącego sam przez się – Bytu koniecznego (III droga); posiadanie ustopniowanych doskonałości wspólnych wszystkim bytom (tzw. doskonałości transcendentalnych) prowadzi do konieczności przyjęcia istnienia pełni Prawdy, Dobra, Piękna (IV droga); uporządkowane i celowe działanie bytów przygodnych, zwł. niesamoświadomych, (wskazuje na istnienie i osobowy charakter Bytu pierwszego (V droga), (Zdybicka, 2011).

wywnioskować następujące określenia Boga: jest czystym aktem, Przyczyną pierwszą, Bytem koniecznym, Pełnią dobra, prawdy i piękna, Bytem najdoskonalszym.

Przyjmując istnienie Boga jako bytu koniecznego i pierwszego uznajemy inne byty za niekonieczne, przygodne. Wobec tego ich pochodzenie jest równoznaczne z ich zaistnieniem, ponieważ jest udzielone przez Boga. Tomasz jednoznacznie stwierdza, że wszystko, cokolwiek istnieje pochodzi od Boga. Wskazuje na Boga, jako pierwszą przyczynę wszystkich bytów. Dowodzi, że Bóg nie tylko jest pierwszym początkiem, lecz stanowi przyczynę sprawczą, wzorcą i celową wszystkich bytów. Powołuje się na argument filozoficzny: „Arystoteles twierdzi, że to, co jest najbardziej bytem i najbardziej prawdziwe, jest przyczyną bytu i wszystkiego, co prawdziwe; podobnie jak to, co jest najbardziej ciepłe, jest przyczyną wszelkiej ciepłoty”. W swoim rozumowaniu Akwinata wyciąga wniosek dotyczący partycypacji bytów niekoniecznych w istnieniu koniecznym: jest tylko jedno istnienie samoistne, to jest to Bóg, wszystkie pozostałe byty mają istnienie udziałowe, czyli udzielone przez Boga (STh I, q. 44, a. 1). Wiedzę o istnieniu człowiek czerpie od stworzeń, w których istnienie nie jest samoistne, lecz w czymś tkwiące (*inhaerens*) (Przanowski, 2015, s. 133).

Odnosząc te wnioski do istnienia duszy, należy stwierdzić, że istnienie czegoś niematerialnego w człowieku jest zjawiskiem powszechnie dostępnym. Lecz tylko ludzie wierzący w Boga przyjmują istnienie duszy ludzkiej w sensie substancji duchowej, która ma istnienie udzielone od Boga i może samobytować, nawet bez ciała (Liszka, 2017, s. 32).

3. Złożenie bytowe z aktu i możliwości

Złożoność z możliwości i urzeczywistnienia jest ważna ze względu na filozofię człowieka. To wewnętrzne złożenie jest próbą dogłębnego zrozumienia i wyjaśnienia tego, co naprawdę tkwi w rzeczach (Swieżawski, 2002, s. 44).

Złożenie bytowe z aktu i możliwości jest niedostępne dla poznania zmysłowego. Tomasz przedstawia je jako wewnętrzną strukturę wszystkich rzeczy. Według Akwinaty każdy byt, z wyjątkiem Boga, niezależnie czy materialny czy duchowy, jest ukonstytuowany z różnych czynników w porządku stworzeń. Jednym z nich jest możliwość (*potentia*). W małym dziecku tkwi możliwość bycia dorosłym człowiekiem – mądrym, dojrzałym, świętym, albo złym. *Potentia* jako moc tkwiąca w rzeczach jest realną możliwością stania się czymś, czym się jeszcze nie jest. We wszystkich rzeczach jest zespolenie możliwości i jej urzeczywistnienie (*actus*). Urzeczywistnienie to drugi element zespolenia każdego bytu. Przyjęcie przez Tomasza takiego złożenia bytu za myślą Platona i Arystotelesa, daje możliwość przekonującego uzasadnienia wielości różnych rzeczy oraz wskazania istotnej różnicy między rzeczami realnymi a tworam ludzkiego umysłu (psychiki). Takie podejście chroni przed panteizmem, który głosi obecność tylko jednego Bytu i jego wielu przejawów.

Tomasz podkreśla, że to nie złożona struktura istoty (natury) jest najcenniejsza, ale w każdym bycie najdoskonalszym czynnikiem jest istnienie (*esse*) czyli urzeczywistnienie. (Swieżawski, 2002, s. 44).

O bytach, które istnieją powiemy, że są zaktualizowane (urzeczywistnione), że są w akcie (*actus*). Takim bytem zaktualizowanym, niezłożonym, prostym jest Bóg. Jest bytem doskonałym, samym istnieniem i udziela tego istnienia, tej doskonałości bytom przygodnym, niekoniecznym, w tym człowiekowi. Jest aktem czystym (*actus purus*) czyli nie mającym żadnej domieszki możności (Hugon, 2015, s. 10).

Przanowski (2015) przypomina Tomaszowe przesłania doktryny o prostocie Boga – „Absolutnie prosty Bóg nie łączy się ze stworzeniem jako jego część. Bóg stwarza świat jako ktoś bytowo odrębny wobec niego. Absolutnie prosty Stwórca jest w najmocniejszym tego słowa znaczeniu transcendentny wobec stworzenia” (tamże, s. 100). Prostota zapewnia moc niczym nie ograniczoną, dlatego przyczynowość Boga może rozciągać się na liczne byty (tamże).

Natomiast o bytach, które mogą zaistnieć (lecz nie muszą) możemy powiedzieć, są w możności. Możliwość, to potencjalność, to zdolność, szkic, zaczątek, zmienność, ruchomość (tamże, 2015, s. 8), to moc tkwiąca w rzeczach (Swieżawski, 2002, s. 43). Możliwość to zdolność przyjmowania. Każdy byt, oprócz Boga, jest złożony z aktu i możliwości. Najpowszechniejszym złożeniem bytowym jest złożenie z aktu i możliwości, gdzie możliwością jest istota, a akt jest jej urzeczywistnieniem (tamże, s. 44). Dusza ludzka jest aktem czyli „urzeczywistnieniem ciała mającego życie w możliwości” (STh I, q. 77, a. 1, *corpus*).

4. Złożenie bytowe z materii i formy

Człowiek, jako stworzenie duchowo-cielesne złożony jest z materii i formy (Hugon, 2015, s. 55). Forma ta może być substancjalna lub przypadłościowa. Forma podstawowa, substancjalna, to pierwsze urzeczywistnienie materii nadające substancji cielesnej określony gatunek. Istnienie jest jej aktem. Razem z pierwszą materią stanowi podmiot dalszych uzupełnień, czyli form przypadłościowych (tamże, s. 62). Określenie „materia pierwsza” zostało zaczerpnięte od Arystotelesa i oznacza element konstytutywny bytu, tworzywo podstawowe, jest to czysta możliwość, coś co może przyjąć każdą formę. Złożenie materii pierwszej i formy tworzy ciało fizyczne (Arystoteles, 2017, s. 91). W tym sensie dusza ludzka jest formą substancjalną ciała i zarazem podłożem dla form przypadłościowych zwanych też właściwościami. Św. Tomasz podkreśla, że wszelka forma stworzona, jaką jest dusza ludzka, musi mieć istnienie udzielone przez „pełnię istnienia: Samoistnienie” tj. Boga, który sam jest swoim istnieniem, jest czystą i nieskończoną aktualnością (STh I, q. 75, a. 5, ad. 4).

Gilson (2003) komentując naukę św. Tomasza o złożeniu duszy i ciała z materii i formy, podkreśla, iż „zespolecie duszy z ciałem jest zespoleniem substancjalnym, nie zaś

przypadłościowym” (tamże, s. 229). Przeciwstawia złożeniu substancjalnemu złożenie typu przypadłościowego. „Wynikiem przypadłościowego złożenia jest zaszczepienie jednej istoty – innej, która mogłaby istnieć bez niej, gdy natomiast złożenie substancjalne tworzy z dwu bytów nie mogących istnieć niezależnie-jedną kompletną substancję. Materia i forma, dwie rzeczywistości, z których każda rozpatrywana sama w sobie jest niekompletna, tworzą dzięki ich zespoleniu jedną kompletną substancję” (tamże, s. 230). Ta koncepcja wskazuje na jedność *compositum* składającą się z różnych komponentów konstytutywnych bytu, choć ich zakresy i funkcje są zróżnicowane (tamże).

Natomiast forma niestworzona może istnieć sama przez się i tym właśnie jest Bóg. Bóg jest duchem, nie ma ciała, więc nie jest złożony z materii i formy. Nie jest jak materią, która jest w możności. Bóg jest czystą aktualnością, bez domieszki jakiegokolwiek możności (STh I, q. 3, a. 2, *sed contra*). W teologii katolickiej tę właściwość bytu istniejącego sam z siebie, jako podmiot substancjalny bytujący samodzielnie, dzięki czemu jest on osobą, określa się mianem subsystencji. Oznacza, że istnienie jest przypisane do konkretnej jednostki. W szczególności oznacza realną i podstawową jedność (Pawlikowski, 2008, s. 258-259).

5. Działy bytu

Arystotelesowi zawdzięczamy wprowadzenie do filozofii kategorii (św. Tomasz, 2018, s. 207) określających właściwości bytu, tj. 10 sposobów bytowania:

I. Byt niezapodmiotowany: (1) substancja (podstawa, byt samodzielny, samoistny, może istnieć oddzielnie).

II. Byt zapodmiotowany:

A. bezpośrednio: (2) ilość (masa, rozciągłość) i (3) jakość,

B. niebezpośrednio dzieli się na:

a) samą (4) relację

b) ze względu na ilość substancji: (5) uwarunkowanie czasem i (6) umiejscowienie,

c) ze względu na jakość substancji: (7) działanie i (8) doznawanie.

d) ze względu na relacje substancji: (9) ułożenie części i (10) posiadanie (Arystoteles, 2017, s. 72-73).

Kategorie od poz. 2 do 10 są bytami przypadłościowymi, nie mogą istnieć same, ale domagają się podstawy, czyli podłoża, w którym będą mogły istnieć, właśnie tym podłożem jest substancja, która jest podstawą do przypadłości. Jednak należy podkreślić, że nie istnieje byt będący „czystą” substancją bez przypadłości. Byt-substancja jest zawsze związany z przypadłościami, które są nazywane też jego właściwościami (Arystoteles, 2017, s. 74). Z faktu, że istnieje realna różnica pomiędzy substancją, a przypadłościami, nie można

wnioskować, że przypadłości mogą istnieć bez substancji albo, że można je od niej oddzielać. Podobnie, jak jest z istotą i istnieniem, które są nieoddzielalne (Dogiel, 1992, s. 121).

Substancja ma potencjalność, możność przyjęcia przypadłości, które ją determinują, kształtują i ubogacają. Natomiast do istoty przypadłości należy domaganie się tkwienia w substancji, a nie możliwości oddzielania się od niej (tamże, s. 121).

W aspekcie zjednoczenia duszy z ciałem największe znaczenie dla dalszych rozważań ma kategoria ilości do której zalicza się ciało. Zdaniem Arystotelesa ilość jest albo rozdzielna, albo ciągła. Przykładem ilości rozdzielnej, jest liczba i mowa, a ciągłej: ciało, linia, powierzchnię, czas i miejsce (Arystoteles, 1975, s. 14-15).

Zatem ciało to przypadłość będąca ilością ciągłą, która jest zaliczana do przypadłości absolutnych modyfikujących substancję zarówno w aspekcie materii jak i formy. Jednakże to dusza formuje materię do bycia ciałem, które jest z nią nierozzerwalnie związane aż do śmierci. Arystoteles stwierdza, że dusza jest formą ciała, która formuje je przestrzennie i czasowo. Zdaniem Arystotelesa dusza jest aktem konkretnego ciała: mężczyzny lub kobiety. Różnica między mężczyzną a kobietą, jaką jest płeć, jest filozoficznie istotna (za: Kupczak, 2013, s. 69-70).

Jedną z najważniejszych tez Tomasza jest twierdzenie o jedności formy substancjalnej jaką jest dusza ludzka oraz wielości form przypadłościowych (św. Tomasz, 2000, s. 59). Tomasz powołując się na Arystotelesa objaśnia podwójne znaczenie łacińskiego wyrazu *substantia* - jestestwo. „Po pierwsze, w znaczeniu sedna rzeczy zawartego w jej określeniu, które oddaje substancję rzeczy. Grecy to znaczenie substancji - jestestwa oddawali za pomocą wyrazu: *usia*. Łacińskim odpowiednikiem greckiego *usia* jest słowo *essentia* - istota. Po drugie, w znaczeniu podmiotu (*subiectum*) lub osobnika (*suppositum*) samoistniejącego w dziele jestestwa. Osobnik - *suppositum*; może także nosić nazwy oddające samą rzecz; i tych jest trzy: samoistność (samoistnik), rzecz natury i hipostaza. O ile rzecz istnieje sama przez się - a nie w innym, ma nazwę: samoistność czy samoistnik. O ile jest podłożem dla jakiejś wspólnej natury zwie się: rzecz natury. O ile jest podłożem dla przypadłości zwie się: hipostaza, czyli substancja - jestestwo” (STh I, q. 29, a. 2). Jak z powyższego wynika słowo substancja ma wiele znaczeń i może oznaczać: istotę, jestestwo, podstawę dla przypadłości, byt samodzielny, samoistny, coś, co może istnieć oddzielnie. Zdaniem Tomasza substancja zajmuje pierwsze miejsce w kategorii bytu, gdyż „posiada w najszerszym najprawdziwszym stopniu istotę” (św. Tomasz, 2009, s. 85).

Akwinata podkreśla, że w człowieku jest tylko jedna forma substancjalna, tj. dusza rozumna, umysłowa, która jest formą doskonalszą od duszy zmysłowej nierozumnych zwierząt i duszy wegetatywnej roślin. Dzięki swojej doskonałości „zawiera w sobie w swojej mocy zarówno duszę zmysłową i wegetatywną” (STh I, q. 76, a. 4, *corpus*). Tomasz jednoznacznie stwierdza, że „W człowieku dusza umysłowa, zmysłowa i wegetatywna jest liczbowo jedną i tą samą duszą” (STh I, q. 76, a. 3, *corpus*). Dusza umysłowa łączy się

z ciałem jako forma substancjalna. A więc pierwiastek umysłowy jest formą człowieka, czyli ludzkiego ciała. Różnicą gatunkową stanowiącą człowieka jest władza rozumu (STh I, q. 76, a. 3, *corpus*).

W *Kwestii o duszy (De anima)* Tomasz stwierdza, że: „Istnieją trzy rodzaje przypadłości. Niektóre mają przyczynę w zasadach gatunkowych i nazywają się właściwymi, jak np. zdolność do śmiechu jest czymś właściwym dla człowieka. Są przypadłości, które mają przyczynę w zasadach jednostkowych, co może się odbywać dwojako: albo mają przyczynę tkwiącą trwale w podmiocie - to przypadłości nieodłączne (*inseparabilia*), jak płeć męska i żeńska itp.- albo mają przyczynę nie tkwiącą w podmiocie w sposób trwały - są to przypadłości odłączne (*separabilia*), jak np. siedzenie czy chodzenie” (św. Tomasz, 1996, s. 153).

6. Współczesne koncepcje dotyczące kwalifikacji przypadłości

Swieżawski (2000) w komentarzu do kwestii 77, za Arystotelesem wyróżnia dwa rodzaje form (odmian) przypadłości (*accidens*): w ścisłym znaczeniu (*accidentia communia*) oraz w znaczeniu nieścisłym (*accidentia propria*). *Accidentia communia* to przypadłości przypadkowe, która mogą, ale nie muszą substancji przysługiwać, jak np. posiadanie niebieskich oczu, czy koloru skóry. *Accidentia propria*, to właściwości, które muszą substancji przysługiwać, gdyż stanowią zespół cech nieodłącznych i charakterystycznych, które są, zawsze i we wszystkich jestestwach gatunku (*solo, semper, omnes*), jak np. władze psychiczne. Do takich właściwości zalicza też rozumność, zdolność do śmiechu, do wytwórczości, do postępu (św. Tomasz, 2000, s. 142).

Dogiel (1992) proponuje podział przypadłości na konieczne i przygodne oraz bezwzględne, modalne i względne. Przypadłości konieczne jak rozciągłość ciała lub władze duszy: rozum i wola, stale i nierozzerwalnie łączą się z substancją. Nazywane są też własnościami należącymi do kategorii ilości i jakości. Ze względu na bezpośredni wpływ na substancję, którą determinują i doskonałą dodając do niej nową doskonałość, takie jak ilość i pewne formy jakości, nazywane są bezwzględnymi. Natomiast przypadłości przygodne, jak sama nazwa wskazuje tylko chwilowo i na pewien czas determinują substancję, jak np. doznawanie i działanie. Przypadłości modalne to takie które nie mają bezpośredniego wpływu na substancję, ich przedmiotem tkwienia jest inna przypadłość. Przypadłościami modalnymi są wszystkie przypadłości, oprócz ilości, jakości i stosunku (relacji). Przypadłości względne to przypadłości relacyjne, należące do kategorii stosunek (tamże, s. 119).

Krąpiec (2000) nazywa substancję „racją tożsamości konkretnego bytu i jego względnej niezmienności” (tamże, s. 270). Natomiast przypadłości są tym, co modyfikuje substancję, są zmienne, ale przy zachowaniu tożsamości bytu. Zdaniem dominikańskiego filozofa przypadłości to „emanacje podmiotu-substancji ponieważ nie istniały one „przed”

oraz „niezależnie od” ani też po oddzieleniu się od substancji” Mimo tej zmienności stwierdza, że substancja, nie występuje bez przypadłości” (tamże, s. 273).

Krąpiec przypadłości nazywa też właściwościami bytu, które modyfikują substancję w różnych aspektach. Dzieli je na: absolutne (ilość i jakość), bo bezpośrednio modyfikują substancję zarówno w aspekcie materii jak i formy oraz na relacyjne (pozostałe), bo dotyczą substancji przez ilość i jakość (tamże, s. 274).

Z powyższych kwalifikacji wynika, że bezpośrednio i trwale związane z substancją, są przypadłości nieoddzielalne od niej (*inseparabilia*), zwane też absolutnymi i do takich należy płęć.

Fakt płciowości w historii filozofii był określany za pomocą terminu „*proprium*”, czyli istotnej właściwości przysługującej każdemu człowiekowi, tylko temu konkretnemu zawsze (*quod convenit omni, sole i semper*) (Krąpiec, 2005, s. 168). Zatem płęć jest właściwością przenikająca całość natury ludzkiej (duszę i ciało), cały organizm człowieka i nie można jej oddzielić od osoby ludzkiej bez konsekwencji zniszczenia struktury psycho-fizyczno-emocjonalnej człowieka.

7. Natura człowieka

Człowiek jest jednością duszy i ciała, monolitem, to centralna teza teorii filozoficznej Tomasza. Według *hylemorfizmu* materia pierwsza i forma substancjalna w bycie aktualnym stanowią organiczną jedność. Ciało i dusza zespalają się w diadę stanowiącą integralną całość (Liszka, 2017, s. 203).

Do gatunku człowiek należy zarówno ciało jak i dusza ludzka-rozumna. Całość tworzy byt złożony z duszy i ciała (*compositum*). Zatem sama dusza jest substancją niezupełną, gdy jest częścią gatunku ludzkiego, natomiast jako dusza rozumna jest w pełni substancją duchową (św. Tomasz, 2000, s. 13). Zatem dusza, jako zasada życia jest pierwsza, przed ciałem w tym *compositum*, którym jest człowiek. Tomasz podkreśla, że dusza jest formą substancjalną, a nie przypadłościową. Wobec tego jest doskonałością, która ma moc urzeczywistnienia możliwości, którą jest całe ciało. Ciało jest materią zorganizowaną przez duszę, gdyż ciało w stosunku do formy-duszy, jest w możliwości. To forma sprawia, że człowiek jest bytem aktualnym, że jest ciałem, że jest jestestwem żyjącym – człowiekiem (STh I, q. 76, a. 6). Nie może urzeczywistniać tylko jakiejś części ciała, lecz całość. Musi być zarówno w całym ciele, jak i w każdej jego części (STh I, q. 76, a. 8). Połączenie duszy rozumnej (substancji intelektualnej) z ciałem materialnym tworzy *compositum* duszy i ciała czyli naturę ludzką. Staje się wówczas człowiek-jednostkową substancją natury rozumnej – jak stanowi definicja osoby Boecjusza. Zatem osoba jest konkretną, rozumną i doskonałą jednostką (Krąpiec, 2000, s. 275). Jednakże natura ludzka wykazuje od samego początku

dwoistość, występuje pod dwiema postaciami: męską i żeńską. Dusza wciela się w ciało konkretnego mężczyzny lub konkretnej kobiety.

Ten tajemniczy moment połączenia się duszy z ciałem Tomasz nazywa „zetknięciem się na zasadzie mocy”, która jest właściwa substancji obdarzonej umysłem. Ta „moc” przenika bez przeszkody do wnętrza i sprawia zaistnienie jedności substancji duchowej z ciałem, czyli początek istnienia jednostki ludzkiej (SCG II, c. 56, s. 407-409). Bez „mocy” duszy nie zaistnieje człowiek. Zatem pierwszym aktem jakiego dokonuje dusza jest organizowanie materii do bycia ciałem. To forma-dusza sprawia, że człowiek jest bytem aktualnym, że jest ciałem, że jest jestestwem żyjącym – człowiekiem (STh I, q. 76, a. 6). Ten początek istnienia jest naznaczony płciowością, gdyż każdy człowiek jest mężczyzną lub kobietą.

W porządku natury płeć służy przekazywaniu życia, powstawaniu nowego bytu przez zrodzenie. Płeć jest naturalnym i konstytutywnym elementem natury ludzkiej. Jest taką właściwością bytu, która przenika wszystkie naturalne ludzkie działania (Krąpiec, 2005, s. 168). Seksualność jest siłą, która nie tylko prowadzi człowieka do zrodzenia potomstwa, lecz jest motorem do nawiązania relacji z drugą osobą, w porządku miłości. Różnorodność jaką jest płeć przejawia się w różnorodnych działaniach i na różnych płaszczyznach: małżeńskiej, rodzinnej i społecznej.

8. Genetyczne i epigenetyczne warunkowania płci

Zróznicowanie płciowe kobiet i mężczyzn jest uwarunkowane genetycznie. Tożsamość płciowa kształtowana społecznie i kulturowo ma za podstawę „oprogramowanie genetyczne”. Komplementarne cechy fenotypowe – morfologiczne i behawioralne mężczyzny i kobiety wpisują się w naturę człowieka genetycznie uwarunkowaną jako mężczyzny i kobiety. Płodna natura ludzka dąży do realizacji podstawowego zadania, jakim jest zrodzenie potomstwa. Wytwarzanie komórek rozrodczych, zdolność do prokreacji poprzez spotkanie komórki jajowej z plemnikiem skutkuje wpisaniem informacji genetycznej przodków w ciało nowego człowieka. Genetyczne uformowanie płci ma miejsce zaraz po wnikięciu plemnika do komórki jajowej. Plemnik może zawierać dwa rodzaje chromosomów X lub Y, komórka jajowa tylko X. Połączenie dwóch komórek, męskiego plemnika z genomem X lub Y i komórki jajowej zawierającej genom X oraz innych chromosomów z odmiennym znakowaniem epigenetycznym³, zależnym od płci, uruchamianym już na poziomie gametogenezy jest kluczowym elementem powstania człowieka z równoczesnym wpisaniem mu określonej płci (Midro, 2016). Plemnik, który zawiera chromosom Y z prawidłowo funkcjonującym genem SRY determinuje płeć męską,

³ Epigenetyka – zjawisko za pomocą, którego chemiczne modyfikacje DNA i chromatyny zmieniają ekspresję genu bez zmieniania samej sekwencji (Henderson, 2008, s. 236-240).

chromosom X kształtuje płeć żeńską. Odkryty w 1999 roku przez grupę Goodfellera z Uniwersytetu z *Cambridge* gen SRY jest podstawowym kryterium płci genowej człowieka. W prawidłowych warunkach występuje on tylko w kariotypie osób z morfologicznym męskim fenotypem. Gen SRY uruchamia szereg procesów w wyniku których pierwotne gonady przekształcają się w jadra, zostaje uruchomiony proces produkcji testosteronu i jego pochodnych oraz wykształcają się morfologiczne wewnętrzne i zewnętrzne determinanty płci⁴. Dzisiejsza wiedza wskazuje na bardzo różnorodny stopień skomplikowania procesów kształtujących cechy płciowe. Wiadomo już, że białka genów decydujących o płci oddziałują również na inne tkanki – w regulacji na poziomie mózgu, nadnerczy czy też gonad (tamże).

Genetyka więc wiąże początek życia człowieka z momentem połączenia się komórek rozrodczych męskiej i żeńskiej. W wyniku tego połączenia powstaje człowiek, który w tej jednej małej komórce posiada już cały materiał genetyczny. Dlatego „płeć genetyczna”, w prawidłowych warunkach rozwoju również somatyczna i psychiczna, zostaje określona w chwili połączenia się męskiej komórki rozrodczej z żeńską” (Lichtenberg-Kokoszka, 2016, s. 45–58) tworząc ciało ludzkie zwane na tym etapie rozwoju zygotą. Należy stwierdzić, że „człowiekowi w wieku ootydy (komórki, która ma dwa przedjądra: męskie i żeńskie i która żyje ożywiana przez duszę rozumną), kiedy jego ciało zbudowane jest jedynie z jednej komórki, niczego nie brakuje, by uznać go za doskonałego w swej naturze człowieka” (Zajączkowska, 2018). Zróżnicowanie płci ludzi determinowane jest przez geny zygotyczne. Procesy polegające na tworzeniu się „linii płciowych” wymagają uruchomienia serii nieodwracalnych procesów, a raz podjęta decyzja jest ostateczna (Lichtenberg-Kokoszka, 2016). Zatem płci nie można wyizolować, wydestylować, wysublimować z natury ludzkiej, a więc i z duszy i z ciała, gdyż jest integralną właściwością natury ludzkiej (Krapiec, 2005, s. 169). W czasie rozwoju prenatalnego wpływ hormonów na mózg przenosi się, także na fenotyp behawioralny, w tym również na tożsamość płciową. Nie zawsze bodźcowanie tkanki mózgowej przez hormony płciowe wykazuje prostą zależność oddziaływania, ze względu na dodatkowe uwarunkowania. Determinacja i różnicowanie płci są ważnym tematem dzisiejszych nauk. Arnold i Lusus w 2012 roku opublikowali pracę zbiorową na temat wyników badań dotyczących genetycznych i epigenetycznych podstaw dimorfizmu płci (za: Midro, 2016). Badania potwierdziły, że istnieją geny i inne czynniki regulujące, związane z chromosomami płci, które uaktywniają się zanim jeszcze zróżnicują się pierwsze gonady. Taką aktywność nazwano seksomem („*The end of gonad-centric sex determination in mammals*”). Pojęcie seksomu⁵ wprowadził Arnold dla określenia wieloczynnościowości

⁴ Por. Midro, Genetyczne i epigenetyczne uwarunkowania płci przedstawione na konferencji „Gender oczami specjalistów”, 23 stycznia 2016. w Warszawie.

⁵ „Seksom to grupa powiązanych ze sobą procesów specyficznych dla danej płci i wyróżniających obie płcie, działających w interaktywnych sieciach, których celem jest ukształtowanie zróżnicowania płci w łączności z aktywowaniem miejsc kluczowych (węzłów), czyli genów. Działają poprzez współpracujące ze sobą szlaki sygnałowe, wpływając na tworzenie się różnic płci, co można jeszcze rozwinąć, uwzględniając zdefiniowane potem jego elementy. Elementami seksomu są czynniki

genetycznych i epigenetycznych uwarunkowań dimorfizmu płci. Od momentu, gdy życie konkretnego człowieka zostało zainicjowane przez połączenie duszy z ciałem, zapis genowy będzie kierował wszelkimi procesami zachodzącymi w organizmie człowieka, jego dojrzewaniem, wzrostem, odżywianiem, rozmnażaniem. Dusza udziela ciału aktu istnienia i podtrzymuje je w istnieniu. Dusza, która jest zasadą życia, uczestniczy w tych wszystkich procesach, gdyż zawiera w sobie moc inicjacji życia oraz „kod determinujący nie tylko kształt ciała ale również jego rozwój w czasie (Liszka, 2017, s. 43).

Jak wyżej dowiedziono dusza dostosowuje się do konkretnego ciała, którego jest formą, a więc ciała konkretnego mężczyzny i konkretnej kobiety. Jako forma substancjalna „nosi w sobie” wszystkie przypadłości, w tym również ilościowe oznaczenie materii, tj. kategorii do której należy ciało. Ta relacja duszy do ciała została określona przez Tomasza terminem *commensuratio ad hoc corpus* (św. Tomasz, 2000, s. 72). Jest to określenie na konkretne oznaczenie duszy (*signatio*) powstałe w wyniku połączenia się duszy z ciałem. Dusza rozumna, będąca formą konkretnego ciała i łącząc się z ciałem „sama w sobie jest kodem dla ciała” (Liszka, 2017, s. 45).

Mimo, że w wyniku śmierci połączenie duszy z ciałem zostaje zerwane, to ten nieusuwalny ślad związku duszy z ciałem zwany *commensuratio* pozostaje na wieczność i służy do odtworzenia pełni właściwego sobie bytu przy zmartwychwstaniu.

9. Dusza ludzka i jej związki z ciałem w ujęciu filozoficzno-teologicznym

Nie łatwe jest połączenie myślenia filozoficznego z treścią Objawienia, ale możliwe i konieczne. W tym przypadku mostem łączącym te dwa obszary jednego dyskursu na temat koncepcji człowieka są te same terminy używane w filozofii i teologii: dusza ludzka i jej związki z ciałem. Rozróżnienie terminów: „ciała” i „duszy” na płaszczyźnie substancjalnej, czyli w sensie dwóch różnych budulców konstytuujących człowieka, dokonane zostało w filozofii. Natomiast o nieśmiertelności duszy dowiadujemy się poprzez wiarę, z Pisma Świętego (Liszka, 2017, s. 312). Źródłem antropologii chrześcijańskiej jest Objawienie zawarte w Piśmie Świętym Starego i Nowego Testamentu. Usadwienie dyskursu

genetyczne i ich regulatory, związane z kształtowaniem płci, które działają w interaktywnych sieciach powiązanych ze sobą procesów molekularnych. Arnold podaje, że każda komórka ma płeć. Określają ją swoiste geny chromosomu Y, regulowane przez inaktywację jednego z chromosomów X dawką genów, piętno rodzicielskie znakowane na DNA, stopień przylegania chromatyny oraz geny autosomowe i mitochondrialne. Prawidłowy rozwój cech płciowych zdeterminowany jest działaniem wielu genów. Znanych jest już około 200 genów autosomowych poza chromosomami płci X i Y. Mutacje dotyczące jednego spośród tych genów mogą powodować zaburzenia różnicowania cech płciowych. Poszczególne elementy seksomu mogą być ze sobą silnie powiązane. Przykładem tego jest odmienna ekspresja genów związanych z typem chromosomów płci niezależnie od oddziaływań hormonalnych (testosteron), decyduje o odmiennej ekspresji kodowanych przez geny białek”.

Za: A. Midro, Tożsamość płci od poczęcia – spojrzenie genetyka.

<http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-ef5f9e2e-9d8e-4b9e-9cf3-19a8e190d508>, 2.12.2019.

w Objawieniu jest utrudnione ze względu na różnice wynikające z użytej terminologii dotyczącej obu terminów: dusza i ciało w tłumaczeniach. Pismo Święte było tłumaczone z języków oryginalnych, w których powstawały kolejne księgi (język hebrajski i grecki) na łacinę i inne języki narodowe. Pola semantyczne tych obszarów językowych różniły się znacznie od siebie, choć tłumacze starali się używać adekwatnych odpowiedników do języków oryginalnych. (tamże, s. 46). Najczęściej polski terminu dusza jest tłumaczeniem z hebrajskiego terminu *nefesz*, który oznacza całego człowieka, ale też bywa stosowany dla wyrażenia hebrajskiego *ruach* (tamże, s. 14). Hebrajczycy uważali, że ciało człowieka *basar* nie jest zwyczajną materią, ponieważ jest ożywione boskim tchnieniem nazywanym pierwiastkiem życia: *nessamah/niszmat-hajjim*. (tamże, s. 95). W języku greckim na określenie ciała użyto słów: *sarx* i *soma*, odpowiednikiem duszy ludzkiej jest słowo *psyche*, *pneuma*. W języku łacińskim słowa *pneuma* i *psyche* tłumaczone są na *anima* i *spiritus* i mogą oznaczać: „dusza, duch, duch ludzki, moc, tchnienie, życie” (tamże, s. 14). Tertulianowi zawdzięczamy termin *corpus*, który odnosi do duszy rozumianej integralnie, przede wszystkim do ludzkiej substancji duchowej. Można wyróżnić: duszę ludzką ożywiającą ciało (*corpus animans*); duszę zjednoczoną z ciałem, która tworzy żyjącą całość (*corpus animale*) oraz (*corpus spiritale*) to dusza ludzka, która w wydarzeniu zmartwychwstania powszechnego, końcu czasów, ujawni w pełni swą stronę duchową, czyli ożywiającą, organizującą i przemieniającą (tamże, s. 109). Na określenie żywego ciała może pojawić się łac. słowo: *caro* zaczerpnięte od Grzegorza z Elwiry. Ten święty teolog uważał, że *corpus* to ciało przeniknięte przez duszę, w której jest obraz Boży, Zwrócił uwagę na wyposażenie duszy w „ducha człowieczego” czyli naturalną energię duszy i „ducha Bożego”, którego rozumnie jako boską energię podnoszącą człowieka ponad jego poziom naturalny do pełni obrazu Bożego, czyli podobieństwa człowieka do Boga (tamże, s. 110).

10. Niektóre elementy antropologii biblijnej

Pytając o początek człowieka, otrzymujemy pewną odpowiedź na gruncie Objawienia. Biblia jasno i wyraźnie stwierdza, że na początku Bóg stworzył świat z niczego i stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo. Do filozofii również przeniknęła teoria *creatio ex nihilo*, w formie negatywnej, co oznacza, że świat nie powstał z czegoś, co wcześniej istniało, lecz z niczego. Wszechświat powstał z mocy stwórczej Boga, a nie z niebytu do bytu (Maryniarczyk, 2005, s. 62-63).

Akwinata komentując pierwsze słowa z księgi Rodzaju: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię” (Rdz 1,1), stwierdza, że „żaden z bytów nie może istnieć inaczej, jak tylko od Boga, który jest powszechną przyczyną całego bytu. I dlatego trzeba koniecznie powiedzieć, że Bóg powołał rzeczy do bytu z niczego” (STh I, q. 45, a. 1).

Św. Tomaszowi zawdzięczamy dokonanie najlepszej syntezy rozumu i wiary opartej na logice jego teologicznej pewności, że cały świat został stworzony przez Boga, który jest jego początkiem i celem. Nie przypadkowo Akwinata zestawia ze sobą dwa teksty Pisma Świętego: jeden z Księgi Rodzaju mówiący o dziele stworzenia człowieka: „Bóg rzekł: „Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego Nam” (Rdz 1,26), oraz drugi z Pierwszego Listu św. Jana: „Gdy się [to] objawi, będziemy do Niego podobni, bo ujrzymy Go takim, jakim jest” (1J 3,2). Przywołując kolejno dzieło stworzenia i paruzję, przypomina on o ostatecznym przeznaczeniu owego „obrazu” i pokazuje, jaką powinien on odbyć drogę, aby osiągnąć cel, czyli radość oglądania Boga w wieczności (Torrell, 2003, s. 115).

Najpierw Bóg stworzył człowieka (*adam*, to termin wywodzący się od słowa *adamah* oznaczającego ziemię, glebę, rolę. Po stworzeniu kobiety pojawia się termin określający mężczyznę *isz*, słuszny tylko w powiązaniu z terminem *iszsa* - kobieta. W tym akcie stworzonym najpierw pojawia się mężczyzna a potem kobieta, mamy więc na początku dwie płcie (Bartnik, 2012, s.269-270). Autor biblijny po słowach: „na obraz Boży go stworzył” (tzn. człowieka), zaraz dodaje: „mężczyzną i niewiastą stworzył ich” (Rdz 1, 27 *Wulgata*). Św. Tomasz podkreśla, że zarówno w mężczyźnie, jak i w kobiecie widnieje obraz Boga, ponieważ oboje mają naturę myślącą (Olczak, 2018, s. 124-136). Następnie Stwórca pobłogosławił małżonków słowami: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1,28). Ludzkie rodzicielstwo pod względem biologicznym jest podobne do prokreacji innych istot żyjących w przyrodzie, lecz istotowo - ono jedno - jest podobne do Boga samego. Takie właśnie rodzicielstwo leży u podstaw rodziny jako ludzkiej wspólnoty życia - wspólnoty osób zjednoczonych w miłości (*communio personarum*). Pierwowzoru tej wspólnoty należy szukać w samym Bogu: zawiera się on w trynitarnej tajemnicy Jego życia. Boskie „My” jest przedwiecznym prawzorem dla ludzkiego „my”, przede wszystkim tego, jakie mają stanowić mężczyzna i kobieta stworzeni na obraz i podobieństwo Boga samego. Osobowa konstrukcja obojga oraz osobowa godność jest „od początku” wyznacznikiem dobra wspólnego ludzkości w różnych wymiarach i zakresach. Kobieta i mężczyzna wnoszą do tej wspólnoty właściwy sobie wkład. Dzięki temu dobro wspólne ludzi ma zasadniczo charakter komunijny i komplementarny zarazem (LdR 6).

W Księdze Rodzaju o człowieku jest napisane, że to Bóg „tchnął w jego nozdrza tchnienie życia” (Rdz 2,7). Zdaniem Akwinaty wspomniane „tchnienie życia” jest aktem przekazania „ducha życia” od Boga człowiekowi, ale nie jest równoznaczne z wprowadzeniem substancji boskiej w człowieka (SCG II, c. 85, s. 544). Tym samym Tomasz podkreśla, że Bóg, to byt różny od człowieka, a podobieństwo człowieka do Boga jest „na obraz” Boga, a nie że „człowiek jest „obrazem” Boga. W swojej nauce św. Tomasz konsekwentnie zachowuje hierarchię bytów: Bóg, aniołowie, człowiek, materia ożywiona i materia nieożywiona. W innym miejscu *Summy Contra Gentiles* Tomasz interpretuje słowa

„tchnienie życia” jako dzieło stworzenia duszy ludzkiej i przeciwstawia temu dzieło utworzenia zwierząt, bez „tchnienia życia”. Podkreśla, tym samym różnicę między człowiekiem a zwierzętami (SCG II, c. 88, s. 550). Jakkolwiek człowiek należy do tego samego rodzaju, co i inne zwierzęta, to jednak różni się od nich co do gatunku. Różnicę gatunkową stanowi różnica formy (STh I, q. 75, a. 3, ad 1). Otóż różnicą gatunkową stanowiącą człowieka jest władza rozumu. Tak właśnie mówi się o człowieku ze względu na jego pierwiastek umysłowy. A więc pierwiastek umysłowy jest formą człowieka, czyli ludzkiego ciała. Dusza umysłowa łączy się z ciałem jako forma substancjalna. Dusza organizuje materię do bycia ciałem. To forma sprawia, że człowiek jest bytem aktualnym, że jest ciałem, że jest jestestwem żyjącym – człowiekiem (STh I, q. 76, a. 6).

Również w Księdze Mądrości (Mdr 2,23) odnajdujemy tekst stwierdzający, że dusza ludzka została stworzona jako nieśmiertelna, na podobieństwo nieśmiertelności Boga (Liszka, 2017, s. 313). Możemy to zinterpretować, w ten sposób, że akt stworzenia człowieka polega nie tylko na tchnieniu życia, lecz również na obdarowaniu doskonałością personalną, będącą odzwierciedleniem obrazu Bożego w człowieku. Ta doskonałość polega na otwartości wobec Boga, wobec drugiego człowieka i wobec świata. Doskonałością można nazwać otwartość osoby ludzkiej na relację z osobą ludzką o płci przeciwnej. W ten sposób para ludzi tworzy załączek wspólnoty na wzór analogicznie do tego, co jest w misterium Trójcy Świętej (tamże, s. 198). Podkreślił to św. Tomasz z Akwinu mówiąc, że Osoby Boże są konstytuowane przez relacje przeciwstawne (STh I, q. 28).

11. Dusza po śmierci - oddzielona od ciała

Śmierć w sensie teologicznym jest końcem życia człowieka na ziemi i przejściem z doczesności do wieczności (*Katechizm Kościoła Katolickiego*, 2012, nr 1007). W tym tajemniczym wydarzeniu uczestniczy cały człowiek, czyli ciało i dusza. W wyniku śmierci następuje rozdzielenie duszy i ciała, lecz dusza odłączona od ciała nadal żyje, gdyż jest formą niezależną w swoim istnieniu od materii (SCG II, 81, s. 515). Natomiast ciało jest zniszczalne i pozostawia się je w grobie, to jednakże wierzymy w zmartwychwstanie ciała niezniszczalnego, „ciała duchowego” (1 Kor 15, 44).

Mimo, że w wyniku śmierci połączenie duszy z ciałem zostaje zerwane, to ten nieusuwalny ślad związku duszy z ciałem (*commensuratio ad hoc corpus*) (św. Tomasz, 2000, s. 72) pozostaje w duszy na wieczność. To specyficzne, wyjątkowe oznaczenie duszy (*signatio*) powstałe w wyniku połączenia się duszy z ciałem, sprawia, że dusza rozumna, zawiera w sobie „kod” (Liszka, 2017, s. 45) konkretnego ciała, z którym była złączona za życia ziemskiego, który służy do odtworzenia pełni właściwego sobie bytu przy zmartwychwstaniu ciała (św. Tomasz, 2000, s. 72).

Ojciec profesor Liszka w swojej najnowszej książce *O duszy ludzkiej* stwierdza, że dusza istniejąca bez ciała po śmierci posiada informację dotyczącą kształtu kodu genetycznego. Uważa, że „kod genetyczny jest narzędziem pośredniczącym, sposobem powiązania duszy-formy z ciałem” (Liszka, 2017, s. 185). W duszy ludzkiej, od początku życia człowieka dokonuje się zapisywanie różnych informacji: pochodzących z różnych źródeł: zdobytej wiedzy, operacji intelektualnych, a także potrafi przyjąć światło Boże i w ten sposób poznać swego Stwórcę.

Dusza trwa po zniszczeniu *compositum*, gdyż jest substancją duchową, a więc jest niezniszczalna, nieśmiertelna. Tomasz dochodzi do stwierdzenia nieśmiertelności duszy w wyniku żmudnych dociekań opartych na nauce o możliwości i akcie (św. Tomasz, 2000, s. 15). Św. Tomasz stwierdza, że „w istocie duszy tkwi skłonność do połączenia się z ciałem”. Człowiek po śmierci pozostaje sobą, choć jest człowiekiem w „niepełnym wymiarze.” Akwinata dodaje, że dusza oddzielona od ciała nie może wykonywać żadnych czynności, które wymagają jej połączenia z ciałem. Niemożliwe jest więc działanie jakichkolwiek władz zmysłowych, ponieważ ich działanie łączy się zawsze z jakimś cielesnym organem. W sytuacji śmierci, po odejściu duszy, żadna część ciała nie działa (STh I, q. 76, a 8, *corpus*). Ustają bowiem czynności władz wegetatywnych i zmysłowych. Zdaniem Tomasza w duszy oddzielonej od ciała pozostają te czynności, które nie wymagały udziału organu cielesnego, np. poznanie umysłowe i chcenie (SCG II, c. 81, s. 518).

W dniu zmartwychwstania Bóg udzieli przemienionemu ciału ludzkiemu niezniszczalnego życia, ponownie łącząc je z duszą. Jak Chrystus zmartwychwstał i żyje na zawsze, tak wszyscy zmartwychwstaną w dniu ostatecznym (*Katechizm Kościoła Katolickiego*, 2012, nr 1016). Słowo *psyche* oznaczające duszę, które zostało użyte w drugiej księdze Machabejskiej jest podmiotem zmartwychwstania (2 Mch 7, 9; 14, 23). Święty Tomasz (1994) w *Streszczeniu Teologii* stwierdza, iż w dniu zmartwychwstania, dusza złączy się ponownie z ciałem, „które będzie miało te samą treść i gatunek, co ciało pozostawione przez śmierć”. Pewność tego twierdzenia wyprowadza z faktu, iż każdej duszy-formie łączącej się z ciałem odpowiada jej własna materia, a nie żadna inna (tamże, s. 67).

Zakończenie

Zarówno moment połączenia się duszy z ciałem, jak moment jej rozłączenia z ciałem jest tajemnicą, którą człowiek stara się odkryć, zarówno przez rozważania filozoficzne jak i za pomocą nauk przyrodniczych. Efekt tych poszukiwań jest ciągle niezadawalający, gdyż tajemnicy człowieka nie można wyjaśnić tylko w obrębie nauk szczegółowych i za pomocą spekulacji rozumowych. Pełnię tej tajemnicy wyjaśnia dopiero teologia, której źródłem jest Objawienie. Teologia odpowiada na najważniejsze pytania egzystencjalne ludzkości, dotyczące zarówno przyczyn stworzenia człowieka, jak i celu jego życia. Teologia w swoich

rozważaniach uwzględnia wyniki badań nauk szczegółowych i nie są one z nią sprzeczne. Specyficzna dyscyplina poznawcza, która stała się synonimem filozofii i nie utożsamia się z naukami szczegółowymi, a według Arystotelesa rozważa byt jako byt oraz to, co przysługuje mu w sposób istotny to metafizyka (Jaroszyński, 2011, s. 5).

Metafizykę można porównać do światła naturalnego rozumu, które jest potrzebne do zrozumienia i akceptacji Objawienia. „Nie ma teologii bez metafizyki; sama narracja nie wystarczy. Nie można też wpadać w drugą skrajność; metafizyka bez historii rości sobie pretensje do wejścia w miejsce Objawienia, zamiast mu służyć” (Liszka, 2017, s. 310). Dlatego należało ponownie dokonać trudu odsłonięcia prawdy o strukturze ludzkiego bytu sięgając do głębi istoty ludzkiej i posługując się precyzyjnym narzędziem metafizycznej i egzystencjalnej analizy bytu. Z tej krótkiej refleksji wynika, że dusza rozpatrywana w aspekcie substancji jest podłożem dla przypadłości. Substancja, nie występuje bez przypadłości, choć stwierdza się realną nietożsamość substancji i przypadłości (Krapiec, 2000, s. 271). Przypadłości łączą się z substancją w różny sposób: bezpośrednio (jak ilość i jakość) i pośrednio, bo przez ilość i jakość (przypadłości w przypadłościach). Jako osobna kategoria występuje relacja, czyli odniesienie do przedmiotu będącego poza jednostką.

Pierwszym utworem, młodego wykładowcy Tomasza z Akwinu (w latach 1254-1256) było niewielkie dzieło (*Opusculum*) nazwane przez kopistów „Byt i istota” (*De ente et essentia*) zaczynające się od słów: „Mały błąd popełniony na początku staje się wielki na końcu” (św. Tomasz, 2009, s. 6-7). Wydawać by się mogło, że małym błędem jest zaliczenie płci do takiego rodzaju przypadłości, które mogą być oddzielone bez szkody dla osoby i jej osobowości. Takie podejście generuje różne konsekwencje skutkujące wieloma koncepcjami myślowymi, które nie gwarantują zgodności między prawem moralnym a sumieniem lub między naturą a wolnością. Pojawiają się różne definicje płci, między innymi pogląd, że płeć nie powinna zależeć od biologicznej, hormonalnej czy społecznej determinacji, ale powinna być osobistym odczuciem. Swieżawski podkreślał, że tomizm jest przeciw subiektywizmowi, a więc przeciw zwracaniu się ku swojemu „ja”. Zjawisko subiektywizmu dotyka w ostatnich latach szczególnie mocno rozważań o płci. Filozofia natomiast ma być refleksją nad całą rzeczywistością, a nie światem ludzkich myślnych wytworów (Swieżawski, 2002, s. 21).

Mistrzem w łączeniu metafizyki i filozofii jest niewątpliwie św. Tomasz z Akwinu. U Tomasza wiara oświeca rozum, a rozum wyjaśnia tajemnice wiary rozumowi dostępne. Akwinata odsłania tajemnice Boga zawarte w Objawieniu, uprawiając jednocześnie naukową filozofię i teologię. Wielu współczesnych myślicieli kwestionuje aktualność i wartość jego myśli. W przyjmujących jego sposób kontemplacji rzeczywistości wciąż budzi zachwyt, niezależnie od czasów, ponieważ rozwój myśli filozoficznej nie idzie w parze z naukami szczegółowymi. Dlatego wybór św. Tomasza jako mistrza refleksji o człowieku „metodą fides et ratio” jest zasadny. Wielką zasługą Tomasza było ukazanie harmonii istniejącej między rozumem a wiarą. Skoro zarówno światło wiary, jak i światło rozumu

pochodzą od Boga to nie mogą sobie wzajemnie zaprzeczać. Paweł VI wyraził podziw dla Tomaszowej nauki: „tak wielka jest bowiem potęga umysłu Doktora Anielskiego, miłość prawdy tak szczerą, tak ogromną mądrość w badaniu, wyjaśnianiu i łączeniu najodpowiedniejszym węzłem jedności najwyższych prawd, że jego nauka jest najskuteczniejszym narzędziem nie tylko do założenia bezpiecznych fundamentów wiary, ale także do przyjęcia z pożytkiem i bez obawy owoców zdrowego postępu" (por. Bełch, 1975, s. 6).

Wykaz skrótów:

LdR – Jan Paweł II, (1998) *List do rodzin*

FR – Jan Paweł II, (1998) encyklika *Fides et ratio*

SCG – Święty Tomasz z Akwinu, (2003), *Summa contra gentiles*

II - księga druga

c. - *capitulum* - rozdział

STh – Święty Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*

I, q. , a. , ad., co., sed contra:

I - część pierwsza

q.- kwestia

a. - artykuł

ad. - odpowiedź na konkretny zarzut

co. - *corpus* - odpowiedź

sed contra - stanowisko przeciwne

Bibliografia:

Arystoteles, (1975). *Kategorie. Hermenutyka*, tłum. Kazimierz Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Arystoteles, (2009). *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Arystoteles, (2017). *Metafizyka*, tłum. Tadeusz Żeleźniak, oprac. M. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.

Bartnik, Cz. (2012). *Dogmatyka*, tom I, Lublin: Wydawnictwo KUL.

Bełch, P. (1975). Wstęp do *Sumy Teologicznej*, t. 1, *O Bogu*, Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”.

Biblia (1990). *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*. wyd. 3. Poznań - Warszawa: Wydawnictwo Pallottinum.

Dogiel, G. (1992). *Metafizyka*, Kraków: Instytut Teologiczny księży Misjonarzy.

Gilson, E. (2003). *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Henderson, M. (2008). *50 teorii genetyki*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Hugon, E., (2015). *Zasady filozofii. Dwadzieścia cztery tezy tomistyczne*, Warszawa: Katolicki Instytut Apologetyczny Św. Tomasza z Akwinu.

- Jan Paweł II (1998a). *Fides et Ratio*, Wrocław: Wydawnictwo i Drukarnia Wrocławskiej księgarni Archidiecezjalnej TUM.
- Jan Paweł II (1998b). *List do rodzin*, Wrocław: Wydawnictwo i Drukarnia Wrocławskiej księgarni Archidiecezjalnej TUM.
- Jaroszyński, P. (2011). *Metafizyka czy ontologia*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, (2012). Poznań: Wydawnictwo Pallottinum
- Kehl, M. (2008). *I widział Bóg, że to jest dobre. Teologia stworzenia*, Poznań: Wydawnictwo W Drodze.
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, (2002). Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Krąpiec, M. (1995). *Dzieła. Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Krąpiec, M. (2000). *Dzieła. Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Krąpiec, M. (2005). *Ja - człowiek*, Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Kupczak, J. (2013). *Teologiczna semantyka płci*, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Lichtenberg-Kokoszka, E. (2016). Biomedyczne aspekty kształtowania płci somatycznej. Znaczenie prenatalnego okresu życia, *Family Forum*, nr 6, 45-58.
- List ojca Świętego Pawła VI z okazji 700-lecia śmierci Świętego Tomasza z Akwinu, Suma Teologiczna*, (1975), t. 1, *O Bogu*, Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”.
- Liszka, P. (2017). *Dusza Ludzka. Substancja duchowa człowieka*, Wrocław: Wydawnictwo i Drukarnia Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM.
- Maryniarczyk, A. (2005). *Realistyczna interpretacja rzeczywistości. Zeszyty z metafizyki*. nr 3, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Melonowska, J. (2016). *Osobna: kobieta a personalizm Karola Wojtyły. Doktryna i rewizja*, Warszawa: Difin SA.
- Midro, A. (2014). Tożsamość płci od poczęcia – spojrzenie genetyka, <http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.desklight-ef5f9e2e-9d8e-4b9e-9cf3-19a8e190d508>, 2.12.2019.
- Midro, A. (2016). Genetyczne i epigenetyczne uwarunkowania płci przedstawione na konferencji “Gender oczami specjalistów”, 23 stycznia 2016 roku w Warszawie.
- Mielcarek, P. (1994). *Teoria ciała ludzkiego. W pismach Św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa: Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna i Reklamowo-Handlowa.
- Mrzygłód, P. (2011). Homo positus in medio. Człowiek w myśli scholastycznej św. Tomasza z Akwinu, *Świdnickie Studia Teologiczne*, 8, 195-214.

- Olczak, E. (2018). Dobro w ujęciu św. Tomasza z Akwinu. Dobra małżeńskie, w świetle wybranych zagadnień z Sumy teologicznej, *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio*, nr 4(36), 124-126.
- Pawlikowski, T. (2008). Subsistentia, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 9, 258-259, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Przanowski, M. (2015), *Święty Tomasz z Akwinu o Bogu. Studia Teologiczne*, Warszawa: Instytut Tomistyczny.
- Ratzinger, J. (2004). *List do biskupów Kościoła Katolickiego o współdziałaniu mężczyzny i kobiety w kościele i świecie*,
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20040731_collaboration_pl.html, 19.11.19.
- Świeżawski, S. (2002). *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań: Wydawnictwo W Drodze.
- Święty Tomasz z Akwinu (1966). *Suma teologiczna. Wiara i nadzieja*, t. 15 (II-II, q. 1-22), tłum. P. Bełch, Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”.
- Święty Tomasz z Akwinu (1975). *Suma teologiczna. O Bogu*, t. 1 (I, q. 1-12), tłum. P. Bełch, Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”.
- Święty Tomasz z Akwinu (1978). *Suma teologiczna. O Trójcy Przenajświętszej*, t. 3 (I, q. 27-43), tłum. P. Bełch, Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”.
- Święty Tomasz z Akwinu (1980). *Człowiek. Summa Teologii I*, t. 6, tłum. P. Bełch, Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”.
- Święty Tomasz z Akwinu, (1994), *Dzieła wybrane. Streszczenie teologii (Compendium theologiae)*, tłumaczenie i opracowanie J. Salij OP, Poznań: Wydawnictwo W Drodze.
- Święty Tomasz z Akwinu (1996). *Kwestia o duszy*, tłumaczenie Z. Włodek W. Zega, Kraków, Wydawnictwo Znak.
- Święty Tomasz z Akwinu (2000). *Traktat o człowieku. Summa Teologii I*, wstęp do t. I, przekład i opracowanie Świeżawski S., Kęty: Wydawnictwo ANTYK.
- Święty Tomasz z Akwinu (2003). *Summa Contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami innowiercami i błądzącymi*, t. 1, ks. II, c. 56, Poznań: Wydawnictwo W Drodze.
- Święty Tomasz z Akwinu (2009). *Byt i istota*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Święty Tomasz z Akwinu (2018). *Komentarz do „O duszy” Arystotelesa*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Torrell, J-P. (2003). *Święty Tomasz z Akwinu. Mistrz duchowy*, Poznań: Wydawnictwo W Drodze.
- Zajączkowska, M. (2018). Piękno człowieka, którego ciałem jest tylko jedna komórka, *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio*, nr 4(36), 137-163.
- Zdybicka, Z.J. (2001). Dowody na istnienie Boga, w: *Encyklopedia Filozofii*, tom 2, 682-683. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.

Ks. dr hab. prof. UKSW Dariusz Pater
 Wydział Teologiczny
 Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
 w Warszawie

Cierpienie w życiu i nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego

Suffering as viewed by Cardinal Stefan Wyszyński

*„Nie byłoby na Stolicy Piotrowej tego Papieża Polaka, (...),
 gdyby nie było Twojej wiary, niecofającej się przed
 więzieniem i cierpieniem”.*

(Jan Paweł II, 1979).

Abstrakt: Cierpienie towarzyszące człowiekowi od zarania dziejów zrosło się również z życiem ks. kardynała Stefana Wyszyńskiego i stało się koniecznym elementem na drodze jego osobistego uświęcenia. Przeżył śmierć matki, wojny, głód, ciężkie choroby czy doświadczenie więzienia. Współcierpiał z chorymi, rannymi i umierającymi. Jako interrex, głowa Kościoła w Polsce i patriota, cierpiał razem ze zniewolonym narodem. Na gruncie osobistych doświadczeń, studiów i teologiczno-filozoficznych dociekań zrodziło się jego nauczanie społeczne, w którym personalistyczna wizja osoby i jej godności wzbogacona została oryginalnym podejściem do spraw narodu oraz głęboką wiarą prymasa Wyszyńskiego. Nauczanie to obejmuje również problematykę cierpienia. Prymas Wyszyński widział w ludziach swoich bliźnich, bez względu na ich przynależność religijną czy też kondycję fizyczną. Niepełnosprawność drugiej osoby nie była jakkolwiek przeszkodą, aby uznać w niej doskonałość ludzkiej natury. Prymas nauczał, że naród istnieje na podobieństwo osoby ludzkiej. Podobnie jak osoba posiada on swoją świadomość, wolę, poznanie, wiedzę, zmysł samozachowawczy, wady, pragnienia, a nawet dotyka go cierpienie. Mając świadomość odpowiedzialności spoczywającej na nim z racji pełnionych funkcji, prymas Wyszyński troszczył się o los każdego Polaka, od tego poczętego w łonie matki po umierającego w późnej dorosłości. Widział trudy i cierpienia robotnika, lekarza, prawnika, nauczyciela czy artysty. Warto wrócić do prymasowskiej myśli zwłaszcza dziś, kiedy ład w świecie ulega rozchwianiu, a obszar ludzkiego cierpienia poszerza się pomimo naukowych odkryć i zapewnien o dokonującym się cywilizacyjnym postępie.

Słowa kluczowe: kardynał Stefan Wyszyński, cierpienie człowieka, cierpienie narodu, nauczanie Prymasa.

Abstract: Suffering, which has been inseparable from human life since the dawn of time, was endured by Cardinal Stefan Wyszyński and became a necessary element on the path of his personal sanctification. He experienced his mother's death, war, hunger, serious illness and imprisonment. He suffered together with the sick, the injured and the dying. As an interrex, head of the Church in Poland and a patriot, he suffered together with the enslaved nation. His personal experience, studies and theological and philosophical reflections gave rise to Wyszyński's social teaching that offers a personalistic vision of the human being and his dignity, contains his original approach to the affairs of the nation and reveals his deep faith. His teaching also addresses suffering. Primate Wyszyński treated all people as neighbours regardless of their religious affiliation or physical condition. For him, someone's disability was no obstacle to recognizing the perfection of his human nature. The Primate taught that a nation is similar to a human being. Likewise, a nation has its consciousness, will, knowledge, self-preservation, flaws, desires, and, it experiences suffering. Being aware of his responsibility as a primate, Cardinal Wyszyński was concerned about the fate of every Pole, from the one conceived in his or her mother's womb to the one dying in old age. He was aware of the

hardships visited upon a worker, a doctor, a lawyer, a teacher or an artist. The Primate's thought is worth drawing on, especially today, when the world order is unstable, and the scope of human suffering is expanding despite scientific discoveries and assurances of civilizational progress.

Keywords: cardinal Stefan Wyszyński, human suffering, suffering of the nation, teaching of the Primate.

Wprowadzenie

Cierpienie towarzyszy człowiekowi od zarania dziejów. Tworzy niejako zasadniczą część procesu jego psychofizycznego rozwoju. W rozważaniach dotyczących bólu niejednokrotnie pojawia się pytanie, czy ma on wyłącznie negatywne konotacje, czy też kryje w sobie elementy pozytywne. Czy możemy doświadczyć cierpienia w sposób świadomy, jako czegoś, co nas wewnętrznie ubogaca? Ostatecznie bowiem cierpienie pogłębia naszą wiedzę o nas samych oraz o kulturze, w której realizujemy nasze człowieczeństwo. Ten aspekt w sposób prawie namacalny towarzyszył Prymasowi Tysiąclecia, na przykładzie którego widać wyraźnie jak doświadczenie cierpienia „szlifowało” jego stan umysłu i wiary w drodze do uzyskania pełni człowieczeństwa. Rozważania dotyczące tych zagadnień prowadzą do wniosku, że cierpienie ma, lub może mieć, także swoją pozytywną stronę. Życie księdza Prymasa Stefana Wyszyńskiego od samego początku nie było wolne od bolesnych przeżyć i towarzyszącego im cierpienia. Nauczanie, które potwierdzał przykładem własnego życia stanowi ważny wkład w dziedzictwo kultury narodu polskiego.

Encyklopedia Katolicka (1985, s. 476) traktuje cierpienie jako stały składnik życia ludzkiego, związany „z ograniczonością struktury bytowej człowieka (ciało, dusza ludzka)”, który „pełni rolę oczyszczającą nie tylko w życiu przyrodzonym (*katharsis*), ale i nadprzyrodzonym (*pokuta*) z racji przeznaczenia człowieka do zbawienia”. Definiuje ona cierpienie jako stan psychiczny człowieka spowodowany bólem fizycznym albo psychicznym. Wiąże się to z dolegliwością organizmu (chorobą) lub niemożliwością zrealizowania celu, czy też przeżyciem doznanej przykrości.

Człowiek jako jedność psychofizyczna doświadcza tego, co przykre, niepożądane i bolesne, zarówno za pośrednictwem ciała, jak i psychiki. Czasami wręcz niemożliwe jest oddzielenie cierpień cielesnych od duchowych, gdyż wzajemnie się one przenikają. Ludzkie cierpienie jest zatem problemem niezwykle rozległym, wewnętrznie zróżnicowanym i wieloaspektowym. Przyjmuje też różnorodną formę i postać.

Wiedeński uczony Viktor Emil Frankl – twórca logoterapii i analizy egzystencjalnej, twierdził, że człowiek cierpiący (*homo patiens*) ma możliwość komunikowania się ze światem poprzez cierpienie. Taki sposób komunikacji interpersonalnej może posiadać istotny wpływ na proces przemiany człowieka. Cierpienie traktował jako życiowy egzamin czy próbę. Bunt przeciwko cierpieniu, które dotyka człowieka, jest czymś naturalnym. Człowiek cierpiący nie zawsze może wpływać na to, co go spotyka, ale może zmienić swój stosunek do cierpienia. Może stać się ono ofiarą, a nawet darem. Cierpienie tak rozumiane zyskuje sens i sprawia, że

człowiek dojrzewa wewnątrz, zdobywa wewnętrzną wolność i umiejętność rozumienia innych ludzi. Owo doświadczenie samourzeczywistniania się (autotranscendencji) prowadzi do głębszej analizy własnego cierpienia, ukierunkowania go, nadaniu mu sensu i prawdziwej wartości. Świadomość wartości cierpienia przyczynia się do większej wytrzymałości na ból. Ostateczny sens ludzkiego cierpienia tkwi w transcendencji (Frankl, 1984, s. 74–81).

Zapewne w tej perspektywie widział swoje życie ks. kardynał Stefan Wyszyński (2001, s. 534), gdy pod jego koniec pełen wdzięczności stwierdził *„Moja droga była zawsze drogą Wielkiego Piątku”*.

1. Cierpienie w życiu kardynała Stefana Wyszyńskiego

Prymas Wyszyński już w dzieciństwie poznał smak cierpienia spowodowanego śmiercią matki, która umierała prawie miesiąc. Było to wówczas dla niego najboleńsze przeżycie. Sam wspominał ten bardzo trudny czas niepewności i oczekiwania, kiedy nasłuchiwał, czy nie biją dzwony na znak, że mama umarła. Wstrząs, jakiego doznał, wyraził słowami: *„Trudno opisać smutek, pustkę i żal, gdy po pogrzebie matki wróciliśmy z cmentarza do pustego domu. Zdawało się, że ustało wszelkie życie”* (Wyszyński, 1971).

W latach 1912 – 1915 był uczniem gimnazjum im. Wojciecha Górskiego w Warszawie. W 1914 roku, gdy miał niecałe 13 lat, wybuchła pierwsza wojna światowa. Rodzinne Andrzejewo spalili Rosjanie, a że front odciął w 1915 roku chłopca od Warszawy, dalsza nauka w gimnazjum Górskiego stała się niemożliwa. Dzięki zabiegom księdza L. Załuskiego uczniowie szkół warszawskich z parafii Andrzejewo zostali umieszczeni w Męskim Gimnazjum im. ks. Piotra Skargi w Łomży. Był to czas wojny, przemocy i głodu. Cierpienie fizyczne przeplatało się z duchowym. Kardynał Wyszyński z przejściem opowiadał, jak Rosjanie, cofając się, niszczyli wszystko. Widział, jak palili nie tylko miasta i wsie, lecz nawet zboże na polach. Wspominał, że jego szkolny kolega, późniejszy ksiądz, Jan Tyszko, nie wytrzymał głodu. Stefan Wyszyński prosił więc żydowskiego właściciela sklepu o kawałek chleba dla bardzo głodnego kolegi. Dostali cały bochenek. Zdobyte w ten sposób pożywienie ukrywali w obawie przed Niemcami, których wojsko weszło za ustępującymi Rosjanami.

W tym też czasie niemieckie władze okupacyjne zabroniły przynależności do harcerstwa. Kardynał Wyszyński z nieukrywaną dumą wspominał złamanie tego zakazu, co okupił karą chłosty wymierzoną przez Niemców. Były to jego, jak z właściwym sobie humorem określał, *„pierwsze cierpienia dla Ojczyzny”* (Jurkiewicz, 1994, s. 10).

Próba wiary i umiejętnością znoszenia cierpienia dla młodego alumna, Stefana Wyszyńskiego, był czas święceń kapłańskich. Nie mógł do nich przystąpić wspólnie

¹ Za: M. Kindziuk, *Widzicie, nawróciłem się!*
<https://ekai.pl/widzicie-nawrocilem-sie/> (dostęp: 15.11.2019).

z kolegami z dwóch powodów. Po pierwsze, nie miał, pomimo dyspensy „na brakujący rok”, odpowiedniego wieku kanonicznego. Po drugie, trafił do szpitala z podejrzeniem duru brzuszego. Podejrzenie to okazało się mylne, zachorował bowiem na poważne zapalenie płuc. Wracając myślą do ważnego dla niego dnia święceń 3 sierpnia 1924 dnia wspominał, iż z powodu wyczerpania i choroby miał trudność z utrzymaniem się w pozycji stojącej. W jego stanie leżenie krzyżem na ziemi wydawało się nawet dawać ulgę osłabionemu organizmowi (*Służba w miłości*, 1982, s. 34–35),

Realistycznie patrząc, ksiądz Wyszyński z uwagi na stan zdrowia nie rokował nadziei. Plany i drogi ludzkie nie zawsze jednak pokrywają się z Bożymi. Późniejszy Prymas wracając do tych trudnych dni widział w tym, co się dokonało w jego życiu działanie Bożej Opatrzności i z pokorą przyjmował każdy dzień jako egzystowanie w planie Bożym (*tamże*, s. 23).

Wybuch drugiej wojny światowej zniweczył wiele planów księdza Wyszyńskiego. Zamknięte zostało Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku. Podjął się on wówczas misji dotarcia do Lublina, aby tam zorganizować Włocławskie Seminarium. Jednak po rewizji, imiennie już poszukiwanemu przez gestapo, w ostatniej chwili udało się uniknąć aresztowania. Na polecenie biskupa Michała Kozala do lipca 1940 roku ukrywał się we Wrociszewie. Następnie w posiadłości Zamoyskich, Kozłówce, pracował wśród ociemniałych dzieci, które zostały wysiedlone wraz z siostrami franciszkankami z podwarszawskich Lasek.

W październiku 1941 roku przebywał w Zakopanem. Tam też został aresztowany, a następnie niespodziewanie zwolniony. Życie księdza Wyszyńskiego od listopada 1941 roku do czerwca 1942 roku wypełniała praca wśród ociemniałych dzieci w Żułowie koło Lubartowa na Lubelszczyźnie. Prowadził konspiracyjną akcję oświatową wśród młodzieży gimnazjalnej i niósł ulgę cierpiącym. Po tym okresie przeniósł się do Lasek k. Warszawy, gdzie pod pseudonimem „Siostra Cecylia” pełnił obowiązki kapelana oraz pomagał w pracy księdzu Władysławowi Kornilowiczowi. Stamtąd dojeżdżał do Warszawy, aby na konspiracyjnych kursach dla młodzieży akademickiej i inteligencji wykładać katolicką naukę społeczną, katechetykę i pedagogikę kościelną.

Okres powstania warszawskiego był czasem wzmożonej pracy księdza Wyszyńskiego. Jako kapelan Okręgu Wojskowego „Żoliborz-Kampinos” Armii Krajowej o pseudonimie „Radwan III” oraz kapelan powstańczego szpitala w Laskach zetknął się bezpośrednio z cierpieniem, niedolą i ludzką męką. Dotykały go te bolesne doświadczenia tym bardziej, że wiązały się ze sprawami cierpiącej ojczyzny. W późniejszym czasie, już jako Prymas Polski, niejednokrotnie będzie wracał do tych wspomnień, które obfitowały z jednej strony w grozę i ludzkie bestialstwo, a z drugiej – pełne były czynów szlachetnych i bohaterkich. Dlatego też jego osąd Powstania Warszawskiego, bez względu na różnorodną ocenę historyków, jest jednoznaczny. Wydarzenie to było według księdza Prymasa najwspanialszym świadectwem woli i prawa narodu do życia.

Koniec wojny i wcześniejsze ustalenia jałtańskie postawiły Kościół w Polsce, tak jak i całe społeczeństwo, w obliczu zupełnie nowej sytuacji. Rząd londyński był daleko, a nowa władza, wsparta siłą Armii Czerwonej, tworzyła swe struktury, z którymi nie sposób było się nie liczyć. Tym bardziej, że na początku Kościołowi nie stawiano żadnych przeszkód w jego działalności. „Usytuowanie Kościoła w ówczesnym systemie politycznym społeczeństwa tworzyło zeń ważny czynnik życia publicznego, czego władza polityczna nie tylko nie negowała, lecz w określonych ramach traktowała jako zjawisko normalne i pożądane” (Osuchowski, 1981, s. 118). Co więcej, jak twierdzi ks. Zygmunt Zieliński (1998, s. 21), Kościół „był w pewnym sensie uprzywilejowany. Kościoła nie objęła bowiem początkowo reforma rolna, przywrócono zrabowany mu majątek, dopomóżono do reaktywowania Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”. Niemniej z czasem zaczęto wprowadzać politykę mającą na celu wyrugowanie Kościoła w niedalekiej przyszłości z życia publicznego. Dnia 15 sierpnia 1945 roku ksiądz Wyszyński został mianowany kanonikiem Katedralnej Kapituły Włocławskiej, a 4 marca następnego roku, w miejsce zmarłego biskupa Mariana Fulmana, otrzymał urząd biskupa ordynariusza diecezji lubelskiej. Przed tą ostatnią nominacją bardzo się wzbraniał i ustąpił dopiero wtedy, gdy kardynał Hlond uargumentował tę decyzję: „Ojcu Świętemu się nie odmawia” (Miziołek, 2000, s. 21). Tak więc sakrę biskupią otrzymał 12 maja 1946 roku w kaplicy na Jasnej Górze. Na herbie biskupim umieścił wizerunek Matki Bożej Częstochowskiej bez korony oraz hasło swej pracy pasterskiej: *Soli Deo* („Samemu Bogu”). W październiku 1948 roku zmarł niespodziewanie kardynał August Hlond Prymas Polski. Prymasem Polski został młody biskup lubelski ks. Stefan Wyszyński. Powszechna jest opinia, że kardynał Hlond przygotowywał go na swojego następcę, przecież już przed wojną należał on do Rady Społecznej przy Episkopacie Polski. Ksiądz Wyszyński znał dobrze problematykę społeczną, był znawcą ideologii komunistycznej, dlatego też zarówno umierający Prymas, jak i Episkopat, wskazali właśnie na niego jako na najlepszego kandydata na prymasa Polski (Micewski, 2000, s. 44–47).

Nowy prymas, jako że historia wyznaczyła mu pełnienie roli interrekta (por. m.in. Zabłocki, 2002, s. 12), stanął od razu wobec całej złożoności sytuacji społeczno-politycznej, wobec nowego cierpienia narodu. Władza ludowa z dnia na dzień umacniała swoją pozycję. Prymas Wyszyński miał świadomość, że rozbite wewnątrz Kościoła, podziały wśród wiernych prowadzą do osłabienia znaczenia Kościoła i szkodzą narodowi. Dlatego też całą swoją prymasowską posługę ukierunkował na szczególną troskę o budowanie jedności Episkopatu, Kościoła i całego katolickiego społeczeństwa. W *Zapiskach więziennych* (1995, s. 20–21) wyjaśniał przyczyny zawarcia tzw. Porozumienia z władzami państwowymi, swoistego „*modus vivendi* między Episkopatem a Rządem”.

W swych powojennych wystąpieniach Prymas Wyszyński również podkreślał, że Polska już dość wycierpiała, że dość już było ofiar i przelanej krwi, że teraz prawdziwym bohaterstwem jest nie tyle umrzeć za ojczyznę, ile dla niej żyć i pracować. Świadczy to, jak się

wydaje, o tym, że nie chciał kolejnego konfliktu – a przecież oczekiwano wtedy wybuchu trzeciej wojny światowej między Zachodem a Rosją Sowiecką – ani tym bardziej nie chciał udziału w nim Polaków, i tak już dotkliwie doświadczonych.

Rok 1953 przyniósł wiele ważnych wydarzeń. Na jego początku, 12 stycznia, na tajnym konsystorzu w Rzymie, Pius XII mianował Prymasa Wyszyńskiego kardynałem. Władze PRL odmówiły jednak nowo mianowanemu kardynałowi paszportu i nie zezwoliły na jego wyjazd do Rzymu. Komuniści przygotowywali kolejne posunięcie. Dnia 9 lutego 1953 roku Rada Państwa uchwaliła dekret *O obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych* (Dziennik Ustaw z dnia 10 lutego 1953 roku, nr 10, poz. 32).

Dokument ten oznaczał w praktyce niemal „upaństwowienie” Kościoła. W tej sytuacji Kościół nie mógł pójść na żadne ustępstwa. W odpowiedzi Episkopat na czele z Prymasem uchwalił memoriał, który przeszedł do historii jako memoriał *Non possumus*², a który stwierdza: „(...) wymienionego dekretu (...) nie możemy uznać za prawomocny i wiążący.” (Raina, 1994, s. 426). W rezultacie słynne, skierowane do władz *Non possumus*, zaprowadziło kardynała Wyszyńskiego do więzienia. Prymas Wyszyński został aresztowany już po śmierci Stalina, w nocy z 25 na 26 września 1953 roku³. Przebywał kolejno w czterech miejscach odosobnienia:

- do 12 października 1953 roku w Rywałdzie Królewskim,
- do 6 października 1954 roku w Stoczku k. Lidzbarka Warmińskiego,
- do 29 października 1955 roku w Prudniku Śląskim,
- do 26 października 1956 roku w Komańczy k. Sanoka.

Losy kardynała Wyszyńskiego po aresztowaniu pozostawały nieznane zarówno hierarchii kościelnej, jak i rzeszy wiernych. Swoje cierpienia Prymas Polski ofiarował Bogu i naśladując apostołów, cieszył się z faktu, iż została mu dana taka możliwość (zob. Wyszyński, 2016, s. 420).

W sierpniu 1956 roku, przebywając jeszcze w Komańczy, Prymas ogłosił program Wielkiej Nowenny przed jubileuszem Tysiąclecia Chrztu Polski. Odczytano go 15 sierpnia 1956 roku na Jasnej Górze. Nieobecnego Prymasa symbolizował wówczas pusty fotel z bukietem róż.

Dzień 12 marca 1956 roku zapisał się w historii jako szczególny. Zmarł wtedy w Moskwie Bolesław Bierut. Władza, po przeorganizowaniu się i złożeniu różnych, także

² Memoriał został uchwalony, co znamienne, 8 maja, w dniu, w którym Kościół czci św. biskupa Stanisława ze Szczepanowa. Data wydania tego dokumentu nawiązywała więc bezpośrednio do tradycji walki Kościoła o swoje prawa.

³ Uchwała Prezydium Rządu PRL nr 700/53 z dnia 24 września zakazywała Prymasowi Wyszyńskiemu przebywania w Warszawie i sprawowania wszelkich funkcji na stanowiskach kościelnych. Brak podpisu pod nią premiera lub jego zastępcy świadczy o tym, że „nie było chętnego do oficjalnego wzięcia odpowiedzialności za decyzję, która nie miała w istocie rzeczy podstaw prawnych” (zob. Dudek, Gryz, 2003).

falszywych obietnic, opanowała sytuację. Wydatnie pomogło jej w tym uwolnienie Prymasa z Komańczy (Zabłocki, 2002, s. 190–198; Micewski, 2000, s. 147–152; Raina, 1994, s. 186–194).

Wcześniej ksiądz kardynał postawił warunki swego powrotu i zażądał usunięcia dekretów i praktyk ograniczających działalność Kościoła⁵. W zasadzie pomógł władzom opanować sytuację, choć większość składanych mu obietnic okazała się złudna. Takie zaangażowanie w przemiany popaździernikowe pozwoliło Kościołowi wzmocnić swe struktury, ale też umocniło pozycję Władysława Gomułki wobec Moskwy, oddalając niebezpieczeństwo interwencji sowieckiej (*W cieniu Prymasa Tysiąclecia*, 2001, s. 93–95).

Usytuowanie geopolityczne Polski sprawiało, że Prymas Polski jako interreks odpowiedzialny za „byt i przetrwanie Narodu” starał się postępować tak, aby zminimalizować straty i jak najlepiej przeprowadzić naród przez ten trudny okres jego dziejów (*W cieniu Prymasa Tysiąclecia*, 2001, s. 93–95). Popaździernikowe zmiany nie oznaczały bynajmniej, że władza przestała walczyć z Kościołem. Rok 1970 przyniósł tragiczne wypadki na Wybrzeżu. Ksiądz Prymas (*Apel Prymasa Polski*, 1970) boleśnie odczuł to wydarzenie.

Jak widać, cierpienie Polaków stało się również osobistym cierpieniem Prymasa Polski. Jednocześnie starał się on, aby ból rodaków nie stał się zarzewiem jeszcze większych nieszczęść. Dlatego prosił o wyzbycie się egoizmu i kierowanie się myśleniem o innych, zwłaszcza o cierpiących i głodnych (*Apel Prymasa Polski*, 1970)².

W 1977 roku Prymas Wyszyński ciężko zachorował. W związku z tym był hospitalizowany⁶. Jako pacjent był niezwykle skromny, odważny, wrażliwy na cierpienia bliźnich i na okazywane mu uczucia (Wesołowski, 1994, s. 251). Tymczasem nadchodził szczególny czas dla Kościoła w Polsce. Śmierć Ojca Świętego Pawła VI, wybór Jana Pawła I i jego miesięczny pontyfikat, następne konklawe, a w końcu, dzień 16 października 1978 roku – wybór na papieża polskiego kardynała, Karola Wojtyły. Prymas Wyszyński miał wobec kardynała Wojtyły inne plany. Konieczność pogodzenia się z niemożnością ich realizacji była

⁵ Chodziło głównie o:

- powrót na swoje stanowiska biskupie, z których zostali usunięci, wszystkich biskupów ordynariuszy i sufraganów,
- decydowanie przez biskupów o obsadzie stanowisk kościelnych,
- kontrolę nad seminariami duchownymi przez hierarchię kościelną,
- swobodę katechizacji młodzieży,
- prawo do prasy katolickiej,
- wznowienie prac Komisji Mieszanej (zob. Wyszyński, 1995).

² *Apel Prymasa Polski*, 1970

<https://www.polskieradio.pl/286/5678/Artykul/280305,Nie-oskarzajcie-przebaczajcie>
(dostęp: 15.11.2019)

⁶ Prymas Wyszyński poddał się w lutym 1977 roku operacji woreczka żółciowego. W połowie roku zachorował na żółtaczkę. We wrześniu zdecydowano się na drugą operację ze względu na bezskuteczność zastosowanych środków leczniczych. Sprawa była beznadziejna. Powrót chorego do zdrowia można właściwie uznać za cud, gdyż dawka bilirubiny, jaką zniósł jego organizm, prawie trzykrotnie przekraczała poziom niebezpieczny dla życia ludzkiego (zob. Micewski, 2000, s. 358–359).

zapewne dla niego trudnym doświadczeniem⁷. Niemniej znaczenie Kościoła i Polski wzrosło na całym świecie.

Dnia 13 maja 1981 w Rzymie dokonano zamachu na papieża Jana Pawła II. W tym czasie w Warszawie ciężko chory prymas Wyszyński, świadom nadchodzącej śmierci, żegnał się z domownikami i współpracownikami oraz głęboko przeżywał to, co działo się w klinice Gemelli. Po przyjęciu sakramentu namaszczenia chorych zwrócił się do zebranych przy jego łóżku, aby skierować ich modlitewne prośby za Ojca Świętego, za którego i on ofiaruje swe cierpienia” (*Ostatnia droga Prymasa Tysiąclecia Stefana Kardynała Wyszyńskiego*, 1982, s. 7). Prymas zmarł 28 maja⁸. Przez trzy dni do czasu pogrzebu, tj. do 31 maja, tłumy warszawiaków stały w niekończącej się kolejce, aby po raz ostatni oddać hołd wielkiemu Prymasowi. W pogrzebie uczestniczyło licznie duchowieństwo i olbrzymia rzesza wiernych. Wielu korespondentów podkreślało, że „był to ostatni królewski pogrzeb w Polsce. Królewski w swym majestacie, dostojności i prostocie” (Szyma, 1981, s. 1).

2. Cierpienie w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego

Nauczanie Prymasa Wyszyńskiego łączy w sobie elementy filozoficzne, społeczne i teologiczne. Myśl teologiczna Prymasa jest w pełni chrystologiczna, zaś jego myśl społeczna ma u swych podstaw człowieka, żyjącego tu i teraz, człowieka ze wszystkimi jego możliwościami, ale i ograniczeniami. Tradycyjna formuła osoby ludzkiej prezentowana między innymi w wywodzącej się z tomizmu koncepcji Maritaina oraz cała ta koncepcja znane były księdzu Wyszyńskiemu i do niej nawiązywał. Akcentowanie natomiast roli rodziny, a zwłaszcza narodu to oryginalna cecha nauczania kardynała Wyszyńskiego, którą czasami nazywa się personalizmem „współrelacyjnym typu polskiego”⁹. Od początku jest to personalizm rodzimy, odnoszący się do całej społeczności, a konkretnie – do całego narodu. Jego podstawę stanowią trzy ogólne zasady społeczne. Pierwsza z nich uwypatnia dobro wspólne narodu i państwa, druga – prymat osoby, a trzecia stanowi połączenie pierwszej i drugiej zasady, akcentując jednocześnie dobro wspólne i dobro osoby ludzkiej. Na tę

⁷ Prymas Wyszyński w geście ucałowania ręki nowego papieża w pokorze zaakceptował rzeczywistość, która nie układała się zgodnie z jego planami. Nie było tajemnicą, że ksiądz Prymas przygotowywał kardynała z Krakowa na swego następcę. Sam kardynał Wyszyński tak wspomina tamte chwile: „Przeżyłem ciężkie chwile na konklawe. Dla mnie oddanie tak wybitnego współpracownika w Polsce, jakim był kardynał Wojtyła, jest olbrzymią stratą. Trzeba znać tajemnicę naszej współpracy i wzajemnego oddziaływania na siebie, aby to zrozumieć” (zob. *Człowiek niezwyklej miary*, 1987, s. 110). Z drugiej strony konkludował: „Polsce się to należało dlatego, że dała przykład, jak bronić Boga i praw Chrystusa, jak bronić wiary, jak zachować twarz pomimo uderk i prześladowań, które spadły na Naród” (za: Kumor, 1991, s. 526).

⁸ Komunikat lekarski z godz. 4.40 podawał przyczynę zgonu: „rozsiany proces nowotworowy jamy brzusznej o wybitnej złośliwości i szybkim postępie” (Piasecki, 1982, s. 84, s. 181).

⁹ Personalizm paralelny albo inaczej personalizm współrelacyjny sytuuje osobę, jako jednostkę, w ścisłym powiązaniu ze społecznością, a społeczność w takim samym stopniu wiąże z osobą (zob. Lewandowski, 1982, s. 42; Iwan, 1985, s. 25).

ostatnią zasadę należy zwrócić szczególną uwagę, gdyż jest ona charakterystyczna dla poglądów prymasa Wyszyńskiego.

Osoba ludzka to indywidualna, samoistna jedność duchowo-cieleśna, wyposażona w zdolność działania rozumnego i wolnego ze względu na konieczność wszechstronnej realizacji osobowości człowieka, syntezę umysłu, woli i serca (Wyszyński, 1961).

Kardynał Wyszyński nauczał, że człowieka należy traktować całościowo. Integralnego jego obrazu nie można dzielić, nie należy również przeciwstawiać sobie elementów, które go konstytuują. Często w społecznym przepowiadaniu Prymasa przewija się owa idea integralności życia ludzkiego. O tym, że człowiek jest jednością psychofizyczną mówił na przykład do młodych lekarzy w roku 1959 stwierdzając, że człowiek w swojej złożoności stanowi „prawdziwy majstersztyk Bożej twórczości”.

Starał się o to, aby służba zdrowia prezentowała właściwą postawę w stosunku do wszystkich cierpiących i udręczonych. Z empatią i miłością „należy podchodzić do tych wszystkich, którzy okiem badawczym patrzą na wasze dłonie i z niepokojem wpijają się w wasze oczy, aby z nich wyczytać dla siebie nadzieję i pokrzepienie” (Wyszyński 2016, s. 153–154). Chrześcijanin nie powinien zamykać się jedynie w sferze swoich osobistych przeżyć religijnych. Dlatego kardynał Wyszyński wzywał do działania: „Każdy z nas, mając w duszy swej radość człowieka wierzącego, musi odważnie wyjść do ludzi cierpiących, udręczonych, potrzebujących, zwłaszcza pozbawionych wiary i głodnych Boga, «bo wiara bez uczynków martwa jest»” (Wyszyński, 1990, s. 279).

2.1. Cierpienie człowieka

Prymas Wyszyński najczęściej mówił o kwestiach cierpienia, kierując swoją wypowiedź do przedstawicieli służby zdrowia, ludzi chorych, niepełnosprawnych – bardzo często do niewidomych. Traktował cierpienie jako zjawisko odwieczne, którego nie zdoła się wyłączyć z życia. Stwierdzał, że „uniwersalność i powszechność cierpienia jest po prostu deprymująca” (Wyszyński, 1999, s. 63). Według niego jedynie religia wskazuje na właściwą naukę o cierpieniu. Szeroko rozumiana służba medyczna nie jest czasami w stanie przywrócić zdrowia czy całkowicie wyeliminować bólu fizycznego. Prawdziwą ulgę w cierpieniu daje powiązanie go z cierpieniem Chrystusa. Fakt, że Bóg nie zlikwidował cierpienia, a nawet nie wyjawiał jego tajemnicy, że Syn Boży wziął krzyż na swoje ramiona, potwierdza ogromną wartość cierpienia (Wyszyński, 2016, s. 347).

Cierpienie człowieka ma wymiar zbawczy, a odkupieńcza męka Chrystusa ma z nim silny związek. Jest ono przedmiotem poszukiwań naukowych oraz pozostaje w służbie miłości. Przywołując w tym kontekście przykład samego Chrystusa, który najczęściej uzdrawiał publicznie, stawiał kardynał Wyszyński stawiał przed lekarzami i całą służbą zdrowia zadanie kierowania się w działaniach zarówno wiedzą opartą na osiągnięciach

nauki, jak i miłością do drugiego człowieka. Przynoszenie ulgi w cierpieniu fizycznym powinno być jednocześnie wysiłkiem myśli i wysiłkiem serca, a nie jedynie wyrazem współczucia (Wyszyński, 1999, s. 63).

Cierpienie jest krzyżem, który sprawia, że człowiek ugina się pod jego ciężarem. Może być spowodowane ubóstwem, samotnością, prześladowaniem dla sprawiedliwości, bólem fizycznym i psychicznym. Prymas Wyszyński, nawiązując do słów Chrystusa z Góry Błogosławieństw, rozszerzał katalog błogosławionych o ludzi „nikomu nieznannej boleści”, i zachęcał do bycia odważnym. Do wszystkich cierpiących wołał: „Jesteście braćmi Chrystusa cierpiącego i z Nim – jeśli tylko tego chcecie – zbawicie świat!” (Wyszyński, 2016, s. 348). Z właściwie przeżytego cierpienia wypływa też nadzieja: „Jesteście wybrańcami Królestwa Bożego, Królestwa nadziei, szczęścia i życia!” (Wyszyński, 2016, s. 348).

Cierpienie i krzyż stały się dla kardynała Wyszyńskiego synonimami. Ból, jakiego doświadcza człowiek, ma swoje ogromne znaczenie, gdyż oczyszcza i stawia w obliczu Boga. Nielubiane przez ludzi cierpienie jest koniecznym elementem na drodze osobistego udoskonalenia i uświęcenia. Może być też etapem do wielkiej radości. Nie można wypełnić obowiązków na tej ziemi bez krzyża, bez cierpienia. Wszystko w życiu człowieka sprowadza się do krzyża (Wyszyński, 1999, s. 394).

2.2. Twórcza moc cierpienia człowieka

Kardynał Wyszyński w swoim nauczaniu zwrócił uwagę na szczególny aspekt cierpienia człowieka, a mianowicie na jego twórczą moc i powiązanie cierpienia z ludzkim geniuszem. Stwierdzał, że powiązany on jest wielkością tego, co człowiek skrywa w swoim wnętrzu, z jego udręką, zmaganiem fizycznymi i duchowymi, trudami egzystencjalnymi, po prostu z wszelkim bólem (Wyszyński, 1990, s. 113). Fundamentem genialnego dzieła jest zazwyczaj cierpienie i męka.

Cierpienie ma zatem i inne oblicze. Staje się trzonem wielkiej sztuki, która wyrasta na fundamencie prawdy i miłości. Prymas zauważał przy tym problemy współczesnej twórczości i diagnozował je, zadając retoryczne pytanie o jej treść: „czy jest ona pełna męki, czy też jest od niej wolna, ale za to syta, dostatnia, sprzedajna, ekonomicznie wypracowana i obliczona” (Wyszyński, 1990, s. 114). Niezwykła jest tajemnica tworzenia w samotności, ubóstwie, chorobie, czy jakimkolwiek innym cierpieniu. Prymas Wyszyński przekonywał, że człowiek „służący słowu i przemieniający je w ciało ma w sobie coś z krzyża” (Wyszyński, 1990, s. 113). Podawał wiele przykładów z historii literatury i sztuki, które potwierdzały tę tezę. Wspominał chociażby Michała Anioła Buonarrotiego, który zapewne „nie byłby wielkim rzeźbiarzem, gdyby nie był człowiekiem wielkich cierpień” (Wyszyński, 1990, s. 113), Dantego, Norwida. Nie kończył przy tym na analizie, ale dawał artystom pióra konkretne zalecenia. Twórca ma być sługą. Do polskich mistrzów słowa skierował szczególne

wezwanie, aby używając języka, stali się „Bożymi psami”, które liżą rany cierpiących i udręczonych rodaków, aby w ten sposób „pełnili zadanie, które tak jest potrzebne cierpiącej duszy narodu” (Wyszyński, 1990, s. 115).

2.3. Niepełnosprawni

Mówiąc do osób cierpiących, kardynał Wyszyński odwoływał się często do swojego życiowego doświadczenia, do swojej pracy wśród ociemniałych, a zwłaszcza w szpitalu powstańczym (Wyszyński, 2016, s. 153). Udręczony człowiek objawia się innym w całej prawdzie o sobie. Prawdziwa odwaga hartuje się w ogniu cierpienia.

Ów kontakt z człowiekiem cierpiącym sprawił, że nauczanie Prymasa nie tylko przekonywało słuchających, ale mobilizowało ich do działania, do wcielania w życie osobiste, rodzinne i narodowe wskazań w nim zawartych.

Prymas Wyszyński, za św. Pawłem (por. Rz 10, 12), widział w drugim człowieku, bez względu na jego przynależność religijną czy też kondycję fizyczną, brata w Chrystusie. Stąd niepełnosprawność nie była jakkolwiek przeszkodą, aby widzieć w tak doświadczonym człowieku doskonałość ludzkiej natury. Niewidomy na przykład „poza swoim doświadczeniem niczym nie różni się i różnić się nie może od każdego innego, najlepiej, najdokładniej widzącego człowieka” (Wyszyński, 1999, s. 307). Posiada „umysł do pracy naukowej całkowicie przygotowany i można dzięki wysiłkowi, cierpliwości, spokojowi, wytrwałości dojść do należytego ukształtowania tego umysłu” (Wyszyński, 1999, s. 308). Na płaszczyźnie woli zachęcał Prymas do zdobycia się na wysiłek „kształcenia, urabiania i umacniania dobrej woli” (Wyszyński, 2016, s. 308), do współdziałania widzących z niewidzącymi, ponieważ może to przynieść skutek, który przewyższa początkowe zamierzenie. Świadomość doskonałości natury ludzkiej w każdym niepełnosprawnym powinna prowadzić do właściwego spojrzenia na cierpienia i trudy, których się doświadcza, a w efekcie do postawy miłości. Należy pamiętać, że wokół żyją ludzie, którzy „są biedniejsi i głodniejsi od nas” (Wyszyński, 1990, s. 718). Zwracając się do niewidomych niejednokrotnie posługiwał się metaforą. Mówił na przykład: „gdy oczy nie świecą, niech świeci światłość duszy” (Wyszyński, 1999, s. 315).

Prymas Wyszyński apelował o podjęcie wysiłku i udzielanie pomocy niepełnosprawnym, ale jednocześnie zwracał się do niepełnosprawnych, aby dochodzili do normalności życia i bytowania, pokonując „skłonność do rozszerzania zakresu swego upośledzenia” (Wyszyński, 1999, s. 310). Ludzie cierpiący ze względu na taką czy inną niepełnosprawność są potrzebni narodowi „skoro Dobry Bóg zaplanował [ich] w jego życiu” (Wyszyński, 1999, s. 310).

2.4. Cierpienie narodu

Spośród wszystkich ziemskich wartości uważał ksiądz Prymas człowieka za wartość najtrwalszą, gdyż jest on: „zjawiskiem stałym, podczas gdy nie są zjawiskiem stałym ani narody, ani państwa, ani jakiegokolwiek ustroje” (AIPSKW, *Kazania i przemówienia autoryzowane 1956–1981*, s. 61). Absolutna i niepowtarzalna wartość osoby jest powodem, dla którego należy uznać prymat człowieka w stosunku do takich bytów, jak: rodzina, naród, ojczyzna, państwo. Kardynał Wyszyński podkreślał, że osoba ludzka jest pierwszą i podstawową wartością całego porządku społecznego. Nauczał, że „w całej filozofii, teologii i socjologii Kościoła na czoło wysuwa się człowiek” (Wyszyński¹⁹⁸¹, s. 90). Życie społeczno-gospodarcze winno być tak urządzone i kierowane, aby nie ucierpiała osoba, aby został zachowany jej prymat w świecie. Nawet najmniejsze odejście od tej zasady prowadzi do nieładu społecznego i powoduje szereg ludzkich nieszczęść. Dlatego też ład społeczny ma swoje źródło w ładzie osobistym, który kształtuje się poprzez właściwe wychowanie i jest nierozłącznie związany z ładem moralnym.

Z wizji człowieka i jego praw wypływa również prymasowskie nauczanie o narodzie. Owo powiązanie najlepiej tłumaczył sam kardynał Wyszyński, kiedy zastanawiał się nad definicją narodu (AIPSKW, *Kazania i przemówienia autoryzowane 1956–1981*, s. 145). Naród istnieje na podobieństwo osoby ludzkiej. Podobnie jak osoba posiada on swoją świadomość, wolę, poznanie, wiedzę, zmysł samozachowawczy, wady, pragnienia, a nawet dotyka go cierpienie.

Polski Kościół został niejako „wszczepiony” w naród. Prymas Wyszyński boleśnie przeżywał cierpienie narodu wynikające z jego zniewolenia. Powołując się na doświadczenie historyczne, twierdził: „gdy Naród stracił już wszystkie nadzieje, pozostała jeszcze jedna – religia i Kościół. (...). Gdy władza wytrącona była z rąk ludzi przez olbrzymie i potworne siły obce, zostawał Kościół i ratował Naród” (Wyszyński, 1990, s. 191). Zastanawiając się natomiast nad wspólnym losem narodu i Kościoła, zwalczał jakiegokolwiek ironiczną uwagi na trudne tematy w historii Polski (Wyszyński, 1990, s. 377).

Z tej perspektywy istnieje więc jedynie konieczność rozgraniczenia uprawnień władzy duchowej i świeckiej, ale nie rozdział, który owocuje zakłamaniami i indyferentyzmem w życiu publicznym. Prymas Wyszyński uważał, że „w każdym rozdziale Kościoła i państwa ma miejsce rozerwanie związku między duszą i ciałem społeczeństwa. Państwo bez ducha jest równie tragiczne jak człowiek, w którym dokonał się rozdział duchowy” (Wyszyński, 1993, s. 179). Zdecydowanie i ostro brzmiały w tym kontekście słowa: „Nie wyciągamy rąk po władzę, ale tam, gdzie są zaniedbania, będziemy je odrabiali, aby Rzeczpospolita, która jest wspólnym naszym dobrem, ujmą nie ucierpiała. Jesteśmy synami Polski katolickiej. Nikt nas patriotyzmu uczyć nie będzie” (AIPSKW, *Kazania i przemówienia autoryzowane 1956–1981*, s. 281).

Mając świadomość roli, jaką odgrywa w Polsce osoba Prymasa Wyszyńskiego, można stwierdzić, że troszczył się on o los każdego Polaka, od tego poczętego w łonie matki po starca, któremu śmierć zagląda w oczy. Widział trudy i cierpienia robotnika, lekarza, prawnika, nauczyciela czy artysty. Do władz państwowych zwracał się nader często, nawołując rządzących: „Nie wystarczy ukazać w prawdzie wszystkie kłopoty dnia każdego; trzeba mieć społeczną wolę zaradzania złu; trzeba odważnie przyznać się do zawodów, niepowodzeń i błędów, bo za nimi wlecze się męka ludzi na co dzień” (Wyszyński, 1990, s. 744).

Zakończenie

Analizy wypowiediane przez księdza Prymasa, mimo upływu lat, są niezwykle trafne i dalekosiężne. Wynika to być może z faktu, że jak twierdził: „Kościół umie patrzeć daleko”, w przeciwieństwie do człowieka zbyt zapatrzonego w doraźne potrzeby, którego „nie zawsze stać na spojrzenie dalekie” (AIPSKW, *Kazania i przemówienia autoryzowane 1956–1981*, s. 279). Nauczanie kardynała Wyszyńskiego na temat cierpienia było realistyczne i jednocześnie nacechowane optymizmem: „Jeżeli jest cierpienie, będzie i radość. Chrystus jest wierny w swoich obietnicach, a On powiedział: «Smutek wasz w radość się obróci»” (Wyszyński, 2016, s. 420). Głoszone przez niego tezy były przekonywujące i trafiały do słuchających, ponieważ Prymas Polski udowadniał ich prawdziwość swoim życiem.

Miłość do Ojczyzny, wyrażająca się heroiczną wręcz służbą, sprawiała, że widział więcej i dalej. Dlatego i na kwestię cierpienia można i należy spojrzeć z tej perspektywy, z której patrzył na nią Prymas Polski (Wyszyński, 1999, s. 394):

Przykazania Boże są dla człowieka pomocą, gdy wola Boża spotyka się z wolą człowieka. Wszelki ład możliwy jest wówczas, gdy zwycięża wola Boża. Właśnie wtedy smutek, męka, cierpienie zamieniają się w radość. Prymasowskie nauczanie jest oryginalne i rodzime, polskie. Kardynał Wyszyński napisał, że nie zostawia testamentu, bo przyjdą nowe czasy i nowi ludzie. Jednakże nauczanie o człowieku i narodzie jest paradoksalnie właśnie swoistym testamentem, który czeka na realizację szczególnie wtedy, gdy różnorodne problemy natury nie tylko społeczno-ekonomicznej hamują rozwój naszego kraju i spychają na margines biedy materialnej, a zwłaszcza duchowej coraz więcej ludzi. Żaden bowiem system nie ma szans na przetrwanie, gdy człowiek jest w nim krzywdzony, a ład społeczny i moralny rozchwiany.

Bibliografia:

AIPSKW - Archiwum Instytutu Prymasa Stefana Kardynała Wyszyńskiego, S. Wyszyński, *Kazania i przemówienia autoryzowane*, T. 1-67, Warszawa 1956-1981.

Apel Prymasa Polski, 1970

<https://www.polskieradio.pl/286/5678/Artykul/280305,Nie-oskarzajcie-przebaczajcie>

Czas nigdy go nie oddali. Wspomnienia o kardynale Stefanie Wyszyńskim (1994). A. Rastawicka (red.). Warszawa: Flopress.

Człowiek niezwykłej miary (1984). Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej.

Dudek, A., Gryz, R. (2003). *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*. Kraków: „Znak”.

Encyklopedia Katolicka (1985). Lublin: TN KUL.

Dziennik Ustaw z dnia 10 lutego 1953 roku, nr 10, poz. 32.

Frankl, V.E. (1984). *Homo patiens*. Warszawa: IW PAX.

Iwan, R. (1985). Personalizm podstawą nauczania społecznego kard. S. Wyszyńskiego. *Chrześcijanin w Świecie*, 136–137, s. 11–26.

Kazania i przemówienia autoryzowane 1956–1981. Archiwum Prymasowskie Jasnogórskich Ślubów Narodu, t. 1–67, mps.

Kumor, B. (1991). *Historia Kościoła*, t. 8. Lublin: Wydawnictwo KUL.

Lewandowski, J. (1982). *Naród w nauczaniu Kardynała Stefana Wyszyńskiego*. Warszawa: ODISS.

Micewski, A. (2000). *Stefan Kardynał Wyszyński*. Warszawa: Wydawnictwo LSW.

Ostatnia droga Prymasa Tysiąclecia Stefana Kardynała Wyszyńskiego. (1982). Teka dokumentalna. Warszawa.

Osuchowski, J. (1981). *Państwo ludowe a Kościół rzymskokatolicki w Polsce 1944–1948. Studium z zakresu stosunków władzy*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

Piasecki, B. (1982). *Ostatnie dni Prymasa Tysiąclecia*, Rzym: Dom Polski Jana Pawła II.

Raina, P. (1994). *Kościół w PRL. Dokumenty 1945–1959*, t. 1, Poznań: Wydawnictwo W Drodze.

Romaniuk, M. (1994). *Życie, twórczość i postęga Prymasa Tysiąclecia*, t. 1. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Sługa Boży Stefan kardynał Wyszyński (1901–1981). (2000). S. Budzyński, I. Burchacka, A. Mazurek (red.), Warszawa: Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna Adam.

Służba w miłości. Autobiografia Ks. Prymasa Stefana Wyszyńskiego. (1982). Częstochowa: Prymasowski Instytut Ślubów Narodu na Jasnej Górze.

Szyma, T. (1981). Wszystko, co Polskę stanowi. *Tygodnik Powszechny*, 23.

W cieniu Prymasa Tysiąclecia. Z Romualdem Kukołowiczem rozmawia Piotr Bączek (2001). Warszawa: Inicjatywa Wydawnicza „Ad Astra”.

Wyszyński, S. *Wspomnienie z dzieciństwa* (przemówienie z 13 czerwca 1971 roku, wygłoszone w Zuzeli), mps.

Wyszyński, S. (2001). *Droga życia*. Warszawa: Soli Deo.

Wyszyński, S. (1999). *Dzieła zebrane*, t. III. Warszawa: Soli Deo.

Wyszyński, S. (2016). *Dzieła zebrane*, t. XVI. Warszawa: Soli Deo.

Wyszyński, S. (1981). *Kościół w służbie Narodu*. Rzym: Ośrodek „Corda Cordi” i Delegatura Biura Prasowego Episkopatu Polski w Rzymie.

Wyszyński, S. (1993). *Miłość i sprawiedliwość społeczna. Rozważania społeczne*. Poznań: Pallotinum.

Wyszyński, S. (1990). *Nauczanie społeczne 1946–1981*. Warszawa: ODiSS.

Wyszyński, S. (1995). *Zapiski więzienne*. Warszawa: Soli Deo.

Zabłocki, J. (2002). *Prymas Stefan Wyszyński. Opór i zwycięstwo 1948–1956*. Warszawa: Bertelsmann Media.

Zieliński, Z. (1998). *Polska dwudziestego wieku. Kościół – naród – mniejszości*, Lublin: Wydawnictwo KUL.

s. Elwira Balcer ISSM
Kolegium Jagiellońskie
Toruńska Szkoła Wyższa

Homo novus w pedagogii ojca Józefa Kentenicha

Homo novus in Father Joseph Kentenich's pedagogy

Abstrakt: Na przestrzeni minionych wieków można zauważyć ścieranie się światopoglądowych perspektyw idealistycznej z realistyczną. Wyznaczają one również zróżnicowane rozumienie ideału nowego człowieka. W niniejszym artykule profil *homo novus* interpretowany jest w nurcie realizmu filozoficznego, w ujęciu personalizmu inspirowanego chrześcijaństwem. Tak rozumiany ogólny i ponadczasowy ideał wychowawczy oznacza stawanie się *alter Christus*. W przeciwieństwie do jednostronnej interpretacji współczesności w perspektywie „post-x”, możliwa jest również postawa aktywna i twórcza, wypływająca z chrześcijańskiej nadziei. Inspiruje ona do stawania się animatorem cywilizacji miłości. Ciekawe, wnikliwe i aktualne dookreślenie tak rozumianej drogi ku nowości człowieczeństwa prezentuje pedagogia ojca Józefa Kentenicha. Na szczególną uwagę zasługuje tu koncepcja ideału osobistego, jak również ideał nowej wspólnoty zbudowanej na fundamencie zawieranego z Matką Bożą przymierza miłości. Treść profilu *homo novus* zaprezentowana przez Założyciela Szensztatu stanowi autentyczny, inspirujący ideał wychowawczy na progu XXI wieku.

Słowa kluczowe: ideał wychowawczy; *homo novus*; nowy człowiek; samowychowanie; współczesne wychowanie

Abstract: Over the past centuries one can notice a clash between idealistic and realistic ideological perspectives, which brings about a diverse understanding of the new man's ideal. This article offers an interpretation of the *homo novus* profile in the current of philosophical realism in terms of Christian personalism. Understood in this way, a general and timeless educational ideal means becoming *alter Christus*. In contrast to the one-sided interpretation of postmodern times in the "post-x" perspective, an active and creative attitude arising from Christian hope is also possible. It inspires to become an animator of a civilization of love. Father Józef Kentenich's pedagogy presents an interesting, insightful and timely specification of the path towards the newness of humanity understood in this way. Particularly noteworthy here is the conception of the personal ideal as well as the ideal of the new community built on the foundation of the covenant of love. The content of the *homo novus* profile presented by the founder of Schoenstatt is an authentic, inspirational educational ideal at the turn of the 21st century.

Keywords: contemporary education; educational ideal; *homo novus*; new man; self-education

Wprowadzenie

Określenie „nowy człowiek” było na przestrzeni minionych wieków napełniane różnorodnymi treściami, w zależności od tego, jaką przyjmowano odpowiedź na pytanie, kim jest człowiek. Pojęcie nowości człowieczeństwa służyło zarówno życiodajnym ideom jak i zgubnym, utopijnym, a nawet śmiertelnościami ideologiami, próbom samowolnego „stwarzania” świata. Stąd, jak zauważa Benedykt XVI, „nie ma (...) wątpliwości, że ‘królestwo Boże’ realizowane bez Boga – a więc królestwo samego człowieka – nieuchronnie

zmierza ku 'perwersyjnemu końcowi' wszystkiego, opisanemu przez Kanta. Widzieliśmy i widzimy to wciąż na nowo" (Benedykt XVI, 2007, nr 23). Bolesna lekcja historii całego niemal XX wieku stanowi bez przesady przerażającą przestrożę, jak doniosłe znaczenie dla życia konkretnych osób, rodzin, grup społecznych, ras, narodów oraz przyszłych pokoleń ma wyznawana antropologia. Ponieważ wyznacza ona cele różnego rodzaju działań o charakterze społecznym, powszechnym, w tym także wychowawczym, powinna zawsze służyć prawdzie o człowieku, a nie hołdować jakiegokolwiek skonstruowanej jego wizji. Tymczasem kolejne epoki ukazują nieprzerwane ścieranie się światopoglądowych perspektyw idealistycznej i realistycznej. W niniejszym artykule określenie *homo novus* interpretowane jest w nurcie realizmu filozoficznego, w ujęciu personalizmu chrześcijańskiego (katolickiego).

Paweł z Tarsu w swoich listach mówi o nowym człowieku w Chrystusie, kreśląc jego zasadniczy profil (2 Kor 5, 17; Kol 3, 10; Ef 4, 24). Stanowiąc syntezę wszystkich ideałów wychowawczych, składających się na naczelny ideał wychowania chrześcijańskiego, chrystocentryzm prowadzi do uznania miłości, jako najgłębszej i najbardziej istotnej treści wszelkich zabiegów mających na celu kształtowanie pełnego człowieka (Granat, 1936; Kostkiewicz, 2013). Tak rozumiany model *homo novus* oznacza chrześcijanina naśladowującego w swoich postawach miłość Chrystusa, a nawet stającego się „drugim Chrystusem” i żyjącego w Nim. „Życia we właściwym znaczeniu nie mamy dla siebie ani wyłącznie z samych siebie: jest ono relacją. Życie w swojej pełni jest relacją z Tym, który jest źródłem życia. Jeśli pozostajemy w relacji z Tym, który nie umiera, który sam jest Życiem i Miłością, wówczas mamy życie. Wówczas 'żyjemy'" (Benedykt XVI, 2007, nr 27). Nie chodzi tu jednak o jakieś indywidualistyczne rozumienie zbawienia, z jednoczesnym pomijaniem innych. „Trwanie w komunii z Chrystusem włącza nas w Jego 'bycie dla wszystkich', które odąd staje się naszym sposobem bycia. (...) tylko w komunii z Nim jest możliwe, abyśmy prawdziwie byli dla innych (...). Żyć dla Niego, to znaczy pozwolić się włączyć w Jego 'być dla'" (tamże, nr 28).

Z tak rozumianego ideału proegzystencji - na wzór i w łasce Chrystusa - wynikają bezpośrednio cele wychowania i samowychowania. Można tu wyróżnić cele główne - ostateczne, takie jak poszanowanie własnej i cudzej godności (*dignitas*), świętość (*sanctitas*), zbawienie itd., oraz cele etapowe, takie jak zdobycie określonej cnoty, kształcenie umysłu, kształtowanie sfery emocjonalnej, podnoszenie poziomu kondycji fizycznej, wykonanie podjętego zadania itp. Zasady wychowawcze i samowychowawcze dotyczą tu, przede wszystkim, określonego sposobu podejścia do wychowanka (lub do samego siebie), jako podmiotu, a zarazem przedmiotu oddziaływań wychowawczych, na gruncie wartości i norm moralnych. Dotyczą one stymulacji rozwoju osobowości, przybierającej postać zarówno stymulacji kompensacyjnej, wyrównującej braki w jakiejś dziedzinie, jak

i stymulacji pogłębiającej oraz poszerzającej możliwości człowieka (Włodarski, 1992). Stąd ideał wychowawczy wyznacza również wszelkie inne, dalsze cele, treści, a nawet metody.

Oparty na realistycznej koncepcji ludzkiej natury, inspirowany chrześcijańskim Objawieniem, ponadczasowy ideał *alter Christus* dotyczy zawsze konkretnych osób i wspólnot żyjących w określonych okolicznościach, uwarunkowaniach czasu i miejsca, a więc także chrześcijanina żyjącego na początku XXI wieku. Należy więc postawić pytania pozwalające na dookreślenie tego ideału, na jego skonkretyzowanie i przełożenie na sytuację współczesnego człowieka. Za Karolem Wojtyłą można zapytać: „Co to znaczy dziś być człowiekiem wierzącym, być katolikiem w świecie współczesnym? Jaki kształt człowiek wierzący powinien nadawać swojemu życiu, jakie ma być jego myślenie i postępowanie?” (Wojtyła, 1972, p. 13).

1. *Homo spei* jako animator cywilizacji miłości

Interpretując sytuację kulturową współczesnego człowieka można wpisać się w powszechną tendencję o charakterze „post-x” i opisywać ją jedynie z perspektywy straty, jako kulturę postnowoczesną, postmetafizyczną, a także postchrześcijańską (Cencini 2010). Jednak taka interpretacja wydaje się być jednostronna, gdyż we współczesnym świecie pojawiają się również nowe i liczne znaki nadziei. Natomiast poważne i liczne kryzysy, w jakie obfituje współczesność, należy z uwagą interpretować oraz w mądry i „zakotwiczony” w nadziei sposób podejmować związane z nimi wyzwania.

Do przyjmowania perspektywy nadziei w interpretowaniu współczesności wzywa w swoim nauczaniu wielokrotnie Jan Paweł II. Przyznając, że powierzchowne spojrzenie na współczesny świat może prowadzić do pesymizmu, papież ten podkreśla zarazem, że "jest to jednak wrażenie nieuzasadnione, wierzymy przecież w Boga, Ojca i Pana, w Jego dobroć i miłosierdzie. Na progu trzeciego tysiąclecia Odkupienia Bóg przygotowuje wielką wiosnę chrześcijaństwa, której początek można już dostrzec" (Jan Paweł II 1991b, nr 86). W jego przekonaniu do znaków tej „wiosny” można zaliczyć stopniowe zbliżanie się ludzkości do takich wartości i ideałów ewangelicznych, jak pragnienie pokoju, a zarazem odrzucenie wojny i przemocy, poszanowanie dla osoby ludzkiej i jej praw oraz pragnienie wolności, sprawiedliwości i braterstwa. Jan Paweł II w sposób profetyczny podkreśla, że to właśnie chrześcijańska nadzieja pobudza do modlitwy o przyjscie Królestwa Bożego oraz prowadzi do zaangażowania w nową ewangelizację.

Spośród innych prorockich głosów, inspirujących do przyjmowania perspektywy chrześcijańskiej nadziei, nie sposób nie wymienić także kolejnych papieży Benedykta XVI i Franciszka, którzy przypominają, że „człowiek potrzebuje Boga, w przeciwnym razie nie ma nadziei” (Benedykt XVI 2007, nr 23). Przy czym warto ponownie odkrywać głębokie podstawy tej chrześcijańskiej cnoty. Wskazując na bezwarunkową i odwieczną miłość Boga,

jako najgłębsze i niewyczerpane źródło nadziei, Benedykt XVI wymienia również konkretne „miejsca” praktycznego uczenia się i ćwiczenia tej cnoty. Wskazuje najpierw na modlitwę, a następnie wymienia odpowiednie zaangażowanie i działanie, przewycięzanie oraz przyjmowanie cierpienia (swojego i innych), a także świadomość perspektywy sądu ostatecznego (Tamże, nr 32-48). Papież podkreśla również znaczenie czerpania inspiracji ze wzorów osobowych, jako „świąteł nadziei”.

Szczególnym „światłem” chrześcijańskiej nadziei jest przede wszystkim każde doświadczenie miłości współczującej i miłosiernej. Stąd Kościół „żyje niewyczerpanym pragnieniem ofiarowania miłosierdzia” (Franciszek, 2014, nr 24). Dlatego też kreśląc profil wspólnoty Kościoła XXI wieku, a zarazem współczesnego chrześcijanina, papież Franciszek niezmiennie wskazuje na pilną potrzebę doświadczania i okazywania innym współczucia i miłosierdzia. Dlatego chrześcijanin początku trzeciego tysiąclecia to ktoś, kto posługuje się „językiem bliskości, językiem miłości bezinteresownej, relacyjnej i egzystencjalnej, która dotyka serca, dociera do życia, rozbudza nadzieję i pragnienia” (Franciszek, 2019, nr 211).

Postawa chrześcijańskiej nadziei, skoncentrowanej na Bogu miłosiernej Miłości, a nie na licznych i dramatycznych „ciemnościach burzy”, pozwala przewycięzać tak charakterystyczną dla ponowoczesności wewnętrzną pustkę i rozpacz, która zawsze ma w jakimś stopniu charakter pogański. Kultura śmierci może bowiem zostać przewycięzona tylko poprzez kulturę życia i miłości, o czym wielokrotnie mówi Jan Paweł II. Za Pawłem VI określa tę nową kulturę mianem cywilizacji miłości. Zatem nowy człowiek w Chrystusie to ktoś, kto pokładając w Bogu nadzieję, pragnie przewycięzać kulturę śmierci i budować cywilizację miłości. Jan Paweł II wyjaśnia, że cechy tej nowej kultury opisane zostały w „hymnie o miłości” (Jan Paweł II 1994). Ponadto, w budowaniu nowej kultury konieczne jest również urzeczywistnianie etyczno-moralnego postulatu, który regulują następujące zasady pierwszeństwa: „być” wobec „mieć”; etyki (moralności) wobec techniki; miłości wobec sprawiedliwości oraz osoby wobec rzeczy. Między innymi, te kwestie podjęte są w „Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym. Gaudium et spes” (Sobór Watykański II 2002).

Wielkim zapleczem budowania kultury miłości, znakiem nadziei i wciąż trwającej „wiosny”, jaka zrodziła się w Kościele katolickim po Soborze Watykańskim II, stało się również powstanie wielu ruchów religijnych. Pragną one przyczynić się do odnowy życia wiary zarówno poszczególnych jednostek, wspólnot, jak również całego Kościoła. Ruchy te są aktywne w wielu krajach i na wielu kontynentach, obejmując ludzi różnych grup wiekowych, stanów, grup społecznych. Pomimo zróżnicowania celów i form działalności, wspólnoty te łączy główny cel, jakim jest wychowanie nowego człowieka w nowej wspólnotcie. Pedagogiczna funkcja ruchów kościelnych wiąże się z wychowawczą funkcją Kościoła. Natomiast stopień świadomości i realizacji tej funkcji - w zależności od konkretnego ruchu - ma zróżnicowaną intensywność, a nawet treść, które tworzą własny

profil (Ożóg, 2007). Z kolei poszczególne profile stanowią pewne dookreślenia, oryginalne doprecyzowania naczelnego ideału wychowawczego *alter Christus*, które pragną urzeczywistniać uczestnicy tych wspólnot. Te charakterystyczne dla poszczególnych ruchów aspekty nowości człowieczeństwa odczytane zostały jako swoiste antidotum wobec antropologicznych wyzwań współczesności, jako misja do wypełnienia. Są więc owocem natchnionej nadzieją przez Ducha Świętego myśli założycieli wspólnot oraz ich cennym dziedzictwem. W takim sensie stanowią źródła „światła” w adekwatnym i pogłębionym precyzowaniu profilu *homo novus* jako ideału wychowawczego XXI wieku. Poniżej ukazany zostanie obraz nowego człowieka prezentowany w Międzynarodowym Ruchu Szensztackim. Znamienne jest, że Założyciel tego ruchu ze szczególną wytrwałością podkreślał potrzebę (samo)wychowania do wewnętrznej wolności – dziś tak często mylnie interpretowanej. Przypominał, że granicę tej wolności wyznacza prawda o człowieku. Poza tą granicą istnieje bowiem tylko zwodnicza iluzja wolności, będąca w istocie niszczącą niewolą subiektywizmu.

2. Profil *homo novus* w Ruchu Szensztackim

Międzynarodowy Ruch Szensztacki powstał w 1914 r., w Vallendar-Schönstatt k. Koblenz, w Niemczech. Określany bywa zamiennie jako Dzieło Szensztackie, Rodzina Szensztacka lub Szensztat. Ruch początkowo rozwijał się w Niemczech, stopniowo obejmując swym zasięgiem inne kraje, w tym także pozaeuropejskie. Na ziemiach polskich był obecny jeszcze przed II wojną światową, ale jego rozwój w Polsce nastąpił z początkiem lat 80. XX w. Aktualnie na świecie Ruch Szensztacki obecny jest w ponad 60 krajach. (Migacz, 2009; Petrowa-Wasilewicz, 2000; Czaja, 1994). Założycielem Ruchu Szensztackiego jest Sługa Boży ojciec Józef Kentenich (1885-1968).

Szensztat od samego swojego początku ma wyraźny rys pedagogiczny jako „ruch wychowawców i wychowania” (Kentenich, 1993, s. 43). Określony nowy obraz człowieka i nowej wspólnoty zajmował Założyciela Ruchu już od wczesnej młodości. Na jego koncepcję *homo novus* w znacznym stopniu wywarły wpływ ideologiczne nurty kolektywizmu i indywidualizm (Kentenich, 1993; Schlosser, 2001). Profil nowego człowieka w Ruchu Szensztackim charakteryzuje, przede wszystkim, świadomość osobistego posłannictwa i związany z nim wyraźny rys apostołski i misyjny (Bleyle, 1965). Człowiek Szensztatu nosi w sobie głębokie przekonanie, o którym mówi również papież Franciszek, że „misja w sercu ludu nie jest częścią mojego życia ani ozdobą, którą mogę zdjąć; nie jest dodatkiem ani jeszcze jedną chwilą w życiu. Jest czymś, czego nie mogę wykorzystać z siebie, jeśli nie chcę siebie zniszczyć. Ja jestem misją na tym świecie i dlatego jestem w tym świecie” (Franciszek, 2014, nr 273).

Nowego człowieka, którego pragnie kształtować Szensztat, cechuje wewnętrzna wolność „od” natury egoizmu „dla” kultury chrystocentryzmu. Jej całościową szkołą jest naśladowanie Chrystusa i Maryi jako w pełni nowych ludzi (Kentenich, 1978). Wewnętrzna wolność uzdalnia człowieka Szensztatu do przyjmowania odpowiedzialności i czynienia z siebie szczerego daru dla innych. Nowy człowiek w ujęciu pedagogii szensztackiej pozostaje obecny i zakorzeniony zarówno w świecie naturalnym, jak i nadprzyrodzonym. Zgodnie z pawłowym „prawem otwartych drzwi”, w codziennym życiu pozwala on się prowadzić Bożej Opatrzności, odkrywając sens i znaczenie swojego życia (oraz życia innych) jako tajemniczej historii przymierza miłości.

Człowieka Szensztatu inspiruje i zasila życiodajna więź przymierza miłości z Maryją - Mater Ter Admirabilis (MTA), a przez nią z całą Trójcą Świętą (Schlosser, 2001; Bleyle, 1965; Balcer, 2017). Dlatego nowy człowiek w Szensztacie to zarazem *alter Christus* i *altera Maria*. Bogurodzica jest bowiem w sposób najdoskonalszy zjednoczona ze swoim Synem. Przyszedł On na świat poprzez „bramę” jej pełnego miłości i zawierzenia *fiat*, dlatego w Bożych planach Matka Pana pozostaje jedyną w swoim rodzaju „drogą” do Boga dla każdego człowieka. Zatem nowy człowiek pozwala zainspirować się pięknem Niepokalanej, pragnąc w swoim życiu urzeczywistniać mały „promień” jego bogactwa, a zarazem być narzędziem MTA. Założyciel Szensztatu wyjaśnia, że „jak długo w doskonały sposób będziemy się starali być narzędziami w dłoniach Maryi, będzie nam się udawało skutecznie i owocnie pracować nad kształtowaniem zamierzonego przez Boga ‘nowego’ człowieka. Obraz Maryi ratuje obraz człowieka” (Kentenich, 2011, s. 179).

Nowy człowiek uczy się daru z siebie dla duchowego budowania Szensztatu, Kościoła i świata poprzez tzw. wkłady do kapitału łask. Ta idea i związana z nią metoda jest oryginalnym sposobem współpracy z Bogiem na drodze do świętości (Kentenich, 1971). Metoda wkładów do kapitału łask polega na ofiarowywaniu MTA, a przez nią Trójjedynemu Bogu, duchowych darów (wkładów). Dokonuje się to każdego dnia, w łączności z szensztackim Sanktuarium jako duchowym centrum Ruchu. Wkłady te stanowią konkretne dowody wierności zawartemu z MTA przymierzu miłości, przypominając zarazem o dwupodmiotowym charakterze tej relacji. Zatem są one przede wszystkim znakiem zawartego przymierza. Ponadto, stanowią szkołę osobistej, intymnej więzi z Bogiem i Maryją, a zarazem szkołę przymierza z innymi ludźmi. Kształtują bowiem i pogłębiają w nowym człowieku postawę apostołską i misyjną. Stanowią konkretne przełożenie (a przy tym również swego rodzaju „wizualizację”) ideału na codzienne życie, a także przyczyniają się do usensownienia jego wydarzeń - zwłaszcza trudnych i niezrozumiałych. Wkładem do kapitału łask może być wszystko, co składa się na codzienne życie konkretnej osoby (z wyjątkiem grzechu), a zwłaszcza samowychowanie, które nowy człowiek oddaje pod szczególną opiekę swojej Matki i Wychowawczyni (Kentenich, 1996; Balcer, 2017).

Nowego człowieka w pedagogii ojca Kentenicha charakteryzuje świadome nastawienie na ideał i kształtowanie według niego swojego życia. Pożądany model osobowości to osobowość człowieka pracującego nad sobą, człowieka oczyszczonego, zintegrowanego wewnątrznie, pogodzonego ze swoim życiem i światem, z innymi, a tym samym zdolnego do współtworzenia wspólnoty. To człowiek miłości, której charakterystycznym rysem jest *magnanimitas* i diakonia. Wskazując na cechy nowego człowieka Założyciel Szensztatu przypomina również o klasycznym ujęciu modelu kobiecości jako *virgo et mater* oraz męskości *puer et pater* (Schmidt, 1952). W ten sposób przywołuje prawdę stworzenia, Boży zamysł dotyczący urzeczywistniania człowieczeństwa na sposób kobiety i na sposób mężczyzny. Kobieta spełnia swoje życie dzięki współistnieniu w nim aspektów oblubieńczego, dziewiczego i macierzyńskiego. Zdaniem ojca Kentenicha, najpiękniejszą ozdobę kobiety stanowi czystość serca, która jest zarazem głęboką tęsknotą każdej kobiecej duszy, chociaż często zagłuszoną lub nieuświadomioną. Jednak, dzięki zakorzenieniu w Duchu, kobieta może tę tęsknotę w sobie odkrywać oraz rozwijać kolejny konstytutywny wymiar swojej tożsamości, jakim jest postawa męskiej służby Bogu i ludziom. Przy czym, jak podkreśla Założyciel Szensztatu, kobieta nie jest służącą człowieka, ale - na wzór Maryi - jest służebnicą Boga i to Jemu służy w drugim człowieku (Schmidt, 1952).

Mężczyzna natomiast spełnia swoje życie we współistniejących aspektach synowskim i ojcowskim. W przekonaniu ojca Kentenicha odrodzenie ojcostwa, wymagającego bezinteresownej służby innym, zależne jest od odrodzenia się w mężczyźnie jego postawy synowskiej wobec Boga. Zatem w pełni dojrzały mężczyzna jest synem w relacji do Boga, a mężczyzną i ojcem w relacji do innych ludzi (Kentenich, 1972). Dopiero bowiem zakorzenienie w Bożym ojcostwie, oparcie się na nim i czerpanie z niego jak ze źródła, uzdalnia mężczyznę do otwarcia się na drugiego, spotkania i dialogu, wewnętrznej siły, dojrzałej bliskości i troski o drugiego, do wiernej i ofiarnej miłości.

Założyciel Szensztatu wiele uwagi poświęca także obrazowi nowej wspólnoty. Jako jej istotną cechę wymienia zdolność do budowania głębokich i trwałych więzi, pozwalających na bycie nie tylko „z” drugimi, ale także „dla” drugich oraz „w” drugich (Czaja, 1994). Dokonuje się to w złożonym, wielofazowym, a zarazem hermeneutycznym procesie. Nowa wspólnota może bowiem zrodzić się w zależności od poziomu personalizacji jej członków, którzy przechodząc od bycia „obok” drugiego, stają się coraz bardziej wolni „dla”, a tym samym zdolni do odpowiedzialnego budowania wzajemnych więzi, zakotwiczonych w Bogu. Przekłada się to na relacje - na poziomie naturalnym i nadprzyrodzonym - o charakterze przymierza miłości. Tak rozumiana nowa wspólnota staje się szkołą *communio personarum*, a zarazem odbiciem „ikony” trynitarnej komunii Osób. (Czaja, 1994; Balcer, 2017).

Realizacji celu nowego człowieka w nowej wspólnocie służy rozbudowany system wychowawczy, który proponuje drogę po linii tzw. gwiazd przewodnich: pedagogiki ideału,

pedagogiki więzi, pedagogiki przymierza, pedagogiki zaufania i pedagogiki organicznego rozwoju. Zdaniem Zygmunta Czaj, szensztacki system wychowawczy podaje sprawdzoną i skuteczną metodę oraz środki wychowania i samowychowania (Czaja, 1994). Założyciel Szensztatu nawiązuje często do koncepcji „wychowawcy podstawowego”, ponieważ jest głęboko przekonany, że każdy wychowawca posługuje się w służbie wychowankowi przede wszystkim narzędziem własnej osobowości, skąd wynika obowiązek autoformacji wychowawcy. Ojciec Kentenich przestrzega jednocześnie, że wychowawca, który zaprzestaje samowychowania, traci zdolność do wychowywania innych (Kentenich, 1993; Balcer, 2017). Dlatego wyjaśnia: „musimy kiedyś wywrzeć głęboki wpływ na otoczenie. A to czynimy ostatecznie nie poprzez blask naszej wiedzy, ale poprzez siłę, poprzez wewnętrzne bogactwo naszej osobowości. Musimy uczyć się wychowywać siebie (...). Musimy uczyć się kształtowania w nas mocnych charakterów” (Kentenich, 1996, s. 16-17).

Cel pracy nad sobą, podejmowanej przez nowego człowieka, upatruje Założyciel Ruchu Szensztackiego w kształtowaniu charakteru oraz uzdolnieniu siebie do budowania więzi (Czaja, 1994; Nailis 2015). Drogą do tego celu jest życie według maryjnej duchowości szensztackiej (duchowości przymierza, duchowości narzędzia i świętości na co dzień) (Bleyle, 1965; Nailis, 2015; Kentenich, 2011) oraz podejmowanie tzw. ascezy organicznej (Schmidt, 1952), której podstawowym założeniem jest ideał osobisty, określany przez ojca Kentenicha jako „dusza samowychowania” (Schlosser, 2001).

Zogniskowany wokół ideału osobistego profil samowychowania jest zasługującym na uwagę ujęciem tego zagadnienia, zarówno na płaszczyźnie teoretycznej, jak i metodycznej (Balcer, 2017). Warto w tym miejscu podkreślić, że poprzez wprowadzenie pojęcia ideału osobistego Założyciel Szensztatu przekazuje nowe, oryginalne ujęcie ideału wychowawczego (Czaja, 1994). Wskazuje on również środki stanowiące pomoc w urzeczywistnianiu ideału osobistego, którymi są rachunek szczegółowy (którego treścią jest postanowienie szczegółowe), duchowy porządek dnia oraz kierownictwo duchowe. Wymienione środki należą wprawdzie do wskazań znanych już w duchowości katolickiej, ale ich oryginalność leży w tym, że zostały ujęte w perspektywie ideału osobistego. Zdaniem ojca Kentenicha, ideał ten opowiada na trzy istotne potrzeby nowego człowieka. Pierwsza z nich to potrzeba integracji własnej osobowości, druga związana jest możliwością integralnego rozwoju, trzecia natomiast to potrzeba zachowywania granicy własnej autonomii w społeczności (Czaja, 1994; Balcer, 2017).

Nowy człowiek dociera do odczytywania swojego ideału osobistego w pewnym procesie i w jakimś sensie przez całe życie. Dlatego animacyjna funkcja ideału ujawnia się na początku stosunkowo rzadko, okazjonalnie, przegradzając się stopniowo w trwałą wartość (Schmidt, 1952; Balcer, 2004). Sam ideał nie podlega jednak zmianie, ponieważ istnieje w sposób pełny w odwiecznym stwórczym i zbawczym zamyśle Boga.

Czym jest ideał osobisty? W jaki sposób można świadomie dążyć do odczytania go? W ujęciu filozoficznym, nawiązując do chrześcijańskiego egzemplaryzmu, ideał osobisty to „idea (concreta) exemplaris in mente divina preexistens” (Schmidt, 1952, s. 45). Zatem ideał osobisty to odwieczny skonkretyzowany Boży zamysł wobec każdego człowieka. Dlatego stanowi dla niego istotną treść do odkrycia, a następnie podstawową inspirację życiową, stały punkt odniesienia w zmieniającej się rzeczywistości. Ojciec Kentenich wskazuje na dwuaspektowy wymiar ideału osobistego, jakim jest „ideał osobowości” i „ideał zadania”. Pierwszy z nich dotyczy „ja realnego” i „ja idealnego”, drugi natomiast dotyczy misji (Balcer, 2017), podjęcia dziedzictwa związanego z Bożym synostwem (Gałuszka, 2018).

Teologiczne ujęcie ideału osobistego wskazuje na oryginalny, osobisty udział człowieka w świętości Boga, w miłości Chrystusa, osobisty rys ideału *alter Christus* i *altera Maria*. Ideał osobisty wskazuje też na niepowtarzalne miejsce oraz misję w Kościele, jako Mistycznym Ciele Chrystusa (Czaja, 1994). Z kolei w psychologicznym ujęciu ideału osobistego Założyciel Szensztatu integralnie łączy psychologiczny wymiar ludzkiej natury z działaniem łaski, a także zdaje się wskazywać na psychologię łaski. Ideał osobisty w perspektywie psychologicznej wskazuje na potrzebę rozpoznania, przyjęcia i zaangażowania w rozwój osoby całego potencjału jej naturalnego wyposażenia, w tym sfery emocyjnej, a także podświadomości. Psychologiczny aspekt ideału osobistego powinien być interpretowany i podejmowany w kontekście aktualnego rozwoju i osiągnięć psychologii (Czaja, 1994; Balcer, 2017). Ważne jest bowiem, aby ideał był faktycznie odczytany Bożym zamysłem w odniesieniu do konkretnej osoby. Stąd ojciec Kentenich podkreśla konieczność pogłębionego poznania siebie, którego stopień warunkuje jakość pracy nad sobą. Zatem nowy człowiek według pedagogii szensztackiej to ktoś, kto z odwagą mierzy się z prawdą o sobie, zdobywając cnotę pokory, jako fundamentalną dla dojrzałości ludzkiej i religijnej. W przeciwnym bowiem razie, kiedy ideał osobisty zostanie odczytany zbyt powierzchownie lub nieprawidłowo, przyczyniać się on będzie raczej do deformacji osobowości, a nawet do pełnienia fikcyjnej roli i do samooszukiwania. Zarówno na etapie odczytywania, jak i urzeczywistniania oraz pogłębiania tego ideału, wciąż aktualne pozostaje więc pytanie: w jaki sposób może się we mnie urzeczywistnić *alter Christus* i *altera Maria* poprzez moje uwarunkowania genetyczne, środowiskowe i osobowościowe?

Ojciec Kentenich w swojej koncepcji nowego człowieka w sposób oryginalny rozwija znaczenie czynnika ludzkiej słabości. Interpretuje jego potencjalne znaczenie w perspektywie duchowości Bożego dzieciństwa, nawiązując do „małej drogi” św. Teresy od Dzieciątka Jezus i Najświętszego Oblicza (Kentenich, 2016a). Założyciel Szensztatu mówi też o „nowym obrazie Boga Ojca, dziecka Bożego i wspólnoty”, którego życiodajnym źródłem jest miłosierne serce przedwiecznego Boga jako Ojca (Kentenich, 2016b). W uwyrażnianiu tajemnicy miłosiernej miłości Boga Założyciel upatruje nadzieję na autentyczną i głęboką wewnętrzną przemianę nowego człowieka i nowej wspólnoty.

Mówiąc o tajemnicy ludzkiej słabości, ojciec Kentenich posługuje się oryginalnym i poniekąd terapeutycznym sformułowaniem „nędzne i godne zmiłowania, królewskie dziecko”. W ten sposób ujmuje głęboką prawdę o człowieku jako kimś zranionym i słabym, a zarazem posiadającym niezbywalną godność osobową (*dignitas*) i bezwarunkowo umiłowanym. W czasach naznaczonych głębokim kryzysem, a nawet brakiem ojca, Założyciel Szensztatu - na przestrzeni całego swojego kapłańskiego życia - wytrwale głosi tajemnicę Bożego ojcostwa. Co najważniejsze, czyni to nie tylko słowem, ale przede wszystkim charakterystycznym dla siebie ojcowskim rysem osobowości. Zapewne dlatego jedna z jego biografii nosi tytuł „Nazywają go Ojcem” (Uriburu, 1991). Taki bowiem „ideał osobisty” można odczytać z jego pięknego i inspirującego życia.

Zakończenie

Niniejszy artykuł miał na celu ukazanie ideału wychowawczego, który może pomóc w kształtowaniu nowego człowieka w obecnych czasach. Ideał ten został zinterpretowany w nurcie realizmu filozoficznego, w ujęciu personalizmu inspirowanego chrześcijaństwem (katolicyzmem). Profil *homo novus* oznacza tu pewien model osobowości, zbiór pożądanых postaw, które stanowią punkt odniesienia w samowychowaniu na progu XXI wieku.

Ogólny i ponadczasowy ideał wychowawczy *alter Christus* wymaga dookreślenia, doprecyzowania, ponieważ dotyczy zawsze konkretnych osób i wspólnot żyjących w określonym miejscu i czasie. Wypływająca z chrześcijańskiej nadziei, aktywna i twórcza postawa wobec współczesności, inspirowana do stawania się *homo spei*, czyli człowiekiem nadziei pokładanej w Bogu i animatorem cywilizacji miłości. Ciekawe, wnikliwe i aktualne dookreślenie tak rozumianej drogi ku nowości człowieczeństwa prezentuje pedagogia wielu założycieli ruchów religijnej odnowy w Kościele katolickim. Wśród nich szczególne miejsce zajmuje myśl ojca Józefa Kentenicha. Na uwagę zasługuje tu zwłaszcza koncepcja ideału osobistego, jak również ideał nowej wspólnoty zbudowanej na fundamencie przymierza miłości z MTA.

Ojciec Kentenich ukazuje w jaki sposób ideał nowego człowieka w Chrystusie pozwala na zdobywanie autentycznej - a nie pozornej, iluzorycznej i dezintegrującej - wewnętrznej wolności „od” natury egoizmu „dla” kultury miłości. Pozwala to na budowanie cywilizacji miłości najpierw w samym sobie, a następnie w różnego rodzaju odniesieniach interpersonalnych i społecznych. Ojciec Kentenich przekonuje ponadto, że życie inspirowane ideałem *alter Christus* i *altera Maria* prowadzi do duchowego wzrostu. Jest ono wyrazem posłuszeństwa prawdzie o Bogu i człowieku, i jak uczy Jan Paweł II, jest to pierwszy warunek wolności, który „pozwała (...) człowiekowi uporządkować własne potrzeby, pragnienia i sposoby ich zaspokajania według właściwej hierarchii, tak by korzystanie z określonych dóbr (materialnych i niematerialnych) pozwalało mu wzrastać”

(Jan Paweł II 1991a, nr 41). W kontekście coraz bardziej rozpowszechnianej ideologii gender niezwykle cenne i aktualne są słowa-drogowskazy ojca Kentenicha na temat spełnienia się osoby w darze płci. Kreśląc obraz nowej kobiety i nowego mężczyzny przypomina o prawdzie stworzenia, a zarazem o najgłębszej tęsknocie każdej kobiety i każdego mężczyzny – także tych, którzy żyją na progu XXI wieku.

Dla Założyciela Szensztatu istotne jest kształtowanie dojrzałego charakteru. Dlatego, wskazując na potrzebę samowychowania, wyjaśnia w sposób przekonujący, że „stopień naszego postępu w naukach musi być stopniem naszego wewnętrznego pogłębienia, naszego duchowego wzrostu. W przeciwnym razie w naszym wnętrzu powstaje wielka pustka, potężna szczelina, która nas głęboko unieszczęśliwia. Dlatego samowychowanie! (...) Tego domaga się nasze społeczeństwo, tego domagają się przede wszystkim nasi bliźni, zwłaszcza ci, z którymi wejdziemy w kontakt w późniejszej działalności” (Kentenich, 1996, s. 16).

Proponowany przez ojca Kentenicha profil nowego człowieka, budowniczego nowej kultury, „człowieka miłości”, może okazać się skuteczną pomocą w przewycięzaniu współczesnych zagrożeń związanych z propagowaniem „globalnej tożsamości” (Melosik, Szkudlarek, 2009) oraz „autentycznej nieautentyczności” (Melosik, Szkudlarek, 2009; Fromm, 2003). Treść motywacji nowego człowieka Szensztatu stanowi bowiem miłość (*agape, caritas*) oraz związane z nią „prawo daru” (Wojtyła, 2000), w przeciwieństwie do lansowanej poprawności hedonizmu i logiki konsumpcji. W ten sposób *homo novus* staje się zdolny do demaskowania i przewycięzania tzw. mentalności supermarket, z którą wiąże się niepokojące zjawisko inflacji znaczeń (Melosik, 2013). Ponowoczesność głosi bowiem model człowieka „wyzwolonego”, czyli w istocie ogołoconego z prawdy o nim samym, z sumienia i moralności, odartego z bogactwa uwewnętrznionych wartości, pozbawionego oparcia w ugruntowanych przekonaniach, duchowości i religijności, skutecznie wyalienowanego z (realnych) relacji międzyosobowych i pogrążonego w samotności wiodącej ku rozpacz. Natomiast dzięki wytrwałej trosce o dojrzałość swojej osobowości - i związanej z tym dojrzałej religijności - nowy człowiek może doświadczać wolności od nacisków (anty)kultury złudzeń i związanych z nimi rozczarowań. Świadomie dąży on bowiem do budowania w swoim życiu kultury spotkania i dialogu, jak również nieodłącznej od niej kultury skupienia, milczenia wewnętrznego i kontemplacji. Motywacji do podejmowania na co dzień odważnej wewnętrznej walki dostarcza mu ideał osobisty, jako podarowane przez Boga „nowe imię” (Ap 2, 17). Dlatego teoretyczno-metodyczne wskazania Założyciela Szensztatu dotyczące profilu nowego człowieka, zaskakujące swoją wnikliwością i aktualnością, mogą stanowić autentyczny, inspirujący ideał wychowawczy na progu XXI wieku.

Bibliografia:

- Balcer, E. (2004). Animacja i internalizacja wartości poprzez ideał osobisty, (w:) *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*, t. 24, J. Czerski i in. (red.), 151-162, Opole: Rada Wydawnictw Uniwersytetu Opolskiego.
- Balcer, E. (2017). *Samowychowanie w ujęciu wybranych autorów XX wieku*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.
- Benedykt XVI. (2007). *Encyklika 'Spe salvi'*, Poznań: Pallottinum.
- Bleye, M. (1965). *Erziehung aus dem Geiste Schönstatts*, Münster: Orbis Word und Bild.
- Cencini, A. (2010). *Kapłan i dzisiejszy świat. Od postchrześcijaństwa do prechrześcijaństwa*, Kraków: Wydawnictwo Homo Dei.
- Czaja, Z. (1994). *Wychowanie jako spotkanie. Główne założenia szensztackiego systemu wychowawczego w świetle wypowiedzi ks. Józefa Kentenicha*, Poznań: Pallottinum,
- Franciszek, (2014). *Adhortacja apostolska 'Evangelii gaudium'*, Poznań: Pallottinum.
- Franciszek, (2019). *Adhortacja apostolska 'Christus vivit'*, Poznań: Pallottinum.
- Fromm, E. (2003). *Ucieczka od wolności*, Warszawa: Czytelnik.
- Gałuszka, T. (2018). *Odnowa w łasce. Teologia charyzmatów św. Tomasza z Akwinu*, Kraków: Espirit.
- Granat, W. (1936). Katolicki ideał wychowawczy, *Miesięcznik Katechetyczny i Wychowawczy*, nr 10, 435-443.
- Jan Paweł II, (1991a). *Encyklika 'Centessimus annus'*, Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Jan Paweł II, (1991b). *Encyklika 'Redemptoris missio'*, Poznań: Pallottinum.
- Jan Paweł II, (1994). *List do Rodzin 'Gratissimam sane'*, Rzym: Drukarnia Watykańska.
- Kentenich, J. (1971). *Das Lebensgeheimnis Schönstatts*, Vallendar: Patris Verlag.
- Kentenich, J. (1978). *Das neue Menschen werden*, Vallendar: Schönstatt Verlag.
- Kentenich, J. (1972). *Ethos und Ideal in der Erziehung. Wege zur Persönlichkeitsbildung*, Vallendar: Schönstatt Verlag.
- Kentenich, J. (2011). *Narzędzie w dłoniach Maryi. Główne aspekty maryjnej duchowości szensztackiej (1)*, Ząbki: Apostolicum.
- Kentenich, J. (2016a). Nędzne i godne zmiłowania królewskie dziecko Boże (w:) P. Wolf (red.), *Pod spojrzeniem miłosiernie kochającego Ojca. Wybrane teksty o. Józefa Kentenicha o miłosierdziu*, 99–128, Otwock-Świder, Ząbki: Apostolicum.
- Kentenich, J. (2016b). Nowy obraz: Boga Ojca, dziecka Bożego i wspólnoty (w:) P. Wolf (red.), *Pod spojrzeniem miłosiernie kochającego Ojca. Wybrane teksty o. Józefa Kentenicha o miłosierdziu*, 13-22, Otwock-Świder, Ząbki: Apostolicum.
- Kentenich, J. (1993). *Philosophie der Erziehung. Prinzipien zur Formung eines neuen Menschen- und Gemeinschaftstyps*, Vallendar: Schönstatt Verlag.

- Kentenich, J. (1996). *Szensztat. Akty Założycielskie*, Świder: Pallottinum.
- Kostkiewicz, J. (2013). *Kierunki i koncepcje pedagogiki katolickiej w Polsce 1918-1939*, Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Melosik, Z. (2013). *Kultura popularna i tożsamość młodzieży. W niewoli władzy i wolności*, Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Melosik, Z., Szkudlarek, T. (2009). *Kultura, tożsamość i edukacja. Migotanie znaczeń*, Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.
- Migacz, M. (2009). *Szensztacki Instytut Sióstr Maryji w Polsce 1946-2006*, Otwock-Świder, Ząbki: Apostolicum.
- Nailis, M.A. (2015). *Świętość w życiu codziennym. Główne aspekty maryjnej duchowości szensztackiej (2)*, Ząbki: Apostolicum.
- Ożóg, T. (2007). *Wychowanie chrześcijańskie w kościelnych ruchach religijnych*, (w:) A. Rynio (red.), *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością*, 953-962, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Petrowa-Wasilewicz A. (2000), (red.) *Leksykon ruchów i stowarzyszeń w Kościele*, Warszawa: KAI.
- Schlosser, H. (2001). *Der Mensch als Person. Individuum - Subject - Persönlichkeit. Beiträge zu einer christlichen Kultur*, vol. 2, Vallendar-Schönstatt: Patris Verlag.
- Schmidt, H. (1952). *Organische Ascese. Ein zeitgemässer, psychologisch orientierter Weg zur religiösen Lebensgestaltung*, Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Sobór Watykański II, (2002). *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes'*, (w:) Sobór Watykański II, *Konstytucje - Dekrety - Deklaracje*, 526-606, Poznań: Pallottinum.
- Uriburu, E. (1991), *Nazywają go Ojcem*, Wydawnictwo Patris.
- Włodarski, Z. (1992). *Człowiek jako wychowawca i nauczyciel*, Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
- Wojtyła, K. (1972). *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.
- Wojtyła, K. (2000). *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Dr Monika M. Małkiewicz
Instytut Psychologii
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

Pojęcie nadziei w różnych koncepcjach psychologicznych

The concept of hope in various psychological perspectives

Abstrakt: Celem niniejszego artykułu jest dokonanie przeglądu najważniejszych koncepcji nadziei oraz uporządkowanie ich ze względu na podobieństwa i różnice, a także zwrócenie uwagi na konsekwencje wynikające z przyjętych sposobów definiowania tego pojęcia. W artykule została zaproponowana klasyfikacja, które wyróżnia trzy grupy podejść do nadziei: pierwsza grupa zawiera koncepcje, które wyjaśniają funkcje nadziei, ale nie określają jednoznacznie jej istoty, druga mieści koncepcje definiujące nadzieję jako względnie stałą cechę osobową jednostki, jej dyspozycję lub zbiór przekonań, zaś trzecia koncepcje traktujące nadzieję jako stan afektywny, emocję, bądź uczucie. Zaproponowana w niniejszym artykule klasyfikacja ma na celu wprowadzenie pewnego porządku, ułatwiającego czytelnikowi zapoznanie się z różnymi psychologicznymi koncepcjami nadziei. Zamieszczony podział wskazuje również na przebieg zmian w samym sposobie myślenia o pojęciu nadziei, które miały i nadal mają miejsce w dziedzinie psychologii. Dodatkowym zadaniem, jakie postawiono sobie w bieżącym artykule, jest wzbudzenie refleksji nad kwestiami, które należy podjąć podczas dalszych prac nad definiowaniem nadziei w psychologii.

Słowa kluczowe: nadzieja; psychologiczne koncepcje nadziei; problemy z definiowaniem nadziei; nadzieja jako emocja; nadzieja jako cecha; funkcje nadziei

Abstract: This article aims at reviewing the most important concepts of hope and categorising them by similarities and differences, and it draws attention to the consequences of particular definitions of this concept. There are three groups of approaches to hope: the first gathers concepts that explain the functions of hope, but does not clearly define its essence; the second collects the concepts defining hope as a personality trait, an individual's disposition or his set of beliefs, and the third, includes the concepts characterizing hope as an affective state, emotion, or feeling. The classification proposed in this article is to introduce a certain order that makes it easier for the reader to become familiar with various psychological concepts of hope. The suggested division also indicates the course of changes in the way of thinking about the notion of hope that has taken place and continues to take place in the field of psychology. An additional purpose in the current article is to raise reflection on issues that should be addressed in subsequent works on defining hope in psychology.

Keywords: hope; psychological concepts of hope; issues on hope defining; hope as an emotion; hope as a trait; functions of hope

Wprowadzenie

Zagadnienie „nadziei” od zawsze cieszyło się zainteresowaniem badaczy z różnych dziedzin nauki (Bauman, 2008). W koncepcjach psychologicznych, nadzieja najczęściej wiązana jest z oczekiwaniem spełnienia się czegoś, czego pragnie jednostka (Breznitz, 1986; Erikson, 1997; Folkman, 2010; Koziellecki, 2006a, 2006b; Lazarus, 1999b, 1999a; Nosal, 2006;

Snyder, 1994; Stotland, 1969). Należy jednak pokreślić, że pomimo wielu wspólnych założeń, psychologiczne koncepcje nadziei znacząco różnią się od siebie w sposobie rozmienia tego, czym w zasadzie jest nadzieja: cechą, zbiorem przekonań, uczuciem, czy może emocją? Brak też jest zgody w zakresie definiowania nadziei na poziomie szczegółowym, jej komponentów, mechanizmu wzbudzania lub kształtowania. Ponadto, poszczególne podejścia skupiają się na wyjaśnieniu różnych aspektów fenomenu nadziei. W efekcie, nie istnieje psychologiczna definicja nadziei, która nie budziłaby żadnych wątpliwości. W związku z tym, celem niniejszego artykułu jest dokonanie przeglądu najważniejszych koncepcji nadziei oraz uporządkowanie ich ze względu na podobieństwa i różnice, a także zwrócenie uwagi na konsekwencje wynikające z przyjętych sposobów definiowania tego pojęcia. W artykule zostanie zaproponowana klasyfikacja, które wyróżnia trzy grupy podejść do nadziei. W pierwszej grupie zostaną omówione koncepcje, które wyjaśniają funkcje nadziei, ale nie określają jednoznacznie jej istoty (Breznitz, 1986; Folkman, 2010; Frankl, 1959; Lynch, 1965; Melges i Bowlby, 1969; Mowrer, 1960; Stotland, 1969). W drugiej grupie zostaną przedstawione koncepcje definiujące nadzieję jako względnie stałą cechę osobową jednostki, jej dyspozycję lub zbiór przekonań (Erikson, 1997; Kozielski, 2006a, 2006b; Snyder, 1994, 2005; Trzebiński i Zięba, 2004). Zaś w trzeciej grupie zostaną przybliżone koncepcje traktujące nadzieję jako stan afektywny, emocję, bądź uczucie (Averill i Sundararajan, 2004; Nosal, 2006; Roth i Hammelstein, 2007). Zaproponowana w niniejszym artykule klasyfikacja ma na celu jedynie wprowadzenie pewnego porządku, ułatwiającego czytelnikowi zapoznanie się z różnymi psychologicznymi koncepcjami nadziei. Zamieszczony tutaj podział wskazuje również na przebieg zmian w samym sposobie myślenia o pojęciu nadziei, które miały i nadal mają miejsce w dziedzinie psychologii. Dodatkowym zadaniem, jakie postawiono sobie w bieżącym artykule, jest wzbudzenie refleksji nad kwestiami, które należy podjąć podczas dalszych prac nad definiowaniem nadziei w psychologii.

1. Koncepcje skupiające się na funkcjach nadziei

Pierwsze psychologiczne prace dotyczące nadziei koncentrowały się przede wszystkim na jej znaczeniu w funkcjonowaniu człowieka, ale nie określały jednoznacznie jej istoty (zob. Hunt Raleigh, 2000). Lynch (1965) uważał nadzieję, za sedno ludzkiego istnienia. Traktował ją jako największe źródło siły, wspomagające człowieka w trudnych sytuacjach. Mówił, że jest podstawową wiedzą na temat szukania wyjścia trudnej sytuacji i osiągnięcia upragnionych celów. Utożsamiał ją z wyobrażaniem sobie i marzeniem o celach. Działania te stawały się jednak niemożliwe, gdy tylko nadzieja ustawała, zaś w jej miejsce pojawiała się rozpacz (*hopelessness*). Melges i Bowlby (1969) twierdzili, że nadzieja jest wskaźnikiem osobistego prawdopodobieństwa uzyskania celu. Ich zdaniem, jednostka ustala

prawdopodobieństwo korzystając z przeszłych doświadczeń, gdy osiągała bądź traciła cele. Jeżeli osoba oczekuje sukcesu, dzięki zaplanowanym działaniom, odczuwa nadzieję. Jeżeli spodziewa się porażki, odczuwa rozpacz. Dla tych badaczy, nadzieja i rozpacz były przeciwnymi oczekiwaniami. Zaś, jako czynnik determinujący nadzieję lub rozpacz wskazali poczucie własnej wartości, którego głównym elementem – ich zdaniem – było poczucie skuteczności. O nadziei pisał również Frankl (1959), według którego tylko ona pozwalała przeżyć ludziom więzionym w Auschwitz, podczas II Wojny Światowej. Brak nadziei skutkowało szybką utratą sił, pogorszeniem stanu i tak już bardzo słabego zdrowia, a nawet śmiercią. Związki nadziei z wolą życia, a jej braku (*hopelessness*) ze śmiercią, można także odnaleźć w innych pracach (Cannon, 1957; Richter, 1957; Seligman, 1975).

Mowrer (1960), zajmujący się problematyką uczenia się, definiował nadzieję jako coś, co „motywuje chęć organizmu do posiadania”, co sprawia przybliżanie do nagrody, odwrotnie niż lęk, który powoduje reakcję ucieczki przed oczekiwaną karą. W jego rozumieniu nadzieja była jedynie czynnikiem motywującym, będącym podstawą nauczania zachowań prowadzących do uzyskania nagrody. Odwołując się do przeszłych doświadczeń jednostki, a więc do nagród, które kiedyś miała, można (przez wzbudzenie nadziei na nie) motywować jednostkę do różnych zachowań.

Znaczące ożywienie dyskusji na temat nadziei w psychologii przyniosła praca Stotlanda (1969). Nadzieja została w niej zdefiniowana jako oczekiwanie na osiągnięcie celu, w którym pośredniczą ważność celu oraz motywacja działania jednostki. Im oczekiwania i ważność celu są większe, tym większy jest wysiłek, jaki jednostka jest w stanie włożyć w jego osiągnięcie. Niskie prawdopodobieństwo realizacji celu skutkuje pojawieniem się lęku, a ponieważ ludzie mają tendencję do unikania lęku to, im większy lęk, tym większe unikanie go. Nadzieja, zdaniem autora, jest częścią zachowań adaptacyjnych w sytuacjach trudnych. Z kolei, rozpacz (*hopelessness*) jest czynnikiem świadczącym o złym przystosowaniu (por. Hunt Raleigh, 2000, s. 438–439).

Kolejna praca, która wywarła istotny wpływ na współczesne koncepcje nadziei autorstwa Breznitza (1986), skupiała swoje wysiłki na ustaleniu wpływu nadziei na radzenie sobie. Autor ten zaproponował rozróżnienie *hope* i *the work of hoping*. W pierwszym przypadku, nadzieja odnosi się do przelotnej myśli, krótkotrwałego stanu poznawczego, zaś w drugim do procesu nadziei (*hoping*). Proces nadziei ma znaczący wpływ na przystosowanie do stresowych warunków oraz na stan zdrowia jednostki. Breznitz zauważa, że dostatecznie intensywny i utrzymujący się w dłuższym czasie proces nadziei może pobudzić korzystne dla zdrowia zmiany fizjologiczne. Aby można było je dostrzec, jednostka musi jednak poświęcić czas i aktywnie „pracować nad swoją nadzieją” (*the work of hope; hoping*) (por. Breznitz, 1986, s. 296–297). Autor zauważa też potrzebę rozróżnienia nadziei od mechanizmu obronnego zaprzeczania. W trudnych sytuacjach jednostka może zaprzeczać negatywnym warunkom, jakie ją zastały bądź koncentrować się na wybranych,

pozytywnych aspektach zdarzenia. Skupiając się na nich może je wzmacniać oraz powiększać ich znaczenie. Dzięki temu jest w stanie podejmować aktywne radzenie sobie, a nie ucieczkę. Pierwszy przypadek opisuje więc zaprzeczanie, a drugi nadzieję. Breznitz zauważa, że nie pozostają one jednak w sprzeczności ze sobą i mogą współistnieć podczas jednej sytuacji stresowej, tworząc nawet dwa odrębne typy nadziei. Co ciekawe, Breznitz przyjmuje nawet, że nadzieja może być wzbudzana na kanwie zaprzeczania. W takim ujęciu jest ona brakiem dostrzegania trudności i nieograniczoną wiarą w pozytywny wynik. Gdy jednostka zaprzecza realnym (stresowym) warunkom, opiera się na złudzeniu, a jej nadzieja jest nierealistyczna i musi być ulotna. Pod wpływem nieustannie napływających informacji, dotyczących zdarzenia, najczęściej zostaje ona urealniona. Dojrzała nadzieja charakteryzuje się trzeźwą oceną sytuacji, a więc przyznaniem, że jest ona stresująca oraz przywoływaniem i skupieniem na tym, co dobre.

Breznitz (1986) zwraca uwagę na jeszcze dwa inne sposoby reagowania w sytuacji stresu wiążące się z zaprzeczaniem i nadzieją. Pierwszy z nich to ekstremalna forma zaprzeczania, wykluczająca możliwość odczuwania nadziei. Dzieje się tak, gdy jednostka nie dopuszcza do siebie informacji o stresujących warunkach zdarzenia, a w związku z tym, nie ma możliwości pojawiania się nadziei. Drugi sposób reagowania, to brak nadziei oraz brak zaprzeczania, oznaczający absencję jakiegokolwiek obrony przed stresem, co może prowadzić do depresji i śmierci. Można więc wywnioskować, że według Breznitza, przeciwieństwem nadziei nie jest rozpacz (*despair*), ale brak nadziei. Ów brak nadziei jest równoznaczny z „poddaniem się”, brakiem jakiegokolwiek siły do walki, zupełną rezygnacją. Zaś z rozpaczą (*despair*) wiążą się, wynikające z niej działania. „Podczas rozpacz nie ma nic do stracenia, z kolei podczas braku nadziei nie ma nic do zdobycia” (Breznitz, 1986, s.303).

Innym zagadnieniem, blisko związanym z nadzieją i rozpaczą (*despair*), nad którym zastawia się Breznitz (1986), jest bezradność czy bezsilność (*helplessness*). Odwołując się do swoich badań (Breznitz, 1986) stwierdził, że doświadczanie nadziei w sytuacji bezradności jest możliwe nawet u osób, które charakteryzują się silną potrzebą kontrolowania czy wpływu na przebieg zdarzeń. Wcześniejsze rozważania sugerowały, że takie osoby w sytuacji braku wpływu powinny załamać się, czy popaść w depresję. Brak możliwości przezwyciężenia trudności wiąże się bowiem z końcem całego procesu zaradczego. Istnieją jednak badania, przeczące temu. Przykładem mogą posłużyć tu wyniki wywiadów (por. Breznitz, 1986) przeprowadzonych z dziećmi 7-9 letnimi, które opowiadały co zrobiłyby w hipotetycznej sytuacji zgubienia się w lesie. Celem było doprowadzenie małych respondentów do wyczerpania pomysłów zaradczych i bezradności. Okazało się, że niektóre dzieci załamywały się, a inne deklarowały, że po prostu czekałyby na ratunek rodziców. Nie podejmowałyby aktywnego radzenia, ale czułyby nadzieję i biernie czekały na rozwój zdarzeń. Jak widać, bezsilność (brak możliwości kontrolowania zdarzeń) nie we wszystkich badanych przypadkach spowodował brak nadziei, co więcej brak aktywności nie oznaczał

braku nadziei (por. Breznitz, 1986). Warto dodać, że autorzy badań, nie potrafili, poza wskazaniem na duże różnice indywidualne, wyjaśnić dlaczego jedne dzieci wzbudzały nadzieję, a inne nie.

Kolejna próba zdefiniowania nadziei, podjęta wspólnie przez Folkman (2010), również została włączona do pierwszej grupy. Autorka ta skupia się przede wszystkim na opisie funkcji nadziei, traktując określenie jej istoty jako kwestię drugorzędą. Stwierdza, że nadzieja jest stanem umysłu, mającym poznawcze podstawy. Zawiera w sobie informacje i cele, zwiększające energię (wolę), której zadaniem jest motywowanie do działania. Folkman zakłada, że z nadzieją wiążą się różne stany emocjonalne, także o negatywnym zabarwieniu. Wynika to z braku pewności, czy pożądane przez jednostkę cele zostaną osiągnięte. Zdaniem Folkman, poziom nadziei nie jest stały i oscyluje od wysokiego do nawet całkowitego jej braku. Autorka zakłada istnienie wzajemnego związku pomiędzy stresem psychologicznym i nadzieją, który jej zdaniem jest dynamiczny i ma wzajemny charakter. Folkman stwierdza, że proces radzenia sobie sprzyja nadziei, gdy ta ma niski poziom oraz, że nadzieja sprzyja i podtrzymuje zmagania zaradcze podczas długotrwałego stresu, zarówno fizycznego, jak i psychicznego (Folkman, 2010).

Definiując nadzieję, Folkman (2010) odwołuje się do transakcyjnej teorii stresu i radzenia sobie oraz pojęcia „niepewności” (zob. Lazarus i Folkman, 1984). Zakłada, że sytuacja stresu silnie wiąże się z „niepewnością” oraz określaniem „szans”, czyli z dokonywaniem subiektywnych ocen, polegających na określeniu prawdopodobieństwa (często o charakterze warunkowym), czy dany cel zostanie osiągnięty. Przewidywanie wysokiego prawdopodobieństwa osiągnięcia pozytywnego wyniku sprzyja doświadczaniu nadziei, zaś niskiego powoduje spadek poziomu nadziei nawet do zera. Gdy szanse są niesprzyjające, możliwe jest zainicjowanie procesu powtórnej oceny poznawczej (*reappraisal process*) osobistych szans jednostki. Proces ten ma duże znaczenie dla ponownego wzbudzenia nadziei oraz zmniejszenia poziomu lęku. Folkman nazywa go „personalizowaniem szans” (*personalizing the odds*) i zalicza do strategii zaradczych (por. Folkman, 2010, s.903). Co ciekawe, Folkman zakłada, że sama nadzieja może działać też jak strategia radzenia sobie skoncentrowanego na emocjach przez obniżanie lęku podczas stresowych sytuacji. Dodatkowo, efekt działania nadziei może zostać wzmocniony przez stosowanie innych strategii skoncentrowanych na emocjach i zwrotnie sprzyjać podejmowaniu strategii skoncentrowanych na rozwiązaniu problemu.

Folkman (2010) porusza również kwestie tzw. „fałszywej nadziei”, nierealistycznego odbierania rzeczywistości i tworzenia fałszywych oczekiwań. Stwierdza, że czasami nierealistyczna nadzieja może stanowić jedyną podporę dla jednostki w trudnej sytuacji i może być jedynym motywatorem do podjęcia zmagania, zwłaszcza na samym jego początku. Powtarza za Snyderem i jego współpracownikami, że „ludzie posiadający wzniosłe cele, często je osiągają” (Snyder, i in. 2002, za: Folkman, 2010, s. 904). W związku

z tym, oprócz definiowania nadziei jako zmiennej sytuacyjnej, dostrzega możliwość opisania jej z perspektywy zasobów osobistych, które mogą wspierać jednostkę w korygowaniu oczekiwań, a w konsekwencji pomagać we wzbudzaniu właśnie nadziei sytuacyjnej (por. Folkman, 2010, s. 905-7). Tym samym, Folkman wprowadza kolejne rozumienie nadziei, a mianowicie jako „nadziei zgeneralizowanej”, która opiera się na wierze, dyspozycjach osobowościowych i doświadczeniu życiowym. Ma działać jako pewien zbiór zasobów, wspierający rewidowanie i urzeczywistnianie dotychczasowych celów, które w związku z zaistniałą trudną sytuacją (np. chorobą) nie mogą być zrealizowane. Rewizja celów ma charakter adaptacyjny i jest częścią strategii zaradczych skontrolowanych na znaczeniu (*meaning-focused coping*). Nowa hierarchia celów sprzyja powtórnemu pojawianiu się nadziei. Co istotne, Folkman (2010) zakłada, że posiadanie celów daje jednostce podstawę dla wzbudzenia nadziei. Podkreśla jednocześnie, że nadzieja jest czymś więcej niż tylko ustalaniem celów, gdyż nawiązuje do ich znaczenia. Właśnie to znaczenie jest podstawą nadziei i podtrzymuje proces zaradczy (Folkman, 2010). Rozważania Folkman (2010) można podsumować stwierdzeniem, że nadzieja ma zasadnicze znaczenie dla przebiegu procesu zaradczego. Zaś, proces radzenia sobie może zwrócić uwagę na nadzieję. Podobne wnioski można wyciągnąć w odniesieniu do pozostałych koncepcji skupiających się na funkcjach nadziei (Breznitz, 1986; Frankl, 1959; Mowrer, 1960; Stotland, 1969), które zostały opisane w bieżącej części tego artykułu. Znakomita ich większość wiąże nadzieję z sytuacjami trudnymi, czyli sytuacjami stresu, nawet jeśli autorzy wprost nie używają tego określenia. Główną rolą nadziei jest więc podjęcie oraz podtrzymanie procesu zaradczego w warunkach, które są niesprzyjające a powodzenie podjętych aktywności jest niepewne. Prace przedstawione w pierwszej grupie pochodzą przede wszystkim z początków definiowania pojęcia nadziei, z wyjątkiem pracy Folkman (2010). Były relatywnie rzadko cytowane i nie stały się podstawą badań empirycznych. Warto jednak o nich pamiętać, ze względu na to, że opisują funkcje nadziei, poruszają zagadnienia jej towarzyszące (tj. beznadzieja, rozpacz, bezsilność, nierealna nadzieja oraz wiele innych) oraz zadają wiele istotnych pytań, na które należy odpowiedzieć podczas definiowania nadziei. Na przykład, czy jest nadzieja jest emocją jednoznacznie pozytywną czy może jest „najgorszym złem przedłużającym ludzką udrękę” (Nietzsche, 1974, za: Breznitz, 1986, s. 296) przez to, że utrzymuje człowieka w iluzji.

2. Koncepcje definiujące nadzieję jako cechę, dyspozycję lub zbiór przekonań

W bieżącej grupie zebrano koncepcje, w których podstawowym założeniem jest stały charakter nadziei, niezależny od zmieniających się sytuacji. Nadzieja jest w nich definiowana jako cecha, względnie stała dyspozycja osobowa lub zbiór zgeneralizowanych przekonań (Erikson, 1997; Kozielski, 2006a, 2006b; Snyder, 1994, 2005; Trzebiński i Zięba, 2004).

Pierwszy przedstawiciel tej grupy, Snyder (1994, 2005), definiuje nadzieję jako zbiór przekonań, który ma poznawczy charakter i wiąże się ze zdolnością wytwarzania jasnych celów wraz ze sposobami osiągnięcia ich (*pathway thinking*) oraz motywacją do zrealizowania tych sposobów (*agency thinking*). Nadzieja jest więc pozytywnym oczekiwaniem dotyczącym przyszłych celów. Snyder mówi o „mental willpower” – sile mentalnej, która powoduje podjęcie aktywności by zdobyć cele, oraz o „waypower”, która odnosi się do mentalnych planów umożliwiających osiągnięcie celów (Snyder, 2005; 1994; Snyder, i in., 1991). Bardzo ważne miejsce w podejściu tego autora zajmują same cele. Muszą być dostatecznie ważne dla jednostki, a ich zdobycie nie do końca pewne. Za cele Snyder uznaje wszystko, „każdy obiekt, doświadczenie oraz wynik, który jednostka może sobie wyobrazić i którego może pożądać w myślach. Cel jest czymś, co można uzyskać (jako obiekt) lub co można zrealizować (jako dokonanie)” (Snyder, 1994, s.5). Zakłada (Snyder, 2000), że nadzieja nie może istnieć bez określonego celu. Snyder nadaje też nadrzędny charakter myślom wobec emocji. Jego zdaniem, emocje wynikają z myśli, a ponieważ nadzieja wiąże się z myśleniem skoncentrowanym na celach oraz ich osiąganiem, w zależności od jej poziomu będą wzbudzane pozytywne bądź negatywne emocje. Co więcej, Snyder oraz jego współpracownicy (1991) zakładają, że nadzieja ma względnie trwałe charakter i nie ulega zmianom wraz ze zmieniającymi się sytuacjami i upływającym czasem. Umiejscawia ją wśród zmiennych osobowościowych, zakładając tym samym istnienie różnic indywidualnych pomiędzy różnymi osobami w poziomie nadziei. Ludzie różnią się bowiem pod względem przekonań na temat osobistych celów i oceny możliwości ich osiągania (por. Snyder i in., 1991).

Kolejne podejście, przyporządkowane do bieżącej części, zostało sformułowane przez Kozieleckiego (Kozielecki, 2006a, 2006b), który definiuje nadzieję jako „wielowymiarową strukturę poznawczą, której centralnym składnikiem jest przekonanie, że w przyszłości człowiek otrzyma dobro (osiągnie ważny cel) z określonym stopniem pewności, czyli w określonym prawdopodobieństwie” (Kozielecki, 2006a, s. 37; 2006b, s. 215). Nadzieja traktowana jest przez tego autora nie jako emocja, ale wieloskładnikowa struktura, na którą składają się różne emocje, myśli, sądy, motywy oraz czynniki sprawcze. Zaś, najważniejsze miejsce zajmuje tu poznanie (Kozielecki, 2006a; 2006b). Kozielecki, powołując się na prace innych autorów, wyróżnia cztery rodzaje nadziei. Zostały one utworzone w oparciu o dwa kryteria: pasywność-aktywność oraz partykularność-generalność. Wymiar „pasywność-aktywność” wiąże się, z jednej strony z przekonaniem dotyczącym posiadania wystarczających zasobów (umiejętności i silnej motywacji), które pozwolą na zdobycie celu. Z drugiej strony, wiąże się z przekonaniem, że pomimo braku własnej aktywności i tak osiągnie się pożądaną wynik. Wiara, że własne działanie zakończy się sukcesem, czyli zdobyciem celu, odpowiada kryterium „aktywności”. Z kolei, bierne oczekiwanie połączone z przekonaniem dotyczącym nastania upragnionego wyniku, odnosi się do pasywnego

wymiaru nadziei. Kryterium „partykularność-generalność” wskazuje na obiekt, na który ukierunkowana jest nadzieja. Jeżeli cel jest ściśle określony, mowa jest o nadziei partykularnej – pojedynczej. Jeżeli zaś dążenie jednostki ma ogólny i niesprecyzowany charakter, to mamy do czynienia z nadzieją generalną czy absolutną. Nadzieja pojedyncza (partykularna), oprócz jasnego celu, wiąże się z określonym czasem, miejscem i prawdopodobieństwem spełnienia się. Silnie motywuje jednostkę do podjęcia działań pozwalających na osiągnięcie zamierzenia. Z kolei, nadzieja generalna określa jest jako trwałe, ogólne przekonanie odnoszące się do bliżej niesprecyzowanej przyszłości, w której mają zrodzić się nowe i ważne zadania, których rozwiązanie będzie wiązało się z pozytywnymi wartościami i dobrami. Wspiera ona poczucie sensu życia, radzenie sobie w trudnych sytuacjach, a także nadzieję partykularną. Motywuje jednostkę do działania i poszukiwania nowych, bardziej realistycznych celów, gdy brak jej nadziei partykularnej (Kozielecki, 2006a).

Krzyżując te wszystkie wymiary można przykładowo otrzymać nadzieję skierowaną na konkretny cel, połączoną z przekonaniem, że nie trzeba nic robić, bo cel i tak nastanie, bądź aktywną, z którą wiąże się działanie gwarantujące osiągnięcie pożądanego wyniku. Oprócz tych dwóch rodzajów nadziei istnieje jeszcze nadzieja aktywna generalna i bierna generalna. Do zilustrowania rodzajów nadziei partykularnej może posłużyć sytuacja studentów czekających na sesję egzaminacyjną. Studenci posiadający nadzieję aktywną partykularną będą systematycznie uczyli się, zaś charakteryzujący się nadzieją bierną partykularną nie podejmą żadnej aktywności zorientowanej na osiągnięcie celu. Wszyscy studenci będą wierzyli w pomyślny wynik sesji (dla dyskusji zob. Kozielecki, 2006a; 2006b).

Kozielecki (2006b) zakłada, że nadzieja składa się z pięciu elementów: poznawczego, emocjonalnego, temporalnego, afiliatywnego oraz sprawczego. Pierwszy z nich – składnik poznawczy – zajmuje centralne miejsce i stanowi „system przekonań o osiągnięciu w przyszłości doniosłego celu (pożądanego wyniku, dobra)” (Kozielecki 2006a, s.43). Jego zdaniem, jednostka przewiduje możliwe wyniki i wybiera wartościowy dla siebie cel. Określa także subiektywnie stopień prawdopodobieństwa osiągnięcia tego celu, czyli „możliwość spełnienia się nadziei” (Kozielecki, 2006a, s.43). Ocena ta polega na określeniu wewnętrznych i zewnętrznych czynników, które sprzyjają i które blokują realizację celu (Kozielecki 2006a, 2006b). Drugi składnik nadziei to składnik emocjonalny. Kozielecki (2006b) podkreśla, że nadzieja nie jest emocją, ale mimo to zawiera w sobie emocje. Dzieje się tak, jego zdaniem, dlatego że z poszczególnymi przekonaniem dotyczącymi osiągnięcia celu wiążą się uczucia, emocje czy namiętności. Emocje mają wpływ na ocenę atrakcyjności upragnionego celu oraz na motywację do podejmowania działania przybliżającego do wyniku. Ponadto, autor ten zauważa, że z nadzieją wiążą się zarówno uczucia pozytywne, jak i negatywne, z tym, że emocje pozytywne dominują w strukturze nadziei, i są nimi szczęście, radość, zadowolenie czy miłość. Wśród emocji negatywnych, badacz wymienia lęk, niepokój, nerwowość, zmartwienie i smutek. Uczucia negatywne wiążą się tu z brakiem

pewności, wątpliwościami oraz przedłużającym się oczekiwaniem, czy z przeszkodami, które utrudniają lub blokują działania jednostki sprzyjające osiągnięciu celu (Kozielecki, 2006b). Trzeci składnik nadziei to składnik temporalny. Kozielecki zauważa, że nadzieja wiąże się z przyszłością. Choć, czas terażniejszy i przeszły także zajmują znaczące miejsce w jej strukturze. Z przeszłością wiążą się doświadczenia i wiedza, zakodowane w długotrwałej pamięci, które stanowią zasoby osobiste jednostki. Dzięki nim – wiedzy o przeszłych porażkach i powodzeniach – może dobrać odpowiednie działania by zdobyć cel. Jeżeli zaś chodzi o terażniejszość i jej rolę dla przyszłych planów, to zadowolenie z obecnego stanu rzeczy powoduje chęć utrzymania go, zaś, dyskomfort sprawia, że jednostka chce go zmienić (Kozielecki, 2006a; 2006b). Można wyciągnąć wniosek, że nadzieja wzbudzana jest zarówno w sprzyjających dla jednostki warunkach, jak i takich, które jej nie odpowiadają. Takie podejście jest swego rodzaju *novum*. Dotąd większość teoretyków zgadzała się, że nadzieja jest wzbudzana w warunkach stresu, nie było jednak mowy o pojawianiu się jej w sytuacjach nie zagrażających. Przedostatni składnik nadziei – afiliatywny, podkreśla rolę innych ludzi (rodziny, lekarzy, nauczycieli, księży) w jej wzbudzaniu. Składnik ten spełnia podwójną rolę: wzbudza nadzieję skierowaną na siebie samego (samonadzieję) oraz na innych. Samonadzieja służy wskrzeszaniu wiary w pomyślną przyszłość i broni jednostkę przed beznadziejnością. Kozielecki (2006a) zauważa, że nawet czyjś prosty wobec osoby w trudnej sytuacji może zwiększyć u niej nadzieję. Z drugiej strony, nadzieja może być skierowana na innych, na przykład, gdy jednostka ma nadzieję, że jej dziecko zda maturę (por. Kozielecki, 2006a; 2006b). Ostatnim składnikiem nadziei jest składnik sprawczy. Ma on dynamiczny charakter i pełni funkcję motywacyjną. Pobudza planowanie sposobów rozwiązania trudności oraz podtrzymuje realizację tych sposobów (Kozielecki, 2006a; 2006b). Według Kozieleckiego (2006a) główne składniki, które budują nadzieję zależą od osobowości i warunków zewnętrznych, w jakich jednostka się znajduje, co odróżnia jego podejście od podejścia Snydera.

Ciekawą definicję nadziei, zakładającą przede wszystkim, że jest ona względnie stałą dyspozycją jednostki, zaproponował Erikson (1997). Zdefiniował nadzieję, odwołując się do wyróżnionych przez siebie etapów rozwoju człowieka, podczas których kształtują się struktury osobowościowe. Pierwszy etap polega na poradzeniu sobie z konfliktem pomiędzy ufnością a nieufnością, a w jego efekcie powstaje nadzieja. Stanowi ona specyficzną poznawczą reprezentację otaczającego jednostkę świata. Obejmuje przekonania na temat uporządkowania i sensowności, oraz przychylności świata. Nadzieja w ujęciu Eriksona jest przekonaniem, choć nie można powiedzieć, że ma jedynie charakter poznawczy. Przejawia się w sposobie interpretowania bieżących zdarzeń oraz przewidywania ich przyszłego przebiegu. Uwidacznia się również w uczuciach wobec dziejących się faktów. Podejście Eriksona zdecydowanie różni się od pozostałych, nie traktuje ono bowiem nadziei jako oczekiwania o pomyślnej przyszłości. Badacze Jerzy Trzebiński i Mariusz Zięba (2004),

proponują by eriksonowską nadzieję określać mianem „nadziei podstawowej” tak, aby podkreślić jej odrębność od innych podejść.

Cechą wspólną koncepcji przedstawionych w niniejszej grupie jest założenie, że nadzieja ma względnie stały charakter. Oznacza to, że dana osoba będzie doświadczała takiej samej nadziei zarówno w sytuacjach przyjemnych, jak i w wysoce stresowych. Z jednej strony, taki sposób definiowania pozwala na wyjaśnienie różnic indywidualnych, zaś z drugiej nie mówi nic na temat różnic w poziomie nadziei u tej samej osoby w różnych jakościowo sytuacjach. Na przykład w podejściu Snydera brak jest odniesień do celów zależnych od sytuacji, a więc do nadziei związanej z konkretnymi problemami (zob. Roth i Hammelstein, 2007). Kolejną kwestią, wartą poruszenia jest łączenie z nadziei (Kozielecki, 2006a, 2006b) z doświadczeniem innych emocjami takimi, jak szczęście, radość, miłość, co z pewnością nie oddaje jej unikalnego charakteru. Zdaniem niektórych autorów (Roth i Hammelstein, 2007), definiowanie nadziei jako względnie stałej, odbiega od zwyczajowego rozumienia fenomenu nadziei. Należy jednak zauważyć, że ułatwia tworzenie narzędzi do badań naukowych. Wszystkie koncepcje w niniejszej grupie, posiadają własne narzędzia, które pozwalają na empiryczne weryfikacje tych konstruktywów. Oczywiście, same narzędzia także podlegają krytyce. Na przykład, *The Hope Scale* Snydera zarzuca się, że zamiast nadziei, mierzy przekonania na temat własnej sprawności, skuteczności i możliwych sposobów działania, inaczej mówiąc, zgeneralizowane oczekiwania wobec własnych kompetencji (zob. Roth i Hammelstein, 2007).

3. Koncepcje definiujące nadzieję jako stan afektywny

Trzecią grupę definicji nadziei, traktujących ją jako stan afektywny, reprezentuje m.in. Nosal (2006). Autor ten nawiązał do transgresyjnej koncepcji człowieka autorstwa Kozieleckiego i zaproponował objaśnienie mechanizmu powstawania i utrzymywania się nadziei w oparciu o heurystykę żagla. Jest ona metaforą możliwości wykorzystania nawet słabego wiatru by wprawić żaglówkę w ruch. Zaś z psychologicznego punktu widzenia odnosi się do procesów motywacyjnych i wzmacniających je procesów wolicjonalnych, które stanowią kluczową rolę w osiąganiu celów. Warto tu dodać, że wola jest mechanizmem wzmacniającym słabe tendencje, lub blokującym tendencje silne. „Dzięki heurystyce żagla możliwości, które początkowo wydają się nieprawdopodobne, stają się możliwościami w przekonaniu podmiotu wysoce realnymi” (Nosal, 2006, s. 228). Człowiek jako istota transgresyjna, z natury wykracza poza istniejący stan rzeczy i to, co zdaje się być nieprawdopodobne, subiektywnie może traktować jako możliwe do zrealizowania. Nosal (2006) w swoich rozważaniach nawiązuje także do poglądów Spinozy, który stwierdził, że nadzieja jest „niestałą radością”, wynikającą z niepewności osiągnięcia upragnionego wyniku. Jej przeciwnością jest zaś obawa, która stanowi wynik „niestałego smutku”.

Zarówno nadzieja, jak i obawa wiążą się z przeszłością i przyszłością. Paradoksalność tych „wzruszeń”, bo tak je określał Spinoza (za: Nosal, 2006), polega na doświadczaniu ich wobec obiektów antycypowanych w taki sposób, jakby miały miejsce w chwili obecnej, czyli tej, w której jednostka doznaje nadziei i obawy. W związku z tym, Nosal (2006) definiuje nadzieję jako „zmienny i złożony stan emocjonalny”, na który składają się cztery komponenty: antycypacyjny, emocjonalny, temporalny i probabilistyczny. Pierwszy z nich – antycypacyjny – ma charakter poznawczy i odnosi się przewidywanych stanów i obiektów, które traktowane są przez jednostkę jakby już były obecne w jej życiu lub na pewno się w nim pojawią. Nosal podkreśla, że czas jest bardzo ważnym aspektem nadziei, niezależnie od mierzalności antycypowanych zdarzeń (obiektów). Autor wyjaśnia, że skupienie się jednostki na teraźniejszości powoduje skrócenie perspektywy temporalnej, a co za tym idzie, utratę nadziei. Drugi komponent „emocjonalny” odnosi się do stosunku, jaki wyraża jednostka w nawiązaniu do antycypowanego obiektu i może być pozytywny lub negatywny. W przypadku nadziei mowa jest o pozytywnym ustosunkowaniu do przyszłego stanu rzeczy, zaś w przypadku obawy o negatywnym. Zdefiniowanie nadziei jako uczucia, Nosal uzasadnia możliwością wskazania emocji podstawowej (pierwotnej), dzięki której jest ona wzbudzana, a jaką może być na przykład antycypacja Plutchika (zob. Nosal, 2006). Trzeci z komponentów nadziei – temporalny, jest bardzo wyraźny i polega na koncentracji na przyszłości. Jest on ściśle związany w transgresyjną naturą człowieka. Ostatni, czwarty ze składników nadziei – probabilistyczny, polega na „podwyższaniu progu prawdopodobieństwa subiektywnego (oceny szans) zaistnienia określonych zdarzeń” (Nosal, 2006, s. 233). Polega on na integracji różnych typów ocen: intuicyjnych (globalnych), o charakterze jakościowym z bardziej precyzyjnymi ocenami, opierającymi się na liczbowym skalowaniu. Każdy z tych procesów szacowania prawdopodobieństwa ma swoje umiejscowienie w odpowiednich strukturach mózgowych. Zdaniem Nosal (2006) aktywność kory czołowej (odpowiadającej za zwiększanie prawdopodobieństwa, z czym wiąże się heurystyka żagla) i struktur lewej półkuli mózgowej (mających charakter analityczny i sekwencyjny) skutkuje powstaniem nadziei.

Kolejni zwolennicy poglądu, że nadzieja jest emocją, sformułowali swoje podejście krytykując prace Snydera. Roth i Hammelstein (2007) zdefiniowali nadzieję w oparciu o poznawcze teorie emocji, termin „pewność” (*confidence*) Tolmana (1959, za: Roth i Hammelstein, 2007) oraz pracę Breznitza (1986).

Poznawcze teorie emocji zakładają, że wzbudzenie, jakość i intensywność emocji zależne są od specyficznych ocen, których dokonuje jednostka. Można zatem zdefiniować daną emocję w oparciu o treść ewaluacji odnoszących się do danego zdarzenia. W związku z tym, Roth i Hammelstein (2007) rozumieją nadzieję jako emocję, na którą składają się oczekiwania wzbudzone w sytuacji, gdy ważne dla jednostki cele zostały zablokowane, ale ich realizacja nadal jest oceniana jako możliwa. Stąd nadzieja może być definiowana jako

oczekiwanie, że zdarzenie, które jednostka ocenia jako pozytywne może zająć w przyszłości. Nadzieja może zostać wzbudzona jedynie w obliczu zagrożenia czegoś, co jest wartościowe dla jednostki.

Subiektywne prawdopodobieństwo pojawienia się pożądanego zdarzenia jest jednak tylko jednym z aspektów podejścia Rotha i Hammelsteina (2007). Dotychczasowe poznawcze założenia dotyczące emocji, postanowili poszerzyć przez uwzględnienie tzw. „prawdopodobieństwa uczestniczenia” (*probability of affiliation*). Roth i Hammelstein zakładają, że jednostka najpierw ewaluuje stopień w jakim upragnione przez nią zdarzenie ma szansę zajść, bądź w jakim niepożądane przez nią zdarzenie ma szansę nie nastąpić, co nazywają „subiektywnym prawdopodobieństwem zajścia” (*subjective probability of occurrence*). W następnym kroku, osoba ocenia w jakim stopniu przynależy do wyimaginowanej przez siebie grupy osób, których to zdarzenie będzie dotyczyć. „Im bardziej jednostka wierzy, że przynależy do grupy „zwycięzców”, tym większą odczuwa nadzieję. Wielkość nadziei zależy od stopnia subiektywnego prawdopodobieństwa afiliacji” (Roth i Hammelstein, 2007, s. 3). Właśnie to założenie stanowi nawiązanie do zagadnienia „pewności” (*confidence*) Tolmana, które oznacza stopień przeświadczenia o uczestniczeniu w zdarzeniu, którego prawdopodobieństwo zajścia było wcześniej ustalone. Przykładowo osoba, która jest przekonana w dwudziestu procentach, że dane zdarzenie zajdzie, może jednocześnie wierzyć, aż w siedemdziesięciu procentach, że będzie ono jej dotyczyło. By jeszcze jaśniej zilustrować problem, można posłużyć się sytuacją pacjenta, który wierzy, że wyleczenie z danej choroby jest możliwe w dwudziestu procentach i jednocześnie jest przekonany aż w siedemdziesięciu procentach, że właśnie on znajdzie się w grupie zdrowych osób. Oczywiście prawdopodobieństwa, o których mówią Roth i Hammelstein (2007) nie mają charakteru warunkowego. Różnica pomiędzy subiektywnym prawdopodobieństwem zajścia i uczestniczenia w zdarzeniu może być duża. Badacze zakładają, że w przypadku, gdy jednostka ocenia, że zajście pożądanego zdarzenia jest znikome, zaczyna „pracować nadzieją”, podobnie jak rozumiał ją Breznitz (1986) mówiąc o „*work of hope*”.

Kolejna propozycja definiowania nadziei należy do Averilla i jego współpracowników (1990), którzy zakładają, że nadzieja jest bardzo ważną, a nawet podstawową emocją, podobnie jak miłość czy złość. W uzasadnieniu swojego stanowiska odwołują się do badań, w których respondenci sklasyfikowali złość, miłość i nadzieję jako emocje, dlatego że są: a) trudne do kontrolowania, b) wpływają na to, co się myśli i jak postrzega zdarzenia; c) mają wpływ na sposób zachowania; d) motywują wytrwanie w działaniu nawet w trudnej sytuacji; e) oraz mają uniwersalny, wspólny dla wszystkich ludzi charakter. Averill oraz jego współpracownicy (1990) zakładają, że z nadzieją wiąże się specyficzny proces myślowy, którego ludzie uczą się w czasie socjalizacji. Jest więc zdeterminowana kulturowo. Nie wiąże się jednak z nią żadna specyficzna odpowiedź organizmu lub odruchowa reakcja (Averill i in., 1990).

Podejście Averilla i Sundararajan (2004) podkreśla znaczenie kultury w kształtowaniu emocji. Wskazuje również na ich zwrotny wpływ na kulturę, a dokładniej na regulowanie interakcji społecznych. Averill (1984) twierdzi, że każda emocja spełnia daną funkcję społeczną przez regulację zachowania jednostki, każda jest też częścią systemu komunikacji niewerbalnej. Najistotniejsze jest jednak to, że pomimo pewnych uniwersalnych zasad czy komponentów tworzących emocje, każda kultura wzmacnia właściwe dla siebie elementy. Przykładowo, w emocji nadziei zachodnie kultury akcentują komponent dotyczący radzenia sobie, zaś wschodnie komponent życzeniowy (Averill i Sundararajan, 2004).

Averill i Sundararajan (2004) określają nadzieję jako „retoryczne narzędzie” oraz „twórcze doświadczenie emocjonalne”. Argumentują, że retoryka jest rodzajem narracji mającej na celu przekonanie jednostki do czegoś, nie zaś jedynie informacją czy ustosunkowaniem do zdarzeń. Można więc powiedzieć, że nadzieja jest sztuką przekonywania samego siebie, a co za tym idzie, jak każda sztuka ma kreatywny charakter. Autorzy ci wnioskujeją, że oznacza to, iż epizody nadziei można charakteryzować pod kątem nowości (czy przynosi ona nowe rozwiązania bądź wiąże się z nią nowatorskie podejście do problemu) oraz pod kątem autentyczności (czy odnosi się do osobistych wartości jednostki i jej interesów). Ponieważ różne kultury, kładą nacisk na różne wartości i promują inne zachowania, badacze postanowili wyróżnić trzy rodzaje nadziei, dominujące w różnych kulturach. Pierwsze dwa rodzaje nadziei akcentują „życzeniowość” (*wishing*), czyli pragnienie danego wyniku, oraz „radzenie sobie” (*coping*), czyli działania podjęte by uzyskać wynik. Trzeci rodzaj nadziei jest niezależny od kultury. Autorzy zauważają, że bardziej złożone wersje nadziei zawierają element wiary, która jest systemem przekonań pomagającym poradzić sobie z napięciem, powstającym pomiędzy „pragnieniami” (*wishing*) a „radzeniem sobie” (*coping*). Wiara, o której mowa, nie musi mieć charakteru religijnego. Oznacza przekonanie, że „niemożliwe wydaje się możliwe, zaś bezsensowne, posiadające sens” (Averill i Sundararajan, 2004, s. 128). Niepohamowana wiara prowadzi jednak do tzw. „fałszywej nadziei”. Zasady, obowiązujące w danej kulturze, wyznaczają granice zachowań dozwolonych w obrębie „pragnień” (*wishing*) i „radzenia sobie” (*coping*) (Averill i Sundararajan, 2004).

Jak widać, z emocją nadziei wiążą się specyficzne dla niej narracje, które różnią się pomiędzy różnymi kulturami. Zachowane jednak pozostają pewne zasady, uśredniony poziom społecznych wymagań i dozwolonych zachowań. Badacze nazywają je „zasadami nadziei” (*rules of hope*) (Averill i in., 1990; Averill i Sundararajan, 2004). Zachodnie kultury charakteryzują się hołdowaniem zasadom „rozważności” i „działania”. Z kolei, wschodnie kultury – opierające się na życzeniowej nadziei, kierują się zasadami „moralności” i „pierwszeństwa”. Zasady rozważności (*prudential rules*) dotyczą porzucania nadziei w sytuacjach, w których cel jest jednoznacznie osiągalny lub nieosiągalny. W takich

sytuacjach doświadczenie nadziei może zostać uznane za nierozsądne i porzucone. Zasady działania (*action rules*) mówią o tym, że ludzie doświadczający nadziei są w stanie zrobić wszystko, co jest niezbędne by osiągnąć upragniony wynik. Co istotne, nawet poleganie na wierze, zdaniem Averilla i Sundararajana (2004) jest aktywnością, rodzajem „wtórnej kontroli”. Zasady moralne (*moralistic rules*) zwracają uwagę na pragnienie rzeczy, które nie są moralne, i których nie powinno się pożądać, jeśli chce być dobrym człowiekiem. Z kolei ostatnia grupa zasad mówi o pierwszeństwie nadziei w stosunku do pragnień i chęci (*priority rules*). „Jeżeli pożądaný wynik jest wystarczająco ważny, rozważność i moralność mogą zostać odłożone na bok, w imię posiadania nadziei nawet wbrew nadziei. Przeciwnie, gdy osoba pragnie trywialnych rzeczy, ryzykuje bycie postrzeganym jako powierzchowna” (Averill i Sundararajan, 2004, s. 135).

Averilla i Sundararajana (2004) rozróżniają również nadzieję od optymizmu i oczekiwań. Zauważają, że oczekiwania wiążą się z faktami. Mają więc rzeczywisty charakter, bez silnej emocjonalnej konotacji. Są zupełnie racjonalne. Z kolei, nadzieja wiąże się z wyobrażaniem i przewidywaniem pożądanego wyniku. Nie jest opisuje faktów. Ma retoryczny charakter. Sugeruje plan działania sprzyjający osiągnięciu celów. Plan ten jest jednak niedokładny i mglisty. Celem nadziei jest wzmacnianie dążenia do celu i podtrzymywanie przekonania (wiary), że nie ma przeszkód nie do pokonania. Z kolei, oczekiwania są prostą funkcją prawdopodobieństwa. „Im wyższe prawdopodobieństwo, tym wyższe oczekiwania” (Averill i Sundararajan, 2004, s. 139). Nadzieja pozostaje w krzywoliniowej zależności w stosunku do prawdopodobieństwa osiągnięcia celu. Co ciekawe, optymizm według tych autorów, jest pojęciem mieszczącym w sobie zarówno nadzieję, jak i oczekiwania. Wiąże się z racjonalną kalkulacją, podobnie jak oczekiwania, ale ma konotację emocjonalną, podobnie jak nadzieja. „Im bardziej prawdopodobny jest cel, tym bardziej optymistyczna jest osoba” (tamże, s. 140). Averill i Sundararajan zakładają, że osoby optymistyczne częściej doświadczają nadziei (tamże).

Koncepcje przedstawione w trzeciej grupie nie wyczerpują tematu nadziei jako emocji, stanu afektywnego lub uczucia. Brakuje w nich uzasadnienia takiego sposobu definiowania fenomenu nadziei. W przytoczonych pracach dąży się do opisanie komponentu poznawczego nadziei oraz jej funkcji, ale nie do wyjaśnienia mechanizmu wzbudzania i działania nadziei. Nie jest wyjaśnione co zapoczątkowuje, a co kończy doświadczanie nadziei, jej czas trwania oraz to, co dzieje się na poziomie odpowiedzi fizjologicznej organizmu, ekspresji, motywacji, uczucia i poznania, gdy nadzieja jest doświadczana (dla dyskusji na temat definiowania emocji zob. Scherer, 2005). Brakuje uzasadnienia dotyczącego znaku nadziei, pozytywnego lub negatywnego. W pracach dostrzega się jednak związek sprzecznych ocen z nadzieją, choć nie wyjaśnia się go. Istotne jest również to, że autorzy starają się zdefiniować nadzieję w bardziej ekologiczny sposób, bliższy zwyczajowemu rozumieniu tego zagadnienia. Dodatkowo, przyjęcie założenie, że

nadzieja jest stanem, pozwala na wyjaśnienie, dlaczego ta sama osoba doświadcza różnej nadziei w różnych sytuacjach, czy dlaczego ludzie o podobnych cechach osobowości doświadczają różnej nadziei, lub o różnych cechach takiej samej w podobnych sytuacjach.

Podsumowanie

Przedstawione w niniejszym artykule psychologiczne koncepcje nadziei, pomimo swoich słabości, zwracają uwagę na wiele ważnych kwestii, koniecznych do rozstrzygnięcia podczas definiowania tego pojęcia. Zaletą podejść zebranych w pierwszej grupie jest niewątpliwie zwrócenie uwagi na sytuacje, w których wzbudzana jest nadzieja. Dzięki nim, wiemy, że doświadczenie nadziei wiąże się z okolicznościami, które są trudne, wymagające dużego zaangażowania, czasami przekraczające osobiste możliwości, innymi słowy stresujące. Kolejną kwestią jest określenie jej motywującego do działania charakteru, pomimo niepewności osiągnięcia sukcesu. Koncepcje zebrane w drugiej i trzeciej grupie silnie wskazują na antycypacyjny charakter przekonań związanych z nadzieją. Komponent poznawczy nadziei wiąże się tu ze sprzecznymi ocenami odnoszącymi się do niepewnej przyszłości i co ciekawe, jest specyficzny dla różnych kultur. Odwołując się do koncepcji w dwóch ostatnich grupach można wywnioskować, że uchwycenie fenomenu nadziei tak, by odzwierciedlał zwyczajowe rozumienie i wyjaśniał różnice wewnątrz- oraz między-osobowe, wymaga zdefiniowania jej jako emocji. Konsekwencją takiej definicji będzie jednak konieczność określenia biologicznej podstawy oraz wzoru zachowania, specyficznych dla nadziei. Dzięki pracom Jarymowicz i Bar-Tala (Jarymowicz, 2009; Jarymowicz i Bar-Tal, 2006), podsumowującym teorię LeDoux i współczesne badania neurofizjologiczne, a także Scherera (2009), mówiącym o sekwencyjności ocen w emocjach, jest to możliwe. Z kolei, w wyjaśnieniu mechanizmu działania i wzbudzania nadziei oraz jej znaku może pomóc odwołanie się do poznawczych koncepcji emocji (zob. Scherer, Schorr, i Johnstone, 2001). Warto zauważyć, że nadzieja w języku angielskim jest jednocześnie czasownikiem i rzeczownikiem. Podczas gdy w języku polskim jest jedynie rzeczownikiem. Dlatego w języku angielskim oczywistym jest definiowanie jej z jednej strony jako stanu, emocji, czynności „nadziejowania” (*hoping*), zaś z drugiej jako cechy, czy poznawczego zbioru przekonań. Należy jednak pamiętać, że cechowy sposób konceptualizacji nadziei zdaje się nie oddawać jej sedna. W podsumowaniu niniejszego artykułu, trzeba wyraźnie podkreślić, że przedstawione w nim prace oraz wnioski mają charakter skrótowy i nie wyczerpują wszystkich problemów związanych z definiowaniem nadziei. Celem pracy było sprowokowanie refleksji nad znaczeniem tego pojęcia w psychologii.

Bibliografia:

- Averill, J.R. (1984). The acquisition of emotions during adulthood, (w:) C.Z. Malatesta & C. Izard (red.), *Affective processes in adult development* (23–43). Beverly Hills: Sage. Reprinted in: R. Harré (ed.) (1986). *The social construction of emotions*. Oxford: Basil Blackwell.
- Averill, J.R., Catlin, G., Chon, K.K. (1990). *Rules of hope*. Nowy Jork: Springer-Verlag.
- Averill, J.R., Sundararajan, L. (2004). Hope as Rhetoric: Cultural Narratives of Wishing and Coping, (w:) J.A. Elliott (red.), *Interdisciplinary Perspectives on Hope* (127–159). New York: Nova Science Publishers, Inc.
- Bauman, W. (Red.). (2008). *Hope: Global Interdisciplinary Perspectives*. Oxford: Inter-Disciplinary Press.
- Breznitz, S. (1986). The effect of hope on coping with stre, (w:) M.H. Appley & R. Trumbull (Red.), *Dynamics of stress: physiological, psychological and social perspectives* (295–306). New York: Plenum.
- Cannon, W.B. (1957). „Voodoo” Death. *Psychosomatic Medicin*, 19(3), 182–190.
- Erikson, E. (1997). *The life cycle completed: Extended version*. New York: Norton.
- Folkman, S. (2010). Stress, coping, and hope. *Psycho-Oncology*, 19, 901–908. <https://doi.org/10.1002/pon.1836>
- Frankl, V. E. (1959). *Man’s search for meaning*. New York: Washington Square Press.
- Hunt Raleigh, E.D. (2000). Hope and Hopelessne, (w:) V.H. Rice (red.), *Handbook of Stress, Coping and Health: Implications for Nursing Research, Theory and Pracitce*, 437–460, Thousand Oaks-London-New Dehli: Sage Publications, Inc.
- Jarymowicz, M. (2009). Emotions as evaluative process: from primary affects to appraisals based on deliberative thinking, (w:) A. Błachnio & A. Przepińska (red.), *Closer to emotions III* (55–72). Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Jarymowicz, M., Bar-Tal, D. (2006). The dominance of fear over hope in the life of individuals and collectives. *European Journal of Social Psychology*, 36(3), 367–392. <https://doi.org/10.1002/ejsp.302>
- Kozielecki, J. (2006a). Poznawcza koncepcja nadziei, (w:) E. Aranowska & M. Goszczyńska (red.), *Człowiek wobec wyzwań i dylematów współczesności*, 211–227, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Kozielecki, J. (2006b). *Psychologia nadziei*. Warszawa: Wydawnictwo Akademicki ŻAK.
- Lazarus, R.S. (1999a). Hope: an emotion and a vital coping resource against despair. *Social Research*, 66(2), 665–673.
- Lazarus, R.S. (1999b). *Stress and emotions: a new synthesis*. New York: Springer Publishing Company.
- Lazarus, R.S., & Folkman, S. (1984). *Stress, appraisal and coping*. New York: Springer Publishing Company.

- Lynch, W.F. (1965). *Images of hope: Imagination as the healer of the hopele* Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Melges, F. T., Bowlby, J. (1969). Types of hopelessness in psychopathological proce *Archives of General Psychiatry*, 20(6), 690–699.
- Mowrer, O. H. (1960). Resume and introduction. W *Learning Theory and the Symbolic Processes* (1–28). Hoboken, NY, US: John Wiley & Sons, Inc. HSC.
- Nosal, C. (2006). Nadzieja, czas i heurystyka żagła, (w:) E. Aranowska & M. Goszczyńska (Red.), *Człowiek wobec wyzwań i dylematów współczesności*, 228–243, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.
- Richter, C. (1957). On the Phenomenon of Sudden Death in Animals and Man. *Psychosomatic*, 19(3), 191–198.
- Roth, M., & Hammelstein, P. (2007). Hope as emotion of expectancy: first assessment result. *Psycho-Social-Medicine*, 4, 1–9.
- Scherer, K.R. (2005). What are emotions? And how can they be measured? *Social Science Information*, 44(4), 695–729.
<https://doi.org/https://doi.org/10.1177/0539018405058216>
- Scherer, K.R. (2009). The dynamic architecture of emotion: Evidence for the component process model. *Cognition & Emotion*, 23(7), 1307–1351.
<https://doi.org/10.1080/02699930902928969>
- Scherer, K.R., Schorr, A., & Johnstone, T. (red.). (2001). *Appraisal processes in emotion - theory, methods, research*. New York: Oxford University Press.
- Seligman, M.E.P. (1975). *Helplessness: On Depression, Development, and Death*. San Francisco, CA: W.H. Freeman.
- Snyder, C.R. (1994). *The psychology of hope. You can get there from here*. New York: The Free Press.
- Snyder, C.R. (2000). *Handbook of hope: theory, measures and applications*. San Diego: Academic Press.
- Snyder, C. R. (2005). Teaching: The Lessons of Hope. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 24(1), 72–84. <https://doi.org/10.1521/jscp.24.1.72.59169>
- Snyder, C.R., Harris, C., Anderson, J.R., Holleran, S.A., Irving, L.M., Sigmon, S.X., Harney, P. (1991). The Will and the Ways: Development and Validation of an Individual-Differences Measure of Hope. *Journal of Personality and Social Psychology*, 60(4), 570–585.
- Stotland, E. (1969). *The psychology of hope*. San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Trzebiński, J., Zięba, M. (2004). Basic hope as a world-view: an outline of concept. *Polish Psychological Bulletin*, 35(3), 173–182.

Dr hab. prof. UŚ Mirosław Tyl
 Wydział Humanistyczny
 Uniwersytet Śląski

Jakiej filozofii chrześcijańskiej potrzebują Polacy? Spór o filozofię w prasie katolickiej lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku

What kind of Christian philosophy do Poles need? The dispute over
 philosophy in the Catholic press in the 1950s and 1960s

Abstrakt: Celem artykułu jest przedstawienie dyskusji na temat koncepcji filozofii chrześcijańskiej, toczących się w polskiej prasie katolickiej pod koniec 50. i w latach 60. XX wieku. Podejmowano w nich problemy funkcji filozofii w kształtowaniu formacji ludzi wierzących oraz kwestie teoretyczny – te z biegiem lat coraz dojrzałej. Spór o filozofię chrześcijańska był przy tym przede wszystkim sporem z tomizmem, któremu zarzucano zamknięcie się w hermetycznej problematyce własnej oraz integralizm wobec filozofii i nauki współczesnej. Okazję do pierwszych dyskusji stworzyło warszawskie spotkanie filozofów zorganizowane przez KIK w maju 1960 roku, drugą wystąpienie A. Siemianowskiego na łamach „Więzi” w 1963 roku; trzecią filozoficzną publicystyką J. Tischnera z drugiej połowy lat 60. Dyskusje te antycypowały spór J. Tischnera z tomizmem egzystencjalnym, toczący się w latach 70.

Słowa kluczowe: Spór, filozofia chrześcijańska, tomizm, „Znak”, „Więź”, „Tygodnik Powszechny”.

Abstract: The objective of the article is to outline the debates on the concept of Christian philosophy that took place in the Polish Catholic press at the end of the 1950s and throughout the 1960s, covering issues such as the role of philosophy in the formation of believers, as well as theoretical matters, the discussions of which grew more mature over time. The dispute over Christian philosophy was primarily a dispute with Thomism, which was accused of being closed and focused on its hermetic internal issues and its integralism towards contemporary philosophy and science. The first debates were occasioned by the 1960 Warsaw meeting of philosophers held by the Club of Catholic Intelligentsia (KIK). The second round began with A. Siemianowski's text in *Więź*, published in 1963, and the third resulted from J. Tischner's philosophical publications in the latter half of the 1960s. These discussions anticipated J. Tischner's dispute with existential Thomism, which took place in the 1970s.

Key words: Dispute, Christian philosophy, Thomism, *Znak*, *Więź*, *Tygodnik Powszechny*

„... o filozofię najtrudniej wtedy, gdy trudno o jakieś inne poza filozofią lekarstwo”.

Hamilton

Każda orientacja filozoficzna ma swoją własną pamięć historyczną oraz własną definicję filozoficznej współczesności. Stawia to pod znakiem zapytania realizację postulatów obiektywizmu historycznego i możliwość osiągnięcia prawdy w poznaniu historyczno-filozoficznym, które – jako aspektowe i nieuchronnie uwikłane w założenia filozoficzne –

wydaje się permanentnie nieadekwatne, a przynajmniej stale zagrożone rozmijaniem się z rzeczywistością historyczną. Jeżeli jednak zgodzimy się z tezą, że wszelka prawda, także historyczna, musi być rozumiana w perspektywie pełniej adekwatności (nie ma niczego w sądach historyka, czego by nie było w rzeczywistości historycznej) oraz że taka adekwatność w poznaniu historyczno-filozoficznym *de facto* nie zachodzi, to postulat obiektywizmu historycznego i postulat prawdy w historiografii filozofii – gdy chceć je zachować – uznać trzeba za idee o charakterze regulatywnym, zdolne nadać kierunek pracy badawczej historyka. Być może jest to jedyny sposób by skutecznie zminimalizować ryzyko absolutyzowania określonego podejścia badawczego oraz ryzyko relatywizmu w obrębie dziejopisarstwa filozoficznego. Kant pisał w *Encyklopedii filozoficznej*: „Wszyscy ludzie żywią przesady, tyle że odmiennego rodzaju. Ten tylko jest od nich wolny, komu łatwo przychodzi rozważenie rzeczy z jakiegoś całkiem innego punktu widzenia” (Kant, 2003, s. 55). Jeżeli przesądem jest zdogmatyzowanie określonej perspektywy poznawczej, a uwolnieniem się od niego przewyciężenie narzuconego punktu widzenia przez zmianę perspektywy z intencją prowadzącą w stronę obiektywności, to piszący niniejsze, nie bez trudu, to drugie właśnie próbuje uczynić¹.

Historykom filozofii dane są oczywiście momenty zgody ponad podziałami. Okazuje się jednak, że nawet banalne w swojej oczywistości uzgodnienia ukrywać mogą skomplikowaną rzeczywistość historyczną, która przy problemowym naświetleniu nieustannie wzbudza kontrowersje. Przypadek taki chciałbym tu rozważyć.

Bez względu na deklarowaną filozoficzną tożsamość panuje mianowicie wśród badaczy zgoda, co do potrzeby wyodrębnienia w dziejach filozofii uprawianej w Polsce po 1945 roku czterech dominujących nurtów: filozofii chrześcijańskiej, filozofii analitycznej, filozofii fenomenologicznej oraz filozofii marksistowskiej (Tischner, 1981, s. 17–28; por. także: Chudy, 1985, s. 131; Siemek, 2002, s. 311–319; Stępień 1982, s. 118–123).

Otóż ideologizacja humanistyki po II wojnie światowej wciągnęła te orientacje w pryncypialny spór o koncepcję filozofii, który wojujący marksizm zainicjował otwarciem tzw. frontu ideologicznego na pierwszym stalinowskim Kongresie Nauki Polskiej w 1951 roku (Schaff, 1951; por. także: Borzym 1995, s. 84). W drugiej połowie lat 50., wraz z końcem stalinizmu, międzyrodowiskowe kontrowersje straciły na intensywności. Spór o filozofię rozgorzał natomiast, nieraz z dużą mocą (zwłaszcza po Październiku 56'), zarówno wewnątrz filozoficznego marksizmu, jak i wewnątrz filozofii chrześcijańskiej – orientacji najbardziej ze sobą skonfliktowanych od początku wskazanych animozji.

Warto się przyjrzeć bliżej sporowi toczącemu się wewnątrz filozofii chrześcijańskiej. Był to spór o filozofię, ale przede wszystkim spór z tomizmem jako tym nurtem, który w

¹ Wykorzystano tu ustalenia P. Łaciaka: Prawda jako idea regulatywna. Husserlowska fenomenologia wobec absolutyzmu i relatywizmu. *Folia Philosophica* (26) 2008 oraz Pojęcie przesądu w filozofii krytycznej Kanta i fenomenologii Husserla. *Studia Philosophiae Christianae* 4 (51) 2015.

powszechnej opinii uchodził wówczas w Polsce za głównego filozoficznego depozytariusza Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Oczywiście najbardziej znaną odsłoną tych kontrowersji była słynna debata Józefa Tischnera z filozofami ze szkoły lubelskiej, zainicjowana głośnym artykułem: *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*, który Tischner opublikował w miesięczniku „Znak” w styczniu 1970 roku. Trwała ona przez całe lata siedemdziesiąte, odżywała w dekadzie lat osiemdziesiątych, skutkowałą – jako że areną dyskusji były przede wszystkim ogólnodostępne czasopisma konfesyjne: „Tygodnik Powszechny”, „Znak” i „Więź” – podziałami wewnątrz katolickich środowisk intelektualnych i filozoficznych jeszcze pod koniec lat dziewięćdziesiątych minionego stulecia, czego dobrym przykładem może być dyskusja wokół encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio*, zrelacjonowana w „Więzi” w 1999 roku (Odcięci 1999, s. 15–21; Kowalski, 1999, s. 92–98; Tarnowski, 1999, s. 98–100).

Spór Tischnera z tomistami z Lublina jest dobrze znany. Doczekał się licznych ujęć i komentarzy. Mało natomiast mówi się (jeśli w ogóle) o kontrowersjach wokół filozofii chrześcijańskiej – nierzadko z tomizmem w roli głównego adresata zgłaszanych wątpliwości – które już od końca lat 50. i dalej, przez lata 60., co jakiś czas dochodziły do głosu w polskiej prasie katolickiej, dzieląc filozofów i intelektualistów tej formacji. To ich przedstawienie stanowi zasadniczy cel poniższych analiz. Z całą pewnością można powiedzieć, że dyskusje te antycypowały spór Tischnera z tomistami egzystencjalnymi, stanowiąc zapoznany dzisiaj niemal zupełnie kontekst jego genetycznych uwarunkowań. Warto go odsłonić. Nie jest to może usuwanie białych plam na historii intelektualnej polskiego katolicyzmu powojennego, ale na pewno próba pogłębiania historycznej samowiedzy tej wielkiej formacji. Dyskusje, które zostaną tu przybliżone – bez intencji formułowania ocen i stawania po czyjejkolwiek stronie – nie są pewnie li tylko eksponatem „filozoficznego antykwariatu”. Ukazują oczywiście nieuświadomioną nieraz przeszłość, lecz wydaje się, że pomagają również lepiej rozumieć pewne aspekty terażniejszości. Dlaczego? Otóż spory te – tocząc się przez lata w ogólnodostępnych periodykach – ukształtowały opinie i filozoficzne preferencje szerokich kręgów inteligencji polskiej w tak znaczący i trwały sposób, że w różnych wariantach, zaktualizowane, dochodzą do głosu także dzisiaj, wciąż wzbudzając emocje i nadal dzieląc. Wartościujące na przykład przeciwstawianie „katolicyzmu tischnerowskiego” i „katolicyzmu radiomaryjnego”, stanowiące paralełę dawnego podziału na katolicyzm otwarty i zamknięty, reformatorski/progressywny i integrystyczny – któż pamięta dzisiaj o filozoficznych kontekstach dyskusji toczących się na ten temat na przełomie lat 50. i 60., w przededniu II Soboru Watykańskiego? – stanowi nie jedyny z pewnością przykład istniejących obecnie napięć i podziałów, których genezy szukać trzeba w przeszłości.

Wyjściowe pytanie niniejszych analiz brzmi zatem następująco: co działo się przed publikacją *Schyłka chrześcijaństwa tomistycznego*?

Dla rozważanego tu zjawiska historyczno-filozoficznego dekada lat pięćdziesiątych stanowi ważny okres dojrzewania świadomości problemu koncepcji filozofii chrześcijańskiej

oraz zarysowywania się pod jej koniec wstępnej polaryzacji stanowisk. Można zaryzykować twierdzenie, że do momentu zamknięcia „Znaku” i przejęcia kontroli nad „Tygodnikiem Powszechnym” przez władze PRL, po śmierci Stalina w 1953 roku, nie kwestionowano miejsca tomizmu w nauczaniu Kościoła i nie podważano znaczenia jakie przypisywano mu w kształtowaniu formacji szerokich kręgów ludzi wierzących, zwłaszcza inteligencji katolickiej i duchowieństwa, do których adresowana była z łam czasopism wyznaniowych bogata i różnorodna tematycznie, dobrze rozpoznawalna tomistyczna publicystyka.

Nie znaczy to oczywiście, że tomizm wypełniał wówczas całość horyzontu filozoficznych oczekiwań oraz że nie dostrzegano już wówczas problemu – tzw. „kryzysu filozofii tomistycznej”. Kwestia ta pojawiła się na przykład w dwóch obszernych artykułach, opublikowanych na łamach „Tygodnika Powszechnego” w październiku 1951 roku i w styczniu roku następnego. Autorem pierwszego: *Czy „kryzys tomizmu”?* był ks. Jan Piwowarczyk – „ojciec założyciel” i pierwszy kierownik „Tygodnika”. Drugi natomiast, *Rozwój a kryzys tomizmu*, przygotował ks. Piotr Chojnacki – ówczesny kierownik Katedry Filozofii Chrześcijańskiej przy paradoksalnie wciąż istniejącym jeszcze Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Warszawskiego. Oba teksty dają wyobrażenie, jak postrzegany był tomizm w opiniotwórczej publicystyce katolickiej tego okresu i jak reagowano na rodzące się wówczas wątpliwości. Generalnie rzecz ujmując Piwowarczyk z dystansem odniósł się do tezy o kryzysie (neo)tomizmu. Jeśli można o nim mówić – twierdził – to tylko w sensie wyzwania, jakie stawia przed tomizmem współczesność (Piwowarczyk, 1951, s. 1). Chojnacki natomiast tego typu głosy uznał raczej za nieporozumienia i wyraz nietrafnej krytyki zewnętrznej. Żywotności i aktualności tomizmu dopatrywał się w jego zdolności do reagowania na nowe idee pojawiające się w filozofii i w nauce, w umiejętnym odnajdywaniu przez tomistów równowagi między twardym rdzeniem ich filozofii, a tym co niosły ze sobą dokonujące się zmiany (Chojnacki, 1952, s. 1). Warto o tych tekstach pamiętać, wydają się bowiem dzisiaj symptomatyczne w tym sensie, że antycypują najczęściej formułowane tezy i argumenty uczestników przyszłych dyskusji na temat filozofii w obrębie polskiego katolicyzmu. Pytanie czy tomizm jest w stanie skutecznie podjąć wyzwania współczesności, tak w sensie teoretycznym, jak i praktycznym, podnosili jego zagorzali krytycy, natomiast nieznanomość tomizmu i związane z tym nieporozumienia wytykali krytykom jego oddani obrońcy.

W najmroczniejszych dla powojennego katolicyzmu w Polsce latach 1953-1956 problem, którego historię przedstawiono tu w zarysie był z oczywistych względów całkowicie drugorzędny – Kościół w Polsce walczył wówczas o przetrwanie. Dokonująca się po śmierci Stalina powolna liberalizacja życia całkowicie ominęła państwową politykę wyznaniową. W końcu jednak dokonała się także i w tym obszarze. Powrót Prymasa Wyszyńskiego z internowania w październiku 1956 roku, a zwłaszcza wznowienie działalności pierwszego zespołu redaktorów-założycieli „Tygodnika Powszechnego” oraz

reaktywacja „Znaku”, stworzyły nową sytuację. Nastąpiło wówczas coś, co z niewielką tylko przesadą można by określić jako „nowe otwarcie” – podjęcie ponownie aktywnej działalności w ramach otwierających się perspektyw. Towarzyszył temu proces modyfikacji stanu świadomości opiniotwórczych elit katolickich, w której odzwierciedlały się skomplikowane i bolesne nieraz doświadczenia: nadzieja na zmianę i towarzysząca jej mobilizacja łączyły się mimo wszystko z bezradnością, przekonanie o niepowtarzalności chwiejnej koniunktury szło w parze z wciąż doskwierającym poczuciem wykluczenia, zagrożenia moralnego i egzystencjalnego ryzyka, które wystawiały na próbę formację i charaktery ludzi wierzących. Wydaje się, że to ta właśnie sytuacja wygenerowała spór o charakter i znaczenie filozofii chrześcijańskiej w ówczesnych warunkach polskich – spór, który miał wówczas przede wszystkim charakter funkcjonalny/formacyjny, a wtórnie tylko teoretyczny. Pytanie wywoławcze dla ciągnących się w kolejnych latach dyskusji można sformułować w związku z tym następująco: jakiej filozofii potrzebują katolicy, by w trudnym czasie skomplikowanych przemian światopoglądowych dokonujących się w Polsce i w świecie, zachować i racjonalnie ugruntować swoją wiarę? Szło zatem w istocie o odwieczny problem relacji wiary do rozumu.

Otóż obecność problematyki filozoficznej, w formie dostosowanej do ówczesnego modelowego czytelnika, w pierwszych po reaktywacji numerach obu wskazanych czasopism jest łatwo zauważalna. Redakcja „Znaku” na przykład miała wówczas świadomość znaczenia filozofii dla formacji ludzi wierzących i ze względu na stałą współpracę z pismem Stefana Swieżawskiego dobrze orientowała się w dążeniach lubelskich tomistów. Dają temu wyraz znamienne noty odredakcyjne, wprowadzające w te numery pisma, w których podejmowano, jako wiodące, tematy filozoficzne, i w których na eksponowanych miejscach odnaleźć można publikacje lublinian². Popularyzują filozofię i ugruntowują wówczas, mocną wciąż pozycję tomizmu, obok Swieżawskiego, Mieczysław Albert Krąpiec, Stanisław Kamiński, Antoni B. Stępień, Franciszka Wilczek, Mieczysław Gogacz, Zofia Zdybicka, by wymienić tylko niektórych. Oczywiście wszystkie te inicjatywy nikną w gąszczu kolejnych numerów tych pism, rozplywają się w wartkiej rzece niezliczonych wydarzeń i tematów podejmowanych na bieżąco, a dotyczących wszystkich niemal sfer życia społecznego. Jednak dla kogoś zainteresowanego filozofią, obecność właściwej dla niej problematyki oraz obecność tomizmu była łatwo zauważalna i wizerunkowo wyrazista, zaprezentowana też, trzeba przyznać, z dużą na ogół kulturą. Można powiedzieć, że z publicystyki tej wyłania się tomizm świadomy siebie, swojego miejsca w dziejach filozofii oraz zbieżności z doświadczeniem religijnym katolika.

Sytuacja zaczęła się zmieniać wraz z powstaniem na początku 1958 roku miesięcznika „Więź”, założonego przez członków warszawskiego Klubu Inteligencji Katolickiej, skupionych wokół Tadeusza Mazowieckiego. Perspektywa ideowa tego pisma była

² Zob. na przykład: „Znak” 1957 (41); „Znak” 1958 (44, 48).

personalistyczna, chrześcijańska, ale jednocześnie otwarta, wzorująca się na postawie i działaniach personalistów francuskich (Kosicki, 2008). Otóż już w pierwszym numerze „Więzi” pojawiły się głosy wyrażające pewne wątpliwości pod adresem filozoficznego *status quo* w obrębie polskiego katolicyzmu. Juliusza Eska i Adam Stanowski we wspólnym artykule: *Wstęp do dialogu z „polskim egzystencjalizmem”* związali fenomen polskiej recepcji tego nurtu z kryzysem zaufania do ideologii. „Słowo »ideologia« – pisali – może tu oznaczać zarówno marksizm, jak też katolicyzm, a szczególnie jakieś określone systemy filozofii chrześcijańskiej. To wszystko, co rości sobie pretensje do uniwersalizmu, do całościowego wyjaśniania spraw świata i człowieka, do podporządkowania sobie życia ludzkiego i normowania go w imię swoich założeń” (Eska i Stanowski, 1958, s. 29). Zdaniem autorów, polski egzystencjalizm niewiele dawał w zamian tego, co swoją krytyką podważał. Przeradzał się w związku z tym w umysłowości potocznej w nihilizm, a to, czy te destrukcyjne tendencje wezmą górę zależeć miało, w opinii Eski i Stanowskiego, od zdolności uniwersalistycznych systemów filozoficznych do udzielenia odpowiedzi na wyzwania współczesności, od tego, czy filozofie te podejmą ryzyko nowego samookreślenia, czy przezwyciężą własny kryzys kontaktu ze współczesnym człowiekiem?

Nie trudno się oczywiście domyślić, że owe uniwersalistyczne, całościowo wyjaśniające rzeczywistość „systemy filozofii chrześcijańskiej” to – w ówczesnych warunkach polskich – tomizm. Po prostu w stronę popularnych jego odmian adresowali autorzy swoje wątpliwości.

Tezę o inercji uniwersalistycznych filozofii – tym razem z wyraźnym już wskazaniem na tomizm, rozwinął Eska na łamach „Więzi” kilka miesięcy później w eklezjologicznym artykule *O kierunek katolickiej formacji intelektualnej*. Tekst diagnozował ówczesny stan świadomości inteligencji katolickiej, wyrażając stanowisko, które już wkrótce zjednoczyć miało wielu adwersarzy tomizmu. Podjąwszy mianowicie kwestię znaczenia i kierunku intelektualnej podbudowy życia religijnego, wskazawszy w związku z tym dwie antagonistyczne tendencje intelektualne, występujące w ówczesnym polskim katolicyzmie: tendencję apologetyczną i tendencję filozoficzną (ta w formie zachowawczej lub otwartej), skłaniał się Eska ku drugiej, dostrzegając wszakże obecne w niej niebezpieczeństwa. „Formacji »filozoficznej« – i to chyba zarówno pierwszej, jak i drugiej orientacji [otwartej i zamkniętej – MT] grozi – pisał – »przeintelektualizowanie«” (Eska, 1958, s. 18). Skutkuje ono zamknięciem się w „filozoficznym getcie”, a w efekcie nierozumieniem potrzeb, języka i religijności „mas wiernych”, także nieumiejętnością właściwego podejścia do spraw społecznych i spraw kultury. Eska chciał natomiast odnaleźć *sensus catholicus* w codziennym życiu ludzi wierzących. „Czy katolik – pytał – lekarz, inżynier, nauczyciel czy urzędnik będzie miał czas na studiowanie św. Tomasza czy Maritaina, co dla wielu »filozofów« jest nieodzownym warunkiem stania się katolikiem »oświeconym«? Odpowie zapewne, że tak, to bardzo ważne, ale on ma wiele bardzo konkretnych problemów osobistych

i zawodowych, które przede wszystkim domagają się rozwiązania z pozycji katolickich, a na gruntowne studium filozofii i tak nie ma czasu i odpowiedniego przygotowania. Gorzej, jeśli uwierzy, że rzeczywiście na to, żeby być katolikiem oświeconym, trzeba gruntownie studiować św. Tomasza i Maritaina. Wówczas gotów zrezygnować i machnąć ręką” (Eski, 1958, s. 19). Diagnozie tej możnaby pewnie zarzucić schematyzację zajmowanych wówczas postaw. Wydaje się jednak trafna choćby w tym sensie, że tezy Eski powtarzać będą później inni adwersarze tomizmu, z Józefem Tischnerem włącznie, który wielokrotnie zaznaczał, że ostatecznie jego perspektywa w dialogi z tomizmem jest punktem widzenia „miejskiego proboszcza”, zatroskanego o wiernych ze swojej parafii (Tischner, 1970, 1027).

Do rzeczywistej konfrontacji doszło na przełomie maja i czerwca 1960 roku, kiedy to warszawski KIK zorganizował spotkanie filozoficzne, w którym wzięli udział filozofowie z różnych środowisk akademickich o orientacji na ogół konfesyjnej, ale i laickiej (Warszawskie, 1960). Uznać je można za wydarzenie inicjujące późniejsze kontrowersje na temat *status quo* filozofii chrześcijańskiej w powojennej Polsce i tomizmu jako jej wiodącej orientacji. Dokonała się na nim wyraźna już polaryzacja stanowisk zajmowanych i sublimujących się w kolejnych odsłonach sporu.

Wypowiedzi uczestników skłoniły redaktorów „Znaku”, który obszernie i szczegółowo zrelacjonował to wydarzenie w listopadowym numerze pisma z 1960 roku, do sformułowania *ex post* znamiennej definicji sytuacji tomizmu, w dekadę po tym, jak seria artykułów takich autorów jak; Józef M. Bocheński, Stefan Swieżawski, Wincenty Granat, Mieczysław A. Krąpiec, Jacques Maritain i inni, ukazujących się na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych właśnie w „Znaku”, popularyzowała w różnej formie tomizm, budząc nieraz żywy rezonans.

Okazało się, że dziesięć lat później sytuacja zmieniła się już zasadniczo: „W szczególności – pisano w odredakcyjnej nocie – ujawniają one [wypowiedzi uczestników spotkania – MT] nie tyle może kryzys (bo trudno by może mówić o rozkwicie czy też o załamaniu się oddziaływania), ile raczej problem współcześnie w Polsce uprawianego tomizmu” (Warszawskie, 1960, 1397). W uzasadnieniu wskazywano przede wszystkim negatywne skutki alienacji myśli tomistycznej – filozofowania, by tak rzec, na wieży z kości słoniowej: „Ma to, rzecz jasna – pisali redaktorzy „Znaku” – swoje konsekwencje negatywne: pewien brak zainteresowania, obcość w stosunku do palących problemów, powstających w związku z rozwojem nauk przyrodniczych oraz rozpowszechnianiem się postaw sceptycznych, agnostycznych czy egzystencjalnych; trudność w nawiązywaniu kontaktu i znalezieniu wspólnego języka zarówno z szerszymi kręgami inteligencji, jak też z intelektualistami o odmiennej formacji umysłowej” (Warszawskie, 1960, 1398).

Z oczywistych względów zaproponować tu można jedynie ogólną charakterystykę stanowisk zajmowanych na warszawskim spotkaniu, które pomyślane było jako arena konfrontacji różnych poglądów na temat pojmowania filozofii. Zasadnicza linia podziałów

przebiegała na nim nie tyle na płaszczyźnie światopoglądowej, co przede wszystkim w ramach artykulacji stosunku do filozofii chrześcijańskiej lub wprost tomizmu i jego metafizyki. Wyodrębniły się więc trzy postawy: krytyków zewnętrznych (Leszek Kołakowski, Marian Przełęcki, Andrzej Grzegorzczak), krytyków wewnętrznych i zarazem reformatorów (Jan F. Drewnowski, Adam Stanowski) oraz obrońców *status quo* filozofii chrześcijańskiej/tomizmu (Antoni B. Stępień, Mieczysław Gogacz, Bohdan Bejze, Stanisław Kamiński). Krytyka zewnętrzna, jak to zazwyczaj bywa, była całościowo negatywna; krytykę wewnętrzną sprowadzić można do postulowania korekt usprawniających tomizmu. Obrońcy natomiast skupiali się na ogół na eksponowaniu merytorycznych nieporozumień, wytykaniu krytykom bądź to nierozumienia tomizmu, bądź nieznamość jego aktualnych dążeń, bądź też operowanie negatywnymi stereotypami, nijak mającymi się, ich zdaniem, do rzeczywistości. Potrafili jednak także – jak Kamiński – *sine ira et studio*, z dużą kulturą wyjaśniać, szukać porozumienia, miejsc wspólnych w poglądach własnych i adwersarzy.

I tak, w gronie krytyków zewnętrznych, Kołakowski (głosząc prymat afektów nad racjami rzeczowymi w sporach filozoficznych, prymat kwestii praktycznych/moralnych nad teoretycznymi) zdystansował się całkowicie od filozofii chrześcijańskiej rozumianej jako racjonalizacja objawienia. Próby takie – zwłaszcza w wersji tomistycznej – uznał za jałowe, nudne i niefortunne; zadeklarował natomiast swoją sympatię do takiej filozofii katolickiej, która zachciałaby oprzeć swój dyskurs na maksymie Tertuliana – *credo qua absurdum* (Kołakowski, 1960, 1402-1406). Z kolei Marian Przełęcki (deklarujący otwarcie ateizm) oraz Andrzej Grzegorzczak (katolik sympatyzujący z postawą ateistów) w kwestii stosunku do filozofii chrześcijańskiej i jej metafizyki zajęli stanowisko jednoznacznie niechętnie. Różniącymi się nieco drogami szli w tę samą stronę. Odróżniwszy mianowicie przeżycia metafizyczne od metafizycznych systemów, pozytywnie mówili o pierwszych, dystansowali się natomiast całkowicie od drugich. Tomizm uznał Grzegorzczak za filozoficzny anachronizm. Opowiadał się, jak Przełęcki, za sublimacją doświadczeń/przeżyć metafizycznych, negował natomiast sens i wartość poznawczą „metafizycznych konstrukcji pojęciowych”, stanowiących, jego zdaniem, balast dla życia duchowego. Ucieczce w złudne pocieszenia religijne i filozoficzne przeciwstawił Przełęcki heroizm ateisty, Grzegorzczak natomiast celu filozofii upatrywał w zaspokajaniu potrzeb światopoglądowych i, jak się wyraził, „wewnątrzduchowych” (Warszawskie, 1960, 1406-1409; Warszawskie, 1960, 1417-1421).

Jeśli chodzi o krytyków wewnętrznych, to Adam Stanowski – sympatyk tomizmu egzystencjalnego, ale i personalizmu – wbrew irracjonalistycznym preferencjom oponentów zewnętrznych opowiedział się za racjonalizmem w filozofii chrześcijańskiej; sformułował przy tym pod adresem tomizmu (zwłaszcza wciąż wpływowego wówczas tomizmu tradycyjnego) obiektywne uwagi metodologiczne, wskazując na anachroniczność tomistycznej aparatury pojęciowej oraz jego narzędzi logicznych; chciał eliminować te słabości

zdobyciami współczesnej logiki, semantyki i metodologii. Stanowski odrzucał przy tym tomizm zamknięty, zawierający (jak ortodoksyjny marksizm) gotowe odpowiedzi na wszystkie problemy filozoficzne. Chciał tomizmu otwartego, wyzwolonego z jałowego optymizmu, wrażliwego na egzystencjalne problemy współczesnego człowieka, uniwersalistycznego, ale i świadomego własnej historyczności, tomizmu będącego sprawnym narzędziem poznania rzeczywistości, a nie schematyczną, spetryfikowaną strukturą teoretyczną, w ramach której filozofowanie zredukowanej zostaje do szkolnej gry pojęć i schematów myślowych (Warszawskie, 1960, 1412-1416).

Analogiczny punkt widzenia reprezentował Drewnowski – związany przed wojną ze środowiskiem analityków z „koła krakowskiego” – niezadowolony z dotychczasowych dokonań w zakresie unaukowania filozofii chrześcijańskiej, z utrzymujących się wciąż wpływów paleotomizmu, ale i z miałości filozoficznych alternatyw dla myśli tomistycznej (wytykał np. mętność dyskursu personalistycznego). W swoim wystąpieniu opowiedział się, podobnie jak Stanowski, za radykalną modernizacją tomistycznej metafizyki oraz teologii w oparciu o narzędzia logiki formalnej, semiotyki i metodologii nauk. Wyrażał przy tym przekonanie, że tylko „stanowisko katolickie pozwala na naukowo poprawne sformułowanie twierdzeń o rzeczywistości nadprzyrodzonej”, a dzisiejsza teologia najbardziej potrzebuje naukowej metafizyki (Warszawskie, 1960, s. 1433-1439).

W gronie obrońców tomizmu Bejze, Stępień i Gogacz, koncentrowali się na ogół na obnażaniu słabości argumentacji adwersarzy tego nurtu, wytykaniu im błędu *pars pro toto* – dezawuowania całości doktryny w oparciu o krytykę jej części, ujmowanych *notabene*, ich zdaniem, najczęściej błędnie. Wykazywali, że tomizm krytyków – „tomizm mniemany”, jak się wyraził Bejze – nijak ma się do tomizmu autentycznego, egzystencjalnego, ich zdaniem modernizującego się stale, nadążającego za współczesnością, ba – łatwo rozpoznawalnego w panoramie filozoficznej współczesności. Sprzeciwiali się ponadto mieszaniu dyskursu światopoglądowego z teoretycznym w formułowaniu zarzutów wobec filozofii chrześcijańskiej, preferując zdecydowanie ten drugi.

Odmiennej strategię obrał natomiast Stanisław Kamiński. Nie dążył do eksponowania różnic w poglądach, ani do odpowiadania krytyką na krytykę, lecz, sprowadzając zasadniczy problem dyskusji do kwestii: *jak filozofować?*, upominał się o filozoficzny i metodologiczny pluralizm, a przede wszystkim o wielostronną metodykę metafizyki. Przekonywał, że sposób jej uprawianie może być „metodą wykorzystującą harmonijnie wszystkie wartościowe źródła poznania”, co służy najlepiej, jego zdaniem, zaspokojeniu potrzeby niejednostronnego, spójnego i racjonalnie uzasadnionego światopoglądu. Takie warunki zaś spełnia metoda, którą postulują zwolennicy filozofii klasycznej. I nawet jeśli uznać to za program filozoficzny – a tak wówczas w istocie było, bowiem zasadnicze prace środowiska, które reprezentował przyniosły dopiero lata następne – to jest to, twierdził,

program, realny i naturalny, bo zgodny z wszechstronną metodologią nauk, a przede wszystkim z celami i naturą człowieka (Kamiński, 1960, s.1423-1428).

Pokłosem warszawskiego spotkania, ale i pogłębieniem refleksji na temat poszukiwanej formuły filozofii chrześcijańskiej, tej na miarę potrzeb współczesności, był niewątpliwie artykuł Stefana Wilkanowicza, opublikowany w już lutym następnego roku na łamach „Znaku”, a opatrzony wymownym tytułem *Powrót z krainy filozofów* (Wilkanowicz, niedawny absolwent filozofii KUL, był wówczas sekretarzem redakcji tego pisma). Jego lektura skłania do wniosku, że autor nawiązywał nim, choć nie wprost, do przywołanego artykułu Juliusza Eski *O kierunek katolickiej formacji intelektualnej* – wyrażał bowiem analogiczne wątpliwości. Podejmował mianowicie kwestię formacyjnej funkcji filozofii, rozważaną w kontekście światopoglądowych rozterek ludzi wierzących. Wilkanowicz dostrzegał potrzebę podnoszenia kultury filozoficznej/umysłowej, ale nie przez popularyzację filozofii profesjonalnej, lecz przez uobecnianie „filozofii żywej”, „filozofii ludzkiego losu”, przystającej do rzeczywistych potrzeb, trafiającej do laików w przystępnej formie. W tym duchu zachęcał swoich przyjaciół – lubelski *plebs philosophantium*, jak się wyraził – do wyprawy poza krainę filozofów w celu nawiązania kontaktu z realnym człowiekiem (Wilkanowicz, 1961, s. 137-153).

Co ciekawe, tekstowi Wilkanowicza towarzyszył w tym samym numerze „Znaku” artykuł Grzegorzcyka: *Metafizyka rzeczy żywych*. Autor, rozwijając tezy wyrażone kilka miesięcy wcześniej, na warszawskim spotkaniu filozofów, postulował teraz budowanie metafizyki, ale w oparciu o fizyczno-biologistyczny opis świata (tego, co żyje i działa), jako alternatywę dla „rozważań tradycyjnej metafizyki, zajmujących się w praktyce wyłącznie, czczym ze swej istoty analizowaniem samego »pojęcia istnienia« w oderwaniu od [...] rzeczywistości” (Grzegorzcyk 1961, 162).

Otóż artykuły Wilkanowicza i Grzegorzcyka, tworzące oddalony w czasie epilog warszawskiego spotkania, sprowokowały dalszą dyskusję wokół tomizmu. W dwa miesiące później bowiem na oba zareagował zdecydowanie na łamach „Znaku” Mieczysław Gogacz artykułem *Trzeba pozostać w krainie filozofów*, zarzucając w nim Wilkanowiczowi symplifikację problemu funkcji filozofii, jej praktycyzację, redukcję do światopoglądu, a Grzegorzcykowi trywializację problemu metafizyki (Gogacz, 1961, s. 557-562).

W tym samym numerze do tekstu Wilkanowicza, ale ze znacznie większym zrozumieniem i aprobatą, odniosła się również Halina Bortnowska, którą *Powrót...* skłonił nie do krytyki, lecz do współmyślenia „z punktu widzenia obywatela krainy filozofów” (Bortnowska w tymże 1961 roku uzyskała magisterium z filozofii na KUL-u). Rozumiała zgłaszaną przez Wilkanowicza potrzebę otwarcia filozofii na „aktualne potrzeby światopoglądowe”, ale stanowczo opowiadała się także za autonomią filozofii. Upominała się ponadto o filozofię świadomą funkcji hierarchizowania wartości, kierującą poszukiwania światopoglądowe, o filozofię akceptującą różnorodność ogłędów

rzeczywistości (Bortnowska, 1961, 563-573). To polemiczne starcie zamknął swoistym felietonem filozoficznym: *O bełkocie pozytywnie* niejaki Wit Marcisz [Witold Marciszewski (!?) – MT], ironizujący na temat wypowiedzi Gogacza w czerwcowym numerze „Znaku” z 1961 roku.

Paralełą zarysowanych dyskusji na temat *status quo* filozofii były diagnozy stanu polskiego katolicyzmu, których nie brakowało na początku lat 60., w związku z przygotowywanym, a później toczącym się od jesieni 1962 roku, II Soborem Watykańskim³. One także prowokowały do problematyzowania dotychczasowej pozycji tomizmu. Stwierdzano w nich nieraz zagrożenie laicyzacją, rozszerzający się ruch tzw. „nowej fali” – ludzi kontestujących zastaną rzeczywistość lub indyferentnych wobec ideowych zaangażowań – podnosząc na tym tle problem społecznej funkcji filozofii, ale i anachroniczności tomizmu w kontekście formacyjnych potrzeb ludzi wierzących. Wspomniany wcześniej Juliusz Eska stwierdzał na przykład w ankiecie „Znaku” (grudzień 1961): *Głosy o współczesnych postawach religijnych*, że dylematy światopoglądowe nie omijają katolików i że anachroniczny tomizm nie radzi sobie z porządkiem obrazu świata (Głosy, 1961, 1647). Podobnego zdania był wówczas także Marek Skwarnicki uważający, że tomizm to rozdział zamknięty, że spełnił już pozytywnie swoją rolę wcześniej, a w ówczesnych realiach dopisywać można do niego jedynie przyczynki (Głosy, 1961, 1657-1658). Trzeba wszakże zauważyć, że opinii takich nie podzielała wówczas Bortnowska. Za odrzuceniem tomizmu stały, jej zdaniem, niespełnione nadzieje i rozczarowania, ale też bardzo powierzchowna znajomość filozofii Tomasza, skutkująca „tomizmem amatorskim”, który nie jest w stanie spełnić niczyich oczekiwań (Głosy, 1961, 1672-1673).

Warszawskie spotkanie filozofów – cofając się nieco wstecz – doczekało się omówienia także na łamach „Więzi”. Jeszcze w maju 1960 roku zareagował na nie Andrzej Siemianowski – wówczas student filozofii UW, ale i członek zespołu redakcyjnego tego pisma. Siemianowski w swojej relacji nie odnotował własnej aktywności podczas omawianego wydarzenia, nie odnotował jej także „Znak”. Był najpewniej wówczas jedynie uważnym obserwatorem toczących się dyskusji. Trzy lata później – wciąż jeszcze bez dyplomu z filozofii – poczuł się już wszakże gotowy do rozprawy z tomizmem i zabrał się do niej z rozmachem oraz bez kompleksów. Jego artykuł *Spór o aktualną wartość tomizmu*, opublikowany w listopadowo-grudniowym numerze „Więzi” z 1963 roku, stanowił bowiem pryncypialny atak na tomizm jako filozoficzną podstawę chrześcijańskiego światopoglądu. Siemianowski, nawiązując m.in. do tekstu Wilkanowicza, stwierdzał w nim jednoznacznie, że tomizm to prehistoria trwającego Soboru i związanego z nim ruchu intelektualnego, że

³ Warto wskazać przykładowo kilka znaczących wypowiedzi na ten temat: J. Tischner: *Zagadnienie istnienia Boga w świadomości współczesnego katolika. Przyczynek do badań nad strukturą polskiego katolicyzmu powiatowego*. „Więź” 1960, nr 1; K. Wojtyła: *Uwagi o życiu młodej inteligencji*. „Znak”, 1961 nr 6; H. Bortnowska: *Kościół, laicyzm, i kultura masowa*. „Znak”, 1961 nr 6; A. Morawska: *Perspektywy. Katolicyzm a współczesność*. Warszawa 1963; J. Eska: *Kościół otwarty*. Warszawa 1963.

rozmijając się z praktyką życia codziennego, nie podejmując refleksji nad ludzkim losem, stanowi przebrzmiałe zaplecze intelektualne i formacyjne człowieka wierzącego (Siemianowski, 1963, s. 30). Pod względem teoretycznym z kolei nurt ten wydawał mu się zanadto abstrakcyjny, pełen koncepcji niezrozumiałych, wręcz błędnych lub pustych. Za złe miał tomistom wewnętrzne podziały, schematyzm i scholastyczną pedanterię, także integryzm wobec nauki współczesnej. Siemianowski wdał się również w swoim artykule w polemikę *stricte* teoretyczną z tomizmem, która – poprzestając na jednym tylko przykładzie – potwierdzała tezę Bortnowskiej, że poziom rozczarowania tomizmem wiązać trzeba przede wszystkim ze stopniem jego znajomości. Krytykował na przykład w polemicznym ferworze efektywność separacji jako metody prowadzącej do uznania realnej różnicy między istotą a istnieniem (Siemianowski, 1963, s. 36-39).

Choć autor omawianego artykułu powtarzał na ogół już wcześniej zgłaszane wątpliwości oraz krytyczne charakterystyki tomizmu, jego tekst, najpewniej przez swą prowokacyjną formę, zyskał rezonans. Dyskusję, która przetoczyła się przez łamy „Więzi” kilka miesięcy później czołowi przedstawiciele szkoły lubelskiej zignorowali. Rzeczniczką tomizmu okazała się natomiast ponownie Halina Bortnowska, uznająca wystąpienie Siemianowskiego za przejaw szkodliwej, demagogicznej krytyki oraz manifestację merytorycznej ignorancji. Paradoksalnie jednak, chcąc, jak pisała, zniszczyć fatalną robotę autora, potwierdziła jego tezy w kwestiach nieprzystawiania tomizmu do formacyjnych potrzeb ludzi wierzących. „Kryzys kontaktu – stwierdzała – kryzys porozumienia ze współczesnością trwa, trzeba o nim pisać jak najwięcej, ale konkretniej” (Bortnowska, 1964, s. 72). Jeszcze raz podkreśliła, że myśl Tomasza nie jest ani rzetelnie znana, ani odpowiednio popularyzowana, przez co tomizm nie wykorzystuje swojego potencjału; jego integryzm wobec nauki współczesnej również daje się zauważyć. Rozmaite zapóźnienia łączyła wszakże Bortnowska z tomizmem tradycyjnym, wierzyła natomiast – jak Stanowski na warszawskim spotkaniu filozofów – w potencjał nowej syntezy egzystencjalnego odczytania myśli Tomasza (Bortnowska, 1964, s. 76). Tomizm przemawia jako system – konkludowała – i nie może, w jej opinii, być zrozumiały wyłącznie we fragmentach, jak każda inna autentyczna filozofia.

Z tych samych pozycji polemizowali z Siemianowskim redemptorysta Bolesław Celiński (1964, s. 78-82) oraz Jolanta Ostoja (1964, s. 75-78).

W wypowiedzi Tytusa Faytta (1964) wyraziło się natomiast krytyczne wobec tomizmu stanowisko szerokich kręgów inteligencji katolickiej, która ukształtowała się dekadę wcześniej, w warunkach narastającej walki ideologicznej (tamże, s. 79-82). W bardzo osobistej wypowiedzi Faytt wyjaśniał dlaczego po okresie młodszej fascynacji, przestał być tomistą. Wadliwa dydaktyka, twierdził, przypisała tomizmowi znaczenie którego on nie ma i mieć nie powinien. Jej słabości upatrywał w hermetycznej terminologii, specyficznym języku, ezoterycznym piśmarstwie lansującym „tomizm dla tomistów” (Faytt, 1964, 82).

„Zdradę tomizmu”, pisał Faytt, uwarunkowało życie, upominające się wprawdzie o filozofię, ale nie przystające do tomistycznych schematów. Znajomość Pisma Świętego i liturgii – stwierdzał w konkluzji swojej wypowiedzi – nie zastąpi znajomości tomistycznej ontologii i kosmologii.

Głosami oponentów Siemianowski nie poczuł się przekonany, czemu dał wyraz w odpowiedzi na wystąpienia adwersarzy, powtarzającej w niej, czasem z drobnym pojednawczym retuszem, wygłoszone wcześniej tezy (Siemianowski 1964, 82-89). Wspomnę już tylko, że w drugiej połowie lat 60., w znaczący sposób autor ten jeszcze dwukrotnie odniósł się polemicznie do propozycji lubelskich tomistów. Chodzi o recenzję *Wprowadzenia do metafizyki* Stępnia oraz o krytykę metodologii metafizyki (zwłaszcza koncepcji intuicji intelektualnej), którą zaproponowali Kamiński i Krąpiec w pracy *Z teorii i metodologii metafizyki*. Obie te wypowiedzi, tak jak wcześniejsze, nie wzbudziły zainteresowania krytykowanych.

Druga połowa lat 60. to jednak nade wszystko powolne dojrzewanie Józefa Tischnera – zarówno do wypracowania własnego idiom uprawiania filozofii chrześcijańskiej, jak i podjęcia w związku z tym otwartej konfrontacji z tomizmem. Najbardziej znaczące z punktu widzenia prowadzonych tu analiz były wówczas dwa teksty filozofa z zakresu filozoficznej chrystologii oraz otwarcie już polemiczny wobec tomizmu artykuł, podejmujący systematycznie zagadnienia z obszaru psychologii filozoficznej. Przyjrzyjmy się krótko teżom ich autora.

W szkicu *Filozofia czeka na wcielenie*, opublikowanym w „Znaku” na początku 1966 roku, Tischner analizował dziewiętnastowieczny spór o Chrystusa, w którym pod wpływem nowych chrystologii: neoheglowskiej i renanowskiej dokonał się, jego zdaniem, powolny rozkład tradycyjnej chrystologii katolickiej. Dążono wówczas do tego, by dezaktualizującą się „wizję Chrystusa” zastąpić nową, lepiej dopasowaną do ówczesnej umysłowości. Zmiany miały charakter „znaczeniowy” (modyfikacja sensu terminów w tezach o Chrystusie) i „przeżyciowy” (zmiana sposobu odczuwania treści tradycyjnej chrystologii). Otóż w dziewiętnastowieczne spory o Chrystusa nie włączyła się filozofia katolicka – zabrakło bowiem, twierdził, poważnego jej reprezentanta w ówczesnej awangardzie intelektualnej (Tischner, 1966^b, 90). Uważał ponadto, że starania zmierzające do ożywienia filozofii tomistycznej okazały się w tym zakresie niewystarczające – paradoksalnie nawet, „sojusznika w tych dążeniach [modernizacji chrystologii tradycyjnej – MT] znajdował Kościół, dziwnym trafem, w niektórych koncepcjach skłóconych z nim neoheglistów i Renana” (Tischner, 1966^b, 100).

Kilka miesięcy później – również w „Znaku” – Tischner kontynuował te rozważania w eseju *Jezus egzystencjalizmu*, osadzając problematykę chrystologiczną tym razem w filozoficznych realiach XX wieku. Tekst otwiera mocno postawiona teza: „Przypomnijmy prawdę podstawową: wszelka chrystologia, jaka istniała w przeszłości i jaka jest do pomyślenia w przyszłości, stoi pod wpływem panującej współcześnie filozofii człowieka”

(Tischner 1966^c, 743). Uzasadnienie powyższego przekonania, stanowiące w zasadzie wiodący motyw artykułu, uznać można za swoistą apologię filozofii i chrystologii współczesnej – najbliższych oczywiście autorowi – jako alternatyw dla filozofii i chrystologii tradycyjnej, utożsamianej przezeń z chrystologią tomistyczną. Zdaniem Tischnera, filozofia współczesna to zespół doktryn/koncepcji (egzystencjalizm, hermeneutyka, fenomenologia, bergsonizm, neopozytywizm) podejmujących „dramatyczny wysiłek” by uchwycić i rozumiejąco opisać to, co dane bezpośrednio w żywym doświadczeniu świata – bez udziału dedukcji i wyjaśniania przyczynowego – w ramach surowego zakazu wychodzenia poza to doświadczenia (Tischner, 1966^c, 745). „Stało się dzisiaj jasne – pisał – że filozofia jest możliwa nawet wtedy, gdy w świecie nie istnieją żadne związki przyczynowe i gdy rezygnuje się w niej z wyjaśniania rzeczy przez »pierwsze przyczyny«” (Tischner, 1966^c, 745). Otóż tradycyjna/tomistyczna chrystologia, chcąc wyjaśnić treść świadomości Jezusa, opiera się, jego zdaniem, na metodach i pojęciach metafizyki (takich jak: natura, osoba, substancja, unia hipostatyczna, przyczyna, racja dostateczna). W związku z tym Jezus tej chrystologii stał się *de facto* „Jezusem metafizyki” i jako taki jest całkowicie niezrozumiały dla filozofii współczesnej, operującej w zupełnie innym przestrzeni teoretyczno-problemowej. W chrystologii współczesnej nie wykracza się bowiem poza „zespół treści świadomości Jezusa, ujawnianych w jego wypowiedziach, w podjętych przez Niego decyzjach, dążeniach, itd.”. (Tischner, 1966^c, 746). Innymi słowy, pytania współczesnej chrystologii wyrastają – zgodnie z tezą wstępną artykułu – z filozofii, której podstawowym dążeniem jest badanie zawartości ludzkiej świadomości – to ona stanowi teoretyczny układ odniesienia dla poszukiwania odpowiedzi na pytanie o „boską samoświadomość” Jezusa. Jeśli zaś chcieć dociekać kwestii: czy Jezus rzeczywiście był Bogiem – kwestii wobec której filozofia współczesna, wierna swym podstawowym założeniom i dążeniom, jest, zdaniem Tischnera, bezradna – wówczas dopiero jest miejsce dla filozofii „badającej świat przez »pierwsze przyczyny«” (Tischner, 1966^c, 763).

Jeszcze surowiej na łamach „Znaku” ocenił Tischner teoretyczne możliwości neotomizmu w artykule *W kręgu spraw psychologii i filozofii*, ze stycznia 1967 roku. Podjął w nim problem psychologii w kontekście kryzysu nauki i filozofii przełomu XIX i XX wieku, tak jak zdefiniował go Edmund Husserl w pracy: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Wydaje się, że filozof starał się w tym nasyconym treścią tekście ponowić i zaktualizować refleksję nad epistemologicznym ugruntowaniem zantynomizowanej psychologii doświadczalnej – w jej współczesnej wersji – w ramach Husserlowskiego projektu psychologii fenomenologicznej/czystej. Twierdził wszakże przy tym – co najbardziej tu istotne – że podobnego uprawomocnienia potrzebuje także, uwikłana w analogiczne antynomie, psychologia racjonalna neotomistów, która jako filozoficzna nauka o duszy i duchowości (rodzaj metafizyki szczegółowej) uważana była przez reprezentantów tego nurtu (tak można wnosić z uwag Tischnera, będących, trzeba pamiętać,

jego ujęciem psychologii racjonalnej) za filozoficzną podstawę psychologii doświadczalnej. Antynomie obu tych psychologii brać się miały stąd, „że do badań nad świadomością przystępowało się z niewyjaśnionymi i nieuprawnionymi założeniami” (Tischner 1967, 98-99).

Otóż Tischner uważał, że psychologia racjonalna neotomistów nie tylko nie odpowiada na pytania stawiane przez psychologię fenomenologiczną – nie może zatem pełnić analogicznej, fundującej roli – lecz także takich pytań nie jest w stanie w ogóle postawić, tkwiąc bez reszty w polu problemowym narzuconym jej ostatecznie przez teologię. (Tischner, 1967, 91). Ponownie zatem w rozważaniach Tischnera na temat neotomizmu pojawia się wątek, do którego będzie on później wielokrotnie wracał – radykalnej odmienności przestrzeni teoretyczno-problemowych, w których operują neotomizm i filozofia współczesna. W związku z tym wysiłki podejmowane przez neotomizm, by uzgodnić założenia, terminologię i klasyczną problematykę teologiczno-metafizyczną ze współczesną wersją psychologii doświadczalnej, uznał za jałowe.

Skoncentrujmy się wycinkowo na problematyczności psychologii racjonalnej, tak jak rozumiał ją Tischner. Otóż, za najbardziej podstawową jej antynomię uznał przeciwieństwo „między dążeniem, każdej rzetelnej filozofii do opisywania badanego materiału stosując w tym celu pojęcia i terminy wywiedzione wprost z nieskażonej intuicji tego materiału, a dążeniem psychologii racjonalnej do ekstrapolacji na psychikę i świadomość pojęć metafizyki” (Tischner 1967, 95). Filozofia świadomości, ale także psychologia fenomenologiczna/czysta przez rozmaite zabiegi (redukcji, wątpienia, destrukcji) oczyszcza swoje instrumentarium badawcze z pojęć i założeń dyscyplin szczegółowych, wyzwalaając się w ten sposób z dogmatyzmu; eliminuje wszelkie wtręty fałszujące „pierwotne doświadczenie świadomości”, chcąc w ten sposób określić właściwe pole badań psychologicznych oraz opisać pierwotną strukturę świadomości. „Neotomizm – zdaniem Tischnera – przyjmuje postawę odwrotną. I to, jak się zdaje, tłumaczy, dlaczego w pewnym momencie poza nim rozpoczął się gwałtowny rozwój filozofii świadomości, podczas gdy psychologia racjonalna trwa nadal w systemie pojęć i problemów odziedziczonych po klasycznej metafizyce średniowiecznej” (Tischner, 1967, 96). Innymi słowy, psychologia racjonalna neotomistów kształtuje się i operuje w polu teoretycznym filozofii/metafizyki klasycznej, częściowo także teologii i jako taka sama wymaga teoretycznej podbudowy przez anty-dogmatyczną psychologię fenomenologiczną. Wyjaśniając generalnie niedomagania psychologii racjonalnej Tischner pisał: „Wydaje mi się, że u podstaw tomizmu legła niedopracowana do końca idea filozofii jako nauki. Jego głównym celem miała być konfrontacji »filozofii wieczystej« św. Tomasza ze współczesnością. Stąd też, mimo niewątpliwych osiągnięć na wielu polach, musiał on wcześniej czy później podzielić los wszelkich konformizmów. To całkiem proste: gdy ktoś obok nas wymyśla metody i dokonuje nowych odkryć, kierunek, którego racją bytu jest nieustanna konfrontacja, będąc

być może wciąż jeszcze cenny ze względów dydaktycznych czy psychologicznych, staje się jednak po pewnym czasie, pod względem ściśle naukowym po prostu zbyt cenny" (Tischner 1967, 96).

Analogicznie jak w przypadku Siemianowskiego, ale pewnie z innych względów, pierwsze Tischnerowskie konfrontacje z tomizmem nie spotkały się z reakcją jego przedstawicieli. Dopiero po kilku latach, w związku z dyskusją nad *Schyłkiem chrześcijaństwa tomistycznego* – tekstem który nie mógł już pozostać bez echa – Antoni B. Stępień przywołał artykuł *W kręgu spraw psychologii i filozofii*, stwierdzając, że jego autor uległ podczas pisania modzie na mówienie o antynomiach, a w swoich rozważaniach nadużywa tego terminu, mówiąc li tylko o różnicach, a nie o realnych sprzecznościach (Stępień, 1970, 999-1000). Ta lapidarna odpowiedź może oczywiście nie zadowalać, zwłaszcza że wniosek generalny, który nasuwał się wówczas w związku z przemyśleniami Tischnera na temat filozoficznej chrystologii i filozoficznej psychologii byłby następujący: tomizm (i dotyczy to wszystkich jego odmian, bez wyjątku), mimo wysiłków by ze współczesnością się skonfrontować, do współczesności się dostosować, tak lub inaczej zbliżyć, za tą współczesnością nie nadąża po prostu, pozostając permanentnie poza głównym nurtem jej filozoficznych dążeń. Zastrzeżenia te sugerowały odmienne, niesprowadzalne do siebie paradygmaty w ramach których mieszczą się tomizm i filozofia współczesna, wpisywały się też w nurt zapoczątkowanych już wcześniej dyskusji teoretycznych na temat statusu filozofii chrześcijańskiej. I choć nie były wówczas niczym nowym, uznać je można – ocena taka zawsze jest względna – za relatywnie wówczas najdojrzalsze w tym zakresie, bo znacznie głębiej teoretycznie uzasadnione, zgłaszane przez filozofa, który identyfikował się wprawdzie w sensie filozoficznym z fenomenologią, ale (z racji tego, że był katolickim duchownym) tomizm znającego, choć dla filozofów z Lublina oczywiście zdecydowanie niewystarczająco. Po latach – w rozmowie z Adamem Michnikiem i Jackiem Żakowskim – rekonstruuując swój stan świadomości z końca lat 60. mówił Tischner, że nie mógł poprzestać na tym, co tomizm wówczas proponował, że podobnie jak marksizm tomizm zdogmatyzował się. „Z tomistycznych tekstów zacząłem się dowiadywać – stwierdzał – że wszystko, co stało się w Europie od czasów Kartezjusza, to intelektualne śmieci, które nadają się tylko do wyrzucenia. Dla mnie – człowieka ze szkoły Ingardena Husserla, Heideggera – to nie było do przyjęcia” (Michnik i Tischner i Żakowski 1995 78-79).

Ale istniała też i inna motywacja, która wyraźnie nie doszła jeszcze wówczas w tekstach Tischnera do głosu, a – stanowiąc obecny raczej w tle polemiczny kontekst – wpisywała się w nurt formacyjnych konfrontacji z tomizmem zapoczątkowanych jeszcze pod koniec lat 50. przez Stanowskiego i Eskę. W przywołanej rozmowie z Michnikiem i Żakowskim Tischner stwierdzał, że w omawianym okresie miał już pełną świadomość, że językiem tomizmu nie sposób ze współczesnym człowiekiem rozmawiać: „Jako duszpasterz – wspominał – spotykałem różnych ludzi w konfesjonale, na rekolekcjach, na lekcjach religii

i widziałem już, że językiem tomizmu się z nimi nie porozumiem". Więcej nawet, w wymiarze duszpasterskim odchodzenie od tomizmu uznawał wówczas za najistotniejszy warunek porozumienia ze współczesnym człowiekiem (Michnik i Tischner i Żakowski, 1995, 117; Tischner, 1966^a, 29-30).

Odpowiedź na zastrzeżenia Tischnera przyszła kilka lat później, przede wszystkim w licznych tekstach/wypowiedziach Antoniego B. Stępnia, świadczących o tym, że przynajmniej niektórzy tomiści inaczej niż Tischner postrzegali relację tomizm – filozofia współczesna. Badacz ten wielokrotnie wskazywał na przykład na twórcze spotkania fenomenologii i tomizmu, sam też notabene – tak jak i Tischner – w latach 60. pozostawał w bardzo bliskich kontaktach naukowych z Romanem Ingardenem. Na zarzut integryzmu tomizmu wobec filozofii i nauki współczesnej odpowiadał natomiast we właściwy sobie sposób Stanisław Kamiński w czerwcowym numerze „Znaku” z 1969 roku. W rozmowie z Władysławem Stróżewskim na temat kondycji i dążeń filozofii współczesnej w kontekście rozwoju nauki i przemian cywilizacyjnych stwierdzał mianowicie, że treściowe bogactwo tej filozofii często nie idzie w parze ze ścisłością i metodologiczną samoświadomością. Dążenie do wyjaśnień w sensie ścisłym uznał natomiast za wiodące dla współczesnej nauki i sprzyjające doskonaleniu filozofii. „Jedynie teoretyczne wyjaśnianie – mówił – zaspokaja w pełni potrzeby intelektu i praktyki. A trzeba wiedzieć, że filozofia dziś najpopularniejsza często jeszcze ogranicza się do opisu treści świadomości oraz ludzkich perypetii i dążeń. Nie bez wpływu przemian zachodzących w stanowisku naukowców zaczyna się dostrzegać nieadekwatność czysto opisowej filozofii do spełnienia zadań, jakie faktycznie narzuca jej życie. Może upowszechni się myśl – dodawał – że nieodzowna jest teoria, wskazująca ostateczne racje tego, co w ogóle istnieje, jeśli nie musi istnieć” (Stróżewski, 1969, 717). Trudno oczywiście dziś stwierdzić, czy Kamiński miał tu na myśli Tischnerowską pochwałę dążeń filozofii współczesnej, podejmującej „dramatyczny wysiłek” by zerwać z wszelką teorią i bezpośrednio, bez założeń wstępnych rozumiejącą opisać to, co dane w pierwotnym doświadczeniu świata. Jakkolwiek było opowiadał się jednoznacznie po stronie dążeń klasycznej filozofii metafizycznej, która z punktu widzenia rygorów metodologicznych i teoretycznych dążeń wydawała mu się niewątpliwie zbieżna z nauką współczesną. Dał też przegląd zagadnień, nad którymi pracowało wówczas prowadzone przez niego seminarium metodologii nauk. Analizowano na mim m.in. funkcję informacyjną terminów chemii, problem wyjaśniania teleologicznego w biologii, rolę wyjaśniającą teorii fizykalnych, ontyczne uwarunkowania wyjaśniania w socjologii oraz aparaturę pojęciową etnologii.

Wypowiedzi Tischnera i Kamińskiego uznać można za zwieńczenie przedstawionych dyskusji. Problem filozofii chrześcijańskiej – stawiany początkowo na płaszczyźnie funkcjonalnej – został w nich przededefiniowany w kwestię, jak w ogóle uprawiać filozofię. Wydają się też najdojrzalsze, ale każda w innym sensie. Tischner najgłębiej wszedł analitycznie w kwestie teoretyczne, zamykając się jednak przy tym dość bezkompromisowo

we współczesnym paradygmacie filozofii świadomości. Postawa Kamińskiego natomiast była równie filozoficznie jednoznaczna, ale zarazem znacznie bardziej otwarta, niedezawuuująca oponenta. Widział on i w pełni aprobował pluralizm filozofii współczesnej, wolał jednak w ramach owej różnorodności szukać miejsc wspólnych, nie zaś eksponować różnice. W gronie osób angażujących się w zarysowane dyskusje postawa taka nie była częsta, stawała się też z czasem coraz bardziej odosobniona. W latach 70. zaś, po obu stronach w zasadzie, dominowała retoryka konfrontacji, zakreślania kredowych kół, w których szczelnie zamykali się oponenti skorzy do absolutyzowania własnego stanowiska, pouczenia adwersarzy, do wytykania im błędów, ograniczeń lub zaniechań. Co ciekawe, sporo wówczas mówiło się o potrzebie dialogu, tyle że z ludźmi o innym niż chrześcijański światopoglądzie. Wiele w tym zakresie zrobił na przykład Tadeusz Mazowiecki – *vide* działalność „Więzi” oraz zbiór jego osobistych przemyśleń *Rozdroża i wartości* z 1970 roku. W kontekście filozoficznym (z odniesieniami do sfery polityki) podjął ten trudny temat w dekadę później i Józef Tischner w ważnej książce *Polski kształt dialogu*. Także filozofowie z Lublina dokumentowali swoje doświadczenia w tym zakresie. Tym bardziej żałować trzeba, że potrzeba przekraczania narastających podziałów w nie mniej trudnych, a rodzinnych, by tak rzec, sporach, w zasadzie nie przebiła się do świadomości dyskutantów. Ale czy było to możliwe? Ciągąca się przez lata 70., na swój sposób epicka, konfrontacja Tischnera z tomistami egzystencjalnymi każe na to pytanie odpowiedzieć negatywnie. Abstrahując od kontekstu narastających napięć personalnych, uświadamia ona, obok wielu innych, problem zasygnalizowany na początku niniejszych analiz – nieprzystawania do siebie metafizycznych i historycznych narracji filozofów identyfikujących się z odmiennymi tradycjami filozoficznymi, niekonkluzywności publicystycznych sporów prowadzonych z pozycji zewnętrznych i nieuchronnego w związku z tym ryzyka budowania filozoficznej wieży Babel.

Bibliografia:

- Bortnowska, H. (1961). Światopogląd – filozofia – nauki szczegółowe. *Znak*, 4 (82), 563-573.
- Bortnowska, H. (1964). Rozprawa z metodą. *Więź*, 3 (71), 68-78.
- Borzym, S. (1995). *Tło filozoficzne nauki polskiej*. Warszawa: IFiS PAN.
- Celiński, B. (1964). Czy spór o tomizm? *Więź* 4 (72), 78-82.
- Chojnacki, P. (1952). Rozwój a kryzys tomizmu. *Tygodnik Powszechny*, 2 (256), 1.
- Chudy, W. (1985). Filozofia polska po II wojnie światowej. *Studia Philosophiae Christianae*, 1 (26), 129-141.
- Eska, J. (1958). O kierunek katolickiej formacji intelektualnej. *Więź*, 5(9), 11-20.
- Eska, J., Stanowski, A. (1958). Wstęp do dialogu z „polskim egzystencjalizmem”. *Więź* 2 (1), 26-38.
- Faytt, T. (1964). Po co tomizm? *Więź* 3 (71), 79-82.

- Głosy o współczesnych postawach religijnych w Polsce. 1961. *Znak*, 12 (90), 1611-1677.
- Gogacz, M. (1961). Trzeba pozostać w krainie filozofów. *Znak* 4, (82), 557-562.
- Grzegorzcyk, A. (1961). Metafizyka rzeczy żywych. *Znak*, 2 (80) 154-162.
- Kamiński, S. (1960). O niejednostronną metodę metafizyki. *Znak*, 11 (77), 1423-1427.
- Kant, I. (2003). *Encyklopedia filozoficzna*. Tłum. A. Banaszkiewicz. Kraków: Aureus.
- Kołakowski, L. (1960). Głos w dyskusji o filozofii katolickiej. *Znak* 11, (77), 1402-1406.
- Kosicki, P (2008). Promieniowanie personalizmu. Mounier, "Esprit" i początki "Więzi". *Więź*, 2-3 (592), 111-122.
- Kowalski, J. (1999). Tomizm z nakazu? *Więź*, 7 (489), 92-98.
- Łaciak, P (2015). Pojęcie przesądu w filozofii krytycznej Kanta i fenomenologii Husserla. *Studia Philosophiae Christianae*, 4 (51) 2015, 123-149.
- Łaciak, P. (2008). Prawda jako idea regulatywna. Husserłowska fenomenologia wobec absolutyzmu i relatywizmu. *Folia Philosophica*, (26) 2008, 237-255.
- Michnik, A., Tischner J., Żakowski, J. (1995). *Między Panem a Plebanem*. Kraków: Znak.
- Odcięci od źródeł. O encyklice „Fides et ratio” ze Stefanem Swieżawskim i Karolem Tarnowskim rozmawia Anna Karoń-Ostrowska (1999). *Więź*, 1 (483), 15-21.
- Ostoja, J. (1964). Filozofia najbardziej współczesna. *Więź*, 4(72), 75-78.
- Piwowarczyk, J. (1951). Czy kryzys tomizmu?. *Tygodnik Powszechny*, 4 (345), 1-2.
- Schaff, A. (1951). Zadania frontu filozoficznego w świetle uchwał I Kongresie Nauki Polskiej. *Myśl Filozoficzna*, 1-2, 16-49.
- Siemek, M. (2002). *Wolność, rozum, intersubiektywność*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Siemianowski, A. (1963). Spór o aktualna wartość tomizmu. *Więź*, 11-12 (67), 30-39.
- Siemianowski, A. (1964). Odpowiedź polemistom. *Więź*, 4 (72), 82-89.
- Stępień, A. (1970). Przedwczesne podzwonne tomizmowi? *Znak*, 7-8 (193-194), 999-1000.
- Stępień, A. (1982). *Elementy filozofii*. Lublin: RW KUL.
- Stróżewski, W. (1969). Dialektyka ludzkiego myślenia. Rozmowa z ks. prof. Stanisławem Kamińskim. *Znak*, 6 (180), 713-720.
- Tarnowski, K. (1999). W odpowiedzi księdzu Jerzemu Kowalskiemu. *Więź*, 7 (489), 98-100.
- Tischner, J. (1966a). Dyskusja o duszpasterstwie akademickim. *Znak*, 1-2 (139-140), 29-30.
- Tischner, J. (1966b). Filozofia czeka na wcielenie. Esej z pogranicza historii i filozofii. *Znak*, 1-2 (139-140), 87-103.
- Tischner, J. (1966c). Jezus egzystencjalizmu. *Znak*, 6 (144), 743-762.
- Tischner, J. (1967). W kręgu spraw psychologii i filozofii. *Znak*, 1 (151), 80-107.
- Tischner, J. (1970). O co właściwie chodzi? *Znak*, 7-8 (193-194), s. 1013-1027.
- Tischner, J. (1981). *Polski kształt dialogu*. Paris: Editions Spotkania.
- Warszawskie spotkanie filozofów (1960). *Znak*, 11 (77), 1397-1444.
- Wilkanowicz, S. (1961). Powrót z krainy filozofów. *Znak*, 2 (80), 137-153.

Fides et Ratio w kulturze i sztuce

Ks. prof. dr hab. Piotr Mazurkiewicz
Instytut Politologii
Wydział Społeczno-Ekonomiczny
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

L'esprit libre dans un monde assujetti

Wolny człowiek w zniewolonym świecie

A free man in a enslaved world

Abstract: Le texte fait référence à l'enseignement de Jean-Paul II sur la liberté et la conscience, contenu dans l'encyclique *Veritatis splendor*. Il est confronté aux vues de John Henry Newman et Josef Ratzinger. La principale question concerne la possibilité / l'impossibilité pour l'homme de reconnaître ses propres lacunes en ce qui concerne les normes morales fondamentales. Est-il possible pour un croyant d'être si moralement perdu que qu'être objectivement dans un état de péché grave, subjectivement il le considère comme un devoir moral?

Mots clés: Jean-Paul II, J.H. Newman, J. Ratzinger, conscience, paradoxe de la liberté, devoir de péché, fausse miséricorde

Abstract: Tekst odnosi się do nauczania Jana Pawła II na temat wolności i sumienia, zawartego w encyklice *Veritatis splendor*. Skonfrontowane jest ono ze stanowiskiem John Henry Newmana i Josefa Ratzingera. Zasadnicze pytanie dotyczy możliwości/niemożności rozpoznania przez człowieka własnych uchybień odnośnie podstawowych norm moralnych. Czy możliwe jest, aby osoba wierząca była tak bardzo moralnie zagubiona, że trwanie w stanie grzechu ciężkiego obiektywnie oceniając, uznaje subiektywnie za swój obowiązek moralny?

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, J.H. Newman, J. Ratzinger, sumienie, paradoks wolności, obowiązek grzechu, fałszywe miłosierdzie

Abstract: The text refers to John Paul II's teaching on freedom and conscience, expounded in the encyclical *Veritatis splendor*. It is confronted with the views held by John Henry Newman and Josef Ratzinger. The main question concerns the man's possibility/impossibility of recognition of his own deficiencies regarding basic moral norms. Is it possible for a believer to be so morally lost that living objectively in a state of grave sin, he subjectively recognizes the continuation of this situation as a moral duty?

Key words: John Paul II, J.H. Newman, J. Ratzinger, conscience, paradox of freedom, the duty to sin, false mercy

„Les problèmes humains qui sont les plus débattus et diversement résolus par la réflexion morale contemporaine se rattachent tous, bien que de manière différente, à un problème crucial ; celui de *la liberté de l'homme*” (Jean-Paul II, *Veritatis splendor*, 31).

Saint Jean-Paul II appartient au groupe des plus grands papes du deuxième millénaire. Dans son discours adressé à la curie romaine à Noël 2005, Benoît XVI (2005) parlait de la très grande quantité de textes laissés par le pape, d'innombrables kilomètres effectués et de la souffrance et du silence qui ont marqué la fin de sa vie.

Il provenait „d'un pays lointain” non pas au sens géographique ou culturel, mais politique. Du pays assujéti qui à l'époque se trouvait „derrière le rideau de fer”. Dès le début de son pontificat il exprimait une profonde conviction que la situation du partage de l'Europe n'est pas naturelle et que tous les peuples du continent ont plein droit à participer aux processus d'intégration qui s'y effectuent (Jean-Paul II, 1985). Ce message était accueilli avec réserve, car régnait la conviction que – comme il l'a décrit plus tard dans *Centesimus annus* – l'ordre de Yalta, établi à l'issue de la deuxième guerre mondiale, ne pouvait être ébranlé que comme effet d'une autre guerre (cf. CA, 23). Personne ne prenait en considération „l'arme de destruction massive” dont disposait le pape, et notamment de la possibilité de se référer à la conscience de l'homme indépendamment duquel côté du front cette conscience se trouvait. „Je m'adresse à votre conscience, Général – écrivait-il après l'introduction de l'état de siège en Pologne par Wojciech Jaruzelski - aux consciences de tous ces hommes desquels dépend en ce moment la décision” (Jean-Paul II, 1985, s. 549). Les consciences, lorsqu'elles se sont rassemblées dans un nombre approprié, se sont avérées plus fortes que l'asservissement – écrivait George Weigel (2002, p. 766)¹.

1. Le citoyen libre dans un État libre

En appelant Jean-Paul II pape de la liberté, nous pensons principalement au rôle qu'il a joué dans le processus de la libération des nations, surtout des nations de l'Europe centrale et orientale, du joug de l'asservissement communiste. Bien qu'il fût convaincu que la liberté de l'homme se réalise aussi dans les conditions d'assujétissement extérieur – *vide*: saint

¹ En analysant les raisons de la chute du système communiste, Jean-Paul II dit que ce système « s'est trouvé dépassé par l'action non violente d'hommes qui, alors qu'ils avaient toujours refusé de céder au pouvoir de la force, ont su trouver dans chaque cas la manière efficace de rendre témoignage à la vérité » (CA, 23). Le travail des consciences de ces hommes, rassemblés dans le syndicat « Solidarność », indépendant des communistes, comptant au moment de l'introduction de l'état de siège près de 10 mln de membres, « a désarmé l'adversaire, car la violence a toujours besoin de se légitimer par le mensonge, de se donner l'air, même si c'est faux, de défendre un droit ou de répondre à la menace d'autrui » (cf. *ibidem*).

Maximilien Kolbe – il estimait toutefois que les conditions normales et les plus favorables pour que l’homme puisse profiter de la liberté étaient dans un État indépendant. Il s’agit, en bref, d’un homme libre dans un État libre. Au siège de l’UNESCO, en 1980, il parlait du rôle de la culture en tant que garant de la liberté nationale, tandis qu’au siège de l’ONU, en 1995, il proposait une sorte de charte des droits des nations (Jean-Paul II, 1995). Certains de ces droits se réfèrent à la souveraineté au sens extérieur (p.ex. le droit de la nation d’exister), d’autres – à la souveraineté spirituelle qui constitue, dirait-on, „la dimension intérieure” de l’indépendance de la nation. Cette souveraineté se réalise par la culture qui permet à la nation de subsister malgré la perte de l’indépendance politique et économique. Il importe d’en parler cette année quand beaucoup de nations de l’Europe centrale et orientale célèbrent le centenaire de l’obtention ou de la restitution de l’indépendance, et le fait, qu’elles peuvent le célébrer comme États indépendants, elles le doivent en partie à Jean-Paul II.

„La liberté (...) est la capacité (...) de chercher la vérité par son intelligence et d’adhérer du fond du cœur au bien auquel il aspire naturellement sans être soumis à des pressions, à des contraintes ou à des violences d’aucune sorte” (Jean-Paul, 1988). Dans le message du pape sur la liberté, beaucoup de place occupe la question de la liberté de religion qui touche la plus profonde sphère de l’âme. Le droit à la liberté de religion est dans un certain sens „un point de repère et, d’une certaine façon, il devient la mesure des autres droits fondamentaux” (ibidem), et c’est la raison pour laquelle il devrait être pleinement garanti dans le droit positif. La perception de la relation liberté-religion est différente dans diverses cultures. Elle est parfois, aussi à cause des événements historiques, négative. Dans la culture polonaise, de même que par exemple dans la culture américaine (les paroles d’Alexis de Tocqueville en sont l’expression: „c’est le despotisme qui peut se passer de foi, mais non la liberté”) (ibidem) la religion s’associe à la liberté.

Il semble qu’il est justifié non seulement de parler de l’histoire de la liberté de religion, mais aussi d’une certaine géographie de la liberté de religion. Dans la vie des nations, il existe des lieux particuliers où dirait-on, „elles restituent leur jeunesse”. Un de ces lieux en Pologne est le sanctuaire de Częstochowa: „Ici, à Jasna Góra où habitait la Reine de Pologne, nous étions d’une certaine façon toujours libres” – disait le Saint Père (Jean-Paul, 1983c). A l’époque où les Polonais ne pouvaient pas jouir d’un État indépendant, la liberté était gardée dans l’espace sacré et dans les cœurs des hommes libres.

2. Le paradoxe du débat contemporain sur la liberté

L’indépendance de l’État, bien qu’importante, en elle-même ne garantit pas encore la liberté de l’homme. Pendant son premier pèlerinage en Pologne déjà libre, en 1991, Jean-Paul II a dit:

„Dans la Pologne rénovée l’office de la censure n’existe plus, divers points de vue et opinions peuvent être présentés en public. Fut restituée (...) «la liberté de parler”. La liberté d’exprimer en public ses opinions est un grand bien social, mais elle n’assure pas la liberté de la parole. Peu donne la liberté de parler si la parole exprimée n’est pas libre. Si elle est entravée par l’égocentrisme, le mensonge, la ruse, et peut-être même par la haine ou par le mépris des autres – de ceux par exemple qui ont une autre nationalité, religion ou d’autres opinions. Peu utile sera de parler et d’écrire si la parole sera utilisée non pas pour chercher la vérité, exprimer la vérité et la partager mais uniquement pour gagner pendant le débat et défendre sa – peut-être erronée – position” (Jean-Paul, 1991a).

Personne ne sait rester indifférent en entendant le mot „liberté”. Souvent cependant l’attachement à la liberté n’est que déclaratif. „Parallèlement à l’exaltation de la liberté et, paradoxalement en opposition avec elle – remarque Jean-Paul II – la culture moderne remet radicalement en question cette même liberté” (VS, 33). L’une des principales raisons de la mise en question de la liberté sont les abus dans l’interprétation des recherches scientifiques du domaine de l’anthropologie. Le Pape, non sans une certaine dose d’ironie, écrit: „En d’autres temps, il semblait que la „nature” soumettait totalement l’homme à ses dynamismes et même à ses déterminismes. Aujourd’hui encore, les coordonnées spatio-temporelles du monde sensible, les constantes physico-chimiques, les dynamismes corporels, les pulsions psychiques, les conditionnements sociaux, apparaissent à beaucoup de gens comme les seuls facteurs réellement décisifs des réalités humaines” (VS, 46). La science apporte à l’homme la libération des préjugés et des superstitions. Cependant, dans le tableau scientifique du monde, il n’y a souvent pas de place pour la liberté entendue comme possibilité d’initier des chaînes de cause-effet (Kutschera, 2007, s. 145). Tout est présenté comme déterminé par les événements ultérieurs. Et bien que l’on admette la possibilité que l’homme s’oppose à la contrainte venant de l’extérieur par des comportements qui résultent de ses penchants intérieurs, il n’y a pas de place ici à une réelle liberté vu que ces penchants sont le résultat indispensable des chaînes cause-effet qui fonctionnent à l’intérieur de l’homme. „La chimie, frère, la chimie Mille excuses, votre Révérence, écarterez-vous un peu, c’est la chimie qui passe !» – dit à Dieu Dimitri dans „Les Frères Karamazov” (Dostoyevsky, 2015). Non seulement Dieu doit „se pousser”, cédant la place à la science. „Se pousser” doit aussi l’homme. Il doit céder la place ou bien aux gènes (esclave de la nature), ou bien aux conditionnements sociaux (esclave de la culture).

L’homme, désirant la liberté, fuit souvent en même temps la responsabilité. Il en découle la possibilité de la rejeter sur les gènes obtenus des parents, sur la physiologie, sur les instincts indomptés ou sur les schémas répandus de penser, de valoriser ou de se comporter. Cette possibilité, il l’adopte avec un certain soulagement. Le paradoxe d’une telle approche est bien présenté par la remarque du cardinal John H. Newman dans le

commentaire au péché originel où il souligne que la justification spontanée, présentée par les premiers parents, après avoir commis le péché, fut la constatation qu'ils n'étaient pas véritablement libres, mais qu'ils agissaient sous la très forte influence du tentateur. Ils ont commis le péché voulant manifester leur indépendance vis-à-vis de leur Créateur, et ils se justifient en indiquant leur dépendance de Lui².

Se justifier en évoquant l'argument que l'homme n'a pas été suffisamment libre pour pouvoir vraiment commettre un péché et, par conséquent, qu'il peut rejeter la responsabilité pour le mal sur quelqu'un d'autre, en définitive sur Dieu en personne, Newman définit comme „sophistique de Satan” (*the sophistry of Satan*). Il n'y a pas de liberté sans responsabilité, voire sans désir de se charger des conséquences de son acte. L'homme n'est pas libre aussi longtemps qu'il indique quelqu'un d'autre comme auteur définitif de ses propres actes.

3. Le triologue divin dans le cœur de l'homme

La liberté est liée à la capacité de se prononcer du côté de la vérité et du bien. Pour pouvoir le faire, l'homme doit avoir d'abord la possibilité de les connaître. Cela nous renvoie à la question sur la conscience. Le grand respect pour la conscience de l'homme est exprimé entre autres par l'exigence de l'Église non seulement de reconnaître dans le système du droit positif le droit à la liberté de conscience, mais aussi le droit à l'objection de conscience. Jean-Paul II parle aussi des situations où il existe non seulement le droit, mais „une obligation grave et précise de s'y opposer par l'objection de conscience” (*EV*, 73)³. D'autre part, le pape souligne que l'Église non seulement exige des autres de reconnaître ce droit, mais aussi elle-même le respecte dans sa mission d'évangélisation: „l'Église propose, elle n'impose rien (*proponit, nihil imponit*): elle respecte les personnes et les cultures, et elle s'arrête devant l'autel de la conscience” (*RM*, 39).

² “The original temptation set before our first parents, was that of proving their freedom, by using it without regard to the will of Him who gave it. The original excuse offered by them after sinning was, that they were not really free, that they had acted under a constraining influence, the subtilty of the tempter. They committed sin that they might be independent of their Maker; they defended it on the ground that they were dependent upon Him” (J. H. Newman, *Oxford University Sermons*, 8, <http://newmanreader.org/works/oxford/index.html>) (27.12.2018).

³ Le cardinal Karol Wojtyła perçoit l'opposition – contrairement au conformisme et à l'échappatoire – comme une attitude résultant du sentiment de solidarité avec la communauté. « Les personnes qui s'opposent ne veulent pas par cela quitter la communauté. Bien au contraire, elles cherchent leur propre place au sein de cette communauté – elles cherchent donc la participation et une telle approche du bien commun pour qu'elles puissent mieux, plus pleinement et efficacement participer à cette communauté » (Wojtyła, 1985, p. 352-353). L'opposition donc est une attitude constructive. Pour que ce souci pour le bien commun puisse être bien exprimé, il est nécessaire de garantir une telle structure de la communauté pour que « la juste opposition ait en elle non seulement le droit de citoyenneté, mais aussi une telle efficacité qu'exige le bien commun et le droit de participation » (ibidem, p. 353).

La conscience est un lieu particulier du dialogue de l'homme avec soi-même. „La conscience place, en un sens, - écrit Jean-Paul II - l'homme devant la Loi, en devenant elle-même *„témoin”* pour l'homme: témoin de sa fidélité ou de son infidélité à la Loi, c'est-à-dire de sa droiture foncière ou de sa malice morale. La conscience est *l'unique* témoin: ce qui se produit à l'intime de la personne est voilé aux yeux de tous ceux qui sont à l'extérieur. La conscience ne donne son témoignage qu'à la personne elle-même. Et, de son côté, seule la personne peut connaître sa réponse à la voix de sa propre conscience” (VS, 57). Il est question ici du dialogue interne que l'homme mène avec sa conscience. La possibilité de ce dialogue présume que le „moi” de la personne et „la voix de la conscience” ne sont pas analogues du point de vue significatif. Il existe donc au sein même de l'homme une naturelle dualité qui lui permet de dialoguer avec soi-même, autre que le *soliloquium*, voire l'entretien avec soi-même qui n'est qu'une forme de penser.

„On n'évaluera jamais comme il le faudrait l'importance de ce *dialogue intime de l'homme avec lui-même*. Mais, en réalité, - remarque Jean-Paul II - il s'agit du *dialogue de l'homme avec Dieu*, auteur de la Loi, modèle premier et fin ultime de l'homme. „La conscience - écrit saint Bonaventure - est comme le héraut et le messenger de Dieu, ce qu'il dit, elle ne le prescrit pas d'elle-même, mais elle le prescrit comme venant de Dieu, à la manière d'un héraut lorsqu'il proclame l'édit du roi. Il en résulte que la conscience a le droit d'obliger” (VS, 58). Si au lieu du dialogue avec Dieu, l'homme menait dans son intérieur uniquement un dialogue avec soi-même, son résultat ou bien ne serait pas engageant pour l'homme - car la décision, prise même après les plus profondes perplexités intérieures, serait uniquement sa propre décision et en tant que telle il pourrait toujours la changer - ou - si l'on considérait la conscience comme un maître absolu indépendant de la personne (voire n'étant soumis à aucune autorité supérieure), décidant de façon libre de reconnaître quelque chose comme une vérité ou un bien - il n'y aurait pas de salut pour l'homme dont la conscience aurait interprété de façon erronée la différence entre la vérité et le faux, entre le bien et le mal, car elle serait par exemple assujettie par le péché ou impliquée dans des „réseaux” sociaux. Il n'aurait pas à qui se référer. Car Dieu - comme partenaire du dialogue interne - constitue pour l'homme une institution de recours par rapport à toutes les opinions subjectives.

Lorsque le Concile définit la conscience comme „sanctuaire de l'homme”, il ne le fait pas à cause de la sainteté morale de l'homme, mais à cause de la sainteté de Dieu lui-même qui habite dans la conscience et la rend par cela „sanctuaire”. La conscience est donc un lieu où l'homme reste en tête à tête avec Dieu (cf. GS, 16). „Au fond de sa conscience l'homme découvre la présence d'une loi qu'il ne s'est pas donné lui-même, mais à laquelle il est tenu d'obéir. Cette voix, qui ne cesse de le presser d'aimer et d'accomplir le bien et d'éviter le mal, au moment opportun résonne dans l'intimité de son cœur: „Fais ceci, évite cela”. Car c'est une loi inscrite par Dieu au cœur de l'homme ; sa dignité est de lui obéir, et c'est elle qui le jugera (cf. Rm 2, 14-16)” (GS, 16). Il ne s'agit pas seulement de „la voix de la loi”, voire de la

capacité intellectuelle de l'homme à connaître les normes d'après lesquelles on juge objectivement la valeur morale des actes de l'homme. „On peut donc dire que la conscience donne le témoignage de la droiture et de la malice de l'homme à l'homme lui-même, mais en même temps et avant tout, qu'elle est *le témoignage de Dieu lui-même*, dont la voix et le jugement pénètrent l'intime de l'homme jusqu'aux racines de son âme, en l'appelant *fortiter et suaviter* à l'obéissance: „La conscience morale n'enferme pas l'homme dans une solitude insurmontable et impénétrable, mais elle l'ouvre à l'appel, à la voix de Dieu. C'est là et nulle part ailleurs que résident tout le mystère et la dignité de la conscience morale dans l'existence, c'est-à-dire le lieu, l'espace sacré où Dieu parle à l'homme” (VS, 58). Dieu donc, en parlant dans la conscience de l'homme, le conduit à la liberté.

Le dialogue qui se déjoue dans le cœur fait appel à distinguer dans l'homme le „moi”, une sorte de „On” (selon Heidegger), et la conscience comme voix de Dieu en personne. La distinction du „moi” et de la voix de Dieu évoque la question sur l'autonomie de l'homme. Est-ce que le devoir d'être obéissant à la conscience ne place pas l'homme dans une situation d'hétéronomie morale, de sa subordination à la volonté venant de l'extérieur que craignait tellement Emmanuel Kant? La réponse de Jean-Paul II est ici ferme et univoque. Oui, il le serait, mais la voix de la conscience ne vient pas à l'homme „de l'extérieur”, mais appartient à sa nature. D'où Jean-Paul II dit aussi que la conscience c'est „ce moi le plus intime de l'homme” (RP, 26). „L'obéissance à Dieu n'est pas, comme le croient certains, une hétéronomie, comme si la vie morale était soumise à la volonté d'une puissance absolue, extérieure à l'homme et contraire à l'affirmation de sa liberté” (VS, 41). Ce ne serait qu'une forme d'aliénation, contraire non seulement à la dignité de l'homme, mais aussi à la volonté de Dieu. „Dieu prend soin des hommes – lisons-nous dans *Veritatis splendor* – (...) autrement que des êtres non personnels: non pas «de l'extérieur” par des lois de la nature physique, mais «de l'intérieur” par la raison qui, du fait qu'elle connaît la Loi éternelle de Dieu par une lumière naturelle, est en mesure de montrer à l'homme la juste direction de son agir libre” (VS, 43). Cette façon du comportement de Dieu, définie par Jean-Paul II comme théonomie participée, prend pour principe que la raison et la volonté humaines participent réellement à la sagesse et à la providence de Dieu, et l'homme – pouvant discerner correctement ce qui est pour lui objectivement bon – a la naturelle inclination à choisir un objectif juste et une action juste. En se soumettant donc à la Loi de Dieu, la liberté de l'homme de façon libre ne se soumet qu'à la vérité de la création (cf. VS, 41).

4. Est-ce que chaque „aboïement du chien”, c'est la voix de la conscience?

Sainte Catherine de Sienne compare la conscience au chien qui veille à ce que la volonté prenne toujours des décisions raisonnables:

«Mettons peine d’y faire bonne garde [de la cité de notre âme], et mettons à côté de ce gardien du libre arbitre, le chien de la conscience, lequel aboyant quand quelqu’un s’approche de cette porte de la raison, nous donne avis s’il est ami ou ennemi, à ce que ce gardien donne l’entrée aux âmes, mettant par effet les saintes et bonnes inspirations et que les ennemis soient chassés, fermant la porte de la volonté, afin qu’elle ne consente pas aux mauvaises pensées quand elles s’approchent de cette porte»⁴.

Mais est-ce que chaque aboiement du chien, c’est la voix de la conscience? Le proverbe des Bédouins dit: „Le chien aboie, et la caravane poursuit son chemin”. John Henry Newman, dans *La lettre au duc de Norfolk*, attire l’attention sur le fait que ce que „l’On” veut ne provient pas toujours de la conscience. Newman dit qu’à son époque une importante partie de la société considérait que la loi et la liberté de conscience se fondent sur l’indépendance des engagements invisibles, qui est en réalité la négligence de la conscience, l’inobservation du Législateur et du Juge. Il est devenu une pratique reconnue que l’on peut adopter toute religion, entreprendre telle ou autre chose, ensuite le laisser, aller à l’église, se vanter d’être au-dessus de toutes les religions et rester un critique impartial de chacune d’elles. La conscience - d’après Newman - est un contrôleur sévère, mais à son époque elle fut refoulée par une imitation dont on n’a pas entendu parler des dizaines de siècles auparavant, et même, s’il en était ainsi, personne ne l’aurait pris pour la conscience. C’est le droit de l’anarchie (*the right of self-will*)⁵.

Le „On” mentionné - comme nous le savons par Heidegger - peut être uniquement une contrefaçon de la libre volonté et un faux de la conscience. Quand la voix de la conscience est confondue avec le „On” anonyme, la situation semble relativement simple.

⁴ Ste Catherine de Sienne, *Lettre XXVII (Lettres envoyées à plusieurs gentilshommes, marchands et autres personnes séculières)* (<https://books.google.com>).

⁵ “Now let us see what is the notion of conscience in this day in the popular mind. There, no more than in the intellectual world, does "conscience" retain the old, true, Catholic meaning of the word. There too the idea, the presence of a Moral Governor is far away from the use of it, frequent and emphatic as that use of it is. When men advocate the rights of conscience, they in no sense mean the rights of the Creator, nor the duty to Him, in thought and deed, of the creature; but the right of thinking, speaking, writing, and acting, according to their judgment or their humour, without any thought of God at all. They do not even pretend to go by any moral rule, but they demand, what they think is an Englishman's prerogative, for each to be his own master in all things, and to profess what he pleases, asking no one's leave, and accounting priest or preacher, speaker or writer, unutterably impertinent, who dares to say a word against his going to perdition, if he like it, in his own way. Conscience has rights because it has duties; but in this age, with a large portion of the public, it is the very right and freedom of conscience to dispense with conscience, to ignore a Lawgiver and Judge, to be independent of unseen obligations. It becomes a license to take up any or no religion, to take up this or that and let it go again, to go to church, to go to chapel, to boast of being above all religions and to be an impartial critic of each of them. Conscience is a stern monitor, but in this century it has been superseded by a counterfeit, which the eighteen centuries prior to it never heard of, and could not have mistaken for it, if they had. It is the right of self-will” (J.H. Newman, *A Letter Addressed to the Duke of Norfolk on Occasion of Mr. Gladstone's Recent Expostulation* (La lettre au duc de Norfolk), 5, <http://newmanreader.org/works/anglicans/volume2/gladstone/index.html>) (24.02.2019).

Car il n’y a aucune raison d’attribuer une trop grande importance à ce qui n’est que superficiel. Si un homme adulte décide de rester enfant, de se défaire de la sollicitude pour l’existence, de passer à côté du tragique et du néant, en s’adonnant aux divertissements, il n’y a aucune raison de traiter son choix avec le sérieux qu’il ne mérite pas (Delsol, 2014, 2018).

Pensant à la liberté de conscience, nous orientons trop souvent notre attention vers le monde extérieur. Tandis que – en paraphrasant les paroles de Jean-Paul II – la liberté de conscience donne peu à l’homme si la conscience n’est pas libre. Si elle est déformée pendant le processus de l’éducation, dépravée par le péché, ou endormie en raison de la banalité des choix quotidiens. Dans l’exhortation *Amoris laetitia* le pape François consacre beaucoup de place à cette entrave intérieure de la conscience lorsqu’il est si difficile à l’homme – vivant objectivement en état de péché grave – de discerner le mal des actes qu’il commet. En commentant la pensée de Newman, le cardinal Ratzinger écrivait que l’homme de conscience, c’est quelqu’un qui „n’achète jamais conciliation, bien-être, réussite, renommée, ou bien encore une approbation venant de l’opinion dominante, au prix d’un renoncement à la vérité”⁶. En comparant la pensée de Newman avec l’exemple de la vie de saint Thomas Morus, il ajoute que Morus se classait lui-même au nombre de martyrs craintifs qui non sans beaucoup de ‘interrogations et d’hésitations parviennent à obéir à la conscience: à obéir à la vérité qui doit être supérieure à toute instance sociale et à toute prédilection personnelle. Ainsi – dit Ratzinger – se sont présentés deux critères authentifiant un jugement de conscience: „ce n’est pas une affaire de goût ou de désirs personnels ; il ne coïncide pas avec opportunisme social, avec un consensus de groupe, de revendications d’ordre politique ou le pouvoir social”⁷.

Obéir à la conscience ne signifie donc pas suivre ses propres caprices ni ce qui semble à l’homme bon, ni ce qui semble être tel aux autres, même à la majorité. „Et ne vous modelez pas sur le monde présent” (Rm 12,2) – avertit saint Paul. Mais cela signifie obéir à l’impératif intérieur auquel on peut au fait refuser d’obéir, mais uniquement au prix de perdre le respect pour soi-même⁸. Ainsi le droit à la liberté de conscience et à l’objection de la conscience est comme une garantie de la liberté de l’homme, de la liberté de la contrainte aussi bien celle

⁶ J. Ratzinger, *Conscience et vérité*, *Communio* XXI, 1 – janvier-février 1996, p. 103.

⁷ *Ibidem*, p. 104.

⁸ Dans « Personne et Acte », le cardinal Wojtyła décrit l’attitude du conformisme comme exemple d’une attitude non authentique. L’homme « cède » à l’entourage, il reste uniquement sujet « de ce qui se passe », et non pas auteur de sa propre attitude et de son propre engagement dans la communauté. L’homme ne crée pas la communauté, mais plutôt dans un certain sens « se laisse porter » par la collectivité. (...) accepte que la communauté le prive de lui-même » (Wojtyła, 1985, p. 356). Wojtyła perçoit cette attitude comme symptôme d’indifférence face au bien commun de la part de l’homme qui essaye de se cacher à la communauté en adoptant certaines apparences extérieures. « On ne peut pas se contenter de la situation conformiste. Car dans la situation où les hommes ne s’adaptent qu’extérieurement aux exigences de la communauté, et le font avant tout pour leur avantage ou pour ne pas avoir de problèmes – aussi bien cette personne que la communauté subissent des pertes irré récupérables » (*ibidem*, p. 357).

qui vient des bouleversements de sa propre nature que de la contrainte extérieure, exercée par la société ou les mécanismes du commerce ou de la politique. La conscience constitue dans un certain sens un antidote contre aussi bien le subjectivisme (faire ce dont l'on a envie) que contre le collectivisme (faire ce que font les autres) (Fischer, 2008, p. 45). Elle est le témoignage de la transcendance de la personne aussi bien envers ce „On” qu'envers la société (Jean-Paul II, 1991b).

La liberté de conscience – puisque la conscience est la voix de Dieu dans le cœur de l'homme – exige que soit garantie au Seigneur dans ce cœur une sorte de liberté de la parole. Dieu a droit de parler à l'homme de façon libre, et l'homme a le privilège – s'il jouit de la liberté intérieure – d'entendre dans son intérieur la voix de Dieu. L'Église exerce dans ce domaine une sorte de mission de libération des consciences pour que „la parole de Dieu ne soit pas enchaînée” (2 Tm 2,9) dans l'homme, pour que la voix de Dieu puisse retentir en lui de façon libre.

5. Le drame de la conscience

L'homme a non seulement le droit, mais aussi le devoir de se comporter toujours en accord avec sa propre conscience. Son drame consiste en ce que la conscience peut parfois émettre des jugements erronés. En écoutant certains arguments au sujet de la conscience erronée, on peut avoir l'impression que – ne comprenant pas le drame de la situation – ils constituent une sorte d'apothéose de la conscience erronée et la „canonisation de la subjectivité”⁹. On oublie facilement que c'est justement les jugements erronés de la conscience qui amènent l'homme aux situations qui – comme il le semble parfois – sont sans issue. Les jugements erronés de la conscience sont aussi bien la cause de la souffrance de personnes concrètes et exposent aussi au risque le salut de l'homme. La réduction du problème de la conscience erronée – comme on le fait souvent aujourd'hui – uniquement à la question de l'autorisation ou de son manque pour certaines pratiques érotiques ne semble pas être sérieuse.

Un peu de lumière sur la problématique de la conscience erronée jette la réflexion du cardinal Ratzinger dans le texte intitulé „*Conscience et vérité*”¹⁰. Il y évoque un entretien des temps universitaires où l'un de ses collègues a constaté qu'il fallait être reconnaissant au Seigneur d'avoir permis à tant de personnes de rester incroyants de bonne foi, voire sans leur faute personnelle. Car si Dieu leur avait ouvert les yeux et les avait fait croyants, ils ne seraient pas capables dans le monde contemporain de porter le fardeau des devoirs moraux

⁹ J. Ratzinger, *Conscience et vérité*, p. 112.

¹⁰ *Ibidem*, p. 93-114.

que la foi impose à l'homme. Restant donc dans l'erreur, mais de bonne foi, ils atteindront plus facilement le salut¹¹.

L'opinion susmentionnée – remarque Ratzinger – renferme d'abord la conviction que c'est Dieu qui „offre” à l'homme une conscience erronée pour que l'homme puisse plus facilement atteindre le salut, et ensuite, que la foi est un fardeau pour l'homme, comme une sorte de peine imposée. Elle n'aide pas à atteindre le salut, mais elle constitue une difficulté. Car celui qui – à cause de la conscience erronée – ne sait pas qu'il se comporte mal, ne commet pas de péché. Tandis que celui qui croit, doit adapter sa vie aux normes morales résultantes de la foi. Le fait donc de ne pas croire créerait de plus grandes garanties d'accès au ciel malgré nos faiblesses et serait dans ce sens un signe de la grâce de Dieu. Il serait mieux pour l'homme de persister dans l'erreur, loin de la vérité, que de connaître la vérité. Parlant de façon plus simple, cela signifierait que Dieu se révèle à l'homme non pas pour le sauver, mais pour lui rendre plus difficile la voie vers le salut et pour pouvoir plus facilement le condamner¹². La conscience erronée permet de fuir la vérité, de se cacher de la réalité en se référant à l'opinion subjective, et tout cela *in bona fide*. En se référant aux tableaux bibliques, on peut dire qu'il serait mieux pour l'homme si Dieu, en se promenant dans le jardin du paradis à la recherche d'Adam après le péché originel, ne l'avait pas trouvé. Le fait de l'avoir retrouvé et la nécessité de l'entretien avec Dieu, la confrontation avec la vérité, ont beaucoup compliqué la vie d'Adam et d'Eve.

L'entretien mentionné du jeune Ratzinger avait lieu directement après la guerre. En échangeant des opinions avec ses collègues, il s'est rendu compte que, suivant cette piste, on parvient inévitablement à la conclusion que les membres de la SS seront avec toute certitude justifiés par Dieu car ils agissaient en se fondant sur la conscience erronée¹³. Donc, si envers les chrétiens croyants qui pendant la guerre ne se comportaient pas toujours héroïquement, nous pouvons avoir des doutes justifiés si nous allons les rencontrer au ciel, dans le cas des membres de la SS, nous avons la certitude qu'ils ont été justifiés par Dieu miséricordieux et au ciel – si nous y parvenons – ils seront nos meilleurs copains. Il est vrai qu'ils ont commis

¹¹ Jean-Paul II mentionne ceux qui estiment que le Magistère de l'Eglise fait naître chez les fidèles uniquement « d'inutiles conflits de conscience » (VS, 55). De ce type d'arguments parle, comme il semble, aussi le *Vade-mecum pour les confesseurs* où nous lisons: « Sur le plan de la chasteté conjugale aussi, on doit considérer le principe toujours valable selon lequel il est préférable de laisser les pénitents dans leur bonne foi pour les cas où l'erreur est due à une ignorance subjectivement invincible, quand on prévoit que le pénitent, même s'il entend vivre de sa foi, ne changerait pas de conduite et en viendrait même à pécher formellement. Toutefois, dans ces cas aussi, le confesseur doit encourager ces pénitents, par la prière, par l'exhortation à la formation de la conscience, par le rappel de l'enseignement de l'Eglise, pour qu'ils accueillent dans leur vie le plan de Dieu, y compris dans ces exigences concrètes» (Conseil Pontifical pour la Famille, *Vade-mecum pour les confesseurs sur certains sujets de morale liés à la vie conjugale*, 8, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_12021997_vademecum_fr.html) (25.02.2019).

¹² Cf. J. Ratzinger, *Conscience et vérité*, p. 95.

¹³ Cf. *ibidem*, p. 97.

des crimes cruels, mais ils le faisaient sous l'influence du fanatisme et sans moindres remords étant subjectivement convaincus qu'ils faisaient bien. Presque personne d'entre eux ne doutait en la justesse de l'enseignement d'Adolf Hitler. Du point de vue subjectif donc ils agissaient moralement bien et mettre en doute leur salut éternel serait ne pas croire en la justice de Dieu. Si nous donnions libre cours à la fantaisie et faisons dans l'imagination encore un pas sur la voie d'un tel raisonnement, le personnage de la SS, si profondément convaincu de la justesse de l'ordre de la totale extermination des Juifs qu'il les tuerait même au moment de l'entrée des troupes soviétiques à Auschwitz, devrait être reconnu par nous comme icône de comportement conforme à la conscience. Si cette conclusion semble absurde, cela signifie que, adoptée au point de départ, la conception du devoir absolu de se comporter toujours conformément à la conscience, aussi celle qui est erronée, renferme en soi une erreur fondamentale. Le seul manque de doutes et de scrupules en commettant un crime ne peut pas suffire pour justifier l'homme le reconnaissant incapable de commettre un péché grave¹⁴.

Le drame de l'homme, qui se trouve dans la situation où il est incapable de discerner la vérité sur la valeur morale de ses actes, consiste en ce qu'en réalité il fait ce qu'il ne veut pas et qu'il choisit uniquement par erreur de discernement. Et ses choix – malgré „la conscience pure” – peuvent être dramatiquement erronés. Malheureux homme – pourrait-on dire suivant saint Paul – qui choisit ce que lui-même haïrait, s'il se rendait compte de la valeur intérieure des actes (cf. Rm 7,14-17). La liberté seule dans cette situation devient pour la personne une force autodestructrice. En cela consiste la véritable et la plus profonde aliénation de l'homme. Loin de la vérité, il ne vit qu'une liberté caricature (cf. Lc 15,11-32) (Grandis, 1998, p. 57). Il n'est donc pas sage comme norme pastorale – remarque Jean-Paul II – de dire „Comporte-toi toujours conformément à ta conscience”. Si le rappel du devoir de former la conscience et de chercher la vérité manquait, l'homme risquerait que sa conscience au lieu d'être un lieu de rencontre avec Dieu, qui révèle le véritable bien, devienne une force destructrice de son humanité (Jean-Paul II, 1983a). „J'ai rappelé également la nécessité de former de façon chrétienne sa propre conscience – lisons-nous dans *Reconciliatio et paenitentia* – afin qu'elle ne devienne pas” une force destructrice de sa véritable humanité (de la personne), mais soit le saint lieu où Dieu lui révèle son vrai bien« (RP, 26).

En essayant de répondre à la question qu'est-ce qu'il y a d'erroné dans la conception de la conscience erronée, le cardinal Ratzinger rappelle la pensée d'Albert Görres qui, en se fondant sur la psychologie, a démontré que le sentiment de culpabilité et la capacité de discerner la faute fait partie intégrante de la structure psychique de l'homme. Ratzinger dit que „le sentiment de culpabilité rompant une fausse tranquillité de la conscience et qui pourrait être vue comme un rappel de la conscience face à mon existence (que j'estime satisfaisante), est aussi nécessaire à l'homme que la souffrance physique comme signal de

¹⁴ Cf. ibidem, p. 98.

dérèglement de ses fonctions vitales normales”¹⁵. Celui qui n’est pas en mesure de discerner sa faute est malade spirituellement, c’est „un cadavre vivant, un simulacre de personnalité”¹⁶. Ceux qui n’ont pas la capacité du sentiment de culpabilité sont des monstres dépourvus de cœur comme Hitler, Himmler, Lénine ou Staline – constate Görres.

Dans le psaume 19, nous lisons: „Mais qui s’avise de ses faux pas? Purifie-moi du mal caché” (Ps 19,13). Ce vers se réfère à un savoir interne, plus profond, de l’homme sur lui-même. A la lumière de ce savoir, ne pas apercevoir son propre péché est une sorte de maladie spirituelle. Ratzinger écrit que, celui qui n’aperçoit plus que tuer est un péché mortel, est tombé encore plus bas que celui qui discerne encore la nocivité de son acte, car il est plus éloigné de la vérité et de la conversion¹⁷. Le publicain évangélique est plus justifié que le pharisien justement parce que le premier voit son péché et le deuxième ne l’aperçoit pas. Le pharisien est tranquille dans sa conscience, mais cette tranquillité rend sa conscience impénétrable pour Dieu et pour les hommes. C’est pourquoi, bien que cela puisse sembler paradoxal, il est plus facile au Seigneur Jésus de convertir un grand pécheur qui ne se cache pas derrière le paravent de la conscience erronée que de sauver celui qui – en raison de la conviction subjective de sa propre justesse – reste impénétrable pour la grâce de Dieu¹⁸.

6. Le plan divin de sauvetage

Ce qui est intéressant c’est que Dieu parle par la conscience non seulement à l’homme croyant, mais aussi – comme le souligne saint Paul – aux païens. „Car chaque fois que les non Juifs, privés de la Tora, accomplissent par nature ce que la Tora exige, ces hommes, sans posséder la Tora, se tiennent à eux-mêmes lieu de Tora ! Car leur vie montre que le

¹⁵ J. Ratzinger, *Conscience et vérité*, p. 98.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Cf. ibidem ; « On a vu les jeux incroyables de la grâce et les grâces incroyables de la grâce pénétrer une mauvaise âme et même une âme perverse – écrit Charles Péguy – et on a vu sauver ce qui paraissait perdu. Mais on n’a pas vu mouiller ce qui était verni, on n’a pas vu traverser ce qui était imperméable, on n’a pas vu tremper ce qui était habitué. (...) De là viennent tant de manques (car les manques eux-mêmes sont causés et viennent), de là viennent tant de manquants que nous constatons dans l’efficacité de la grâce, et que remportant des victoires inespérées dans l’âme des plus grands pécheurs elle reste souvent inopérante auprès des plus honnêtes gens, sur les plus honnêtes gens. (...) Leur peau de morale constamment intacte leur fait un cuir et une cuirasse sans faute. Ils ne présentent point cette ouverture que fait une affreuse blessure, une inoubliable détresse, un regret invincible, un point de suture éternellement mal joint, une mortelle inquiétude, une invisible arrière-anxiété, une amertume secrète, un effondrement perpétuellement masqué, une cicatrice éternellement mal fermée. Ils ne présentent point cette entrée à la grâce qu’est essentiellement le péché. Parce qu’ils ne sont pas blessés, ils ne sont plus vulnérables. Parce qu’ils ne manquent de rien on ne leur apporte rien. Parce qu’ils ne manquent de rien on ne leur apporte pas ce qui est tout. La charité même de Dieu ne pense point celui qui n’a pas de plaies. C’est parce qu’un homme était par terre que le Samaritain le ramassa. C’est parce que la face de Jésus était sale que Véronique l’essuya d’un mouchoir. Or celui qui n’est pas tombé ne sera jamais ramassé ; et celui qui n’est pas sale ne sera pas essuyé.» (Péguy, 1992, pp. 1307 et 1311).

comportement prescrit par la Tora est inscrit en leurs cœurs. Leurs consciences en témoignent aussi, car leurs pensées contradictoires entre elles ou bien les accusent ou bien les défendent le jour où Dieu juge les plus profonds secrets de l'homme" (Rm 2,14-16, trad. D.H. Stern). David Stern explique que leurs certains anciens comportements peuvent s'avérer tout à fait corrects. C'est pourquoi leurs consciences les prennent parfois en défense, mais les autres comportements, ils les reconnaissent eux-mêmes non-conformes à la norme de Dieu, et leurs consciences les accuseront (Stern, 2005, p. 511). D'où le rappel de Jean-Paul II que la conscience n'est pas „un absolu qui serait placé au-dessus de la vérité et de l'erreur; et même, sa nature intime suppose un rapport avec la vérité objective, universelle et égale pour tous, que tous peuvent et doivent chercher" (Jean-Paul II, 1991b). La source „auxiliaire" de la connaissance de la loi sous forme de la Tora – explique l'Apôtre Paul – crée une chance supplémentaire pour corriger le jugement de la conscience, s'il est erroné. Dans ce sens, le chrétien est dans une situation plus confortable que le païen ou l'homme incroyant, car il possède une protection supplémentaire contre la commission de l'erreur. Il a à sa disposition non seulement la raison et la conscience, mais aussi la Révélation. Et comme l'origine de ces trois sources de connaissance de la loi est le même Dieu, leurs soufflés, quant à l'essence de la cause, devraient se couvrir. En pratique cependant, il n'est pas toujours ainsi. Il arrive que malgré tout l'homme erre¹⁹. De l'une des raisons de cet état de chose, saint Augustin écrit:

«Au moment où la main du Créateur nous tirait du néant– explique l'évêque d'Hippone –, la Vérité a écrit, au fond de nos cœurs, ces paroles: „Ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse" (Tob 4,16 ; Mt 7,12). Personne ne pouvait ignorer ce principe, même avant que Dieu donnât sa loi, car il devait servir à juger ceux-là mêmes à qui la loi n'avait pas été donnée. Mais, afin d'empêcher les hommes de se plaindre, et de dire qu'il leur avait manqué quelque chose pour opérer leur salut, on écrivit sur des tables ce qu'ils ne lisaient plus dans leurs cœurs. Ce principe y était gravé, mais ils ne voulaient pas le lire. On plaça donc sous leurs yeux ce qu'ils seraient obligés d'apercevoir dans leur conscience»²⁰.

Saint Augustin parle du manque de bonne volonté chez l'homme qui refuse de lire, mais aussi de la perte du savoir lire le texte inscrit dans le cœur, car l'homme, dans un certain sens, a quitté soi-même et est sorti „à l'extérieur". Dans son intérieur, il n'y a personne qui serait en mesure de lire le texte de la loi, car dans cet intérieur il n'y a personne. Nous n'avons que des hommes vides, des „hommes évidés" (Eliot, 1958, p. 180)²¹. Dieu

¹⁹ Jean-Paul II (1983a) indique deux raisons de l'erreur de la conscience: l'ignorance ou prédilection au péché.

²⁰ St. Augustin, *Commentaire sur les Psaumes. Ps 36–57*, 57,1.

<http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/complements/psaumessaintaugustin.htm> (25.02.2019).

²¹ C'est ainsi que saint Augustin décrit son état avant la conversion: « Je vous ai aimée tard, beauté si ancienne, beauté si nouvelle, je vous ai aimée tard. Mais quoi ! Vous étiez au dehors, moi au dehors de moi-même, et c'est au dehors que je vous cherchais ; et je poursuivais de ma laideur la beauté de vos créatures. Vous étiez avec moi, et je n'étais pas avec vous, retenu loin de vous par tout ce qui, sans vous, ne serait que néant. Vous m'appelez, et voilà que votre cri force la surdité de mon oreille ; votre splendeur rayonne, elle chasse mon aveuglement ; votre parfum, je le respire, et voilà que je soupire

décide donc de parvenir à l'homme „de l'extérieur” en lui posant devant les yeux du corps le texte inscrit sur les tableaux de pierre:

«La voix que Dieu lui fit entendre au dehors, força l'homme à rentrer en lui-même [...]. Les hommes, cherchant les biens extérieurs, sont comme sortis hors d'eux-mêmes: alors, on leur a donné une loi extérieure, une loi écrite: il ne faudrait pas conclure de là qu'il n'y avait pas de loi gravée dans le cœur humain: seulement, o homme, comme tu avais pris la fuite, et que tu t'étais éloigné de ton propre cœur, le Dieu qui se trouve partout arrête ta course vagabonde, et te force à rentrer en toi-même”²².

A la lumière des paroles citées de l'Épître aux Romains - constate Ratzinger - tombe toute la théorie du salut grâce à l'ignorance involontaire. L'homme peut toujours connaître la vérité de Dieu en raison de sa qualité de créature. S'il ne l'aperçoit pas dans son cœur, c'est uniquement parce qu'il ne veut pas la voir. D'après le cardinal, nous avons ici à faire à l'acte de volonté qui refuse de connaître la vérité ce qui permet de parler de la culpabilité de l'homme. „Si la lampe témoin ne s'allume pas, c'est que vraisemblablement nous refusons d'apercevoir ce que nous n'aimons pas voir”²³. C'est l'effet d'avoir sciemment tourné la tête pour ne pas apercevoir ce que l'on ne veut pas voir. Si l'homme se justifie par une ignorance insurmontable, la question se pose s'il le fait vraiment sincèrement.

7. Mis en garde contre le péché

Est-ce que le païen peut ne pas savoir que par exemple le meurtre ou l'adultère est un mal moral? Saint Paul doute en une telle possibilité. Cela est encore moins probable dans le cas du chrétien. Le païen qui n'est pas à l'écoute de la voix de sa conscience, car il „est sorti à l'extérieur”, pourrait commettre une erreur même dans le cas d'une question éthique élémentaire. „Le chrétien est mis en garde contre le péché” - écrit Jean-Paul II - car Dieu lui a donné aussi le Décalogue inscrit sur les tables en pierre (RP, 21). Apparaît donc la question quel peut être le statut de la constatation que les actes objectivement mauvais, par exemple le meurtre, l'adultère ou la négation de la foi, commis par le catholique, ne le gênent pas à vivre par la grâce de Dieu, car subjectivement ce ne sont pas des péchés graves? Cette question est traitée par Jean-Paul II dans *Veritatis splendor*, où il parle des essais de justifier les exceptions à la règle générale pour „permettre ainsi d'accomplir pratiquement, avec une bonne conscience, ce que la loi morale qualifie d'intrinsèquement mauvais” (VS, 56). Une fréquente

pour vous ; je vous ai goûté, et me voilà dévoré de faim et de soif, vous m'avez touché, et je brûle du désir de votre paix. »

St. Augustin, *Les confessions*, 10,27, http://jesusmarie.free.fr/augustin_confessions_livre10.html (25.02.2019).

²² St. Augustin, *Commentaire sur les Psaumes. Ps 36-57*, 57, 1.

²³ J. Ratzinger, *Conscience et vérité*, p. 99.

manière de „légaleriser” les solutions contraires aux enseignements du Magistère est une démarche consistant à une séparation du plan doctrinal et du plan pastoral (cf. VS, 56).

Saint Thomas d’Aquin, en examinant la question de la responsabilité de l’homme pour les lacunes considérables de son savoir, discerne l’ignorance (*ignorantia*) et le manque de savoir (*nescientia*). Le manque de savoir est une simple négation du savoir tandis que l’ignorance „implique une privation de science qui a lieu lorsqu’on ne sait pas des choses qu’on est naturellement apte à savoir”²⁴. Saint Thomas attire l’attention sur le fait que parfois l’ignorance est fautive et, comme telle, elle est un péché. „Or, parmi ces choses, il y en a qu’on est tenu de savoir, celles sans la connaissance desquelles on ne peut faire correctement son devoir. Ainsi tout le monde est tenu de savoir en général les vérités de la foi et les préceptes universels du droit, et chacun en particulier est tenu de savoir ce qui regarde son état ou sa fonction”²⁵. Il semble que le chrétien devrait connaître et comprendre les commandements du Décalogue, et l’époux – rien que par le fait de l’état – qu’est le péché de l’adultère. „Aussi, à cause d’une négligence (...) l’ignorance des choses qu’on est tenu de savoir est un péché”²⁶. Il est difficile de parler ici de l’ignorance invincible car une telle ignorance n’est pas volontaire²⁷.

Le cardinal Ratzinger – rappelons-le – souligne que la conviction subjective, qui au moment de l’acte a pour l’homme une force engageante, ne peut pas signifier „la canonisation de la subjectivité”²⁸. „Il y a des fautes que nous ne parvenons pas à voir et qui n’en demeurent pas moins des fautes, parce que nous avons refusé de nous tourner vers la

²⁴ St. Thomas d’Aquin, *Somme Théologique*, Ia IIae, q. 76, a. 2, (http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/2sommethologique1a2a.htm#_Toc476936240) (25.02.2019).

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Respondeo dicendum quod ignorantia in hoc a nescientia differt, quod nescientia dicit simplicem scientiae negationem, unde cuicumque deest aliquarum rerum scientia, potest dici nescire illas; secundum quem modum Dionysius in Angelis nescientiam ponit, VII cap. Cael. Hier. Ignorantia vero importat scientiae privationem, dum scilicet alicui deest scientia eorum quae aptus natus est scire. Horum autem quaedam aliquis scire tenetur, illa scilicet sine quorum scientia non potest debitum actum recte exercere. Unde omnes tenentur scire communiter ea quae sunt fidei, et universalis iuris praecepta, singuli autem ea quae ad eorum statum vel officium spectant. Quaedam vero sunt quae etsi aliquis natus est scire, non tamen ea scire tenetur, sicut theoremata geometriae, et contingencia particularia, nisi in casu. Manifestum est autem quod quicumque negligit habere vel facere id quod tenetur habere vel facere, peccat peccato omissionis. Unde propter negligentiam, ignorantia eorum quae aliquis scire tenetur, est peccatum. Non autem imputatur homini ad negligentiam, si nesciat ea quae scire non potest. Unde horum ignorantia invincibilis dicitur, quia scilicet studio superari non potest. Et propter hoc talis ignorantia, cum non sit voluntaria, eo quod non est in potestate nostra eam repellere, non est peccatum. Ex quo patet quod nulla ignorantia invincibilis est peccatum, ignorantia autem vincibilis est peccatum, si sit eorum quae aliquis scire tenetur; non autem si sit eorum quae quis scire non tenetur

Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Part I-II, q. 76, a. 2, http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Thomas_Aquinas/Summa_Theologiae/Part_Ia/Q76#q76a2co (25.02.2019).

²⁸ J. Ratzinger, *Conscience et vérité*, p. 112.

lumière (cf. J 9,39-41)" (*VS*, 63). Bien qu'en agissant conformément à la conscience erronée l'homme ne commet pas de faute morale, sa faute peut consister en ce qu'il est arrivé à une telle conviction déformée qu'il a bafoué une antérieure opposition de la conscience. Son péché, bien qu'il appartienne au passé, est dans un certain sens plus grave. D'après Ratzinger „la faute réside ailleurs, plus profond: non pas dans tel ou tel acte ou dans un jugement de conscience ponctuel, mais dans l'abandon de mon être me rendant sourd à la voix de la vérité et à ses exhortations intérieures"²⁹. L'homme devient touché par une maladie mortelle qu'est l'insensibilité à la vérité. „Sa source définitive est de penser que l'homme suffit à lui-même, qu'il est en mesure de décider de façon autonome de ce qui est pour lui bon et mauvais en niant la transcendance de la vérité envers sa propre intelligence et en rejetant de s'ouvrir à la vérité et à la recherche de la rencontre avec la vérité. Dans la tradition chrétienne de la réflexion éthique, cette attitude est appelée orgueil" (Jean-Paul II, 1983b).

En essayant de situer la conscience entre ce qui est subjectif et ce qui est objectif dans la connaissance morale, le cardinal Ratzinger constate que on ne peut pas identifier „la conscience de l'homme avec la" conscience de son propre moi «, avec la certitude subjective qu'il a de lui-même et de son comportement moral"³⁰. Non seulement ce qui me semble, mais aussi ce dont je suis subjectivement sûr à propos de la valeur morale de mes actes, n'est pas toujours identique avec la voix de la conscience. La certitude subjective peut être fondée sur le manque de l'esprit critique envers soi, sur l'incapacité ou l'inaptitude d'écouter la voix intérieure³¹. Même ce dont je suis subjectivement certain peut être uniquement un écho des opinions propagées dans mon entourage. Si tu veux savoir ce que pense l'homme, il n'est pas nécessaire de le demander. Il suffit que tu connaisses le journal d'où les pensées sont passées dans sa tête (Sloterdijk, 2018, p. 56). Identifier la conscience à l'auto-connaissance signifierait réduire l'homme à ses sentiments subjectifs et par cela le rendre esclave des opinions qui dominant au moment donné. Énonçant beaucoup de ses „propres" opinions, il peut en réalité n'être qu'un perroquet qui répète inconsciemment ce qu'il a entendu des autres.

La primauté de la conscience ne signifie pas la subordination de l'homme aux opinions subjectives. Dans la vision de la conscience, selon le cardinal Newman, la catégorie de la vérité objective occupe la place centrale. Uniquement à cause de la relation envers la vérité objective, la conscience peut être digne de confiance. Dans la confrontation avec les opinions propagées dans le monde, ce n'est pas l'individu qui décide de ce qui est vrai et bon, mais la voix intérieure de la vérité qui n'admet pas de réplique et à laquelle l'homme

²⁹ Ibidem.

³⁰ « Il n'est jamais acceptable de confondre une erreur » subjective « sur le bien moral avec la vérité » objective «, rationnellement proposée à l'homme en vertu de sa fin, ni de considérer que la valeur morale de l'acte accompli avec une conscience vraie et droite équivaut à celle de l'acte accompli en suivant le jugement d'une conscience erronée » (*VS*, 63).

³¹ J. Ratzinger, *Conscience et vérité*, p. 100.

veut être obéissant (cf. *VS*, 60). Un exemple particulier d'une telle obéissance à la voix intérieure de la vérité est la conversion de Newman au catholicisme. En 1844, quand il était encore sur la voie de la conversion, il écrivait que personne ne pouvait avoir d'opinion plus défavorable sur l'état des catholiques romains de l'époque que lui³². Le devoir d'être obéissant à la vérité connue plus qu'à ses propres préférences l'a amené à passer au catholicisme.

8. Existe-t-il le devoir de persister dans le péché?

Dans l'un des commentaires aux actuels différends sur la conscience, on peut trouver la constatation que „le pénitent peut rester dans la grâce de Dieu même si le confesseur lui a refusé l'absolution” ou bien aussi du devoir moral de ne pas quitter l'amant qui aime bien que de façon erronée (*l'obbligo di non gettare nella disperazione e nella miseria [...] un uomo che, magari in modo sbagliato, l'ama*) (Buttiglione, 2017, p. 52). La première est une construction assez compliquée car il ne semble pas que l'auteur estime que le pénitent reste dans l'état de la grâce de Dieu par le refus de l'absolution, mais plutôt que malgré le fait d'être dans l'état de grâce il est venu se confesser ce qui fut un acte tout à fait inutile. La deuxième parle du devoir moral de persister dans une situation objectivement peccable. Cette phrase semble problématique même si elle concerne „uniquement” les péchés capitaux. Dans les deux cas, il s'agit cependant du principe adopté que l'homme baptisé n'est pas en état non seulement de vivre réellement en conformité avec les commandements du Décalogue, ni même de discerner dans la conscience que son comportement est contraire à la volonté de Dieu. Est-ce que derrière une telle conviction ne se cache pas la réalité que l'on pourrait définir comme conscience aristocratique? L'aristocratie dans le domaine de la moralité signifie la conviction que seulement peu nombreux ont été dotés par Dieu d'une conscience qui fonctionne efficacement et par conséquent sont en mesure de bien discerner la valeur morale de leurs actes. Tandis que les autres, même lors des choix les plus fondamentaux, sont condamnés à suivre une conscience erronée. Tels les a fait Dieu ou les autres hommes. Cela mène à accepter la conception de la double moralité que le christianisme a abandonné. Il semble que – même si officiellement on garde les apparences de la miséricorde – on le fait de la position de mépris caché pour ceux dont la conscience ne fonctionne pas correctement.

Les auteurs qui postulent de „baisser la barre” des exigences morales pour cette moins bonne partie de l'humanité se réfèrent parfois à ladite catégorie du péché social. Les hommes commettent l'avortement, car pour eux l'embryon n'est qu'un ensemble de cellules.

³² “No one can have a more unfavorable view than I of the present state of the Roman Catholics – so much so, that any who join them would be like the Cistercians of Fountains, living under trees till their house was built. If I must account for it, I should say that the want of unity has injured both them and us” (J.H. Newman to Rev. J. Keble, in: *Correspondence of John Henry Newman with J. Keble and Others, 1839-1845*, Longmans, Green, and Co, London 1917, p. 364).

Un couple vit ensemble sans mariage, car la vie commune de deux personnes adultes par consentement mutuel est perçue généralement comme un acte n'ayant rien de commun avec la moralité (*Nel nostro mondo, invece, un cardine della cultura dominante è che il sesso fra adulti consenzienti non sia sottoposto al alcun controllo morale*), (ibidem, p. 140). Si donc un catholique commet de tels actes, il est alors – au moins subjectivement – innocent, car il fait ce que font les autres. La conviction que l'Église devrait se résigner à cela et bénir les personnes emprisonnées dans leur milieu et dans leur culture, semble provenir de l'intérieur de l'Église, elle aussi emprisonnée dans cette culture comme les fidèles égarés. Car c'est alors qu'au lieu de les aider à se libérer, l'Église raffermirait les hommes dans leurs convictions et actions erronées. Au lieu de les faire sortir d'une telle culture en leur offrant la liberté, elle les enfermerait dans cette culture. L'Église qui limiterait sa prédication à ce que constitue l'actuel modèle culturel deviendrait elle-même partie de la structure du péché. Rocco Buttiglione remarque que, dans un „hôpital ambulatoire”, il manque d'habitude d'appareils pour faire des opérations compliquées et le médecin est forcé de prendre des décisions très risquées (ibidem, p. 142). C'est vrai, c'est pourquoi – dans la mesure du possible – les blessés sont transportés le plus vite possible dans un hôpital normal.

Parlant de la catégorie du „péché social”, Jean-Paul II attire l'attention sur le fait qu'elle ne dispense pas l'homme de la responsabilité individuelle. Bien plus, que chaque chrétien doit lutter contre les structures du péché, et la meilleure arme, c'est sa propre conversion. Montrer au monde que l'on peut agir autrement que „tout le monde”. La lutte contre les structures du péché, c'est aussi le devoir de l'Église qui – comme on l'a dit – si elle „abaisse la barre”, elle ne deviendra qu'un des éléments de plus de ces structures. Dans l'exhortation *Reconciliatio et paenitentia* nous lisons:

„Quoi qu'il en soit, parler du péché social, même au sens analogique, ne doit amener personne à sous-estimer la responsabilité des individus, mais cela revient à adresser un appel à la conscience de tous, afin que chacun assume sa propre responsabilité pour changer sérieusement et avec courage ces réalités néfastes et ces situations intolérables. Cela dit de la manière la plus claire et sans équivoque, il convient d'ajouter aussitôt qu'il est une conception du *péché social* qui n'est ni légitime ni admissible, bien qu'elle revienne souvent à notre époque dans certains milieux ; cette conception, en opposant, non sans ambiguïté, *le péché social* au *péché personnel*, conduit, de façon plus ou moins inconsciente, à atténuer et presque à effacer ce qui est *personnel* pour ne reconnaître que les fautes et les responsabilités *sociales*. Selon une telle conception, qui manifeste assez clairement sa dépendance d'idéologies et de systèmes non chrétiens (...) pratiquement tout péché serait social, au sens où il serait imputable moins à la conscience morale d'une personne qu'à une vague entité ou collectivité anonyme telle que la situation, le système, la société, les structures, les institutions, etc.” (RP,16).

Jean-Paul II attire l'attention que la raison de la popularité des idées erronées aussi parmi les catholiques, c'est souvent „la confusion [théologique] créée dans la conscience de nombreux fidèles par les divergences d'opinions et d'enseignements dans la théologie, dans la prédication, dans la catéchèse, dans la direction *spirituelle au sujet de questions graves et délicates de la morale chrétienne*, [qui] finit par amoindrir, presque au point d'effacer, le véritable sens du péché” (RP, 18). Dans un de ses sermons universitaires, qui est très actuel, saint John Henry Newman dit que le défaut est présenté comme conséquence nécessaire de l'état de la société et par conséquent non seulement on minimise son importance par rapport aux individus, ce qui est peut-être vrai, mais aussi on le excuse totalement de telle façon que bien qu'on reconnaisse comme mauvais ces actes comme tels, actes dont il est l'origine, ceux qui les commettent sont dispensés de la responsabilité³³.

La tentation de penser ainsi, comme on le voit, n'est pas tout à fait nouvelle. L'une des raisons de la confusion est le complexe d'infériorité de certains théologiens à l'égard de leurs collègues universitaires qui représentent d'autres disciplines scientifiques ce qui fait que pour ne pas être considérés d'arriérés, ils prônent des opinions „modernes” sans même se préoccuper de leur cohésion interne. Newman dit encore, par exemple, que rien n'est plus répandu que d'écouter les hommes qui parlent de la croissante intelligence de leur époque et qui font pression que l'Église satisfasse les exigences de cette époque. Mais, d'après lui, on laisse totalement de côté les questions fondamentales, et notamment: ces exigences sont-elles saines et justifiées ou irraisonnables, sont-elles réelles ou imaginées, devraient-elles être satisfaites ou éliminées. D'après lui, on veut nous convaincre que si nous-même nous ne nous mettons pas à la tête du progrès des personnes illuminées, nous serons obligés de nous contenter de la place à la fin du rang³⁴.

Le cardinal Ratzinger prévient les théologiens, les spécialistes de la théorie spirituelle de la relativité qu'il existe encore un risque. Dans le monde où il n'y a pas de points d'orientation stables, où nous pouvons arbitrairement choisir un point de référence et de sa perspective procéder à l'évaluation des actes humains et ensuite choisir librement un autre point de référence et procéder à leur réévaluation, dans un tel monde il n'y a pas d'orientations établies une fois pour toutes. Le progrès actuel peut s'avérer, de la perspective

³³ “Vice is here pronounced to be the necessary effect of a certain state of society, and, as being such, not extenuated merely, as regards the individual (as it may well be), but exculpated; so that, while the actions resulting from it are allowed to be intrinsically bad, yet the agent himself is acquitted of the responsibility of committing them” (J.H. Newman, *Sermon 8*, dans: idem, *Oxford University Sermons*. <http://newmanreader.org/works/oxford/index.html>) (25.02.2019).

³⁴ “Nothing, for instance, is more common than to hear men speak of the growing intelligence of the present age, and to insist upon the Church's supplying its wants; the previous question being entirely left out of view, whether those wants are healthy and legitimate, or unreasonable, – whether real or imaginary, – whether they ought to be gratified or repressed; and it is urged upon us, that unless we take the lead in the advance of mind ourselves, we must be content to fall behind” (*Ibidem*).

de demain, une régression, et ceux qui forment aujourd'hui l'avant-garde, peuvent s'éveiller demain à la dernière place dans le bus rouge du progrès éphémère³⁵.

9. Le culte de la médiocrité et la fausse miséricorde

Est-ce que du fait que les commandements de Dieu sont généralement transgressés avons-nous droit de tirer la conclusion qu'il faut baisser la barre des exigences morales? Le pape Paul VI, à l'époque difficile, post-synodale, se posait la question s'il fallait réduire le droit moral au niveau de ce que les hommes font d'habitude, voire réduire la morale au niveau des coutumes (qui, d'après lui, demain pourraient être pires qu'elles ne le sont aujourd'hui, et alors à quoi parviendrons-nous), ou bien, au contraire, s'il faut maintenir un niveau élevé de l'idéal, même s'il est difficile de l'atteindre, même si un homme simple se sent incapable d'y parvenir, ou coupable. Paul VI estimait qu'il dirait avec tous les sages, les héros et les saints que tous les véritables amis de la nature humaine et du véritable bonheur de l'homme (croyants et incroyants), même s'ils contestent et résistent, au fond de leur cœur ils remercieront l'autorité qui possédera suffisamment de lumière, de force et de confiance pour ne pas abaisser le niveau de cet idéal. Jamais, selon lui, ni les prophètes d'Israël, ni les apôtres de l'Église n'avaient consentis à amoindrir l'idéal, ils n'ont jamais adouci la notion de la perfection, ils n'essayaient pas de diminuer la distance entre l'idéal et la nature. Ils n'ont jamais restreint la notion du péché, mais bien au contraire (Paul VI, dans: J. Guittou, 1969, p. 296).

Le culte de la médiocrité, dont parle Friedrich Nietzsche en se référant au „dernier homme”, semble envahir aujourd'hui aussi l'Église. Il se manifeste aussi dans la conviction que le fidèle a droit à ne pas être inquiet dans sa conscience même si sa conscience est erronée. Dans la société, on estime qu'émettre des jugements moraux à propos des actes homosexuels est une manifestation d'homophobie car les personnes qui entreprennent de tels actes pourraient se sentir mal à l'aise, tandis qu'à l'Église, on propose de permettre d'aller à la sainte Communion aux personnes qui vivent en secondes noces comme époux car en cas contraire elles pourraient se sentir discriminées. Il semblait que la conscience est donnée à l'homme justement pour que dans certaines situations il ne se sente pas bien, pour que parfois l'existence lui fasse mal, et aujourd'hui on attend plutôt qu'elle va libérer l'homme des questions métaphysiques qui pourraient provoquer l'indigestion et des maux au ventre (Delsol, 2014, p. 144).

Le cardinal Ratzinger indique le risque de l'identification de la conscience avec la certitude pseudo-rationnelle, tissée d'autojustification, de conformisme et de paresse spirituelle. La conscience se dégrade ainsi à un mécanisme d'auto-dépénalisation. Au lieu d'ouvrir l'homme à la voix de Dieu, elle peut le renfermer en lui en offrant un faux sentiment de sûreté et de sécurité. Ainsi la liberté de conscience se change en liberté de se libérer de la

³⁵ Cf. J. Ratzinger, *Conscience et vérité*, p. 104.

conscience et de ses devoirs invisibles. Cependant, en libérant l'homme de la vérité objective, elle le condamne à être soumis aux vérités inventées par d'autres hommes qu'il répète inconsciemment³⁶. La post-théologie, si en vogue aujourd'hui, orientée non pas tellement à connaître la vérité, mais à gérer efficacement les personnes croyantes, semble servir avant tout à „désarmer” au sein de l'Église les consciences intransigeantes au changement culturel.

D'après le cardinal Newman, à la propagation du culte de la médiocrité au sein de l'Église, contribue, entre autres, la fausse miséricorde. D'après lui, fausse est une telle miséricorde qui défend par principe l'hérésie et qui, au lieu de la condamner comme telle, est encline à s'imaginer diverses circonstances pouvant dans une telle ou autre circonstance la justifier ; comme si les événements extérieurs étaient en mesure de changer la nature de la vérité ou l'importance morale, ou comme si les chrétiens n'avaient pas l'obligation d'accepter les choses sous forme telle que les présente l'Écriture Sainte³⁷.

La compassion des prêtres peut facilement amener à traiter à la légère les exigences de la vérité ou à justifier les faiblesses des hommes risquant que les faiblesses, et non pas la vérité, deviennent un critère de la morale³⁸.

10. La conscience et l'autorité

Le texte de John Newman sur la conscience, auquel se réfère le cardinal Ratzinger, fut écrit en 1874, quatre ans après la proclamation du dogme sur l'infaillibilité du pape. Le premier ministre de l'Angleterre, William Gladstone, a présenté à l'époque le doute si l'on peut être en même temps un bon catholique et un fidèle serviteur du roi. Newman termine son texte en disant que s'il devait réduire les religions aux textes des toasts après le déjeuner, il aurait bu évidemment pour le pape, mais, s'il était possible, il le ferait d'abord pour la conscience et ce n'est qu'après pour le pape³⁹. En commentant cette pensée, Ratzinger constate que ces paroles ont été prononcées comme soutien univoque de l'office du pape, mais en même temps comme polémique avec les interprétations erronées du primat du pape. La loyauté envers le pape ne s'oppose pas à la conscience car la papauté se fonde sur le

³⁶ Cf. J. Ratzinger, *Conscience et vérité*, p. 100.

³⁷ "In like manner, there is a false charity, which, on principle, takes the cause of heresy under its protection; and, instead of condemning it, as such, busies itself in fancying the possible circumstances which may, in this or that particular instance, excuse it; as if outward fortunes could change the nature of truth or of moral excellence, or as if, admitting the existence of unavoidable misbelief to be conceivable, yet it were not the duty of the Christian to take things as they are given us in Scripture, as they are in themselves, and as they are on the whole, instead of fastening upon exceptions to the rule, or attempting to ascertain that combination and balance of circumstances, in favour of individuals, which is only known to the Omniscient Judge" (J.H. Newman, *Sermon 8*).

³⁸ Cf. G. Grandis, *Ignoranza invincibile e male morale*, p. 63 ; « Il est donc nécessaire de s'efforcer opportunément de libérer la conscience morale de ces erreurs qui sont en contradiction avec la nature du don total dans la vie conjugale » (Conseil pontifical pour la famille, *Vade-mecum pour les confesseurs sur certains sujets de morale liés à la vie conjugale*, 7).

³⁹ Cf. J. H. Newman, *A Letter Addressed to the Duke of Norfolk*, 5.

primat de la conscience. Ceux qui opposent d'habitude l'autorité et la liberté individuelle peuvent avoir des difficultés de comprendre l'autorité du pape comme garantie de la liberté de conscience⁴⁰.

La conciliation de l'autorité et de la subjectivité est possible car ce qui les unit c'est la vérité. Le cardinal Ratzinger fait appel à l'enseignement de saint Basile sur la conscience comme anamnèse, ce qui veut dire se rappeler. D'après saint Basile, chaque homme au moment de la création a obtenu „une étincelle de l'amour de divin, infuse en nous” qui représente „la capacité et la disponibilité intérieures reçues des origines, en vue de l'accomplissement des commandements divins... ce n'est pas quelque chose imposé de l'extérieur”⁴¹. L'anamnèse est comme un souvenir originel du bien et du vrai déposé dans le cœur de l'homme. L'homme intérieurement ouvert reconnaît en soi l'écho de la voix qui lui parvient de la source originelle⁴². „L'abîme appelant l'abîme au bruit de tes écluses” – comme le présente poétiquement l'auteur du psaume (Ps 42,8). L'existence de cette source originelle dans chaque homme est le fondement de l'activité missionnaire de l'Église. Le cardinal Ratzinger dit que l'Évangile nous pouvons et même nous devons la proclamer aux païens car eux-mêmes, ils attendent cela secrètement (cf. Is 42,4)⁴³.

Le désir de la vérité et le sens du bien sont imprimés dans l'homme. Ce n'est que dans le contexte de ces paroles que l'on peut bien comprendre les paroles du cardinal Newman qu'en levant le toast pour la religion il aurait bu pour le pape, mais avant encore pour la conscience. Le pape, nous explique Joseph Ratzinger, ne peut pas imposer aux catholiques croyants des commandements parce qu'il le veut ou bien estime utile. Une telle notion moderne et volontariste de l'autorité ne peut pas déformer le véritable sens théologique de la papauté. D'après lui, le véritable sens du pouvoir enseignant du pape consiste en ce qu'il est avocat de la mémoire chrétienne. „Le sens véritable de l'autorité de l'enseignement papal vient de ce qu'il est l'avocat de la conscience chrétienne. Le pape n'impose pas de l'extérieur mais développe la mémoire chrétienne et la défend”⁴⁴. La mémoire qui garde l'anamnèse de la création et l'anamnèse de l'incarnation du Fils de Dieu. Le pouvoir, dont dispose le pape, est un service à la conscience, un service effectué à ce double souvenir que nous devons constamment assimiler, élargir et protéger contre la perte destructive de la mémoire, menacée par le subjectivisme et menacée par la pression du conformisme social et culturel⁴⁵. La conscience de l'homme a besoin de l'aide de l'extérieur, mais cette aide extérieure, sous forme d'autorité, n'impose pas à ce rappel quelque chose d'étranger. Elle

⁴⁰ Cf. J. Ratzinger, *Conscience et vérité*, p. 102.

⁴¹ St. Basile, *Reg fus* 2,1 (PG 31, 908), d'après: J. Ratzinger, *Conscience et vérité*, p. 107.

⁴² Cf. J. Ratzinger, *Conscience et vérité*, p. 108.

⁴³ Cf. *ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 110.

⁴⁵ Cf. *Ibidem*, p. 110.

aide uniquement son ouverture intérieure à la plaine vérité en exerçant dans un certain sens la fonction maïeutique⁴⁶.

Dans *Apologia pro vita sua*, Newman explique: „la chrétienté catholique offre à nos regards, non pas un simple tableau d’absolutisme religieux, mais le spectacle du flux et reflux constant de l’autorité et du jugement privé, avançant et se retirant alternativement comme la marée” (Newman, 2008, p. 437). En confirmant sa foi en l’infaillibilité du pape, il parle du catholicisme comme d’une grande arène de duel infini entre l’autorité et le jugement privé. „D’abord, l’infaillibilité ne peut pas sortir d’un domaine bien déterminé de pensées, et elle doit dans toutes ses décisions ou *définitions*, ainsi qu’on les nomme, déclarer qu’elle s’y maintient. (...) Elle doit toujours déclarer qu’elle est guidée par l’Écriture et par la tradition. (...) Donc rien, à l’avenir, ne peut m’être présenté comme faisant partie de la loi sinon des vérités que j’aurais dû admettre précédemment mais que – si tel est le cas – je n’ai pas eu la possibilité d’admettre pour la seule raison qu’elles n’ont pas été portées à ma connaissance. Rien qui soit d’une nature différente de mes croyances actuelles, et bien moins encore d’une nature opposée, ne peut m’être imposé. La nouvelle vérité qui est promulguée (...) doit du moins être homogène, analogue, implicite, par rapport à l’ancienne vérité. (...) enfin cette vérité devra au moins être d’une nature telle que mes pensées s’accorderont avec elle, ou s’y rattacheront, aussitôt entendue”⁴⁷. Cela doit être la vérité pour laquelle Jésus donna sa vie et pour laquelle auraient donné leur vie les saints apôtres Pierre et Paul. Ces paroles sont en parfait accord avec la pensée inscrite par Jean-Paul II dans *Veritatis splendor*: „L’autorité de l’Église, qui se prononce sur les questions morales, ne lèse donc en rien la liberté de conscience des chrétiens: d’une part, la liberté de conscience n’est jamais une liberté affranchie «de» la vérité, mais elle est toujours et seulement «dans» la vérité ; et, d’autre part, le Magistère ne fournit pas à la conscience chrétienne des vérités qui lui seraient étrangères, mais il montre au contraire les vérités qu’elle devrait déjà posséder en les déployant à partir de l’acte premier de la foi. L’Église se met toujours et uniquement au *service de la conscience*, en l’aidant à ne pas être ballottée à tout vent de doctrines au gré de l’imposture des hommes (cf. *Ep 4, 14*), à ne pas dévier la vérité sur le bien de l’homme, mais, surtout dans les questions difficiles, à atteindre sûrement la vérité et à demeurer en elle” (VS, 64).

* * *

Saint Jean-Paul II était un homme de liberté en transmettant son esprit de liberté aux autres. Témoin de la conscience dont l’existence même ne permet pas à l’homme de rester du côté indécis. Vif témoignage de ce que „parmi les degrés du progrès spirituel, il n’existe

⁴⁶ Cf. *ibidem*, p. 109.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 438-439.

jamais un tel que l'on ne pourrait plus dépasser"⁴⁸. Parmi les nombreux témoignages à son sujet, les paroles de Joaquín Navarro-Valls m'ont touché le plus:

„La plus grande œuvre de Karol Wojtyła fut cette œuvre qu'il a réussi, grâce à la grâce de Dieu, à réaliser en lui-même, dans la partie la plus personnelle et la plus intime de sa personne. Le fait qu'il a maintenu toujours, malgré toutes circonstances, cette souplesse intérieure qui lui permettait toujours de répondre „oui” à chaque appel, à chaque suggestion et à chaque ordre qu'il recevait au moment donné de sa vie de Dieu” (Navarro-Valls, 2011, p. 47).

Je vous remercie de m'avoir donné la possibilité de vous transmettre ces quelques mots sur l'homme dont l'enseignement et le témoignage de vie ont décidé en grande mesure de ce qui je suis.

Abréviations:

CA – Jean-Paul II, Encyclique *Centesimus annus*

EV – Jean-Paul II, Encyclique *Evangelium vitae*

GS – Concile Vatican II, Constitution *Gaudium et spes*

RM – Jean-Paul II, Encyclique *Redemptoris missio*

RP – Jean-Paul II, Exhortation *Reconciliation et paenitentia*

VS – Jean-Paul II, Encyclique *Veritatis splendor*

Toutes ces documents sont publiés sur le site:

<http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii>

Bibliographie:

A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*,

https://fr.wikisource.org/wiki/De_la_d%C3%A9mocratie_en_Am%C3%A9rique/%C3%89dition_1848/Tome_2/Deuxi%C3%A8me_partie/Chapitre_9 (22.12.2018).

Augustin St., *Commentaire sur les Psaumes. Ps 36–57*,

<http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/complements/psaumessaintaugustin.htm>
(25.02.2019).

Augustin St. Les confessions, http://jesusmarie.free.fr/augustin_confessions_livre10.html

(25.02.2019).

Benoit XVI (2005). *Discorso alla curia romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi*,

22.12.2005, [http://w2.vatican.va/content/benedict-](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html)

[xvi/it/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html)

Buttiglione, R. (2017). *Risposte amichevoli ai critici di Amoris Laetitia*, Milano: Edizioni Ares.

Conseil Pontifical pour la Famille, *Vade-mecum pour les confesseurs sur certains sujets de morale liés à la vie conjugale*,

⁴⁸ St. Léon le Grand, Homélie 6 pour Carême, 1-2, Liturgie des heures, jeudi après mercredi des Cendres.

- http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_12021997_vademecum_fr.html (25.02.2019).
- Correspondence of John Henry Newman with J. Keble and Others* (1917). London: Longmans, Green, and Co.
- Delsol, Ch. (2014). *Les Pierres d'angle. A quoi tenons-nous?*, Paris: Les Éditions du Cerf.
- Delsol, Ch. (2018). *Kamienie węgielne. Na czym nam zależy*. Kraków: Znak.
- Dostoyevsky, F. (2015). *Les Frères Karamazov*, Bruxelles: Éditions Ligarán.
- Eliot, T.S. (1958). The hollow men, dans: *Czas niepokoju. Antologia współczesnej poezji brytyjskiej i amerykańskiej (Le temps d'inquiétude. Anthologie de la poésie contemporaine britannique et américaine)*, P. Mayewski (ed.), New York: Criterion Books.
- Fischer, A. (2008). La conscience d'après une réflexion éthique et l'actuelle crise de l'autorité, dans: *La conscience chrétienne au service du droit à la vie*, E. Sgreccia, J. Laffitte (ed.), Paris: Edifa Mame.
- Grandis G., Ignoranza invincibile e male morale, Conseil pontifical pour la famille, *Vademecum pour les confesseurs sur certains sujets de morale liés à la vie conjugale*.
- Grandis, G. (1998). Ignoranza invincibile e male morale, (dans:) Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Morale coniugale e sacramento della penitenza. Riflessioni sul «Vademecum per i confessori»*, Vaticana: Libreria Editrice.
- Guitton, J. (1969). *Dialogues avec Paul VI*, Poznań: Pallottinum.
- Jean-Paul II (1983a). *Allocution pendant l'audience générale*, 17.08.1983, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1983/documents/hf_jp-ii_aud_19830817.html (25.02.2019).
- Jean-Paul II (1983b). *Audience générale*, 24.08.1983, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1983/documents/hf_jp-ii_aud_19830824.html (25.02.2019).
- Jean-Paul II (1983c). *Homélie à Częstochowa*, 19.06.1983, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1983/documents/hf_jp-ii_hom_19830619_jasna-gora.html (25.02.2019); «Ici nous étions toujours libres» (Jean-Paul II, *Homélie à Częstochowa*, 04.06.1979, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790604_polonia-jasna-gora.html) (25.02.2019).
- Jean-Paul II (1985). *Allocution au siège de la CCE*, 20.05.1985, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1985/may/documents/hf_jp-ii_spe_19850520_european-comm-bruxelles.html (25.02.2019).
- Jean-Paul II (1988). *Message pour la Journée mondiale de la Paix – 1988*, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19871208_xxi-world-day-for-peace.html (25.02.2019).

- Jean-Paul II (1991a). *Homélie à Olsztyn*, 06.06.1991,
http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/1991/documents/hf_jp-ii_hom_19910606_fedeli-warmia.html (25.02.2019).
- Jean-Paul II (1991b). *Message pour la XXIVe Journée mondiale de la Paix – 1991 r.*,
http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_08121990_xxiv-world-day-for-peace.html (25.02.2019).
- Jean-Paul II (1995). *Allocution au siège de l'Onu*, 05.10.1995,
https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/speeches/1995/october/documents/hf_jp-ii_spe_05101995_address-to-uno.html (25.02.2019).
- Jean-Paul II (2005). *List do generała Wojciecha Jaruzelskiego (Lettre au général Wojciech Jaruzelski)*, d'après: G. Weigel, *Świadek nadziei (Le témoin de l'espoir)*, Kraków: Znak.
- Kutschera, F. (2007). *Wielkie pytania (Grandes questions)*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Navarro-Valls, J. (2011). Jan Paweł II. Dziedzictwo na dziś i jutro (Jean-Paul II. Patrimoine pour aujourd'hui et demain), (dans:) K. Wilczek (ed.), *Dziedzictwo świętości Jana Pawła II w relacjach świadków (Le patrimoine de la sainteté de Jean-Paul II dans les relations des témoins)*, Kraków: Instytut Dialogu Międzykulturowego.
- Newman, J. H. (2008). *Apologia pro vita sua*, Genève: Ad Solem Editions S.A.
- Newman J.H. *A Letter Addressed to the Duke of Norfolk on Occasion of Mr. Gladstone's Recent Expostulation (La lettre au duc de Norfol)*,
<http://newmanreader.org/works/anglicans/volume2/gladstone/index.html> (24.02.2019).
- Newman, J.H., *Sermon 8*, Oxford University Sermons,
<http://newmanreader.org/works/oxford/index.html> (25.02.2019).
- Péguy, C. (1992). *Note conjointe sur M. Descartes*, dans, *Œuvres en prose complètes*, vol. 3, Paris: Editions Gallimard.
- Ratzinger, J. (1996). *Conscience et vérité, Communio XXI*, 1 – janvier-février.
- Sloterdijk, P. (2018). *Stres a wolność (Le stress et la liberté)*, Warszawa: Editions Aletheia.
- St. Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, Ia IIae, q. 76, a. 2,
http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/2sommethologique1a2a.htm#_Toc476936240 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Part I-II, q. 76, a. 2,
http://www.logicmuseum.com/wiki/Authors/Thomas_Aquinas/Summa_Theologiae/Part_Ia/Q76#q76a2co (25.02.2019).
- Ste Catherine de Sienne, *Lettre XXVII (Lettres envoyées à plusieurs gentilshommes, marchands et autres personnes séculières)* (<https://books.google.com>).
- Stern, D. H. (2005). *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu (Commentaire juif du Nouveau Testament)*, Warszawa: Vocatio.
- Weigel, G. (2002). *Świadek nadziei (Le témoin de l'espoir)*, Kraków: Znak.
- Wojtyła, K. (1985). *Osoba i czyn (Personne et acte)*, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.

Mgr Magdalena Biolik-Moroń
 Doktorantka w Instytucie Teologii
 Wydział Teologiczny
 Uniwersytet Śląski w Katowicach

Kształtując kulturę. Wartości w nauczaniu papieża Benedykta XVI na światowych dniach młodzieży

Forming culture. Values in the teaching of Pope Benedict XVI at World Young Day

Abstrakt: Młodzież jest odpowiedzialna za kształt przyszłej kultury. Ze strony Kościoła ważnym elementem wychowawczym i kulturotwórczym są Światowe Dni Młodzieży, które niewątpliwie wychowują młodych ludzi do kultury opartej na konkretnych wartościach. Również papież Benedykt XVI w swoich przemówieniach do młodzieży proponuje drogę kultury opartą o konkretne wartości – zakorzenione w Bogu. Pontyfikat Benedykta XVI jest ostatnim z zakończonych pontyfikatów. W trakcie jego trwania papież miał okazję uczestniczyć w trzech Światowych Dniach Młodzieży: w Kolonii, Sydney i Madrycie. W swoich przemówieniach na Światowych Dniach Młodzieży wiele miejsca poświęcił zagadnieniu wartości. Porusza takie kwestie jak prawda, prymat Boga, godność osoby ludzkiej, jedność i braterstwo oraz wolność. Prawda i prymat Boga to wartości które można uznać za źródłowe. Są one bowiem podstawą właściwego rozumienia pozostałych wartości. Prawda i prymat Boga, mimo, że są przedstawione i omówione oddzielnie – ściśle łączą się ze sobą. Prawda wynika bowiem z faktu prymatu Boga. Prawdziwymi więc będą wszystkie wartości, które oddają Bogu pierwszeństwo. Pozostałe omówione wartości są konsekwencją prawdy i prymatu Boga. Proponowane przez papieża wartości mają być również odpowiedzią na dylematy i pytania z którymi mierzy się współczesny młody człowiek. Papież wiąże bowiem przyjęcie i respektowanie powyższych wartości z życiem szczęśliwym i spełnionym i zachęca młodych ludzi do odwagi w tym zakresie.

Słowa kluczowe: Benedykt XVI, kultura, młodzież, wartości

Abstract: The youth is responsible for a shape of the future culture. The World Youth Days in the Catholic Church are an important educational and culture-shaping activity which is aimed at nurturing the youth to the culture based on particular values. Benedict XVI suggests in his speeches to the youth a way of the culture that is based on particular – rooted in God – values, as well. Benedict XVI's pontificate is the last, completed pontificate of the current popes. During his pontificate Pope Benedict had an opportunity to participate in the World Youth Days held in Cologne, Sydney and in Madrid. In his speeches during WYDs he focused on the issue of values many times. He mentioned truth, God's primacy, dignity of the human being, unity and brotherhood and freedom. The truth and God's primacy could be regarded as fundamental. Those values are, indeed, a basis to better understand other values. The truth and God's primacy are discussed separately, but they are closely related to each other. The truth is the consequence of God's primacy. Therefore, every value which gives God his primacy could be regarded as authentic. Values suggested by Benedict XVI are also an answer to dilemmas and questions which the young individual is facing. According to the pope's reasoning, an acceptance and respect for these values are linked with a happy and fulfilled life. Benedict XVI, thus, encourages young people in this matter.

Keywords: Benedict XVI, culture, youth, values

Wprowadzenie

Często można usłyszeć, że dzisiejsza młodzież jest trudna; że kiedyś młodzi ludzie funkcjonowali inaczej, szybciej stawali się odpowiedzialni i odnajdywali swoją tożsamość. Można zastanowić się, czy trudna jest młodzież, czy może otaczający ją świat się skomplikował. Dziś świat daje człowiekowi wiele propozycji i wiele obietnic. Młodzi ludzie stykają się z wielokulturowością. Nie ma jasnych reguł, normy (zwłaszcza moralne) są kontestowane a miłość i prawda straciły na znaczeniu. W dobie relatywizmu w przekazywaniu młodzieży wartości wskazywanie na integralną wizję człowieka jest jeszcze bardziej konieczne. Szczególnymi propagatorami tej antropologii byli posoborowi papieże: Jan Paweł II i jego kontynuator Benedykt XVI. Niniejszy artykuł ma na celu przedstawienie wartości moralnych w przemówieniach papieża Benedykta XVI podczas Światowych Dni Młodzieży. Pontyfikat Benedykta XVI jest ostatnim z zakończonych pontyfikatów. Nastąpił także po wielkim pontyfikacie Jana Pawła II, który wiele treści poświęcił zarówno zagadnieniom moralnym jak i trosce o młodzież.

W swojej pracy naukowej Joseph Ratzinger zajmował się głównie teologią fundamentalną. Czas jego pontyfikatu był jednak bogaty w wątki związane z teologią moralną. Papież Benedykt XVI wyznawał konserwatywne poglądy dotyczące moralności chrześcijańskiej, za co nierzadko był krytykowany przez środowiska liberalne. Papież Benedykt XVI prezentował teologię silnie Chrystocentryczną i również tym charakteryzowało się jego nauczanie w kwestiach moralnych (Szymik, 2015).

Nauczanie papieża Benedykta XVI do młodzieży miało swój wyraz przede wszystkim w Światowych Dniach Młodzieży. To tam papież kierował swoje słowa do młodzieży, jako pierwszych odbiorców. W niniejszym artykule zostaną omówione wartości moralne w przemówieniach Benedykta XVI na Światowych Dniach Młodzieży w Kolonii, Sydney i Madrycie. W pierwszej części zostanie omówione ostatnie orędzie Jana Pawła II na Światowe Dni Młodzieży w Kolonii. Benedykt XVI był bowiem niejako kontynuatorem myśli, które Jan Paweł II wprowadził ustalając temat XX Światowych Dni Młodzieży i pisząc ostatnie orędzie.

ŚDM w Kolonii zostały ogłoszone przez papieża Jana Pawła II (wybrał Kolonię jako miejsce XX Światowych Dni Młodzieży oraz był autorem orędzia na Światowe Dni Młodzieży w 2005 r.) natomiast nie zdążył już wziąć w nich udziału. Papież Benedykt XVI kontynuował tradycję Światowych Dni Młodzieży i tym samym poprowadził wydarzenia w Kolonii. Dla samego Benedykta XVI było to istotne również ze względu na jego narodowość (Benedykt XVI, 2005g).

Pierwsze Światowe Dni Młodzieży w których uczestniczył odbywały się w jego kraju pochodzenia i równocześnie sierpniowa pielgrzymka do Niemiec na obchody Dni Młodych

była dla niego pierwszą podróżą apostolską. Następnie zostaną omówione orędzia na Światowe Dni Młodzieży w Sydney i Madrycie. Nakreślone zostaną dzięki temu główne myśli wydarzeń, które papież później rozwijał w swoich przemówieniach. Następnym krokiem będzie próba przedstawienia diagnozy współczesności oraz problemów z którymi, w przekonaniu papieża, zmagają się młodzież. Kolejnym etapem będzie opis najważniejszych wartości, do których odnosi się papież w swoich przemówieniach. Celowo zostanie pominięty wątek wiary, nadziei i miłości – są to bowiem wartości, którym papież Benedykt XVI poświęca dużo uwagi. Ze szkodą dla treści mogłaby być próba skrócowego opisanie tych cnót. W związku z tym autor poświęci kwestii wiary nadziei i miłości osobny artykuł. Natomiast ostatnia część niniejszego artykułu będzie próbą podsumowania myśli Benedykta XVI oraz wskazania głównych kryteriów postępowania.

1. Orędzie papieża Jana Pawła II na ŚDM w Kolonii

Hasłem XX Światowych Dni Młodzieży w Kolonii był fragment z Ewangelii wg św. Mateusza „Przybyliśmy oddać Mu pokłon” (Mt 2,2). Temat wydarzenia związany był z miejscem – Katedrą w Kolonii, gdzie znajdują się relikwie Mędrców ze Wschodu. W orędziu na to wydarzenie Papież Jan Paweł II, odnosząc się do postaci Mędrców, zwrócił uwagę, że pozostawili oni wszystko aby wyruszyć i odnaleźć Chrystusa (Jan Paweł II, 2004). Ojciec Święty w centrum swojego orędzia czyni Chrystusa postacią centralną, do której odnosi wszystkie analizowane w tekście wartości moralne.

W narracji o Mędrcach można zauważyć przeciwieństwo historii Bogatego Młodzieńca, której Jan Paweł II poświęca znaczną część encykliki *Veritatis splendor* (Jan Paweł II, 1998). Różne były także konsekwencje obu decyzji bohaterów. Kontrast między skutkami decyzji młodzieńca i Mędrców można określić jako istotną figurę retoryczną papieskiego nauczania kierowanego do młodzieży.

Młodzieniec, który nie zdecydował się pójść za Chrystusem odszedł zasmucony. Mędrcy natomiast, kiedy ujrzeli gwiazdę, bardzo się uradowali (Mt 2,10). Jan Paweł II podkreśla, że pójście za głosem Jezusa i odkrycie powołania zgodnego z Jego wolą daje człowiekowi prawdziwą radość. Temat XX Światowego Dnia Młodzieży wpisuje się w trwający w tym czasie Rok Eucharystii (Moskwa, 2014). Dlatego ważnym zagadnieniem zarówno dla papieża Jana Pawła II jak i dla jego następcy był temat adoracji. W kontekście wartości moralnych adoracja wpisuje się w realizację I przykazania – oddania pierwszeństwa Jezusowi i uznania w Nim Pana i Zbawiciela (wątek oddania pierwszeństwa Chrystusowi będzie obecny u Benedykta XVI zarówno w przemówieniach na ŚDM w Kolonii jak również w Madrycie i Sydney (por. np. Benedykt XVI, 2008e; 2011c)). Istotą adoracji jest relacja miłości między adorującym a adorowanym. Wykorzystując metaforę darów, które Mędrcy złożyli Chrystusowi, Jan Paweł II opisuje istotne aspekty relacji miłości

człowieka wobec Boga.

Złotem jest miłość jako dobrowolna i wierna odpowiedź na powołanie. Mirra to miłość związana z wdzięcznością za wcielenie i odkupienie (Jan Paweł II, 2004). Kadzidło symbolizuje w języku orędzia papieża Polaka modlitwę.

Charakteryzując pozytywną drogę rozwijania relacji miłości względem Boga, Jan Paweł II przywołał niebezpieczeństwa współczesnych wypaczeń relacji wobec Boga. Widzi w nich wykroczenia względem pierwszego przykazania Bożego, zatem różne formy kontestacji bezwzględności prymatu Boga – za najważniejsze uważa bałwochwalstwo pod postacią relatywizmu (praktyki niezgodne z wiarą chrześcijańską czy rozumienie Boga jako energii kosmicznej) a także stawianie sukcesu i władzy jako najważniejszego celu (Jan Paweł II, 2004). Dalej wyróżnia pokusę żądzy pieniądza, konsumpcjonizmu, przemocy i poddawania się chwilowym modom. Wskazuje także na konsekwencje jaką jest pustka duchowa (Jan Paweł II, 2004).

Ważnym wątkiem poruszonym przez Jana Pawła II (także we fragmencie zaadresowanym do nie-chrześcijan) jest poszukiwanie prawdy. Ta postawa była charakterystyczna dla Mędrców. Świadczyli o tym, że wiara i rozum się dopełniają.

2. Orędzia na Światowe Dni Młodzieży w Sydney i Madrycie

Benedykt XVI niewątpliwie kontynuuje myśl swojego poprzednika. Podkreśla, że zadaniem młodzieży jest wprowadzanie w życie nauczania Jana Pawła II (Benedykt XVI, 2005a). Papież w swoich przemówieniach podtrzymał także rys Chrystocentryczny oraz związany z Rokiem Eucharystii – adoracyjny. Wszystkie wartości o których mówi ujmuje w odniesieniu do najwyższej wartości jaką jest sam Chrystus.

Kolejny Światowy Dzień Młodzieży z udziałem Benedykta XVI odbył się w 2008 r. w Sydney i jego temat odnosił się do fragmentu z Dziejów Apostolskich dotyczącego Zesłania Ducha Świętego: „Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i staniecie się moimi świadkami” (Dz 1, 8). W orędziu na to wydarzenie papież zwraca uwagę na zadanie młodych jakim jest głoszenie Ewangelii. Do tego ma ich uzdolnić Duch Święty, podobnie jak było w przypadku Apostołów. Papież podkreślił również, że świat wiele oczekuje od młodych ludzi. Duch Święty jest dawcą odwagi, która jest potrzebna człowiekowi w zmaganiach z trudnościami współczesnego świata, który chce w dyskursie społecznym pomijać Boga. Duch Święty daje siłę do zmagania się z cierpieniem, niesprawiedliwością, egoizmem, przemocą i do szukania odpowiedzi na pytania egzystencjalne. Ponadto papież wskazuje na zadanie budowania jedności w mocy Ducha Świętego, która powiązana jest z miłością bliźniego. Wzorem takich relacji jest wspólnota pierwszych chrześcijan, których świadectwo jedności i miłości prowadziło do nawrócenia pogan. Papież podkreślił, że aby podołać tym zadaniom konieczne jest wejście w relację z Duchem Świętym i przyjęcie Go.

W dużej mierze dokonuje się to przez sakramenty: najpierw Chrztu, a potem szczególnie Eucharystii i Bierzmowania (Benedykt XVI, 2007).

Ostatni poprowadzony przez papieża Benedykta XVI Światowy Dzień Młodzieży odbył się w 2011 r. w Madrycie. Jego hasłem przewodnim był fragment z Listu św. Pawła do Kolosan „Zakorzenieni i zbudowani na Chrystusie, mocni w wierze” (por. Kol 2, 7). Głównym zagadnieniem jest tutaj kwestia wejścia w relację z Chrystusem i budowaniu na Nim swojego życia. Papież podkreśla, że wiara chrześcijańska nie jest kwestią wierzeń ale właśnie relacją z Jezusem. Chrześcijaństwo jest także wpisane w naszą historię i tożsamość.

Papież wskazuje również na pragnienia które noszą w sobie młodzi ludzie: autentyczna miłość, prawdziwa przyjaźń, stworzenie rodziny, posiadanie głębokich i prawdziwych więzi, doświadczyć spełnienia i szczęśliwego oraz pełnego życia (Benedykt XVI, 2010). Naturalną konsekwencją stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga jest dążenie do miłości, pokoju i radości. Pełną i prawdziwą odpowiedzią na te potrzeby jest jedynie Bóg. Próby wykluczenia Boga z dyskursu kultury zachodu pociąga za sobą nie tylko zubożenie rozumienia wartości moralnych, ale i ich drastyczną deformację. Prowadzi do prześwietlenia godności osoby ludzkiej, wartości rodziny, solidarności przez dialektykę egoizmu, nienawiści, wadliwie rozumianej tolerancji. W efekcie człowiek doświadcza stałego deficytu radości, nadziei i miłości. To pociąga za sobą osłabienie innych wartości opartych na Ewangelii, takich jak godność osoby ludzkiej, rodzina czy solidarność.

Wykluczenie Boga prowadzi do doświadczenia egoizmu, nienawiści, podziałów, oraz niedostatkami radości, nadziei i miłości. Świat, który wyklucza Boga staje się piekłem. Papież wzywa więc młodych aby budowali swoje życie na skale, którą jest Jezus; aby przez relację z Nim (którą buduje się poprzez modlitwę i sakramenty) zakorzenili się w Nim. Benedykt XVI wskazuje również na doświadczenie krzyża. Życie w Chrystusie nie będzie wolne od cierpienia, ale podobnie jak krzyż Jezusa prowadził do zmartwychwstania i zwycięstwa nad śmiercią podobnie przyjęcie krzyża w Chrystusie, prowadzi do nowego życia (Benedykt XVI, 2010).

Młódzież papież postrzega jako przyszłość ludzkości podkreślając równocześnie jak są oni bliscy jego sercu (Benedykt XVI, 2005b).

Można zauważyć, że w przemówieniach do młodzieży, niezależnie od tematu Światowych Dni Młodzieży, papież zawsze podejmuje refleksje nad kilkunastoma zagadnieniami dotyczącymi wartości. Są to wiara, nadzieja i miłość; sprawiedliwość, jedność i braterstwo; prawda, wolność i władza; godność osoby ludzkiej, życie spełnione. W orędziach tych papież konstruuje narrację o wychowawczej i zbawiennej roli wartości w nawiązaniu do diagnozy duchowej sytuacji współczesnej młodzieży.

3. Diagnoza współczesności – trudności, w życiu młodzieży

Papież w swoich przemówieniach do młodzieży podejmuje wiele refleksji nad trudnościami z którymi obecnie zmagają się młodzież. Problemy te związane są z funkcjonowaniem współczesnego świata, pokusami i wyzwaniem przed którymi stoją młodzi. Zagrożenia na które narażeni są młodzi to hedonizm, konsumpcjonizm, powierzchowność, banalność w przeżywaniu seksualności, niedostatek solidarności (Benedykt XVI, 2011a). Papież pokazuje, iż chrześcijańska reakcja na wyzwania współczesności powinna mieć rys optymistyczny, wynikający z teologicznej cnoty nadziei. W przemówieniu podczas ŚDM w Kolonii powiedział, że „każda epoka ma swoje problemy jednak Bóg we wszystkich czasach daje łaskę aby stawić im czoła, przezwyciężać je z miłością i realizmem” (Benedykt XVI, 2011e). Uważa ponadto, że bez Boga nie można ani osiągnąć prawdziwego szczęścia, ani poradzić sobie z aktualnymi problemami świata (Benedykt XVI, 2011a).

Odpowiedź Benedykta XVI nawiązuje do zagadnień najbardziej fundamentalnych – do uznania Boga. Papież widzi jednak, że wokół obecności Boga w świecie toczy się walka. Wielu ludzi chce wykluczyć lub pomijać Stwórcę w dyskursie publicznym argumentując to wolnością i niezależnością. Boga pomija się wprost lub milczeniem a religię chce się ograniczyć tylko do prywatnej pobożności. Ponadto pomija się duchowy wymiar człowieka, co w przekonaniu Benedykta XVI prowadzi do rozpadu relacji społecznych oraz rozbicia społeczeństwa. Wynika to z faktu pomijania pewnego obszaru prawdy o człowieku i o Bogu, co skutkuje postrzeganiem niepełnego obrazu człowieka. Taką postawę papież definiuje jako „krótkowzroczność (Benedykt XVI, 2008g). Młodzież jest narażona na pokusę aby poddać się tym trendom. Benedykt XVI widzi tutaj niebezpieczeństwo osłabienia zdolności do prowadzenia dialogu z innymi światopoglądami, które rywalizują zarówno o serca, jak i umysły ludzi naszych czasów (Benedykt XVI, 2008f).

Papież zwraca uwagę na to, że młodzi ludzie mają dzisiaj przed sobą bardzo różnorodną ofertę życiowych wyborów prezentowanych jako równoważne pod względem moralnym. To powoduje trudność z rozpoznaniem właściwej drogi. Benedykt XVI wskazuje tutaj na Ducha Świętego, który obdarza człowieka zarówno mądrością w dokonywaniu wyboru właściwej drogi oraz odwagą w podążaniu nią aby dzięki temu osiągnąć świętość (Benedykt XVI, 2008a). Papież wymienia również szereg trudności i pokus z którym mierzą się młodzi ludzie. Często związane jest to z różnymi ideologiami, które zachęcają do egoistycznego rozumienia świata pomniejszając przy tym godność osoby ludzkiej, która przestaje być najwyższą wartością. Ideologie, które proponują takie postawy, same mają materialny interes w takim rozumieniu świata przez ludzi. Papież ma świadomość, że tylko z Bogiem można przezwyciężyć te trudności. Jest również przekonany, że uczestnicy

Światowych Dni Młodzieży widzą te trudności, chcą je przezwyciężyć, znajdują nadzieję w Bogu i pragną dążyć do wzniosłych ideałów (tamże).

Papież trafnie diagnozuje potrzeby młodzieży. Doraźne i powierzchowne trudności skrywają głębsze tęsknoty, które dotyczą wartości takich jak prawda, miłość, sprawiedliwość i pokój (Benedykt XVI, 2005a). Dostrzega pytania, które zadaje sobie młodzież: pytania o zaufanie, o wiarygodność z równoczesnym szukaniem kogoś, kto się nie pomyli i kto nie oszuka a także pytanie o pełne szczęście. Papież wskazuje równocześnie, że odpowiedź człowiek może znaleźć tylko w Chrystusie. A do tego konieczne jest spotkanie wynikające z wiary (tamże). To spotkanie polega na otwarciu serca przed Jezusem, co prowadzi do otwarcia na miłość. Jest to akt wolności konieczny do współdziałania z łaską (tamże). Podstawowa trudność wynika z sugestii współczesnej narracji kulturowej jakoby nawiązanie i rozwój relacji z Chrystusem powodował utratę ważnych życiowych możliwości, zawężenie spektrum możliwego do osiągnięcia szczęścia. Papież odpowiada zgoła przeciwnie, iż wolność i nadzieję na prawdziwie wielkie życie daje dopiero wejście w relację z Chrystusem (Benedykt XVI, 2011f). Dylematy przed którymi stają młodzi ludzie wiążą się również z koniecznością wyboru podobnego do tego przed którym stali Mędrzy a które dokonują się w sumieniu. I tutaj papież znów wskazuje na ważną rolę Eucharystii, jako przestrzeni spotkania z Jezusem i doświadczenia wiary (Benedykt XVI, 2005a).

4. Wartości

Jako jedną z odpowiedzi na trudności, które przeżywa młodzież, papież omawia w swoich przemówieniach konkretne wartości, które zawsze mają swoje źródło w Bogu. Papież widzi w przyjęciu i realizowaniu tych wartości przez młodych drogę do budowania społeczeństwa opartego na miłości, zgodnego z integralną wizją człowieka, gdzie Bóg jest w centrum. To także droga do pełnej realizacji indywidualnych powołań młodych ludzi, dających im poczucie szczęścia i sensu (Benedykt XVI, 2011f).

Pierwszą z omówionych wartości będzie prawda. Jest ona kluczowa dla wszystkich pozostałych wartości. Papież mówiąc bowiem o jedności, godności osoby ludzkiej, wolności czy prymacie Boga zawsze odnosi się do prawdy. Prawda będzie więc zawsze poprzedzała pozostałe wartości. Konieczne jest więc najpierw zrozumienie i przyjęcie prawdy aby według tej optyki kształtować pozostałe wartości. Drugą z omawianych wartości będzie prymat Boga. Wynika on z prawdy o Bogu i człowieku. Bóg jako Stwórca i dawca życia powinien być w centrum ludzkiej egzystencji. Tylko wtedy życie człowieka może być pełne a pozostałe wartości ukształtowane we właściwy sposób. Kolejną wartością jest godność osoby ludzkiej. Wynika ona z faktu stworzenia na obraz i podobieństwo Boga. Tylko Bóg jest dawcą życia; godność osoby ludzkiej jest więc ściśle powiązana zarówno z prawdą, jak i z prymatem Boga.

Uznanie wartości osoby ludzkiej prowadzi także do wartości jaką jest jedność i braterstwo. Jeśli uzna się, że każdy człowiek jest przez Boga obdarzony godnością wtedy traktuje się drugiego z miłością i szacunkiem. Konsekwencją uznania godności drugiej osoby, dążenie do jedności, respektowanie prymatu Boga oraz prawda będą we właściwy sposób kształtowały rozumienie ludzkiej wolności, która nie jest samowolą a działaniem zgodnym z miłością.

4.1. Prawda

Wartość prawdy i jej poszukiwania można uznać za jedno z centralnych zagadnień moralnych podejmowanych przez Benedykta XVI w jego nauczaniu skierowanym do młodzieży. Papież ma świadomość, że młodzi ludzie przybywają na spotkania młodych między innymi, żeby szukać prawdy, która da prawdziwy sens ich istnieniu. Benedykt XVI, 2011a). Papież podkreśla, iż pojęcie prawdy ma charakter obiektywny, nie podlega relatywizacji, i odnosi się do Boga, objawiającego się w osobie Jezusa Chrystusa. Papież wzywa młodych do poszukiwania tej prawdy, ufając Słowu Bożemu i budując życie na Chrystusie (Benedykt XVI, 2011b). Wskazuje na fakt, że całe życie to poszukiwanie prawdy, dobra i piękna i do takiego celu człowiek powinien dążyć, wykorzystując wolność, która jest darem. Odnalezienie prawdy, dobra i piękna w przekonaniu papieża prowadzi do pełnego szczęścia i radości (Benedykt XVI, 2008b). Papież wyróżnia także szereg zagrożeń i niebezpieczeństw na drodze poszukiwania prawdy. Po pierwsze jest to pycha, czyli chęć bycia bogiem dla siebie i decydowania samemu co jest prawdą oraz co jest dobrem. To zagadnienie związane niewątpliwie z pierwszym przykazaniem, papież komentuje to odniesienie dyskutując problem ochrony życia. Zauważa, że są osoby, które same chciałyby decydować kto zasługuje na życie a czyje życie można poświęcić (Benedykt XVI, 2011c). O takich osobach papież mówi jako o zagubionych, którzy „zamiast sprawiedliwości szukają oparcia we własnych opiniach, zamiast szukać po prostu prawdy” (tamże, s.11). Inne niebezpieczeństwo wskazane przez papieża to zbyt szerokie rozumienie prawdy, dobra i piękna. Benedykt XVI zauważa, że już sam wybór staje się dobrem, każda nowość pięknem a każde subiektywne doświadczenie uznawane jest za prawdę (Benedykt XVI, 2008b).

Dużo uwagi zagadnieniu prawdy papież poświęca w przemówieniu do młodych wykładowców akademickich podczas Światowych Dni Młodzieży w Madrycie (Benedykt XVI, 2011d). Zauważa, że uniwersytet to miejsce gdzie szuka się prawdy o człowieku. Podkreśla, że prawda o człowieku zawiera w sobie wszystkie wymiary tworzące człowieka. Zauważa, że uwagi nadal wymagają pytania dotyczące ludzkiego bytu. Mówi też o problemie redukcji nauki jedynie do obszaru użytecznego i pragmatycznego, a co za tym idzie dowartościowanie nauk technicznych. Taka redukcja niesie za sobą konkretnie niebezpieczeństwa: „od nadużyć nauki nieuznającej granic poza swoimi własnymi aż do

politycznego totalitaryzmu, który łatwo ożywa, kiedy usuwa się wszelkie odniesienia wyższe od prostego rachunku siły (tamże).

Naukowcy powinni być w przekonaniu papieża, autentycznymi mistrzami dla młodych. Zachęca do otwartości na prawdę w różnych dziedzinach wiedzy, do podejmowania interdyscyplinarnego dialogu oraz podkreśla wagę umiejętności słuchania. Zwraca uwagę także na fakt, że prawdę można odnaleźć jedynie wtedy gdy w jej poszukiwanie zaangażowany jest cały człowiek: poprzez rozum, miłość i wiarę. Podkreśla, że prawda i dobro oraz miłość i poznanie są nierozłączne (tamże). Podkreśla również konieczność pokory w drodze do poszukiwania prawdy, ponieważ próżność zamyka dostęp do prawdy a człowiek musi mieć świadomość, że prawda zawsze będzie go przewyższać.

Podczas Światowych Dni Młodzieży w Sydney papież zauważył, że wolność i tolerancja często są dzisiaj oddzielane od prawdy. Ponadto panuje przekonanie, że nie istnieje prawda absolutna. Prowadzi to do nadawania wartości każdemu doświadczeniu. Papież widzi tutaj pewne zagrożenie – jeśli doświadczenia pozbawimy refleksji nad tym czy prowadzi ono do dobra i prawdy nie doprowadzi to do rzeczywistej wolności ale do zamętu (moralnego i intelektualnego), to pociąga za sobą osłabienie zasad, utratę szacunku do siebie a ostatecznie może prowadzić nawet do rozpacz (Benedykt XVI, 2008b).

Omawiane przez papieża Benedykta XVI zniekształcenia prawdy można ująć w następujące kategorie: (1) relatywizacja (pycha); (2) nadmierne rozmycie pojęcia prawdy; (3) nadmierne zawężenie pojęcia prawdy i jej empirycystyczne rozumienie; (4) oderwanie prawdy od relacji społecznych i miłości; (5) oderwanie prawdy od tolerancji i wolności i zaburzenie równowagi między tymi wartościami, takie, że prawda staje się podrzędna lub mniej istotna niż tolerancja i wolność (odwrócona jest więc naturalna hierarchia).

4.2. Prymat Boga

Benedykt XVI jest przekonany, że odpowiedzi na wszelkie wątpliwości, problemy teraźniejszości i niepokoje należy szukać w Bogu. To On powinien mieć pierwszeństwo, wtedy w świecie możliwy będzie ład i harmonia. Natomiast kształt świata zależy od jednostek, dlatego wśród wartości proponowanych przez papieża będzie prymat Boga (będący równocześnie wartością nadrzędną i kluczową dla innych). Prymat Boga jest niczym innym jak realizacją pierwszego przykazania. Papież w trakcie spotkania w Sydney wskazał, że ludzie często nieświadomie oddają cześć innym, fałszywym bogom. Tymi bogami są dzisiaj dobra materialne, zaborcza miłość czy władza (Benedykt XVI, 2008e). Papież ukazał w tym kontekście dwie perspektywy. Zarówno dobra materialne, miłość do drugiego człowieka oraz władza same w sobie są dobre. Rzeczy materialne pozwalają człowiekowi przetrwać, miłość jest podstawą relacji a przywództwo i dobrze sprawowana władza są

konieczne aby społeczeństwo mogło dobrze funkcjonować. Jednak wszystkie te obszary mogą stać się bożkami. Papież wskazuje na następujące symptomy: w przypadku dóbr materialnych znakiem bałwochwalstwa będzie zachłanność oraz nieumiejętność dzielenia się swoim dobrem z potrzebującymi. W przypadku miłości będzie to manipulacja, zaborczość i przedmiotowe traktowanie drugiej osoby. Podobnie władza – staje się bożkiem, jeśli służy własnym korzyściom, dominacji i egoizmowi. Papież podkreślił, że taka bałwochwalcza postawa, w odniesieniu do obszarów dóbr materialnych, miłości i władzy, zamiast nieść życie, niesie śmierć (tamże). Ludzie chcą wtedy być jak Bóg, nie zwracają uwagi na przykazania oraz dążą do pełnej kontroli. Właściwą postawą jest natomiast uznanie prymatu Boga, które będzie wyrażało się w zawierzeniu Mu oraz posłuszeństwie przykazaniom. Tylko takie postępowanie owocuje wyborem życia (tamże).

Obecnie ma miejsce wiele dyskusji dotyczących obecności religii w przestrzeni publicznej. Pojawiają się argumenty dotyczące wolności religijnej, dyskryminacji i neutralności światopoglądowej. Są osoby, które uważają, że religia i wiara powinny należeć do sfery prywatnej tłumacząc to szacunkiem do każdego człowieka. Papież neguje istnienie takiej neutralności. Uznaje takie sekularyzacyjne podejście za ideologię, która kształtuje społeczeństwo według wizji pozbawionej Boga (Benedykt XVI, 2008b). Papież wskazuje na konsekwencje takiej postawy: zaczyna słabnąć zdolność człowieka do rozeznania dobra oraz naturalnego porządku i celu w świecie. Taka postawa prowadzi również do pychy, ponieważ wszystko jest interpretowane jako wytwór jedynie ludzkiego geniuszu. Ponadto zostają lekceważone i podważane prawa człowieka wynikające z prawa naturalnego oraz z wrodzonej godności osoby ludzkiej (a nie z negocjacji, ustępstw i kompromisów), a struktura moralna zostaje lekceważona w środowisku społecznym. Konsekwencją jest brak troski o osoby starsze, ubogie, imigrantów – czyli osoby o słabsze (tamże). Z wrodzonej godności człowieka wynika konieczność troski o stworzenie (środowisko naturalne), pokój i sprawiedliwość. Natomiast wszelka niesprawiedliwość, terrorizm, totalitaryzm i brak pokoju, w przekonaniu papieża wynika z odrzucenia Boga.

4.3. Godność osoby ludzkiej

Papież podejmuje także zagadnienie godności osoby ludzkiej. Wynika ona z faktu stworzenia na obraz i podobieństwo Boga. „Wiara uczy nas, że zostaliśmy stworzeni na obraz i podobieństwo Boga, obdarzeni nienaruszalną godnością i powołani do życia wiecznego. Kiedy człowiek zostaje umniejszony, traci on swe ostateczne znaczenie i zbacza z drogi. Cywilizacja, która wtedy się wyłania to nie cywilizacja życia lecz śmierci” (Benedykt XVI, 2008f, s. 23). Świętość życia ludzkiego jest w przekonaniu papieża ściśle połączone z uznaniem prawdy o świętości i o prymacie Boga. Często nie uznawanie świętości Boga niesie za sobą negację świętości życia (Benedykt XVI, 2005b).

Godność ludzkiego życia od poczęcia do naturalnej śmierci jest wrodzona; człowiek został nią obdarowany przez Boga. Tożsamość ludzka jest oparta na fakcie stworzenia na obraz i podobieństwo Boga i dlatego godność człowieka jest nienaruszalna. Nie podlega dyskusji, kompromisom i negocjacji. Uznanie godności osoby ludzkiej prowadzi do troski o starszych, ubogich i potrzebujących (Benedykt XVI, 2008b). Konsekwencją uznania tej godności jest natomiast, w ogólniejszym rozumieniu, także troska o środowisko naturalne, pokój i sprawiedliwość (Benedykt XVI, 2008a). Ewangelia objawia godność mężczyzn i kobiet stworzonych na obraz i podobieństwo Boga. Ewangelia objawia, że najwyższym powołaniem człowieka jest odnalezienie pełni w miłości a także pokazuje prawdę o życiu i o człowieku (Benedykt XVI, 2008h). W przekonaniu papieża głoszenie najwyższej godności osoby ludzkiej jest jednym z najistotniejszych elementów misji kapłana (Benedykt XVI, 2011e).

4.4. Wolność

Wartość wolności związana jest z prawdą o Bogu i człowieku oraz o ich wzajemnej relacji. Jako stworzony na obraz i podobieństwo Boga, człowiek będzie doświadczał prawdziwej wolności będąc blisko Stwórcy. Poddanie się więc woli Ojca nie będzie pomniejszało i ograniczało wolności człowieka – wręcz przeciwnie. „Przez posłuszeństwo woli Ojca odkrywamy wolność i radość (Benedykt XVI, 2008f, s. 24). Wolność nie jest „po prostu używaniem życia w poczuciu pełnej autonomii” (Benedykt XVI, 2005f, s.27) ale ściśle wiąże się z prawdą i dobrem. Owocem właściwie rozumianej wolności jest stawanie się coraz bardziej dobrym oraz *prawdziwym* (tamże). Nie jest zatem możliwe jednoczesne bycie wolnym i odrzucenie Boga. Odrzucenie Boga rodzi zawsze jakieś formy zniekształcenia wolności. Papież podkreśla że to Bóg jest gwarantem prawdziwej wolności człowieka (Benedykt XVI, 2005e).

Młodzi ludzie zmagają się z narracją dzisiejszego świata, który chce odrzucić Boga w imię niewłaściwie, błędnie rozumianej wolności. Zazwyczaj taka postawa jest motywowana tolerancją (np. dla innych wyznań). Papież komentuje to w następujący sposób: „Jest coś złowieszczonego w tym, że wolność i tolerancja tak często oddzielane są od prawdy” (Benedykt XVI, 2008b).

Papież zauważa również, że właściwie pojmowana wolność prowadzi do miłości, jedności oraz szacunku dla drugiego człowieka. „Nasz świat jest zmęczony chciwością, wyzyskiem i podziałami, znużony fałszywymi bożkami, niepełnymi odpowiedziami i zwodniczymi obietnicami. Nasze serca i umysły pragną takiego życia, w którym panuje miłość, gdzie ludzie dzielą się otrzymanymi darami i budują jedność, gdzie sens wolności odnajduje się w prawdzie a tożsamość w pełnej szacunku wspólnoty” (Benedykt XVI, 2008b, s. 16). Papież odnosi się również do zagadnienia prawa do wolności religijnej. W jego

przekonaniu prawo do wolności religijnej pozwala na postępowanie zgodne z wartościami zakorzenionymi w wierze (Benedykt XVI, 2008c).

4.5. Jedność i braterstwo

Istotnymi wartościami, o których mówił papież są dialog, współpraca, sprawiedliwość i braterstwo (Benedykt XVI, 2005a). Podstawą tych wartości jest fakt stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga, z czego wynika powołanie człowieka do miłości i do relacji. Papież zauważa więc, że zostaliśmy stworzeni „dla siebie nawzajem” (Benedykt XVI, 2008g). Podobnie jak w przypadku innych wartości, papież podkreśla, że nie jest możliwe osiągnięcie ich bez Boga. Właściwe rozumienie i realizowanie opisanych wartości jest wynikiem przyjęcia prawdy i prymatu Boga.

Do powyższych wartości Benedykt XVI często odnosił się także w kontekście spotkań ekumenicznych i z przedstawicielami innych religii. Papież zauważył, że doświadczenie spotkania z osobami różnych narodowości, kultur, doświadczeń i religii powinno być przeżywane jako dzielenie się swoim bogactwem (Benedykt XVI, 2011a). W dialogu widzi przestrzeń nie tylko na wymianę poglądów ale przede wszystkim na wymianę darów (Benedykt XVI, 2005c). W dialogu tym nie chodzi jednak o zacieranie lub pomijanie różnic, ale o wzajemną akceptację, bez negowania własnej tożsamości (Benedykt XVI, 2005b). W spotkaniach papież podkreśla również obecność wartości, na których zależy całej ludzkości. Są to szacunek, solidarność, pokój, świętość życia oraz godność osoby ludzkiej. Zauważa także, że wszystkim przedstawicielom wyznań chrześcijańskich, jak i religii islamu i judaizmu zależy na tym, aby młodzi ludzie, których uważa za nadzieję i przyszłość wszystkich narodów, budowali świat według planu Bożego (Benedykt XVI, 2005d). Wspólne zadania to umacnianie praw człowieka i świętości ludzkiego życia, wartości rodziny, sprawiedliwość społeczna, pokój na świecie (Benedykt XVI, 2005b).

Podjmując refleksję nad powyższymi zadaniami, papież zwraca uwagę na to, jak ważne jest wychowanie religijne. To ono pomaga człowiekowi ćwiczyć się w cnotach wstrzemięźliwości, korzystać z dóbr świata mądrze i z umiarem oraz budować dobro wspólne. To w przekonaniu papieża jest uniwersalnym zadaniem religii a owocem jest poczucie prawdziwej radości (Benedykt XVI, 2008d). Dążenie do pokoju jest w przekonaniu papieża powiązane także z odnajdywaniem sensu życia. Znajdując prawdę równocześnie odnajdujemy właściwą drogę do pokoju (tamże). „Nasze wysiłki by doprowadzić do pojednania między narodami, mają swe źródło i cel w prawdzie, która nadaje sens życiu. Religia daje pokój, a co więcej, budzi w ludzkim duchu pragnienie prawdy i głód cnót moralnych” (tamże, s. 19).

Zakończenie

Młodzież, odpowiedzialna za kształtowanie przyszłej kultury, stoi dzisiaj przed wieloma wyzwaniami współczesności. Papież Benedykt XVI daje młodzieży konkretne propozycje wartości z przekonaniem, że uznanie ich, doprowadzi człowieka do prawdziwego szczęścia i spełnienia. Wartości zaproponowane przez papieża odpowiadają na wyzwania przez niego zarysowane. Prymat prawdy o Bogu, który jest miłością leczy współczesnego człowieka z egoistycznego nastawienia na swoje własne dobro i pomaga dostrzegać bliźnich a także wyznacza jasną drogę, którą młody człowiek ma podążać. Prawda o Bogu, który jest Stwórcą pomaga w spojrzeniu na każdego człowieka w perspektywie jego godności i wyjątkowości. Rozumienie wolności w pryzmacie Bożego prymatu pozwala nawigować na morzu możliwości - unikając mielizn małych zadań, a podejmując prawdziwie rozwijające wyzwania na miarę własnych powołań. Tolerancja, rozumiana jako pochodna prawdy, pozwala na rzeczywisty szacunek dla odmiennych wartości z zachowaniem integralności własnych przekonań. Taki rodzaj tolerancji prowadzi do prawdziwej jedności i braterstwa oraz do budowania społeczeństwa opartego na prawdziwej miłości. Papież proponując młodym powyższe wartości ma nadzieję że młodzież będzie potrafiła budować coraz lepszy świat oparty właśnie na kulturze wartości.

Bibliografia:

- Jan Paweł II, (2004). Przybyliśmy Oddać Mu pokłon (Mt 2,2) Orędzie Ojca Świętego na XX Światowy Dzień Młodzieży 2005 r., *L'Osservatore Romano* 11-12 (268), 4-6¹.
- Benedykt XVI, (2005a). Jestem szczęśliwy, że mogę być wśród młodzieży. Ceremonia powitalna na lotnisku, *L'Osservatore Romano* 10 (277), 11-13.
- Benedykt XVI, (2005b). Dekalog naszym wspólnym dziedzictwem i zobowiązaniem. Wizyta w synagodze kolońskiej, *L'Osservatore Romano* 10 (277), 16-18.
- Benedykt XVI, (2005c). Najlepszą formą ekumenizmu jest życie według Ewangelii. Spotkanie ekumeniczne, *L'Osservatore Romano* 10 (277), 20-22.
- Benedykt XVI, (2005d). Wzajemny szacunek, solidarność i pokój. Spotkanie z przedstawicielami wspólnot muzułmańskich, *L'Osservatore Romano* 10 (277), 22-24.
- Benedykt XVI, (2005e). Święci zmieniają Kościół i świat. Czuwanie modlitewne, *L'Osservatore Romano* 10 (277). 24-26.
- Benedykt XVI, (2005f). Eucharystia musi być w centrum waszego życia. Msza św. na zakończenie Światowego Dnia Młodzieży, *L'Osservatore Romano* 10 (277), 26-28
- Benedykt XVI, (2005g). Łaska dla całego Kościoła. Anioł Pański po podróży, *L'Osservatore*

¹Wszystkie przypisy dotyczące tekstów z czasopisma *L'Osservatore Romano* odnoszą się do miesięcznika wydawanego w języku polskim.

- Romano 10 (277), 34.*
- Benedykt XVI, (2007). Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami (Dz 1,8). Orędzie Benedykta XVI na XXIII Światowy Dzień Młodzieży, *L'Osservatore Romano 9 (296), 25-28.*
- Benedykt XVI, (2008a). Niech Duch Święty odnowi ten kraj. Ceremonia powitania w Government House, *L'Osservatore Romano 9 (306), 11-12.*
- Benedykt XVI, (2008b). Życie jest poszukiwaniem prawdy, dobra i piękna. Spotkanie z młodzieżą na nabrzeżu Barangaroo, *L'Osservatore Romano, 9 (306), 13-16.*
- Benedykt XVI, (2008c). Dążąc do jedności składamy świadectwo Chrystusowi. Spotkanie ekumeniczne w krypcie St. Mary's Cathedral, *L'Osservatore Romano 9 (306), 16-18.*
- Benedykt XVI, (2008d). Łączy nas pragnienie pokoju i poszukiwanie sensu życia. Spotkanie międzyreligijne w sali kapituły St. Mary's Cathedral, *L'Osservatore Romano 9 (306), 18-19.*
- Benedykt XVI, (2008e). Jesteście świadkami nadziei dla innych. Spotkanie z młodzieżą ze wspólnoty terapeutycznej przy Uniwersytecie Notre Dame, *L'Osservatore Romano, 9 (306), 20-22.*
- Benedykt XVI, (2008f). Bądźcie znakiem odnowy dla ludu Bożego. Msza św. z biskupami, duchowieństwem, seminarzystami, nowicjuszami i nowicjuskami w St. Mary's Cathedral, *L'Osservatore Romano 9 (306), 22-25.*
- Benedykt XVI, (2008g). Otwierajcie serca na dary Ducha Świętego. Czuwanie młodzieży na hipodromie w Randwick, *L'Osservatore Romano 9 (306), 25-29.*
- Benedykt XVI, (2008h). Kościół potrzebuje waszej wiary, idealizmu i wielkoduszności. Msza św. na zakończenie XXIII Światowego Dnia Młodzieży na hipodromie w Randwick, *L'Osservatore Romano 9 (306), 29-31.*
- Benedykt XVI, (2010). Orędzie na XXVI Światowy Dzień Młodzieży. Zapuście korzenie w Chrystusie i na Nim się budujcie, umacniajcie się w wierze (por. Kol 2,7), *L'Osservatore Romano 10 (326), 4-8.*
- Benedykt XVI, (2011a). Przemówienie podczas ceremonii powitalnej na madryckim lotnisku Barajas. Nadzieja na przyszłość Kościoła i świata, *L'Osservatore Romano 10-11 (337), 7-8.*
- Benedykt XVI, (2011b). Przemówienie do młodzieży na Plaza de Cibeles. To przesłanie jest skierowane również do tych, którzy nie wierzą, *L'Osservatore Romano 10-11(337), 8-10.*
- Benedykt XVI, (2011c). Homilia podczas Liturgii Słowa na Plaza de Cibeles. Słuchajcie słów Pana, aby był w was duchem i życiem, *L'Osservatore Romano 10-11 (337), 10-12.*
- Benedykt XVI, (2011d). Przemówienie do młodych wykładowców akademickich w bazylice św. Wawrzyńca. Uniwersytet jest miejscem, w którym poszukuje się prawdy o osobie ludzkiej, *L'Osservatore Romano 10-11 (337), 13-15.*
- Benedykt XVI, (2011e). Homilia podczas Mszy św. w katedrze Santa Maria la Real de la

- Almudena. Słudzy i towarzysze drogi, *L'Osservatore Romano* 10-11 (337), 17-18.
- Benedykt XVI, (2011f). Czuwanie modlitewne z młodzieżą na lotnisku Cuatro Vientos. Zafascynowani pięknem miłości Chrystusa, bądźcie zawsze Jego wiernymi uczniami, *L'Osservatore Romano* 10-11 (337), 20-23.
- Jan Paweł II (1998). Encyklika *Veritatis splendor*, Wrocław, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Szymik, J. (2015). *Theologia Benedicta. Tom III*, Katowice: Wydawnictwo Księgarnia Świętego Jacka.

Mgr lic. Marek Malec
*Uniwersytet Papieski Jana Pawła II
 w Krakowie*

Leśmianowska wizja Boga. Próba interpretacji wybranych tekstów w kluczu apologii chrześcijańskiej

Leśmin's Visio of God. An attempt to interpret selected texts along the guidelines of Christian apology

Abstrakt: Bolesław Leśmian w swojej twórczości odwołuje się do wartości metafizycznych. W swoich tekstach podejmuje zagadnienia istnienia świata nadprzyrodzonego i Boga. Interpretacja wierszy Leśmiana oscyluje pomiędzy sprzecznością z chrześcijaństwem, a więc panteistyczną wizją Boga lub też przeciwnie – przybierając postać swoistego mistycyzmu wskazuje się na docenienie wartości wiary i religii. Stosunek poety do świata inspirowany jest filozofią Henriego Bergsona, co otwiera nowe możliwości interpretacji. Leśmian w poszukiwaniu odpowiedzi na temat wartości świata nie odrzuca obecności Boga, ale nadaje mu swoistą rolę w świecie. Wykazuje Jego obecność i cechy: opiekuńczość, miłosierdzie, wskazuje także na Jego surowość, oddalenie. Poeta w swoim magicznym pomysle „odczarowuje” zasady religii, miłości oraz istnienia Boga.

Słowa kluczowe: apologia, Bóg, chrześcijaństwo, epifania

Abstract: Bolesław Leśmian in his work refers to metaphysical values. In his texts he speaks of the existence of the supernatural world and God. Interpreters accuse Leśmian of expounding a pantheistic vision of God which runs contrary to that worked out by Christianity, , or is a kind of mysticism and appreciation of the value of faith and religion. The poet's attitude to the world is inspired by the philosophy of Henri Bergson, which opens new possibilities for interpretation. Leśmian in search of answers about the value of the world does not reject the presence of God, but gives him a specific role in the world. He shows his presence and qualities: guardianship, mercy, also indicates his severity and distance. The poet in his magical idea conjures up the principles of religion, love and God's existence.

Key words: apology, God, Christianity, epiphany

Temat obrazu Boga w twórczości Bolesława Leśmiana był już niejednokrotnie podejmowany przez badaczy. Opracowanie go nie jest łatwe, ponieważ w poezji Leśmiana widoczne są liczne wpływy filozoficzne. Także sam język wymaga osobnych opracowań (Cockiewicz, 2011; Papierkowski, 1964). Jak twierdzą badacze, nie da się koncepcji poetyckiej Leśmiana porównać do żadnej innej istniejącej ówczasie, a żadna inna późniejsza poezja nie korzysta z jego intuicji (Zarębianka, 2017).

1. Spór o istnienie Boga

Swoista metafizyka wierszy Leśmiana doprowadziła badaczy do postrzegania jego poezji, jako skupiającej się wokół myśli Henryka Bergsona (Głowiński, 1988, s. 104-110;

Zięba, 2000, s. 20-36) i Fryderyka Nietzschego, a także korespondującej z myślą Alfreda Whiteheada. Wpływy te doprowadziły poetę do odrzucania racjonalnej wizji świata i tradycyjnego modelu poznania (Zięba, 2000, s. 43-53). Oprócz tego poezji Leśmiana próbuje się nadać pewien klucz hermeneutyczny. Według badaczy widoczne są w niej wpływy myśli Gimbattisty Vico, który pisze o poezji pierwotnej, jako wiedzy o świecie (Głowiński, 1998, 16). Odzwierciedlenie tej idei można dostrzec u Leśmiana, który kierował swoją myśl w stronę „poezji natury” (Zarębianka, 2017).

Ponadto, swoją poezję Leśmian kreuje za pomocą spirytualistycznej wizji świata. Byty pozostawia ich własnej substancjalności. Można odnaleźć w nich fantastyczne kreacje poetyckie, które zazwyczaj łamią dystans pomiędzy rzeczywistością a nierzeczywistością; byciem a niebyciem (niebyt jest istotą realną) – istnienie dokonuje się w światach i zaświatach, których jest wiele, a które są jednak harmonijnie uporządkowane, natomiast postacie w stosunku do siebie pozostają równe (Cieślak, 1998, 26-27), przenikają się w swojej istocie, doznają własnych przeciwieństw oraz przenikają światy. Rzeczywistość jest pozorna, świat/światy wyimaginowane ukazane są, jako prawdziwe, a niejednokrotnie momentem przejścia z jednego świata do drugiego jest wewnętrzny sen, którego przywołaniem rozpoczyna Leśmian swe wiersze i który staje się przyczynkiem do kreacji nowej rzeczywistości.

Problem, który zostanie omówiony w niniejszym opracowaniu, dotyczy widzenia Boga, jako bytu w koncepcjach interpretacyjnych. Należy jednak zauważyć, że to, co dotyczy Boga, w interpretacjach wierszy Leśmiana odnosi się do sposobu widzenia bytów.

2. Quaestiones saelecte

Dotychczasowe opracowania mówiące o Bogu w wierszach Bolesława Leśmiana można podzielić na dwie grupy raczej przeciwstawne sobie. Przedstawiciele pierwszej twierdzą, że Bóg w poezji poety jest oddalony, nieobecny, czasem figurujący, jako abstrakcja, wymysł autora, zabieg literacki. Autorzy tego nurtu dodają, że wprawdzie czasem mowa jest w nich o Chrystusie, jednak nie wprost. Tak przedstawiony Bóg doznaje uczuć i przybiera cechy człowieka, przez co odmawia mu się cech boskich. Taki pogląd przedstawia Zofia Zarębianka (2017), która przyjmuje ateizm poety; zauważa w poezji Leśmiana wpływy religii Dalekiego Wschodu, czyli buddyjską pustkę, jako stan wyzwolenia, oraz wskazuje na pewien panteizm. Autorka odsyła do hinduizmu, a eksponowaną w wierszach naturę i jej pierwotność widzi, jako zasadnicze pierwiastki życia. Kolejne tezy przywołują Boga ułomnego, słabego, naznaczonego skazą, który w konsekwencji nie spełnia pragnień człowieka (tamże). Jeszcze głębiej przedstawia sprawę Aleksander Rogalski (1958), który stwierdza wprost: „Czy w tym kosmosie Leśmianowskim znajdujemy zjawiska i przeżycia religijne? Ściśle biorąc – nie ma ich tam!” (tamże, s. 272). Autor ten wskazuje, że u Leśmiana

występują tylko pojęcia zaczerpnięte z dziedziny religijnej. Z kolei według Tomasza Cieślaka taki Bóg pozostaje pomiędzy „majestatem” a „rekwizytem” (Cieślak, 1998, s. 16). Jednak ta ostatnia opinia nie jest wnioskiem samego autora (rzeczywiście autor nie powołuje się na nikogo), a tylko powtórzeniem tezy Jacka Trznadla postawionej w artykule w latach 60' ubiegłego wieku (Trznadel, 1964, s. 265). Przy całej tej prezentacji poglądów autorzy powołują się na wybrane wiersze co prowadzi do zawężenia tematyki wiary i religii do czasu ówczesnie panującej filozofii negacji Boga, jaki Leśmian zastał i pogłębił przez poezję.

Do drugiej grupy należą badacze, którzy podejmują rozważania na temat Boga w wierszach Leśmiana. Taki pogląd podziela Joanna Pomykała (2005), która ukazuje „Sen Boga” i przedstawia Go, jako tego, który stworzył „sen” Leśmiana, podpierając się przykładowymi fragmentami, podobnymi do tego: „Gryzą we śnie boga, co sen stworzyć umiał” (tamże, s. 358-362).

3. Próba rekonstrukcji

Leśmian nie pozostawił żadnych wskazówek ułatwiających interpretację swojego dorobku. Część jego listów została spalona, a „reszta” Leśmiana zostaje przekazana jedynie w jego twórczości. Równocześnie trudno określać Leśmiana mianem „poety Bożego”, choćby, dlatego, że zagadnienie Boga nie jest jedynym, które podejmuje autor. Przy tym należy dopowiedzieć, że Leśmian znany jest najbardziej z erotyków, co stanowi problem w interpretacji jego dzieł o charakterze religijnym, która stanowi absolutną mniejszość jego twórczości. Niejednokrotnie przywołanie wierszy podejmujących problem wiary czy ogólnie religii odnosi autorów do historii literatury.

Wiersze zawierające wątek wiary można podzielić na te, które wprost podejmują to zagadnienie (głównym motywem jest Bóg Ojciec lub Jezus Chrystus) lub bezpośrednio odwołują się do bóstwa tych osób oraz na takie, które pośrednio poruszają ten temat - kiedy problem wiary jest motywem ukrytym w podjęciu tematu istnienia świata nadprzyrodzonego (np. świat/zaświat). Według badaczy, ten drugi ukryty jest pod podszewką świata widzialnego, a granicą jego zaistnienia jest najczęściej wyjście poza czas (Sobieska, 2003, s. 65).

Proponuje się, zatem próbę ponownego odczytania wierszy Leśmiana, które wymagają oczyszczenia filozoficznego, nie ażeby zanegować taką filozofię, ale, o ile to jest możliwe, skupić się na języku, o ile oczywiście nie wywołuje on filozoficznych pojęć wprost. Następnie proponuje się ponownie zinterpretować wiersze, ale również nie ze ściśle teologicznego punktu widzenia, bowiem Leśmian nie był teologiem i nie prezentuje jednego modelu religijnego. Nie zakłada się bowiem, by dla autora obrona wiary była ważnym celem poetyckiego dzieła. Z drugiej strony określa się go mianem poety przeżyć metafizycznych, poety epifanii (tamże, s. 51).

Autor, bowiem pyta – a pytać oznacza tu – stwarzać swoiste pole dla obecności Boga w świecie Leśmiana. Najpierw, więc należy powiedzieć, że poeta uczestniczy w tym, co niepoznawalne, niewidzialne, ale co staje się dla niego wyrażalne. W tę przestrzeń widzenia świata wpisuje obecność Boga i innych bytów, np. aniołów. Poezja Leśmiana to swoista konfrontacja własnej głębi z głębią absolutną, do której Leśmian odnosi się czasem w formie dialogu z wiszącym na krzyżu Chrystusem.

Pierwszy wiersz nosi tytuł *Boże pełen w niebie chwaly*. Wiersz ten dla T. Cieślaka (1998) jest echem tezy o śmierci Boga, jednak oczywiście nie w znaczeniu zbawczym. Autor dopatruje się tu braku wszechmocy Bożej. Ostatecznie interpretuje wydarzenie z krzyża jako konsekwencję niedoskonałości Boga, a wiersz przedstawia jako areligijny (tamże, s. 42). Dla uzupełnienia tej interpretacji, proponuje się inną tezę. Można by tu równie dobrze mówić o śmierci człowieka, o czym świadczą ostatnie słowa wiersza. I to właśnie ich sens może być inspiracją dla powstania wiersza. Z wiersza może również wynikać, że to człowiek opuścił Boga. Można stawiać różne tezy – jednak w wierszu przywołany jest fakt historyczny śmierci Jezusa i podjęty (może niespełniony?) akt wiary człowieka, który nie jest w wierszu jedynie narratorem, obserwatorem, ale interpretatorem samego wydarzenia zbawczego. Sam bezpośredni zwrot do cierpiącego Chrystusa sprzed dwóch tysięcy lat („cierpisz”), a jednak utrzymujący się w czasie teraźniejszym skierowany przez współczesnego człowieka będącego w potrzebie dowodzi, że jest to wyraz religijności podmiotu lirycznego. Po co bowiem miałby podmiot liryczny zwracać się do Chrystusa, który umarł i nie zmartwychwstał, tym samym zaprzeczając prawdzie Jego zbawczego czynu? Tym bardziej, że w wierszu kwestia ta w ogóle nie jest poruszana. Wiersz natomiast nie jest pozbawiony nadziei, o czym mówi ostatnia fraza. Również cierpienie Chrystusa ujęte językowo w formie teraźniejszej, nie jest tezą pozaczasową czy abstrakcyjną, ale ściśle teologiczną.

W kolejnej tezie wyrażonej przez T. Cieślaka przekonuje on, że w wierszach Leśmiana Bóg zrównany jest do poziomu człowieka ułomnego, kalekiego, co w konsekwencji prowadzi do dezintegracji Boga i zmusza do tego, by panteistycznie rozplynać się w naturze (tamże, s. 49). Z drugiej strony, podejmując refleksję na temat Boga, który konfrontuje swoje istnienie ze światem, trzeba przywołać chociażby słowa samego poety: „[człowiek] nieraz zatęskni (...) do boga-człowieka, do zejścia boga na ziemię, wielbiąc i czcząc tym sposobem siebie samego w kategoriach minionego istnienia” (Leśmian, 2011, s. 27). W tym przypadku chodziłoby raczej nie tyle o osobę Boga, ale o Jezusa Chrystusa jako wcielonego Boga (wizja chrześcijaństwa).

Jednakże fakt, że Bóg nie spełnia pragnienia człowieka, nie oznacza, że jest On słaby. W ogóle nie znaczy to, że jest pozbawiony własnej Bożej autonomii ze wszystkimi jej konsekwencjami. Wręcz przeciwnie, jest to przedstawienie teologicznej koncepcji istnienia wolnej woli i może świadczyć o tym, że w wierszach podmiot liryczny poszukuje Boga i czyni to z punktu widzenia poszukiwania ludzkiej wiary. Podobnie sugerują inni badacze,

którzy mówią wprost o *visio beatifica*, widzenia uszczęśliwiającego, czy *apatheia*, jako ideach, które przewijają się w wierszach, z tym, że u Leśmiana pozbawione one są samego elementu uszczęśliwienia (Sobieska, 2003, s. 65).

Z drugiej strony dla J. Trznadła (1964) wiersz ten jest przedmiotem pytania ontologicznego o istnienie Boga i jest swoistym traktatem poetycko-filozoficznym. W końcu autor ten stwierdza, że wiersz jest wyrazem zaprzeczenia istnienia Boga (tamże, s. 270-271). Jak widać, dla interpretatorów tej poezji Bóg niejednokrotnie pozostaje pod wpływem ówczesnie panującego systemu pojęciowego, którym posługuje się poeta. Można jednak zasugerować, że utwór ma bardzo osobliwy charakter, a nawet nosi znamiona modlitwy, której pierwsza zwrotka jest wyznaniem podobnym do wyznań dobrego i złego łotra na krzyżu, którzy kontemplują Boga ukrzyżowanego (ostatni wers). Jest to jednak zbyt daleka interpretacja. W każdym razie można pytać dalej, czy wiersz ma wymiar filozoficzno-ontologiczny, skoro przedstawiona narracja ma odniesienie do rzeczywistości, więc nie ma wymiaru jedynie abstrakcyjnego czy pojęciowego, ale jest wydarzeniem historycznym i dotyczy najważniejszego momentu dla chrześcijaństwa i każdego człowieka? Przywołany wiersz odnosi się wprost do przeżyciowości – w takim znaczeniu podmiot liryczny stoi pod krzyżem, jak Maryja, Jan czy wisi obok Chrystusa, jak łotr, który przecież na tym samym miejscu i na podobnym krzyżu umiera razem z Chrystusem. Oczywiście interpretacji może być wiele. Z punktu widzenia filozofii chodziłoby tu o spełnienie człowieka przez poczucie zatraty siebie i odnalezienia siebie (Sobieska, 2003, s. 66).

Dalej, T. Cieślak (1998), komentując przywołany wiersz, wskazuje, że jego tematem jest pytanie o sposób istnienia Boga w ogóle, a nie stosunek człowieka do Boga (tamże, s. 42). Wydaje się to sprzeczne z dokonaniem Chrystusa, które interpretować można jako dar dla człowieka. Osoba stojąca w obecności Ukrzyżowanego czy w ogóle znajdująca się w obliczu wydarzeń zbawczych, jeśli tylko nie jest ateistą, nie osądza o tym, co się wydarza, ale, jak trafnie wzmiankowane jest to w Piśmie Świętym, „stoi i patrzy” jak lud pod krzyżem (Łk 23, 35). W przeciwnym razie musiałaby przybrać postać członków wysokiej rady, którzy drwili z Chrystusa. Wydaje się zatem, że wypowiedź jest rozmową z Ukrzyżowanym, wyrzutem sumienia (pierwsza zwrotka), modlitwą. Dodatkowo, w pierwszych słowach podmiot liryczny utożsamia Chrystusa z Bogiem, który objawił swoją chwałę (inaczej będzie w wierszu *Spotykam go codziennie*, gdzie *notabene* autor nie podaje imienia bohatera, co otwiera nowe możliwości interpretacji).

Można wyprowadzić jeszcze inne wnioski. Jeśli wiersz miałby charakter jedynie filozoficzno-ontologiczny, to zapewne Leśmian szczególnie by to wyakcentował. Często, bowiem w takich przypadkach, wykorzystując walor językowy, stwarza postacie, którym nadaje wymowne dla treści wiersza imiona.

Powraca wciąż pytanie czy przywołany wiersz musi łączyć się z podtekstem ateistycznym? Wydaje się to sprzeczne z życiowym poszukiwaniem człowieka. Swój list do

Zenona Przesmyckiego Leśmian rozpoczyna zdaniem: „*Marzyłem o tym, że na święta B.N. pojedę do Warszawy i zobaczę Go, ale marzenia moje i zamiary spełzły na niczym*” (Leśmian, 2012, s. 289). Czy poeta mówi tu o Bogu? Z listu nie wynika nic więcej. Nie wolno jednak ignorować faktu, że w tym samym liście autor zwierza się adresatowi i wskazuje na swoje głębokie przemyślenia. Dalej mówi również o tym, że każdy człowiek jest dla niego wielkim. Można prześledzić zachowane listy i stwierdzić, że żaden z nich nie nosi w sobie tyle wewnętrznej głębi, co ten jeden, zresztą zdecydowanie bardziej obszerny względem pozostałych. W przypadku takiego poety trudno kategorycznie stwierdzić, że jego „marzenia”, do których się przyznaje w liście stały się przedmiotem jego własnych drwin czy zaprzeczeń w wierszach i to w momencie, kiedy spotkał Boga na krzyżu. Należy w tym miejscu jeszcze wspomnieć, że Leśmian wypowiedział się o poezji, że jest ona nieuchwytna – o ile potrafi to zrobić, to jest poezją (Leśmian, 2011, s. 59).

Warto przywołać tutaj jeszcze jeden wiersz, pt. *Spotykam go codziennie*, ponieważ w mniemaniu niektórych badaczy, mowa tu o ukrzyżowanym Bogu (Woźniak-Łabieniec, 1998, s. 70). Wiersz ten podejmuje osobiste wyznanie podmiotu lirycznego, który nie tylko mówi o Chrystusie, ale razem z Nim idzie drogą krzyżową, jednak nie zostaje przybity do krzyża „nowym gwoździem”. Ciekawą interpretację tego wiersza podaje Michał Głowiński (1998). Autor wyciąga wnioski dotyczące trzech kategorii świata: psychologicznej, egzystencjalnej i metafizycznej. Po szczegółowym omówieniu języka, którym posługuje się poeta, odwołując się do tradycji ludowych, poetyki i historii literatury, autor ten rezygnuje z widzenia wiersza, jako mówiącego o Chrystusie, mimo że jest w nim wiele aluzji do drogi krzyżowej opisanej w Piśmie Świętym. I jest to dowód na to, że twórczość Leśmiana pozostaje otwarta na szerokie interpretacje. Kończąc swoją analizę wiersza, w którym zanegował widzenie krzyża, jako atrybutu jedynie Bożego, co zresztą wydaje się słuszne, Głowiński wspomina o trudności w interpretacji słów: „wstyd, co w swój niebieski wpatrzony rodowód”. Jedyne, do czego dochodzi autor, to fakt, że słowo „niebieski” nie oznacza koloru, ale koresponduje z przymiotnikiem „niebo”. Autor ostatecznie mówi tu o „niejasności wersu” (tamże, s. 195).

Kolejna interpretacja Leśmianowskiego obrazu Boga pojawia się w badaniach Rowińskiego, który z wiersza *Pogrzeb* wyprowadza tezę o tym, że Bóg Leśmiana jest ambiwalentny i że zasada dobra i zła wynika z Niego samego. Warto dodać, że w wierszu wyraźnie uwydatnia się tęsknota do wieczności. Podmiot liryczny z pretensjami a może tęskniąc podejmuje dialog – zakłada więc, że Bóg istnieje. Mówi do Niego, jako stworzenie względem absolutu. Nie może się pogodzić ze swoją ograniczonością. Czy Bóg jest tu zły? Trzeba też pamiętać, że wiersz nie jest sądem, ale w całości utrzymany jest w konwencji zdania pytającego. Interpretacja dopuszcza, więc pokorę podmiotu lirycznego. Wiersz ten ewidentnie podejmuje rozterkę nad własnym życiem z punktu widzenia wiary. Cieślak natomiast interpretuje ten wiersz, jako traktujący o złości Boga i fakcie, że człowiek nie

potrzebuje Go i nie akceptuje. Wydaje się, że ta interpretacja jest niedokładna i mocno subiektywna względem tej pierwszej.

Interpretacja poezji Leśmiana wydaje się, więc być niekompletna. Przyjęty klucz hermeneutyczny jest niewystarczający do całościowej oceny. Poezja nie jest *stricte* filozofią. O tym pisał Leśmian: „Cokolwiek powie się o poezji, jest błędem. Poezja żywcem się wymyka wszelkim określeniom. Określenie jest dla mnie smutnym rodzajem trumny szklanej, która przejrzyściejąc – zabija (...) ilekroć poezja przestaje być dla nas tajemnicą, tylekroć my dla niej przestajemy być poetami” (Leśmian, 2011, s. 59).

Warto dodać, że w przywołanym wyżej wierszu podejmuje się również zagadnienie snu. Tę filozofię snu podjął w swoim czasie M. Głowiński (1998), który zauważył ciekawą zależność. Autor uogólnia, że podmiotem snu jest autor, który zapisuje swoje wizje w pierwszej osobie (np. „śniło mi się”) (tamże, s. 240), natomiast autor czasem zastępuje pierwszą osobę na trzecią i ukazuje sen Chrystusa. Jest to na przykład widoczne w wierszu *W przeddzień swego zmartwychwstania*. Przez tę uwagę J. Pomykała (2005) odważnie stwierdza, że Bóg śniąc, tworzy świat, powołując się na strofę: „...i śnią mu się nasze twarze, niby niczyje...” (tamże, s. 359).

Dalej, jeśli więc podejmuje się temat religii czy wiary w jej całościowym ujęciu, to na podstawie wyżej opisanych wierszy można założyć przeciwną tezę, że w poezji Leśmiana nie może być również mowy o hinduizmie, skoro występuje akceptacja (żeby nie powiedzieć: wiara) w zmartwychwstanie, ponieważ Leśmian uwzględnia zmartwychwstanie nie tylko pojęciowo, ale czyni je narracją wierszy (*W czas zmartwychwstania*). Podmiot liryczny wyraźnie pokazuje wolną wolę człowieka. Bóg pragnie zbawić każdego, jednak nie każdy będzie tego chciał (teza nieobca teologii katolickiej). Nie wszystko stanie się tak, jak chce niebo – ideał pełen wyobrażeń. Nie znaczy to jednak, że Chrystus nie odkupił człowieka – ma tę moc, bowiem wszystko w tym śnie dzieje się „w czas zmartwychwstania”.

Wydaje się, że problem leży po stronie człowieka. Są ludzie, którzy umarli, po prostu. Wyrażają to słowa trzeciej zwrotki: „Jest taka dumna w ziemi kość, Co się sprzeciwi – zmartwychwstaniu!”. Ciekawą rzecz zauważa w tym wierszu Ireneusz Opacki (1971), który wymienia „chwilowe, nikłe stany rzeczy”: zew gardeł, przelanie krwi, śmiech, łza (tamże, s. 325). Można by tu jeszcze dodać, że jest to element tej części filozofii poety, która przeciwstawia sobie to, co boskie czy zmartwychwstałe, temu, co ziemskie, chwilowe, nietrwałe. Będzie to dotyczyć również wiersza *Pan Błyszczczyński*, gdzie postać stworzonej dziewczyny znika, bo tak naprawdę nie żyje. Wymownym jest również wiersz *Lalka*, który mówi o zabawce, za którą Bóg nie umarł na krzyżu.

W całościowym ujęciu panteizm również należy wykluczyć, ponieważ niektóre wiersze Leśmiana ukazują Boga, jako wyraźnie odłączonego od świata, co widać w wierszu *Szewczyk*. Tytułowa postać przez całe życie próbuje szyc buty „na miarę stopy Boga, co mu

na imię nieobjęty”, żeby nie musiał ranić stóp o błękity w chmurach. A w ostatniej strofie stwierdza: „Przebacz, że wpośród nędzy cienia nic ci, prócz butów, dać nie mogę”. Wydaje się, że cały wiersz utrzymany jest w tonie modlitwy. Poza tym pochwała przyrody znana jest chociażby w nurcie franciszkańskim, która nie była obca Leśmianowi z racji jego artykułu pod tytułem: *Święty Franciszek z Asyżu* ukazany w 1910 r. (Leśmian, 2011, s. 463-467). Jeśli nie wykluczy się tego nurtu z całej interpretacji poezji Leśmiana, to z podobnym nastawieniem można czytać wiersz *Tam na obczyźnie*, którego fraza brzmi: „Jakżebyśm spłonął łzą szczęścia gorącą, / Gdybym zniecka wśród mroków bezczynu, / Natrafił dłonią, Boga szukającą, / Na gniazdo ptasie lub kwiaty jaśminu” (Leśmian, 2010, s. 252).

Wywołaną tezę warto powtórzyć jeszcze raz – wydaje się, że jeżeli odrzuci się zaprzeczenie intuicji religijnej w wierszach Leśmiana, to otworzy się nową drogę poznania, która towarzyszy poszukiwaniu Boga przez zbłąkanego człowieka przełomu XIX i XX wieku.

Dodatkowo rzekomy panteizm ujęty w wierszach Leśmiana (autor wprowadzie posługuje się pojęciem „Bóg-pantera”) dla niektórych badaczy stanowi problem niedosłowny, ale głęboko ontologiczny, który prowadzi Joannę Ślusarską do ostatecznego wniosku, że unicestwienie Stwórcy i jego wieczności przez panterę, (która i tak została stworzona przez Boga) prowadzi do faktu, że pantera nie może zadać śmierci Bogu, gdyż niebyt Boga oznacza niebyt świata (Ślusarska, 2003, s. 304). Bardziej należy tu mówić o marzeniach autora, a w przypadku przeżyć mistycznych (Sobieska, 2003, s. 65) dotyczy to marzeń, uczuć, które przepełniają serce człowieka.

Jeśli dodatkowo stwierdza się, że Leśmian w twórczości przejawia tendencje romantyzmu (Opacki, 1971, s. 233; Trznadel, 1964, s. 299), to całą dyskusję można również poprowadzić w kierunku innej interpretacji. Henryk Sienkiewicz (2002) w swoim pamiętniku pisze o tragedii życia i stwierdza, że w romantyzmie przenikał on poezję i serca, a w obecnych czasach (pamiętnik datowany jest na 1883 rok) jest on „ukryty pod koszulą” (tamże, s. 18). Sienkiewicz zakłada więc, w dobie sceptycyzmu czy determinizmu, że romantyczne rozważanie o życiu istnieje nadal. Czy zbyt daleko pójdą wnioski, jeśli powie się to samo o religijności tego czasu? Bergson walczył z francuskim determinizmem, natomiast w Polsce Sienkiewicz pisał, że ateizm nie jest już modny. A ponadto stwierdza jedynie o swoim życiu, że kieruje się, co najwyżej zasadą: „nie wiem” (tamże, s. 16).

Sienkiewicz powtarza również zdanie o Słowianach, w których naturze „leży pewien pociąg do mistycyzmu, do rzeczy zaświatowych. Zauważyłem, że np. na mistycyzmie kończą wszyscy nasi wielcy pisarze” (Sienkiewicz, 2000, s. 18). Jeśli więc u Leśmiana nie trzeba zastanawiać się nad mistycyzmem, to na pewno można dopatrywać się umiłowania „rzeczy zaświatowych”, a Sienkiewicz widzi te dwa wyrażenia synonimicznie, co jest owocem tradycji Polski.

W krytyce wielu dotychczasowych interpretacji (warto przypomnieć, że były one wydawane w czasach funkcjonującej cenzury), należy wskazać jeszcze jeden wątek. Niektórzy z badaczy Leśmiana doszukują się, bowiem w jego poezji konsekwencji słów Nietzschego, który orzekł: „Bóg umarł”. Okazuje się, bowiem, że wpływ Nietzschego na Leśmiana jest jednoznaczny: Bóg umarł, ale nie, dlatego, że nie istnieje, ale dlatego, że zamordował go człowiek w wyniku aktu zbiorowej przemocy odrzucenia (Zalewski, 2017). Właśnie, dlatego przedłużeniem tej tezy mogą być słowa M. Woźniak-Łabieniec (1998), która przywołuje leśmianowską postać „boga-bałwana” i stwierdza, że to nie jest tak, że człowiek wierzy w boga, ale bogiem jest to, w co wierzy człowiek. Dopiero, kiedy Bóg ulegnie unicestwieniu (roztopienie bałwana), można w niego uwierzyć ponownie *contra nihilum* (tamże, s. 69).

Obok tego, co dotychczas powiedziano, można jednak dostrzec pewien pesymizm w utworach Leśmiana, na przykład w wierszu *Betlejem* podmiot liryczny pyta, gdzie są magowie, Maryja, Bóg. Nie jest to jednak pytanie o ich istnienie, ale o świat i siebie samego – gdzie podzieli się ci ludzie, którzy mieli w niego/w nich wierzyć?

Konsekwencje postrzegania Boga jako równego innym bytom doprowadziło Jerzego Kwiatkowskiego do przekonania, że Leśmianowskie byty skłonne są do przełamania nadludzkiego dystansu, który jest istotą religii (Kwiatkowski, 1960, s. 62-63). Czy jednak fakt o przenikaniu bytów (*Eliasz*) powoduje degradację Boga, skoro Eliasz został, jak mówi Biblia, wyniesiony przez Boga? (2 Krl 2,11). Ostatecznie Eliasz po tej podróży w zaświaty w ostatnim wersie stwierdza „możliwość innej zjawy niż zjawy istnienia”. Przedmiotem, więc wiersza nie jest degradacja Boga, ale znów pokonywanie przez człowieka drogi istnienia. Wprawdzie w wierszu bohater nie może się pozalić Bogu z powodu swojego rozczarowania, że Boga zostawił daleko za sobą w wyniku swojej wędrówki. Ale nie wolno pominąć faktu, że bohater wiersza, żyje nadzieją wyrażoną w słowach: „Nim zgaśniesz [smugo] ... A gdy zgaśniesz, znów powiem: Boże!/Nie wiem, gdzie Twoje brzegi, a gdzie moje morze?/ Lecz wiem, żem policzony pomiędzy Twe ptaki: / Chcę lecieć w Twoją przyszłość! O, daj mi lot taki!” (Leśmian, 2010, s. 354).

Takie ujęcie potwierdza M. Woźniak-Łabieniec (1998), która w tej „smudze” widzi możliwość ponownej wiary w Boga dzięki unicestwieniu i ponownym stworzeniu (w świadomości ludzkiej) (tamże, s. 69). Ostatecznie wiersz nie podejmuje zagadnienia samego istnienia Boga, ale wątek ludzkich pragnień egzystencjalnych i stosunku człowieka do Boga (tamże, s. 90-91) wyrażającym się tęsknotą za tym, co wieczne, nieskończone.

T. Cieślak (1998) natomiast w swoim artykule odczytuje z tego wiersza, że Bóg pozbawiony jest atrybutów wszechmocy i wszechwiedzy, a wśród bytów zajmuje najniższe miejsce, na dowód czego autor przywołuje inną strofę wiersza (tamże, s. 36). Autor opracowania o Leśmianie stwierdza, że w wierszu Bóg jest ośmieszany przez poetę, a poezji brakuje „onieśmielającego szacunku i namaszczenia, charakteryzujących wiarę religijną”

(Leśmian, 2010, s. 37). Nie można zgodzić się z autorem opracowania, ponieważ religia, a mowa tu o religii chrześcijańskiej, nie jest pozbawiona pytań, grzechu, poszukiwania. Temat tej dychotomii, niepewności niejednokrotnie podejmuje poeta. Trudności w rozumieniu wynikają tutaj z nadinterpretacji sposobu widzenia Boga i człowieka. Postawiona wiele lat temu teza o ateizmie czy panteizmie poety zamiast podlegać weryfikacji, być podstawą polemiki czy choćby dyskusji naukowej wśród interpretatorów, została, jak się wydaje, uznana za podstawową zasadę interpretacji całej twórczości Leśmiana. Co więcej, teza ta została wyprowadzona również na podstawie samej poezji, nie uwzględniając listów, sztuk czy artykułów. Czy zatem postawiona na podstawie interpretacji dzieł teza może być uznana za jedyną słuszną zasadę hermeneutyczną stosowaną do analizy tychże samych dzieł? Wydaje się, że takie postawienie sprawy wskazuje na pewien błąd metodologiczny.

Z tego też powodu błędnym wnioskiem wydaje się stwierdzenie J. Trznadla (1964), dla którego Bóg Leśmiana jest jedynie mitem kulturowym. Teza ta również zdaje się być konsekwencją przyjętych z góry degradacji atrybutów i „kalectwa” Boga (tamże, s. 266), bo Leśmian tak naprawdę przez cały czas stara się zaleźć Bogu miejsce w swoim świecie, próbuje Go gdzieś widzieć, rozmawiać z Nim.

Myśl na temat Leśmiana można by jeszcze próbować rekonstruować. Kim jest, zatem Bóg? Czy jest On kolejnym bytem, który poeta musi ustawić w swojej wizji świata? Bytem stojącym w szeregu na równi z innymi? A może sługą jego pióra? W znalezionym rękopisie *Zdziczenie obyczajów pośmiertnych* autor wprowadza postać konika polnego, który jednym razem „wydał się w drapieźnego po nocy zwierzaka”, który to zapis jednak autor skreślił. Innym razem skreślił autor wers „Dzwoniąc Bogu na chybił trafił wybujął w zwierzaka”. Kolejny raz zapisał: „Bogu na chybił-trafił wybujął w zwierzaka”, natomiast ostatecznie poeta pozostawił wersję: „przez sen – na chybił trafił wybujął w zwierzaka”. Widoczne jest tu staranie autora nawet o miejsce pauzy w utworze, co może zmienić sens wypowiedzi, a po drugie, analizując ten zapis, można dojść do wniosku, że być może Bóg w myśli podmiotu lirycznego nie jest pozbawiony wszechmocy. Przeciwnie, widzi Go on jako absolutne wzmocnienie słowne, twórczy ekwiwalent mocy – tej mocy, którą zastąpił snem potrafiącym wprowadzać w inne sensory życia, którymi to od początku „czarował” swoje wiersze.

Osobny problem metafizyczny leży u podstaw cyklu *Aniołowie*. Autor tego cyklu sam przyznaje, że nie jest w stanie odkryć natury aniołów, co widoczne jest chociażby w wierszu *Skąd oni rodem*, który ułożony jest w formie pytania o ich istnienie.

Kolejnym utworem, który wprost poddaje się areligijnym interpretacjom, jest wiersz zatytułowany *Pan Błyszczącyński*. Według T. Cieślaka (1998) wiersz ten jest dowodem na degradację Boga: „w Leśmianowskiej metafizyce akt kreacyjny przestaje być domeną Boga. Bóg stworzył swój świat, ale są przecież i inne światy” (tamże, s. 36). Ostatecznie, w opinii tego autora, następuje zrównanie Boga, człowieka, natury i twórców intencjonalnych.

Wiersz ten mógłby zostać omówiony osobno, jednakże warto tutaj zwrócić uwagę na kilka faktów mających związek z powyższymi wnioskami. Po pierwsze, przywołuje on obraz pierwszych ludzi raju z *Księgi Rodzaju*. Opis ten jest pierwszym dowodem na oddzielenie bóstwa i stworzenia ulepionego z „prochu ziemi” (Rdz 2,7). Nawet „dziewczyna” obecna u *Pana Błyszczczyńskiego* może przypominać Ewę – jest doskonałym stworzeniem Pana Błyszczczyńskiego. Jest ona także obiektem namiętności podmiotu lirycznego. Świat ten jednak okazuje się nietrwały, a dziewczyna znika.

Jeśli chodzi o Boga w wierszu – jest On „pełen wspomnień wiekuiowych”. Opis stworzenia świata mówi, że stworzenie człowieka było według Boga „bardzo dobre”. A skoro zamyślił się o człowieku, to znalazł się w jego obecności i prawdopodobnie stwarza pewne pole relacji. Nawet, jeśli przyjąć zacytowane wyżej zdanie Cieślaka (1998), że Bóg w wierszu stworzył „swój” świat, ale są także inne światy, to trzeba pamiętać, że Pan Błyszczczyński – główny bohater i kreator nowego świata – zaprasza Boga do swojego ogrodu. Atmosfera narracji wydaje się być głębsza niż jedynie opierająca się na stwierdzeniu, że Błyszczczyński rozmawia z Bogiem, uwzględnia Go, a Bóg znalazł się w tym ogrodzie sam i pozostaje niezależnym od pana Błyszczczyńskiego (w końcu odlatuje). Pan Błyszczczyński, przedstawiając swój obrazowy świat Bogu, mówi w końcu: „Bądź miłościw niebytowi... Wiem, że będziesz...”. Przekonany jest tu o dobroci Boga. Po przedstawieniu swojego świata mówi do Boga: „Boże, nie skąp w obłokach błogosławieństw i kar Twych tym, co wiedzą, że ich nie ma – a chcą istnieć! W Twych przestworach coś się stało... Mgła o cud się dopomina... Z tamtej strony świata modlą się zawieje”. Ponadto Bóg pyta o to, „kto ten ogród roznicestwił tak liściato?...” - chciałoby się powiedzieć, że człowiek – ten, który ma ziemię czynić sobie poddaną (Rdz 1,28). Natomiast na widok Boga nawet drzewa pana Błyszczczyńskiego proszą o zmiłowanie.

Wydaje się także, że pan Błyszczczyński chce skonfrontować z Bogiem swój świat. Jednak Bóg znika. Dlaczego? Przedstawiając swoje stworzenie, pan Błyszczczyński stwierdza: „Tak mnie wzrusza ten niebyt, cudny niebyt dziewczyn!”. W kolejnych wersach, Błyszczczyński zapatruje się tylko w swoje doskonale stworzenie i zaniedbuje swój ogród. W końcu dziewczyna znika, a strofa brzmi: „Już się kończył zaświat... Ustał cud dziewczynski...”. Na końcu wiersza, kiedy znika ów cud dziewczynski, Błyszczczyński nagle blednie i woła: „O, wieczności, wieczności, i ty byłaś w ogrodzie!”. Trudno, więc mówić o degradacji Boga w wierszach Leśmiana, skoro podmiot liryczny wchodzi w relację z Bogiem.

Ponadto Bóg obecny w *Klechdach polskich* przedstawiony jest, jako ten, który ingeruje w świat, przebacza, jest miłosierny, niewidoczny dla tych, którzy pozostają przy życiu (Czabanowska-Wróbel, 1988, s. 55).

4. Próba porównawcza

Istotnym aspektem, który warunkuje całą interpretację dzieła Leśmiana, jest fakt podejścia autora do sztuki. Nawet, jeśli kreśli swoje utwory w duchu obranej przez siebie filozofii, to niewątpliwie uczynił ją poezją. Leśmian sam objaśnia swoją pracę twórczą: „Twórca słabszy jest i śmiertelniejszy od swego dzieła. Dziełu się należy nieśmiertelność, a twórcy – śmierć po spełnieniu dzieła. Życie jest cechą człowieka, lecz nie jest oznaką bóstwa” (Leśmian, 2011, s. 57). Słowa te świadczą o swoistym, głębokim podejściu do sztuki. Formą przewodnią jest poezja i przez nią autor przemawia, w niej konkretyzuje się cała myśl poety. W tym samym artykule Leśmian wypowiada się nieco konkretniej o poezji, w której znajdują się grzech i wyzwolenie: „(...) bezpowrotność faktu, potworniejac w oczach samego Boga, rozrasta się w grzech pierworodny (...) skoro grzech i zbrodnia wkroczą do krainy sztuki, przestają być nagle grzechem i zbrodnią. W krainie owej, oderwanej od faktu wraz z jego bezpowrotnością, panuje nieustanne faktu odkupienie i wyzwolenie” (Leśmian, 2011, s. 56).

W tym miejscu nasuwa się porównanie: jeśli grzech w poezji przestaje być grzechem, bo, jak sugeruje się, grzech jest faktem, a w poezji brakuje mu realnego podmiotu – człowieka, to co dzieje się z kulawym Bogiem i bogami, niedoskonałymi przymiotami Stwórcy? Czyżby nie istniały naprawdę? A skoro tak, to widocznie nie mamy w poezji Leśmiana jednakowych konturów postaci, wartości. Bóg, jeśli dokonało się w Nim przeobrażenie metafizyczne z faktu wszechmocy, wszechwiedzy i innych przymiotów urealnionych w Chrystusie, to owo wcielenie Boga, które, dla odwrotności przeobrażeń materii u Leśmiana, „nieśmiertelnie” dla człowieka w Jezusie, aby znów zaistnieć na krzyżu i przywrócić człowiekowi wolność, daje przyczynek do tego, by owa moc płynęła w tym samym duchu, co świat poety – tyle, że z odwrotną siłą, ciągnącą do świata. Stąd Bóg kaleki, ułomny, ale pokonujący sam z siebie to, co u Leśmiana ciągle próbuje się stać.

Jeśli zatem byty w spirytualistycznej metafizyce przewyciężają w oczach poety swój „fakt” i potrafią realnie zaistnieć i zmartwychwstać do wiecznej już nieśmiertelności poprzez zamysł poety, to jest to doskonały dowód, że wcielenie nieśmiertelnego Chrystusa jest faktem niezaprzeczalnym i niepodważalnym.

Bóg w swojej wolności udowodnił swoją wszechmoc, posyłając swojego Syna na świat, co jest przedmiotem nauki o wcieleniu. O tym zaświadcza również hymn chrystologiczny Świętego Pawła, w którym autor zauważa, że Jezus nie skorzystał, choć mógł, ze sposobności, aby być na równi z Bogiem – nieśmiertelnym, wiecznym, itd. (Flp 2,6-11). Możliwe, że taka interpretacja wierszy Leśmiana umożliwi „obronę” Boga w jego poezji.

Na zakończenie, dla dopełnienia obrazu kontekstu filozoficznego, w jakim tworzył Leśmian, warto wskazać przykłady twórczości innych autorów tego okresu. Warto prześledzić myśl Marcela Prousta, który jako pisarz trafnie ukazuje przedstawiony problem:

„Jeżeli bowiem ma się wrażenie, że się jest zawsze otoczonym swoją duszą, nie znaczy to, aby ona była nieruchomym więzieniem; raczej unosi nas wraz z nią ustawiczny pęd ku temu, aby z niej wyjść, aby się wydostać na zewnątrz, przyczem z uczuciem zniechęcenia słyszymy wciąż dokoła siebie ów identyczny dźwięk, który nie jest echem z zewnątrz, ale odgłosem naszego wewnętrznego drgania. Silimy się odnaleźć na wszystkich rzeczach szacowny odbłask naszej własnej duszy; doznajemy zawodu, stwierdzając, że w naturze są one odarte z uroku, jaki zawdzięczały w naszej myśli sąsiedztwu pewnych pojęć; czasami zmieniamy wszystkie siły duszy w zwinność, w blask, aby oddziaływać na istoty, o których czujemy dobrze, że są na zewnątrz nas i że ich nie osiągniemy nigdy” (Proust, 1937, s. 166-167).

Warto także zacytować samego H. Bergsona, którego filozofia jest natchnieniem dla Leśmiana. Bergson stwierdza: „Więcej jest, nie zaś mniej w pojęciu przedmiotu pomyślanego, jako „nieistniejący” niż w pojęciu tego samego przedmiotu pomyślanego, jako „istniejący”, gdyż pojęcie przedmiotu „nieistniejącego” jest z konieczności pojęciem przedmiotu „istniejącego” z dodaniem przedstawienia wykluczenia tego przedmiotu przez rzeczywistość aktualną, wziętą w całość” (Bergson, 1959, s. 251).

Nie chcąc upraszczać wątku, warto zwrócić tylko uwagę, że skoro Bóg jest rzeczywistością duchową, niematerialną, to Leśmian z zasady nie mógłby zaprzeczyć Temu, który podsuwa mu pewien „spryt” do tworzonego świata.

W ramach komentarza do powyższych cytatów warto jeszcze wspomnieć wypowiedź Leśmiana o „chwili czynu”, odwołującą się do myśli Bergsona. Kończąc artykuł *Z rozmyślań o Bergsonie* poeta stwierdza, że „chwila czynu” jest przypomnieniem potęgi wszechświata i nauki. Autor przypomina w tym fragmencie, że filozofia czynu, która w konsekwencji prowadzi do mistycyzmu, we Francji powstała na gruzach upadku Kościoła. Stało się to, dlatego, że Kościół zagarnął część ducha i instynktu człowieka. Błąd, według poety, polega na tym, że Kościół buduje ołtarze „prawdom niedowiedzionym”, stąd wiara, objawienie, ekstaza, modlitwa nie dają szansy nowej filozofii. A filozofia ta umożliwia bogom wolność – tak, że wchodzić oni do społeczeństwa, idą w świat, aby stać się przedmiotem poznania filozoficznego. Filozofia czynu może wchłonąć religię, przetopić ją jak dzwon na nowe kategorie poznania i nowe środki badania świata (Leśmian, 2011, s. 19-20). Myśl ta wypowiedziana została również nieco wcześniej przez Fiodora Dostojewskiego, którego z kolei skądinąd przywołuje się jako apologetę wiary: „W wielu wypadkach nie ma tam wcale Kościoła, a ostali się tylko urzędnicy kościelni i wspaniałe przybytki, bo Kościół tamtejszy dąży do przejścia z niższego stopnia w wyższy – a mianowicie w państwo, aby w nim z czasem całkiem zaniknąć” (Dostojewski, 2005, s. 42). Również myśl taką o Kościele przedstawia Zygmunt Krasiński w swoich listach, bowiem, krytykując Kościół hierarchiczny, mówi o Kościele żywym i męczennikach za wiarę w pierwszych wiekach Kościoła: „Pośrodku krzyż się wznosił z czarnego drzewa. Krzyż ten wart dla mnie katedry

mediolańskiej i kościoła Św. Piotra” (Kraśiński, 2017, s. 19). Dziś, jak wiemy, hermeneutyka katolicka potrafi korzystać z filozofii Henriego Bergsona (Vagaggini, 2005, s. 89).

Podsumowanie

Jeśli przyjmie się areligijność czy ateizm Leśmiana bądź zbyt zaakcentuje się pochwałę natury, to naturalną konsekwencją tego jest interpretacja, jakiej dokonał E. Boniecki (2008), dla którego wiersz *Szewczyk* jest jedynie przykładem z formułą magiczną, który odwołuje do ludowego zwyczaju szycia stroju dla figury religijnej czy sukienek dla obrazów religijnych (tamże, s. 102), podczas gdy w wierszu przedstawione jest przesłanie o tym, że tytułowy szewczyk nie potrafi uszyć Bogu innych butów, ale mimo wszystko ofiaruje Mu je, jako dar całego życia.

Leśmian także nie wydaje się być sceptykiem swoich czasów. Jakie to modne, kiedy H. Sienkiewicz (2002) sporządza swój pamiętnik zatytułowany *Bez dogmatu*, w którym wyjaśnia, że życie jego jest pod tym względem proste i jasne. Sienkiewicz nie ma problemów w zbudowaniu współczesnego sobie bohatera jego pamiętników. Jest sceptykiem, bo, jak pisze, został zatruty sceptycyzmem, który stał się jego naturą i nie ma już czym wierzyć (tamże, s. 25). U Leśmiana sprawa jest bardzo złożona i zawiła. Nie ma tu jasności. Wydaje się jednak, że nie chodzi mu o niewiarę – zresztą sam Bergson, z którego Leśmian czerpie swoją myśl, uwalnia się od determinizmu.

Bóg może przybierać, jak czasem sugerują opracowania, wymyśloną postać w myśli człowieka (*Pan Błyszczący*). Wydaje się, że poeta opisuje normalny układ życia – człowiek potrafi tworzyć ogrody, sprzeczać się z Bogiem – bo tak naprawdę wszystko to mówi na pewno o jednym – o bliskości Boga względem człowieka.

Bibliografia:

- Bergson, H. (1957). *Ewolucja twórcza*, Warszawa: Wydawnictwo Książka i Wiedza.
- Boniecki, E. (2008). *Archaiczny świat Bolesława Leśmiana*, Gdańsk: wyd. słowo/obraz terytoria.
- Cieślak, T. (1998). Bóg i świat w poezji Bolesława Leśmiana, *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Litteraria Polonica*, t. 1, 25-53.
- Cockiewicz, W. (2011). *Metaforyka Leśmiana*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Czabanowska-Wróbel, A. (1988). Baśń jako światopogląd: baśń i baśniowość w twórczości Leśmiana, *Pamiętnik Literacki*, 4(79), 29-62.
- Dostojewski, F. (2005). *Bracia Karamazow*, Kraków: wyd. Zielona Sowa.
- Głowiński, M. (1988). *Zaświat przedstawiony. Szkice o Poezji Bolesława Leśmiana*, Kraków: Universitas.

- Krasiński, J. *List do Henryka Reeve'a 9 grudnia 1830*, 26, 19, online:
<https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/listy-wybrane.pdf>, (dostęp: 30.06.2017)
- Kwiatkowski, J. (1960). *Leśmian-artysta*, (w:) *Szkice do portretów*, J. Kwiatkowski, Warszawa, 6-64.
- Leśmian, B. (2010). *Dzieła wszystkie. Poezje zebrane*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Leśmian, B. (2011). *Dzieła wszystkie. Szkice literackie*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Leśmian, B. (2012). *Dzieła wszystkie. Utwory dramatyczne. Listy*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Opacki, I. (1971). *Pośmiertna w głębi jezior maska*, (w:) M. Głowiński, J. Sławiński (red.), *Studia o Leśmianie*, 230-351, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Papierkowski, S.K. (1964). *Bolesław Leśmian. Studium językowe*, Lublin: wyd. Lubelskie.
- Pomykała, J. (2005). *Kto śni w poezji Leśmiana?*, *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria Polonica*, 7, 349-368.
- Proust, M. (1937). *W stronę Swanna*, Warszawa: Towarzystwo Wydawnicze „Rój”.
- Rogalski, A. (1958). *Profile i preteksty*, Warszawa: PAX.
- Sienkiewicz, H. (2000). *Bez dogmatu*, Wrocław: wyd. Dolnośląskie.
- Sobieska, A. (2003). *Apologia epifanii, czyli motyw kontemplacyjnego zapatrzenia w twórczości Bolesława Leśmiana*, *Pamiętnik Literacki*, 3 (94), 51-84.
- Ślusarska, J. (2003). *Aktualizacje antropologicznych struktur wyobraźni w wierszach Bolesława Leśmiana i Mirona Białoszewskiego*, *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria Polonica*, t. 6, 301-331.
- Trznadel, J. (1964). *Twórczość Leśmiana*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Woźniak-Łabieniec, M. (1998). *Leśmianowska „ontologia” nicości*, *Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Litteraria Polonica*, 1, 55-81.
- Woźniak-Łabieniec, M. (2000). *Lot ku nicości. „Eliasz” B. Leśmiana*, (w:) B. Stelmaszczyk, T. Cieślak (red.), *Poezje Bolesława Leśmiana. Interpretacje*, 90-105, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych "Universitas".
- Vagaggini, C. (2005). *Teologia. Pluralizm teologiczny*, Kraków: wyd. Homini.
- Zalewski, C. *Leśmian i Nietzsche o zamordowanym Bogu*, online:
<http://www.teologiapolityczna.pl/prof-cezary-zalewski-boleslaw-lesmian-i-fryderyk-nietzsche-o-zamordowanym-bogu-tpct-42-> (dostęp: 28.05.2017).
- Zarebianka, Z., *W twórczości Leśmiana obowiązuje swoisty panenteizm*, online:
<http://www.teologiapolityczna.pl/prof-zofia-zarebianka-w-tworczosci-lesmiana-obowiazuje-swoisty-panteizm-tpct-42-> (dostęp: 30.06.2017).
- Zięb, J. (2000). *Bolesława Leśmiana światopogląd nowoczesny*, Kraków: TAIWPN Universitas Kraków.

Dr Katarzyna Ponińska
Wydział Nauk Historycznych
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

Typologia przedstawień wizerunku Matki Boskiej Dzikowskiej w zbiorach muzealnych

Typology of depictions of the image of the Our Lady of Dzików in museum collections

Abstrakt: Autorka poddaje szczegółowej analizie przedstawienia cudownego wizerunku Matki Boskiej Dzikowskiej przechowywane w zbiorach muzealnych, których można znaleźć co najmniej kilkadziesiąt. Drobiazgowy przegląd poszczególnych elementów występujących lub pominiętych na wersjach tytułowego obrazu pozwala połączyć je w zespoły o podobnych kompozycjach. Może to wskazywać na wspólny warsztat, który je wykonał lub inne związki proveniencyjne. Większość z opisanych obiektów, to malowidła wykonane w XIX wieku przez tzw. twórców nieprofesjonalnych. Prezentują one w znacznej mierze odmienny od oryginału wariant ikonograficzny, oparty na miedziorytach Erazma Bellinga i Josepha Sebastiana Klaubera, które przez swój zasięg popularyzatorski kształtowały wyobrażenie o wyglądzie obrazu Matki Boskiej Dzikowskiej. Dają się jednak zauważyć poważne zmiany kompozycji, przede wszystkim zastąpienie owoców i ptaków z pierwszego planu, dziecięcą postacią św. Jana Chrzciciela. Znajdujące się w kolekcjach muzealnych obiekty z XVIII stulecia w większym stopniu są zbliżone do oryginalnego wizerunku. Autorka celowo pominęła oleodruki, czy chromolitografie, które nie noszą cech indywidualnych poszczególnych twórców. Nie uwzględniła również w wykazie odbitek miedziorytu Klaubera lub do nich nawiązujących, które przez swoją powszechność mogą stanowić temat osobnego studium. Przedmiotem zainteresowania autorki stały się przede wszystkim różnice występujące między zgromadzonymi w muzeach wersjami malarskimi obrazu Matki Boskiej Dzikowskiej.

Słowa kluczowe: Erazm Belling, Joseph Sebastian Klauber, klasztor Dominikanów w Tarnobrzegu, wizerunek Matki Boskiej Dzikowskiej

Abstract: The author thoroughly analyses museum collections of the depictions of the miraculous image of the Our Lady of Dzików, of which several dozen are extant. A meticulous review of individual elements featuring or omitted in the versions of the image makes it possible to categorise them into groups of similar compositions. This may indicate the same or different workshops of origin. Most of the described objects are paintings made in the nineteenth century by unprofessional creators. They present an iconographic variant largely different from the original based on copperplate engravings made by Erazm Belling and Joseph Sebastian Klauber, which popularised a particular notion of the image of Our Lady of Dzików. However, significant changes to the composition are noticeable, above all the replacement of fruits and birds from the foreground with the infant figure of St. John the Baptist. The objects from museum collections from the 18th century are closer to the original image. The author intentionally omitted chromolithographs, which do not have the individual characteristics of particular artists. She also did not include in the list prints of Klauber copperplate engraving or those related to them, which by their commonness may constitute the subject of a separate study. The author's object of interest were primarily the differences between the painting versions of Our Lady of Dzików kept in museums.

Key words: Dominican monastery in Tarnobrzeg, Erazm Belling, Joseph Sebastian Klauber, the image of the Our Lady from Dzików

1. Historia cudownego obrazu

W zbiorach polskich muzeów można spotkać co najmniej kilkadziesiąt przedstawień cudownego wizerunku z Dzikowa, tworzonych w różnych technikach, z większym lub mniejszym kunsztem prezentowanym przez ich wykonawców. Nie podejmując się dokładnej ich klasyfikacji chciałam w tym tekście zwrócić uwagę na typy kompozycyjne, jakie można wyróżnić porównując ze sobą prezentowane obiekty (Ponińska, 2017, s. 15-48, por. przypis 101)¹. Na wstępie warto przytoczyć najważniejsze wiadomości jakie posiadamy na temat obrazu z Dzikowa (stanowiącego obecnie dzielnicę Tarnobrzega). Jest to dzieło anonimowe, datowane na XVI stulecie. Najstarsze przekazy mówią, że płótno znajdowało się w posiadaniu państwa Białkowskich z Wołynia, którzy otrzymali je około roku 1662 od nieznanego „Towarzysza Pancernego”, jako wyraz wdzięczności za opiekę, gdy kurował się u nich z rany postrzałowej. Kiedy po siedmiu latach Białkowscy przeprowadzili się do Biechowa², dali obraz Janowi Stanisławowi i Zofii z Firlejów Tarnowskim, którzy byli właścicielami Dzikowa. Fakty te przytoczył Jan Stanisław Tarnowski, zeznając w roku 1675 przed komisją biskupią badającą cudowność obrazu. Jak wynika z relacji jego małżonki, z Białkowskimi doszło do transakcji wymiennej (Ponińska, 2017, s. 17, przypis 11 oraz s. 18, przypis 12).

Informacje o niezwykłych właściwościach wizerunku pochodzą z czasów, gdy znalazł się on już w posiadaniu Tarnowskich. Nie nastąpiło to jednak bezpośrednio po otrzymaniu przez nich obrazu, ponieważ przez pewien czas płótno przeleżało w skarbcu zdjęte z ram i zwinięte w rulon. Dopiero po ponownym rozpięciu go na ramy i zawieszeniu w kaplicy zamkowej, zaczęły się za jego sprawą dziać niezwykle zjawiska. Przypisywano mu na przykład ugaszenie pożaru, który wybuchł na zamku w Dzikowie w roku 1669. To oraz inne wydarzenia stały się przyczyną zwołania komisji biskupiej, której efektem było wydanie w Kielcach, dnia 11 listopada 1675, przez biskupa krakowskiego Andrzeja Trzebickiego, dekretu uznającego obraz za cudowny. Napływ pielgrzymów chcących

¹ W rozdziale opisującym ten wizerunek, zostały pominięte tytułowe przedstawienia, ze względu na ich czas powstania. Publikacja bowiem zasadniczo skupiała się na XVII i XVIII wieku. Do niniejszego artykułu zostały dodane nieliczne obiekty datowane na XVIII wiek, wcześniej autorce nie znane. Dominik Komada, który w większym stopniu zajął się kopiami wizerunku z XIX stulecia i przedstawił dużą liczbę obiektów ze zbiorów muzealnych, skupił się jednak w swoim opracowaniu na innych zagadnieniach niż wnioski, które zaprezentowano w niniejszym tekście (Komada, 1983; por. Komada, 2004, s. 195-212). Piotr Czepiel i Piotr Duma zebrali w jednej publikacji obszerny materiał fotograficzny nie poddając go jednak analizie ikonograficznej (Czepiel, Duma, 2016). W niniejszym artykule pominięte zostały odbitki grafiki Klaubera i chromolitografie oraz oleodruki, które również znajdują się w zbiorach muzealnych. Tekst jest poświęcony wersjom malarskim tytułowej kompozycji i ewentualnie drzeworytom.

² Najprawdopodobniej chodzi o Biechów w woj. świętokrzyskim (są dwie wioski o tej nazwie w powiatach ostrowieckim – gm. Kunów i buskim – gm. Pacanów, która jest położona najbliżej Tarnobrzega), ewentualnie o Biechowo w woj. wielkopolskim (pow. wrzesiński, gm. Miłosław), albo w kujawsko-pomorskim (pow. świecki, gm. Drzycim) (por. Świecki, 1686, s. nlb).

nawiedzić wizerunek, którego sława stale rosła, zmusił Tarnowskich do budowy osobnego kościoła, dokąd z prywatnej kaplicy zamkowej w dniu 20 maja 1678 przeniesiono go, osadzając przy nim Dominikanów (Święcki, 1686, s. 28).

2. Opis ikonograficzny

Obraz (il. 1)³ ukazuje Madonnę z Dzieciątkiem i św. Józefa. Dzieciątko owinięte powijakami, jest przytulane przez Maryję do Jej prawego ramienia i policzka. Taką kompozycję można porównywać do wschodniego typu przedstawień Matki Boskiej określanej mianem Eleusa (lub inaczej Umilenie) z tą różnicą, że Dzieciątko nie obejmuje szyi Marii. Białe pieluszki opasują cztery widoczne oploty zielonej taśmy, ozdobionej ornamentem (zapewne ze złotej nici). Na nadgarstkach Dzieciątka zostały namalowane bransoletki z koralami. W lewej dłoni Jezus trzyma różę i wiśnię. Święty Józef został ukazany na drugim planie, jakby w cieniu, za plecami Dzieciątka. Tło dla tej kameralnej sceny stanowi w prawym górnym rogu rozległy pejzaż z liściastym drzewem nad dominującym rozlewiskiem wodnym (rzeką lub jeziorem), rozpościerający się z okna za plecami Matki Boskiej.

Interesującym elementem na pierwszym planie przedstawienia jest stół lub parapet, nakryty czerwoną tkaniną, na którym można dostrzec dekorowany ornamentem ceramiczny (zapewne fajansowy) talerz z owocami, wśród których najpewniej znalazły się zielone winogrona. Znajdują się tam również trzy rodzaje czerwonych owoców, z których wyróżniają się łatwe w określeniu wiśnie. Na kiści winogron siedzi szczygieł sięgający po owoce. Dalej znajdują się dwa ptaki, skierowane do siebie dziobami, sprawiające wrażenie, jakby większy karmił mniejszego⁴ ziarnem rozsypanym między nimi. Za większym ptakiem leży najprawdopodobniej jabłko, zaś za mniejszym orzech włoski.

Występujące na obrazie elementy takie jak winne grono czy ziarno, z dużą dozą prawdopodobieństwa można interpretować jako alegorię sakramentu Eucharystii i w tym kontekście symbolicznego znaczenia nabiera scena z jednym ptakiem karmiącym drugiego. Natomiast zgodnie z nauką Kościoła katolickiego, Ofiara Eucharystyczna jest wiązana z Ofiarą Męki Pańskiej. Pasyjne znaczenie posiadają (ze względu na czerwony kolor) koral oraz szczygieł, którego czerwona plama na upierzeniu wokół dziobka pochodzi z krwi, gdy zgodnie z legendą, wyjmował ciernie z korony wbijającej się w głowę ukrzyżowanego Chrystusa. Koral posiadał również, już od czasów starożytnych, znaczenie apotropaiczne (miał chronić od złego spojrzenia). Podobną wymowę miał szczygieł, który ratował od choroby i śmierci. Występująca na przedstawieniu róża może posiadać wieloraką symbolikę, łatwiejszą do interpretacji w przypadku zdecydowanego koloru (białego lub czerwonego).

³ Ilustracje zamieszczono na końcu artykułu.

⁴ Zgodnie z ustaleniami są to: zięba jer w upierzeniu wiosennym (mniejszy) i kuropatwa skalna (większy).

Na obrazie z Dzikowa kwiat trzymany przez Dzieciątka nie jest jednoznacznie biały, ale posiada różowe zabarwienie. Można spotkać się w literaturze z określeniem Matki Bożej jako róży trzymanej „w ręku przez Króla niebios”. Tytułowe określenie „róża Jerychońska”, pochodzące z dotyczącej Dzikowa publikacji Wawrzyńca Świąckiego, który co ważne był Dominikaninem, odnoszone jest właśnie do Maryi. Czerwony sok owoców wiśni symbolizował krew Zbawiciela przelaną na krzyżu. Wczesne kwitnienie wiśni miało wskazywać na Zwiastowanie, którego konsekwencją było Wcielenie (Pasierb, 1999, s. 60; por. też: Forstner, 1990, s. 193). Na temat symboliki koralu, ptaków oraz owoców we wczesnej i średniowiecznej sztuce chrześcijańskiej pisał również ks. prof. Stanisław Kobielus (Kobielus, 1997, s. 325-341; 2002, s. 316; 2006, s. 182-183, 184-189, 221-225, 243-244; 2012, s. 150-153). Idąc dalej tym tokiem rozumowania można by uznać, że ukazane tu jabłko – symbol owocu, który stał się powodem grzechu pierworodnego, sugeruje przyczynę Wcielenia i późniejszej Męki Chrystusa [Księga Rodzaju (Rdz 2,9. 16-17) nie określa dokładnie jaki owoc rósł na rajskim drzewie wiadomości dobrego i złego, ale tradycja łacińska wskazuje na jabłko. Występujący na obrazie orzech mógł symbolizować Wcielenie Zbawiciela jak i samego Chrystusa skorupa – człowieczeństwo, zaś wnętrze – ukrytą boskość (por. Kobielus, 2006, s. 90, 158-160).

W trudnym do określenia czasie zaczęto wizerunek Matki Boskiej z Dzikowa uważać za scenę odpoczynku podczas ucieczki do Egiptu, o czym świadczy jedna z pieśni odnosząca się do dzikowskiego wizerunku, śpiewana w miejscowym sanktuarium, której początek, jeśli nie został dopisany w późniejszym okresie, może jednak świadczyć, że powstała ona w XX wieku (Kałdon, 1983, s. 55-56; por. Zub, 1996, s. 22. Jakaś nowożytną *Pieśń o Najsław. Pannie Dzikowskiej* wymienia Karol Estreicher, jednak nie udało się jej odnaleźć (por. Estreicher, 1897, s. 472; por. także: Ponińska, 2017, s. 22-23).

3. Dzikowski wizerunek w grafice

Zapewne z racji położenia Tarnobrzega na prawym brzegu Wisły, od około połowy XVIII stulecia można znaleźć informację, że wiele łask od tego obrazu odbierali flisacy, sternicy i inni żeglarze (Pisał o tym w roku 1743 Michał Sieykowski a za nim powtarzali kolejni autorzy (Sieykowski, 1743, s. K). Znalazło to swoje odzwierciedlenie na miedziorycie autorstwa Josepha Erazma Bellinga, towarzyszącym dziełu Wawrzyńca Świąckiego, wznowionemu w roku 1754 w Sandomierzu pod tytułem: *Roza Jerychonska...* Ukazuje on obraz z pewnymi modyfikacjami. Na głowach Maryi i Dzieciątka pojawiają się korony zamknięte, zaś w środku nimbu św. Józefa – sześcioramienna gwiazda. Ptaki na pierwszym planie, przez wydłużenie szyj i pominięcie ich charakterystycznego upierzenia, zupełnie zatracają cechy swoich gatunków, chociaż nadal większy karmi mniejszego, zaś trzeci sięga po winne grono, w które wetknięty jest element przypominający kształtem kłos zboża. Być

może chodziło o dosłowne uzupełnienie symboliki eucharystycznej. Ponadto w krajobrazowym tle pojawiają się sylwetki ludzi płynących po rzece na dwóch łodziach i zabudowania sugerujące sanktuarium w Dzikowie.

Widok tych zabudowań nie odpowiada, rzeczwiście, wyglądowi kościoła, który nigdy nie posiadał dwóch wysokich wież w fasadzie, chociaż na początku XX wieku powstał taki projekt wykonany przez Jana Karola Sasa Zubrzyckiego. W XVIII stuleciu na dachu kościoła znajdowała się (widoczna na obrazie wotywnym pochodzącym z klasztoru) sygnaturka, która została uszkodzona od uderzenia pioruna w latach 1807 lub 1808 i zastąpiona nową. Obok kościoła znajdowała się zapewne wolnostojąca dzwonnica, która uległa zniszczeniu w roku 1811 i w związku z tym przy południowym odcinku ogrodzenia cmentarza wystawiono kolejną drewnianą dzwonnice, która spłonęła w 1862 podczas pożaru w nocy z 5 na 6 czerwca. Nowa murowana dzwonnica z roku 1866 była pokryta dachówką. Ze wspomnianego dwuwieżowego projektu, z powodu trudności finansowych, zrealizowano do września 1904 tylko wieżę południową rezygnując z nadbudowy północnej, którą wystawiono tylko do wysokości pierwszej kondygnacji (Kościół nie jest orientowany tylko skierowany prezbiterium na zachód (Komada, 1995, s. 15, 18-19 i 21).

Ciekawe, że można się jednak spotkać z dwuwieżowym wyglądem kościoła funkcjonującym w ikonografii związanej z kultem obrazu. Przykładem może być wykonany ręcznie w nieznanym czasie (do roku 1887) medal (o średnicy 4 cm) z kości słoniowej, reprodukowany w katalogu Teofila Rewolińskiego. Na widocznym tam przerysie jego awersu, w schematyczny sposób ukazano kompozycję wizerunku z Dzikowa z jednym tylko ptakiem siedzącym na winnym gronie, otoczonego napisem: „N. P. MARYA W DZIKOWIE SŁYNA: CUDAMI OD 1675”. Zabudowania z pejzażowego tła umieszczono zaś na rewersie z napisem w otoku: „KOŚCIÓŁ I KLASZTOR W. W. O. O. DOMINIKANÓW”. Widok ten jest ewidentnie wzorowany na ujęciu ukazany chociażby na rycinie Bellinga z bardzo podobnym odtworzeniem brył znajdujących się tam zabudowań i murem z blankami. Ukazano na nim również jedną z postaci płynących na łódce (Rewoliński, 1887, s. 40, poz. 452, tab. IX).

Do propagowania takiego widoku sanktuarium Dominikanów w Dzikowie mogły przyczynić się też inne grafiki w sposób oczywisty zbieżne kompozycyjnie z ryciną z dzieła *Roza Jerychonska...* Jedną z nich jest miedzioryt (il. 2) autorstwa Josepha Sebastiana Klaubera [Rytownik zmarł w roku 1768. Odbitkę takiej kompozycji (o wymiarach 11,2x7,6 cm) posiada między innymi w swoich zbiorach Biblioteka Narodowa w Warszawie (sygn. G.22389/1⁵). Inne przykłady tej kompozycji zob. Ponińska, 2017, s. 31-32, il. 6-8. Por. Michalczyk, 2015, s. s. 124-138, il. 4; Michalczyk, 2016, s. 108, il. 131a-b]. Podobnie jak u Bellinga widoczne są zabudowania w tle z tą różnicą, że hełmy obu wież wieńczą dużych rozmiarów krzyże. Poza

⁵<https://polona.pl/item/matka-boska-dzikowska,Nzk0ODcyMzg/0/#info:metadata> (dostęp: 21.11.2019)

tym szczegółem układ zabudowań wraz z murem zakończonym blankami jest bardzo zbliżony. Widać również dwie łodzie płynące rzeką, ale bliżej zabudowań. Ponadto u Klaubera nie występują korony u Jezusa i Maryi, za to aureole wokół ich głów mają większe rozmiary niż u Bellinga.

4. Wizerunki obrazu Matki Bożej z Dzikowa w polskich zbiorach muzealnych

4.1. Przedstawienia z ptakami

Analizując wizerunki obrazu dzikowskiego przechowywane w zbiorach muzealnych, można je podzielić na zespoły posiadające podobne cechy i różniące się od pozostałych. Pierwszą grupę będą stanowiły przedstawienia, które kompozycyjnie są najbliższe oryginałowi. Jednym z najwcześniej datowanych pośród nich, bo na czas około roku 1700, jest niedużych rozmiarów kompozycja malarska (il. 3) wykonana farbami olejnymi na blasze ze zbiorów Muzeum Narodowego w Krakowie [Objekt (nr inw. MNK I-848) ma wymiary: 36x28 cm⁶, Czepiel, Duma, 2016, s. 266-267]. Obraz został zakupiony do zbiorów muzeum w roku 1952 od osoby prywatnej z Krakowa i nie był poddawany konserwacji⁷. Malaturę, która w widocznych partiach twarzy i dłoni jest mocno uszkodzona, w dużym stopniu pokrywa sukienka, uniemożliwiająca ocenę podobieństwa kompozycji do oryginału. Jeśli trybowania na sukience odpowiadają kształtem partiom malowidła, można uznać, że twórca podszedł do tematu z pewną dozą swobody. Ogólnie kompozycja odzwierciedla oryginalną, jednak można zauważyć takie różnice jak duża fałda wzorzystego materiału pod Dzieciątkiem i za Jego plecami, która na obrazie odpowiada płaszczowi św. Józefa, czy pomniejszenie ptaków i zwiększenie ich liczby do sześciu. Kościół nie przypomina ani przedstawień graficznych, ani wyglądu rzeczywistego. Na dolnym marginesie, nie pokrytym sukienką, można dostrzec pozostałości bardzo słabo zachowanej inskrypcji.

Czas powstania drugiego obrazu (il. 4) przechowywanego w zbiorach tego samego Muzeum Narodowego w Krakowie, jest bardzo ogólnie określony – po roku 1678. Jego bardzo duże podobieństwo do miedziorytu Klaubera, pozwala na przesunięcie jego datacji co najmniej na XVIII jeśli nie na XIX stulecie, na co wskazuje sposób malowania. W tym wypadku przedstawienie zostało wykonane farbami olejnymi na płótnie, które obecnie nie jest naciągnięte na blejtram a jego górne narożniki są półkolistie przycięte i mają zniszczenia

⁶ <https://zbiory.mnk.pl/pl/wyniki-wyszukiwania/katalog/48982> (dostęp: 21.11.2019)

⁷ W tym miejscu dziękuję za informacje na jego temat otrzymane od Kierownika Działu Sztuki Dawnej – dra Tomasza Zauchy za pośrednictwem p. Piotra Nowaka z Sekcji d.s. Dokumentacji Fotograficznej i Kwerend Naukowych Muzeum Narodowego w Krakowie. Ten wizerunek nasuwa skojarzenie z innym niedużych rozmiarów obrazem (24x19,5 cm) datowanym na XVII lub XVIII wiek, przechowywanym w zbiorach Karmelitanek Bosych na Wesołej w Krakowie, który został namalowany na desce i też jest prawie w całości pokryty metalową sukienką (por. Ponińska, 2017, s. 37-38, il. 17).

w kształcie otworów, jak po gwoździach [Wymiary podobrazia (nr inw. MNK I-353) to: 93x72-73,5 cm⁸, Czepiel, Duma, 2016, s. 264-265]. Obraz został ofiarowany do zbiorów muzeum w roku 1914 jako dar od ks. Michała Sroki i nie był poddawany konserwacji. W tym miejscu dziękuję za informacje na jego temat otrzymane od Kierownika Działu Sztuki Dawnej – dra Tomasza Zauchy za pośrednictwem p. Piotra Nowaka z Sekcji d.s. Dokumentacji Fotograficznej i Kwerend Naukowych Muzeum Narodowego w Krakowie]. Kompozycja wykazuje bliższe podobieństwo do ryciny Klaubera niż Bellinga. Przemawiają za tym następujące szczegóły: brak koron i dużych rozmiarów nimb płomienisty wokół głowy Maki Bożej, widoczne w całości dwie taśmy opasujące korpus Jezusa (u Bellinga są trzy), czy w większym stopniu wyeksponowany kołnierzyk pod brodą św. Józefa. Ponadto gwiazda w aureoli świętego jest częściowo przesłonięta jego głową, co można zaobserwować u Klaubera a nie występuje u Bellinga. Podobnie jak na obu grafikach są tu namalowane białe ptaki o wydłużonych szyjach a z winnego grona wystają kłosa zboża, to jednak między większym karmiącym mniejszego leży zielona gałązka wzorowana na miedziorycie Klaubera. Maforium na głowie Madonny we wszystkich wypadkach układa się w podobny sposób a w tle za Jej plecami widoczne są zabudowania znane z obu rycin. Ze względu na przycięcie naroża płótna, dwie wieże nie są widoczne w całości. Szczegóły różniące płótno od obu grafik, to dwie róże (biała i różowa) w lewej dłoni Jezusa i jasne bransoletki (najprawdopodobniej z pereł a nie koralu) oraz wzrok św. Józefa skierowany na widza.

Większe podobieństwo do oryginalnego wizerunku z Dzikowa niż do grafik go ukazujących, wykazuje obraz namalowany na niedużych rozmiarów metalowej płycie, datowany na XIX wiek, z Muzeum Narodowego Ziemi Przemyskiej w Przemyślu [Blacha ma wymiary: 26x20 cm (nr inw. MPS-8043). Zob. Czepiel, Duma, 2016, s. 280-281]. Warto w tym miejscu wspomnieć o innym dosyć wiernym odwzorowaniu wizerunku z Dzikowa, powstałym z inicjatywy hrabiego Zdzisława Tarnowskiego, który wystawił kapliczkę z nim w Sędziszowie Małopolskim (miasto jest siedzibą gminy w woj. podkarpackim, w pow. ropczycko-sędziszowskim), jako wotum za ocalenie podczas niebezpieczeństwa utraty życia lub zdrowia, gdy lokomotywa spłoszyła konie zaprzężone do jego powozu. Wypadek miał miejsce 22 stycznia 1903 roku. *Nota bene* Zdzisław Tarnowski zamówił profesjonalną kopię wizerunku z Dzikowa namalowaną 7 sierpnia 1918 przez Tadeusza Korpala do kościoła w Końskich (Ponińska, 2017, s. 47-48; por. Czepiel, Duma, 2016, s. 70-75, s. 160-167). Malarz starał się oddać wszystkie szczegóły. Nawet ptaki zachowały swój charakterystyczny wygląd. Niewielkie różnice można dostrzec jedynie w sposobie fałdowania szat, czy odległościach między poszczególnymi elementami kompozycji. W tle widoczny jest pejzaż różniący się od tego z malowidła w Dzikowie, ale ogólnie zachowujący jego klimat i bez żadnych zabudowań. Kunszt malarski nie dorównuje oryginalnemu dziełu.

⁸ <https://zbiory.mnk.pl/pl/wyniki-wyszukiwania/katalog/256902> (dostęp: 21.11.2019)

Jeszcze niższy poziom umiejętności artystycznych (z cechami malarstwa ludowego) prezentuje obraz zakupiony w Tyrawie Wołoskiej do zbiorów Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku [Płótno datowane ok. roku 1900 jest eksponowane w chałupie z Tyrawy Solnej (z 1910) wchodzącej w skład sektora Dolinian⁹. Poniżej stołu z ptakami zachowała się niekompletna inskrypcja: „[...] OBRAZU N P MARYI W KOSCIELE DZIKOWSKIEM U/ [...] CUDAMI SŁYŃĄCY”. Interesujące pod względem ikonograficznym jest jeszcze jedno z przedstawień tego typu, umieszczone w kaplicy mszalnej w przysiółku Krzywica w Hucie Komorowskiej (wieś w woj. podkarpackim, pow. kolbuszowskim, gm. Majdan Królewski). Na dolnej krawędzi blatu z ptakami, które mają tu ciemne upierzenie, biegnie napis: „PRAWDZIWY WIZERUNEK OBRAZU NAYŚWIĘTSZEY/ MARYI PANNY DZIKOWSKIEY CUDAMI SLYŃĄCY. OD.R.P.67[5]”. Ogólnie przypomina on inne przedstawienia z tego rodzaju, a najbliższy jest może malowidłu z Chorzelowa (wieś w woj. podkarpackim w pow. i gm. Mielec), jednak zwraca tu uwagę inny szczegół. Zabudowania w tle nie przypominają występujących w późniejszych przedstawieniach (wzorowanych na grafikach dwuwieżowych kościołów), a budynek tam ukazany jest podobny (ale w zgotycyzowanej formie) do świątyni namalowanej na obrazie z kościoła w Młyńcu Drugim (wieś w woj. kujawsko-pomorskim, pow. toruński, gm. Lubicz), a który być może odpowiada rzeczywistemu wyglądowi kościoła dominikanów w Dzikowie od strony Wisły (Czepiel, Duma, 2016, s. 50-59, 86-89, 134-137, 299-301; Ponińska, 2017, s. 41-42, 46-47). W przypadku tego malowidła należy stwierdzić bliższe podobieństwo do graficznych przedstawień cudownego wizerunku ze wskazaniem na miedzioryt Klaubera. Przemawia za tym brak koron i sposób kształtowania aureoli. Tu również ptaki zatraciły swoje cechy mimo, że nadano im niebieski kolor upierzenia z czerwonymi skrzydłami (w przypadku ptaka siedzącego na winnym gronie ta kolorystyka została odwrócona). W tle pojawia się widok z budynkiem o dwóch wieżach zwieńczonych krzyżami i mur z blankami. Podobnie jak na przedstawieniu na jednym z płócien z Muzeum Narodowego w Krakowie, św. Józef ma wzrok skierowany na widza.

Cechy sztuki ludowej noszą również dwie grafiki przechowywane w innych zbiorach muzealnych. Jedna z nich, datowana na pierwszą połowę XIX wieku, znajduje się w Muzeum Tatrzańskim im. Dra Tytusa Chałbińskiego w Zakopanem. Jest to ręcznie kolorowany drzeworyt langowy pochodzący z folwarku na Spiszu, który trafił do zbiorów muzealnych w roku 1924 jako dar Kazimierza Dobrowolskiego [Wymiary odbitki (nr inw. E/2908/MT) wykonanej na papierze to: 14,2x9 cm. Opis opracowała 12.09.2011 Anna Grochal¹⁰, por. Czepiel, Duma, 2016, s. 324-325. Ponińska, 2017, s. 46, przypis 101]. W tym wypadku można podejrzewać, że twórca (być może skrywający się pod monogramem

⁹ http://skansen.mblsanok.pl/do_pobrania.html (dostęp: 21.11.2019)

¹⁰ publikacja na:

<http://midasbrowser.pl/drzeworyty/displayDocument.htm;jsessionid=E8B64083C766581A885DB76866FA1A81?docId=5000000087> (dostęp: 21.11.2019)

„KS”¹¹ umieszczonym mniej więcej w połowie blatu stołu nad jednym z ptaków) wzorował się na miedziorycie Bellinga. Wskazują na to korony w podobnym kształcie. W tle nie zostały jednak odwzorowane zabudowania w formie widocznej na obu rycinach, chociaż ukazano kościół z dwoma wieżami zwieńczonymi wydatnymi krzyżami jak u Klaubera, poniżej którego ciągnie się mur zwieńczony blankami. Kolejnym elementem nie występującym na obu miedziorytach, jest lilia włożona w nieporadnie ukazaną (nieproporcjonalnie małą) dłoń św. Józefa. Zapewne twórca, nie posiadając wzoru, bo na żadnym z miedziorytów, ani na wizerunku z Dzikowa, nie widać prawicy świętego, musiał wykazać się własnymi umiejętnościami.

Drugi ręcznie kolorowany drzeworyt wzdłużny pochodzący z kolekcji Józefa Gwalberta Pawlikowskiego, datowany na pierwsze czterdziestolecie XIX wieku, przechowywany jest w zbiorach Lwowskiej Narodowej Naukowej Biblioteki Ukrainy im. Wasyla Stefanyka [Odbitka (nr inw. ECT.3036/LNNBU) na papierze o wymiarach: 35,5x26,5 cm. Opis opracowała 16.08.2013 Anna Grochal¹², por. Czepiel, Duma, 2016, s. 272-273. Ponińska, 2017, s. 46, przypis 101]. Powyżej kompozycji biegnie napis: „OBRAZ: PANNY: MARY: DZIKOWSKEY.” Charakteryzuje ją większa dowolność w odwzorowaniu oryginału. Na związki z miedziorytem Bellinga mogą wskazywać korony na głowach Jezusa i Maryi. Zmieniono jednak proporcje występujących elementów. Dzieciątko ma za małą głowę. Ptaki również zostały zmniejszone a siedzący na winogronach, zwrócony jest tyłem do pozostałych. Widok w tle został zminiaturyzowany. Bieg rzeki twórca skierował po skosie w lustrzanym odbiciu, zaś zabudowania na horyzoncie przypominają zamek z basztami zwieńczonymi zwróconymi do siebie chorągiewkami.

4.2. Wersje ze św. Janem Chrzcicielem

Większość pozostałych przedstawień przechowywanych w zbiorach muzealnych będzie prezentowała zmieniony typ ikonograficzny. To w większości malowidła wykonane przez twórców nieprofesjonalnych. Na tych kompozycjach zostanie pominięty stół z ptakami i owocami, których symbolika, jak to uznała Anna Kunczyńska-Iracka, nie była zrozumiała dla prostych wiernych, a zastąpi go dziecięcy św. Jan Chrzciciel ze swoimi atrybutami: barankiem i krzyżem oplecionym banderolą, na której tradycyjnie umieszczano niekiedy napis: „Ecce Agnus Dei” (J 1,29). W sposób oczywisty będzie on zapowiadał Wcielenie Syna Bożego, na którego niekiedy wskazuje dłonią. Korekty kompozycyjnej według wspomnianej badaczki mieli dokonać sami Dominikanie w czasie, gdy nasilił się napływ pielgrzymek chłopskich do sanktuarium w Dzikowie (Kunczyńska-Iracka, 1988, s. 234). Poza tą zmianą,

¹¹ Na ten temat zob.: Skoczeń-Marchewka; publikacja bez wskazania daty na:

<http://www.folkwoodcuts.eu/awers/sygnatury-na-drzeworytach.html> (dostęp: 21.11.2019)

¹² publikacja na: <http://midasbrowser.pl/drzeworyty/displayDocument.htm?docId=5000000833> (dostęp: 21.11.2019).

widoczna jest większa dekoracyjność strojów Matki Bożej i Dzieciątka. Można na tych przedstawieniach zauważyć bardziej wzorzyste tkaniny, czy dodatkowy tiulowy woal nałożony na zwykle występujące maforium na głowie Maryi. Owo „bogactwo ozdób szat” miało z kolei, według Anny Kunczyńskiej-Irackiej, oznaczać „ich boskie dostojęstwo” (Kunczyńska-Iracka, 1978, s. 150). W większości tych przedstawień św. Józef stojący z boku i ukazwany w skromniejszym stroju, będzie trzymał lilię – symbol czystości – element nie występujący na oryginale.

Cztery przykłady takich kompozycji można znaleźć chociażby w zbiorach Muzeum Historycznego w Bielsku-Białej, mieszczącym się w zamku książąt Sułkowskich. Wszystkie przedstawienia zostały namalowane farbami olejnymi na płótnie i ukazują św. Jana Chrzciciela z krzyżem, tulącego baranka. Na każdym z nich Matka Boża z Jezusem mają na głowach zamknięte korony. Na wszystkich Dzieciątko zostało odziane w przezroczystą koszulkę wykończoną koronkami z kokardką z czerwonej wstążeczki pod szyją a św. Józef trzyma lilię. Na trzech spośród nich, w tle widoczne są zabudowania z dwuwieżowym kościołem, analogiczne do rycin Klaubera i Bellinga, jednak z pominięciem rzeki. W tym miejscu na dwóch z nich wyraźnie zaznaczono jaśniejszą farbą, jakby bez zrozumienia, poświęcę na ziemi. Na nich też tylko Dzieciątko ma promienistą aureolę wokół głowy, a welum Matki Bożej, okryte tiulowym woalem, zostało ozdobione różami [Jedno z nich (nr inw. MBB/E/2277) ma wymiary: 75x52 cm, jest datowane na XIX wiek i pochodzi ze wsi Bujaków (woj. śląski, pow. bielski, gm. Porąbka). Drugie (nr inw. MBB/E/2669) ma wymiary: 68x51 cm, jest datowane na przełom XIX i XX wieku i pochodzi z Bielska-Białej. Czepiel, Duma, 2016, s. 202-205]. Tylko na jednym z przedstawień pojawia się napis na banderoли u św. Jana Chrzciciela [To płótno (nr inw. MBB/E/782) ma wymiary: 75x52 cm, jest datowane na XIX wiek i pochodzi ze wsi Kozy (wieś gminna w woj. śląskim, pow. bielski), (Czepiel, Duma, 2016, s. 200-201)].

Nieco odmiennie od pozostałych prezentuje się czwarte malowidło [Jest to obraz (nr inw. MBB/E/769) o wymiarach: 72x58 cm, datowany na XIX wiek i pochodzący ze Starej Wsi (woj. śląskie, powiat bielski, gm. Wilamowice), Czepiel, Duma, 2016, s. 198-199]. Różni się ono przede wszystkim kształtem kościoła w tle o jednej wieży i drzewem po jej lewej stronie. Nie ma tu rzeki a jednolite niebo ukazane nad głowami wszystkich postaci, sugeruje, że znajdują się one na otwartej przestrzeni, nie we wnętrzu. W tym wypadku krzyża św. Jana Chrzciciela w ogóle nie oplata banderoла a welon Matki Bożej zdobią szerokie poziome pasy (naprzemiennie: różowe i niebieskie). Zwraca także uwagę charakterystyczny sposób malowania twarzy z wyraźnie podkreślonym konturem oczu, nosa i podbródków postaci. Identyczny sposób malowania, który decyduje o podobieństwie fizjonomii, można dostrzec na jednym z płócien (il. 5) w zbiorach Muzeum im. Stanisława Fischera w Bochni [Przedstawienie (nr inw. MB-E/102) o wymiarach: 60x44 cm, datowane na XIX wiek, zostało

namalowane farbami olejnymi¹³, por. Czepiel, Duma, 2016, s. 208-209]. Maforium Matki Bożej ma jednak kolorystykę różowo-zieloną, a kokardka pod szyją Dzieciątka jest zielona. Te same cechy posiada i być może z tego samego warsztatu wyszedł obraz przechowywany w Muzeum Etnograficznym w Krakowie [Obraz olejny (nr inw. MEK 83882). Czepiel, Duma, 2016, s. 258-259]. Na nim welon na głowie Maryi też jest różowo-zielony, ale wstążka u Jezusa czerwona. Podobnie jest w przypadku przedstawienia ze zbiorów Muzeum Etnograficznego im. Franciszka Kotuli w Rzeszowie [Wizerunek (nr L inw. 147/MRE) pochodzi z Kalwarii Zebrzydowskiej. Czepiel, Duma, 2016, s. 284-285]. We wszystkich czterech opisanych przedstawieniach podobnie są malowane aureole wokół głów Madonny i Dzieciątka. Tworzą je faliście kształtowany okrąg, z którego wychodzą ząbkowane promienie. [Warto dodać, że tak samo wykonane nimby i pozostałe charakterystyczne elementy posiada obraz datowany na XIX wiek, znajdujący się w kaplicy w Słopicach (gminna wieś w woj. małopolskim, w pow. limanowskim), (Czepiel, Duma, 2016, s. 172-175)].

Do tej grupy można zaliczyć więcej obiektów. Podobne cechy posiada kolejny obraz z Muzeum Etnograficznego w Krakowie [Przedstawienie (nr inw. MEK 26660) namalowane farbami olejnymi na płótnie o wymiarach: 64x51 cm. Zakupione w latach 1961-1962 z terenu ówczesnego powiatu tarnobrzeskiego. Czepiel, Duma, 2016, s. 248-249], choć ząbkowane nimby są na nim malowane jednolicie. Inna zwracająca uwagę różnica, to żółty kolor nieba oraz ciemniejsze włosy i zarost św. Józefa, który na wcześniej wymienionych obrazach jest siwy. Odmienny jest też sposób jego malowania. Ponadto zabrakło kokardki pod szyją Jezusa i krzyża z banderolą u św. Jana Chrzciciela. Bliższy czterem wyżej opisanym malowidłom jest wizerunek (il. 6) wchodzący w skład zbiorów Muzeum Narodowego w Krakowie [Obraz (nr inw. MNK I-799) o wymiarach: 66x48,5 cm, jest datowany na XX wiek]¹⁴. Obiekt trafił do muzeum w roku 1950 wraz z całą kolekcją Muzeum Przemysłowego. Nie ma ustalonej proveniencji i nie był poddawany konserwacji. W tym miejscu dziękuję za informacje na jego temat otrzymane od Kierownika Działu Sztuki Dawnej – dra Tomasza Zauchy za pośrednictwem p. Piotra Nowaka z Sekcji d.s. Dokumentacji Fotograficznej i Kwerend Naukowych Muzeum Narodowego w Krakowie] oraz z Izby Regionalnej w Zielonkach [Jest to gmina wiejska w woj. małopolskim, w pow. krakowskim. Izbę Regionalną utworzono w roku 2013, zaś ekspozycję otwarto 11.10.2014. Obraz (nr inw.: IR 100/2015) namalowano na płótnie o rozmiarach: 75x57 cm¹⁵ (Czepiel, Duma, 2016, s. 326-329). Do tej grupy można też z pewnością zaliczyć przedstawienie nie przechowywane w muzeum, ale należące do wyposażenia kościoła filialnego pw. św. Jana Chrzciciela w Szczawnicy-Jaworkach (woj. małopolskie, pow. nowotarski, gm. Szczawnica). Jest nim feretron, na którego odwrociu namalowano Matkę Bożą z Dzieciątkiem (Kornecka, 1972),

¹³ <http://www.kultura.malopolska.pl/object/MB-E/102> (dostęp: 21.11.2019)

¹⁴ <http://www.kultura.malopolska.pl/object/MNK-I-799> (dostęp: 21.11.2019)

¹⁵ <http://zielonki.linuxpl.info/wordpress/?p=11893> (dostęp: 21.11.2019)

choć tu także ząbkowane nimby Jezusa i Maryi są malowane płasko. Podobnie malowane tło (niebo na całej szerokości, kościół z jedną wieżą i drzewem, bez rzeki) występuje na przedstawieniu (il. 07) z Muzeum Etnograficznego w Tarnowie [Obraz jest datowany na XIX wiek¹⁶, por. Czepiel, Duma, 2016, s. 306-307]. W odróżnieniu od opisanych wyżej przedstawień, maforium Matki Bożej dekorują róże malowane na jednolitym tle i koronkowe obszycie. Nie pokrywa go tiulowy woal.

Ostatni z wymienionych obrazów stanowi kompozycję pośrednią między opisaną wyżej a kolejną grupą przedstawień, na których powijaki oplatające Dzieciątka przybierają postać jakby gorsetu lub szerokiego pasa, a pieluszki zostały ukazane w formie rozkloszowanej szaty, nieraz z dekoracją podkreślającą podziały na pionowe płaty tkaniny. Wspólną ich cechą jest jednolite tło (nie zawsze w kolorze niebieskim, ale na przykład imitujące złote), kościół z jedną wieżą i drzewem po jej lewej stronie. Święty Józef nie posiada tu żadnego atrybutu a św. Jan Chrzciciel tuli tylko baranka (nie ma krzyża), który ponadto w odróżnieniu od pozostałych przedstawień, przednie nogi ma skierowane w tę samą stronę co głowę. Dodatkowo, na niektórych z nich, twarz Matki Bożej ma bardzo podobne rysy, co może przemawiać za użyciem wspólnego lub podobnego szablonu (O posługiwaniu się szablonami przez ludowych twórców przy malowaniu tego typu przedstawień (zob. Kunczyńska-Iracka, 1988, s. 234). Do tego zbioru można zaliczyć obrazy z Muzeum w Bochni [Malowidło (il. 08) (nr inw. MB-E/105) jest datowane na XIX wiek i zostało wykonane farbami olejnymi na płótnie o wymiarach: 62x45 cm¹⁷, Czepiel, Duma, 2016, s. 210-211] oraz z Muzeum Etnograficznego w Krakowie [Płótno (nr inw. MEK 56194) o wymiarach: 69,5x 57,5 cm, zostało zakupione w roku 1979 w Desie. Pokrywa je wytłaczana masa plastyczna imitująca złote sukienki, Czepiel, Duma, 2016, s. 236-237], gdzie św. Józef ma wyjątkowo zaznaczoną aureolę nad głową, ale w obu przypadkach pas osłaniający korpus Jezusa ma charakterystyczny rozszerzający się na środku kształt [W podobny sposób, ale tylko u góry, rozszerza się pas Jezusa na przedstawieniu z kaplicy we wsi Wilkowisko (woj. małopolskie, pow. limanowski, gm. Jodłownik). Tu jednak w odróżnieniu od pozostałych w tej grupie, św. Józef trzyma kwitnącą różdżkę, natomiast w ogóle nie ma św. Jana Chrzciciela, Czepiel, Duma, 2016, s. 182-185]. Na dwóch kolejnych przedstawieniach widać u Dzieciątka prosty szeroki pas i podobne ulistnione gałązki o trzech łodyżkach, z niebiesko malowanymi drobnymi kwiatkami lub owocami w Jego rączkach. Jedno z nich przechowywane jest w Muzeum Niepodległości w Myślenicach [Mieści się w tzw. „Domu Greckim” i do 21.01.2017 nosiło nazwę Muzeum Regionalnego. Obraz o wymiarach: 67,5x54 cm został przekazany w dniu 23.03.1961 przez Gustawa Grochałę z Myślenic jako dar od

¹⁶

https://pl.wikipedia.org/wiki/Obraz_Matki_Bo%C5%BCej_Dzikowskiej#/media/Plik:Matka_Boza_Dzikowska_Tarnow.jpg (dostęp: 21.11.2019)

¹⁷ <http://www.kultura.malopolska.pl/object/MB-E/105> (dostęp: 21.11.2019)

historyk sztuki Kazimiery Kutrzebianki z Jordanowa. Czepiel, Duma, 2016, s. 274-277¹⁸, a drugie w Muzeum Etnograficznym im. Marii Znamierowskiej-Prüfferowej w Toruniu [Płótno (nr inw. MET 8249) o wymiarach: 72x56 cm, zostało zakupione w roku 1965 i jest datowane na drugą połowę XIX wieku, Czepiel, Duma, 2016, s. 308-311]. W obu przypadkach twarze ukazanych postaci wykazują podobieństwo względem siebie. Na wszystkich wymienionych obrazach (poza przykładem z Krakowa, gdzie występuje imitacja złotych sukienek) maforium Matki Bożej nie układa się w charakterystyczne fałdy znane z osiemnastowiecznych rycin, ale opada gładko i dodatkowo okrywa je z wierzchu welon z białej koronki.

Na kolejnych przedstawieniach można zaobserwować zarówno motywy upodabniające je do powyższych, jak i elementy odróżniające je. Do podobnych trzeba zaliczyć: kształt kościoła z jedną wieżą i drzewem po lewej stronie, postać św. Jana Chrzciciela tulącego baranka, który jednak trzyma też krzyż oraz szeroki pas na tułowiu Dzieciątka, ale z zaznaczonymi kolorami poziomymi podziałami, w pewnym stopniu nawiązującymi do powijków z oryginału. Natomiast na przedłużeniu stroju poniżej pasa, zostały wyraźnie podkreślone linie pionowe. Różnice to: lilia trzymana przez św. Józefa bez ukazania jego dłoni. Ponadto, na każdym z nich św. Józef ma nad głową obręcz aureoli z gwiazdką w środku a pod wyeksponowanym kołnierzykiem pojawia się zapięcie z rzędem otworów na guziki. Tło zostaje tu podzielone na strefę pejzażu za plecami Matki Bożej i ścianę za św. Józefem, która niekiedy przybiera formę różnokolorowych pionowych pasów. Ponadto, w tej grupie, welon Maryi też okrywa koronkowy woal, ale często jest ono ukazane w formie tkaniny z poziomymi pasami o dwóch zestawionych naprzemiennie (jak na przykład na opisanym już przedstawieniu z Rzeszowa) lub wielobarwnych zestawach. Wymienione kryteria spełnia jeden z wizerunków przechowywanych w Muzeum Górnośląskim w Bytomiu [Jest to obraz (nr inw. MGB/E/4663) malowany olejno na płótnie o wymiarach: 64x49 cm. Datowany na XIX wiek, pochodzi z pow. bielskiego a zakupiony został w roku 1934. Do tej grupy można też zaliczyć obraz datowany na lata 30. XX wieku przechowywany w kaplicy w Łękach-Cisowcu (wieś w woj. małopolskim, w pow. nowosądeckim, w gm. Łososina Dolna), gdzie jednak maforium Matki Bożej nie jest pasiaste, tylko zbliżone do zbioru obrazów, w którego skład zaliczają się przedstawienia z Myślenic, czy Torunia, Czepiel, Duma, 2016, s. 144-147, 228-229], jeden z Muzeum Etnograficznego w Warszawie [Malowidło (nr inw. PME 39301) wykonano w latach 70. XX wieku farbami olejnymi na płótnie o wymiarach: 66,6x49 cm i zostało zakupione przez muzeum w roku 1975, Ponińska, 2018, s. 570, 573, przypis 8] i z Muzeum Tatrzańskiego w Zakopanem [Poza wymienionym drzeworytem, jest to drugie przedstawienie Matki Boskiej Dzikowskiej w zbiorach tego muzeum. Wersja malarska (nr inw. E/8040/MT) została wykonana farbami olejnymi na płótnie o wymiarach: 69x49 cm i zakupiona w roku 1978 od Leszka

¹⁸ https://pl.wikipedia.org/wiki/Muzeum_Niepodległości_w_Myślenicach (dostęp: 21.11.2019)]

Wasyłkowskiego z Zakopanego. Warto dodać, że opisane cechy posiada inne przedstawienie z Zakopanego, znajdujące się obecnie w kruchcie kościoła pw. św. Jana Apostoła i Ewangelisty na Harendzie (Czepiel, Duma, 2016, s. 110-115, 322-323). Dwa ostatnie obrazy są bardziej zbliżone do siebie przez kształty twarzy ukazanych postaci, czy takie detale jak promienie wychodzące po przekątnej od krzyży na kościele w tle oraz sposób malowania ziemi pod nim. Natomiast na malowidle z Bytomia i Warszawy można dostrzec falisty wzór na okrągłej powierzchni aureoli Madonny z Dzieciątkiem, jak to było na przykład na wspomnianym już przedstawieniu z Rzeszowa.

Kolejnym elementem wspólnym dla następnego zespołu przedstawień może być postać św. Jana Chrzciciela, który w prawej ręce trzyma tylko krzyż i zamiast tulić baranka, lewą wskazuje na Dzieciątko Jezus. W muzeum w Bochni są dwa przykłady tej wersji kompozycji. Jeden mniej dekoracyjny (il. 9) [Malowany olejno na płótnie o wymiarach: 63x52 cm obraz (nr inw. MB-E/137) jest datowany na XIX wiek i pochodzi z Uścia Solnego (dawniej miasto a obecnie wieś położona w woj. małopolskim, w pow. brzeskim, w gm. Szczurowa¹⁹), Czepiel, Duma, 2016, s. 214-215], bo nie posiadający tyłu zdobień szat co drugi, i bardziej nieudolnie malowany, jest bardzo podobny do obrazu z kaplicy filialnej pw. Podwyższenia Krzyża w Jurkowie (Wieś położona w woj. małopolskim, w pow. brzeskim, w gm. Czchów. Obraz został namalowany olejno na płótnie. Konopka, 1973). Na obu przedstawieniach budynek kościoła w tle ma podobny kształt z dwoma drzewami po obu stronach jednej wieży. Podobnie zostało też potraktowane tło poniżej świątyni. Na obu obrazach Matka Boża identycznym gestem prawej dłoni dotyka policzka Jezusa. Swoją nieporadnością i układem kompozycyjnym zbliżony do nich jest obraz z Muzeum Diecezjalnego w Tarnowie [Obraz (nr inw. MDT 2566) malowany olejno na płótnie o wymiarach: 72x61 cm, jest datowany na przełom XIX i XX wieku, Czepiel, Duma, 2016, s. 304-305], choć kościół został zastąpiony budynkiem z wolnostojącą kapliczką słupową. W Jurkowie i w Tarnowie pejzażowe tło z drzewami rozpościera się na całej szerokości. Na obrazie bocheńskim twórca z pejzażem połączył bez zrozumienia ścianę za plecami ukazanych postaci, malując ją w formie naprzemiennych kolorowych pionowych pasów, między które wstawił drzewo. Charakterystyczne jest również, że na wszystkich trzech malowidłach Dzieciątko nie ma przejrzystej koszulki z rękawami, widocznej na pozostałych wersjach, a dłoń św. Józefa, w której trzyma gałązkę, jest widoczna [Brak koszulki na ciele Jezusa oraz św. Jan Chrzciciel bez baranka występują na niektórych obrazach z kościołów i kaplic. Na tych przedstawieniach zabudowania w tle są wzorowane na grafikach Bellinga i Klaubera. Przykład z XIX wieku o takich cechach można spotkać w kaplicy mszalnej z roku 1900 usytuowanej przy ul. Mickiewicza w Baranowie Sandomierskim. Drugi, również datowany na XIX wiek, pochodzi z kapliczki przy ul. Szarwarskiej a obecnie znajduje się w ołtarzu bocznym w kościele pw. Najświętszej Maryi Panny Szkaplerznej w Dąbrowie

¹⁹ <http://www.kultura.malopolska.pl/object/MB-E/137> (dostęp: 21.11.2019)

Tarnowskiej. W tym wypadku, odmiennie od pozostałych, twarz św. Jana Chrzciciela została namalowana z profilu. Trzeci, malowany olejno na płótnie o wymiarach 65x60 cm, datowany na przełom stuleci XVIII i XIX, przechowywany jest obecnie na plebanii parafii pw. św. Klemensa w Trzemeśni (wieś w woj. małopolskim, w pow. myślenickim, w gm. Myślenice). Tu jednak Matka Boża i Dzieciątko (tak jak na rycinie Klaubera) nie mają koron na głowach, za to aureolę Maryi otacza dodatkowo wieniec z 12 gwiazd (Czepiel, Duma, 2016, s. 62-65, 106-109, 118-121). Taką datację obrazu z Trzemeśni podaje *Karta Inwentaryzacyjna NID*. (Kornecka, 1970. *Katalog Zabytków Sztuki w Polsce*, 1951, t. I, z. 9, s. 26-27 nie wymienia tego obrazu, por. Ponińska, 2017, s. 45, il. 22). Podobne do opisanego przedstawienie występuje też jako dekoracja chorągwi w kościele parafialnym pw. św. Piotra i Pawła we wsi Leńcze (woj. małopolskie, pow. wadowicki, gm. Kalwaria Zebrzydowska). Tu jednak Jezus ma przezroczystą koszulkę. Na odwrociu jest Matka Boża z Dzieciątkiem (Nowacka, 1974).

Z większą wprawą i drobiazgowością malowane są pozostałe wizerunki, na których św. Jan Chrzciciel wskazuje na Jezusa. Na wszystkich z nich występują dwuwieżowe zabudowania znane z grafik. Na nich też wzorowane jest maforium Matki Bożej układające się w podobny sposób z dwoma fałdami. Ma ono z zewnątrz jednolity zielony lub niebieski kolor z różowym spodem i jest przykryte jak zwykle na tego typu wizerunkach tiulowym woalem z koronką. Dzieciątko ma na sobie przejrzystą koszulkę z czerwoną kokardką pod szyją a św. Józef koszulkę z kołnierzykiem, często z ukazaniem zapięcia. Widoczna jest też jego prawa dłoń, niekiedy z wyprostowanym palcem wskazującym, w której trzyma gałązkę kwitnącej lilii. Takie wizerunki mają w swoich zbiorach: muzeum w Bochni [Malowany olejno na płótnie o wymiarach: 64x51 cm obraz (il. 10) (nr inw. MB-E/1229) jest datowany na 2 połowę XIX wieku i pochodzi z Marszowic (zapewne chodzi o wieś położoną w woj. małopolskim, w pow. wielickim, w gm. Gdów, która jest położona trochę bliżej Bochni niż druga o identycznej nazwie w pow. krakowskim, w gm. Kocmyrzów-Luborzyca²⁰), (Czepiel, Duma, 2016, s. 220-221), dwa różniące się sposobem malowania - Muzeum Etnograficzne w Krakowie [Obraz olejny (nr inw. MEK 43861) na płótnie o wymiarach: 64,5x48 cm, pochodzi z Książnic (wieś w woj. małopolskim, pow. wielickim, gm. Gdów). Datuje się go na połowę XIX wieku i został zakupiony od Franciszka Strojka z Krakowa. Malowany jest bardziej płasko niż drugie przedstawienie (nr inw. MEK 46523), gdzie widać większe zdolności artysty chociażby w modelunku światłocieniowym i oddaniu bryły. Drugi wizerunek też został namalowany olejno na płótnie o wymiarach: 76x67,5 cm. Do zbiorów Muzeum Etnograficznego został zakupiony z salonu Desy w Krakowie. Na tych dwóch przykładach z Krakowa widać wyraźnie na jednolite malowanej chuście Maryi, zaznaczone ciemną farbą poziome paski²¹ (Czepiel, Duma, 2016, 234-235, 242-243) i Muzeum Nadwiślański Park Etnograficzny w Wygiełzowie [Wizerunek (nr inw. MNPE/E 1313) jest datowany na

²⁰ <http://www.kultura.malopolska.pl/object/MB-E/1229> (dostęp: 21.11.2019)

²¹ <http://www.kultura.malopolska.pl/object/43861/mek> (dostęp: 21.11.2019)

przełom XIX i XX wieku. Został namalowany farbami olejnymi na płótnie. Jego wymiary wraz z ramą wynoszą: 82x69,5 cm²², Czepiel, Duma, 2016, s. 314-319].

Na części kopii wizerunku z Dzikowa Matka Boża ma welon zdobiony kwiatami. Elementy przypominające je występują na obu miedziorytach z XVIII wieku, ale u Bellinga są wyraźniejsze. Dwa takie przykłady z muzeum w Bielsku-Białej (Por. przypis 22) oraz jeden z Tarnowa (Por. przypis 32) zostały wymienione już wcześniej. Pozostałe tego typu przedstawienia można spotkać w zbiorach muzeów: Etnograficznego w Krakowie (trzy przykłady) [Jeden z nich to obraz (nr inw. MEK 35231) namalowany olejno na płótnie o wymiarach: 87x70 cm w XIX wieku przez „Kantego” Kancioszka (lub Heloszka) w Borku, który został kupiony w roku 1969 od Stanisława Ziajki ze wsi Gromiec (woj. małopolskie, pow. chrzanowski, gm. Libiąż). Matka Boża i Dzieciątko mają na głowach korony, ale nie mają aureoli. Za to św. Józef ma nad głową kolisty przerwany nimb przypominający literę C z gwiazdą w środku. Zamiast lilii, trzyma on przedmiot przypominający laskę lub kostur. Drugie przedstawienie (nr inw. MEK 35931) zostało namalowane olejno na płótnie o wymiarach: 76,5x60,5 cm i do zbiorów muzealnych trafiło jako zakup dokonany w roku 1977 w Desie przy ul. św. Jana w Krakowie. W tym wypadku tylko Jezus ma namalowaną promienistą aureolę wokół głowy. Trzeci wizerunek (nr inw. MEK 53086) został namalowany farbami olejnymi ok. roku 1879 przez W. Chrzęszczykiewicza. Rozmiar płótna wraz z ramami wynosi: 90,5x75 cm. Został zakupiony w roku 1977 od Andrzeja Czerwińskiego. Poniżej kompozycji widoczna jest inskrypcja: „Cudowne Objawienie N. MARYI Panny w Dzikowie w Polsce U dominikanów, R: 1675.” Tu Matka Boża i Dzieciątko mają korony, ale Maryja nie ma nimbu, który ma wokół głowy Jezus a św. Józef delikatnie zaznaczoną obręcz aureoli nad głową z gwiazdą w środku. Spośród przedstawień spoza muzeów można do tej grupy dodać malowidła umieszczone w kapliczkach. Jedno z nich, datowane na XIX wiek, znajduje się w Mogilnie (woj. małopolskie, pow. nowosądecki, w gm. Korzenna) i towarzyszy mu napis znany z trzeciego obrazu z Muzeum Etnograficznego w Krakowie. Drugie można spotkać w kapliczce w Żarkach-Ziajkach (Ziajki są przysiółkiem Żarek, które są wsią sołecką w woj. małopolskim, w pow. chrzanowskim, w gm. Libiąż). Warto dodać, że wieś jest położona w odległości nie całych 5 km od wsi Gromiec, z której zakupiono od *nomen omen* Stanisława Ziajki pierwszy z opisanych obrazów do Muzeum Etnograficznego w Krakowie. Jednak porównanie obu przedstawień nie wskazuje, żeby wyszły spod tego samego pędzla (Czepiel, Duma, 2016, s. 150-153, 190-193, 240-241, 244-245, 252-253), Przedstawienie (nr inw. MZ-HA/732) datowane na XIX wiek, zostało zakupione w styczniu roku 1964 od właściciela kapliczki w Żywcu-Sporyszu, w której się znajdowało (Czepiel, Duma, 2016, s. 330-333). Poniżej kompozycji wykonano napis: „Cudowne Objawienie N. MARYI Panny w Dzikowie R. 1675”, czy Górnosląskiego w Bytomiu [Obraz (nr inw. MGB/E/4642) datowany na XIX wiek, został namalowany

²² <http://www.kultura.malopolska.pl/object/MNPE/E 1313> (dostęp: 21.11.2019)

farbami olejnymi na płótnie o wymiarach: 68,5x57 cm i pochodzi z Nowej Wsi (dawne miasto noszące do roku 1948 nazwę Wirek), która obecnie stanowi dzielnicę Rudy Śląskiej (Czepiel, Duma, 2016, s. 226-227). Na jego dolnym marginesie wykonano napis, który na początku uległ zatarciu: „[...] w Dzikowie w Polsce u domienikanow [sic!] 1675”. Na wszystkich z nich widać zabudowania znane z grafik. Jezus ma na sobie przezroczystą koszulkę z kokardką a św. Jan Chrzciciel tuli baranka i trzyma krzyż (poza przedstawieniem z Bytomia). Na każdym z nich Matka Boża i Dzieciątko mają na głowach korony, ale nie występują aureole (w niektórych przypadkach ma ją tylko Jezus). Na pojedynczych pojawiają się też napisy. Do ryciny Bellinga te przedstawienia upodabnia jeszcze jeden szczegół: parapet za plecami Maryi posiada profilowania, które w wersji malarskiej (podobnie jak pionowe załamania muru po przeciwnej stronie) przybierają formę naprzemiennych ciemnych i jasnych pasów. Najbardziej kuriozalny wygląd ma ten element na przedstawieniu z Bytomia, gdzie nie kończy się on na pewnej wysokości tylko ciągnie wzdłuż linii rzeki z grafiki, która tu nie występuje, po sam horyzont. To nie jedyna zadziwiająca interpretacja tej kompozycji dokonana przez jej twórcę, ponieważ fałdy na chuście Madonny, namalował on jako dwa duże zielone liście na Jej ramieniu. Tu św. Józef unosi do piersi prawą dłoń w geście podtrzymywania czegoś, ale nie dzierży w niej żadnego atrybutu. Tak samo zabrakło krzyża wspartego o ramię św. Jana Chrzciciela.

Niektóre przedstawienia stanowią formy pośrednie między opisanymi zespołami, łącząc w sobie elementy jednych i drugich. Występują na nich zabudowania wzorowane na rycinach. Tak jak na nich, welon Matki Bożej układa się w podobny sposób z dwoma fałdami, ale zaznaczono na nim zdwojone poziome pasy, które mogą odcinać się od koloru tkaniny skonstrastowaną barwą. Dodatkowo welum przykrywa koronkowa mantylka. Na tych przedstawieniach Maryja i Jezus mają korony, zaś św. Józef trzyma lilię. W wymienionych dziełach nie zawsze pojawiają się aureole. Dzieciątko ma prześwitującą koszulkę (zwykle z kokardką zawiązaną pod szyją). Okrywająca Je tkanina ma zaznaczone zdwojone pionowe pasy a na dolnym krańcu zdobi je koronka. Między trzema taśmami powijaków można dostrzec ornamentalną dekorację zbliżoną do tej, która zdobi powijaki na rycinach. Dziecięcy św. Jan Chrzciciel trzymając krzyż z banderolą, równocześnie tuli baranka. Często rzeka z grafik zostaje w tych wersjach kompozycji namalowana w formie jaśniejszego pasma na ziemi. Takie cechy posiadają kolejne dwa przedstawienia z Muzeum Etnograficznego w Krakowie [Jeden z nich to wizerunek (nr inw. MEK 52498) datowany ok. roku 1880, namalowany olejno na płótnie o wymiarach: 74x60 cm (po konserwacji). Pochodzi z Czernichowa (wieś gminna położona w woj. małopolskim, w pow. krakowskim) i został zakupiony w roku 1976 od Józefy Galos z Krakowa. Drugi (nr inw. MEK 63756) to mocno zniszczone malowidło wykonane farbami olejnymi na płótnie o wymiarach: 44x39 cm, na którego odwrociu ukazano Chrystusa błogosławiącego prawą dłonią, zaś w lewej trzymającego dużych rozmiarów jabłko królewskie symbolizujące świat. Obiekt zakupiono

w roku 1985 od Jadwigi Byrskiej z Kęt (miasto gminne w woj. małopolskim, w pow. oświęcimskim), (Czepiel, Duma, 2016, s. 246-247, 260-261). Dwustronność przedstawienia i jego mocne zużycie może świadczyć, że pochodzi ono z chorągwi. Znane są takie przykłady (np. Leńcze). Por. przypis 45 i 63] oraz po jednym z Muzeum Etnograficznego w Warszawie [Obraz (nr inw. PME 40104) olejny na płótnie o wymiarach: 75x60 cm, jest datowany na 2. poł. XIX wieku i przypisywany warsztatowi południowo małopolskiemu. Do zbiorów muzeum został zakupiony w roku 1976 a w 1998 poddano go konserwacji (Ponińska, 2018, s. 562, 573) i muzeum w Bochni [Przedstawienie (il. 11) (nr inw. MB-E/141) pochodzące z okolic Krakowa, zostało namalowane farbami olejnymi na płótnie o wymiarach: 73x63 cm i jest datowane na XIX wiek²³. Detale są bardzo drobiazgowo odtworzone, zwłaszcza: koronki przy strojach, czy napis na banderoli św. Jana Chrzciciela. Podobne przedstawienia można spotkać też na feretronach z kościołów parafialnych w Luchowie Górnym (wieś w woj. lubelskim, w pow. biłgorajskim, w gm. Tarnogród) czy Polance Wielkiej (wieś gminna w woj. małopolskim, pow. oświęcimskim) oraz w kapliczkach we wsiach: Równe (woj. podkarpackie, pow. krośnieński, gm. Dukla) oraz Zabawa-Zdarzec (woj. małopolskie, pow. tarnowski, gm. Radłów), które jest datowane na XIX wiek i mocno zniszczone (Ponińska, 2017, s. 44-45, przypis 101; Ponińska, 2018, s. 574; Czepiel, Duma, 2016, s. 76-79, 154-159, 186-189, 216-217).

Dwa kolejne przedstawienia są do siebie podobne ze względu na charakterystyczną deformację namalowanych twarzy i przedłużenie powijków, które w tym wypadku wyglądają jak wzór na opadającej tkaninie osłaniającej nogi Dzieciątka. Ponadto pojawiają się tu nie występujące nigdzie indziej, poza nielicznymi przypadkami [Pojedyncze lub podwójne rzędy naszyjnika można dostrzec na przedstawieniach z Zakopanego, Bochni czy (potrójny) z Jurkowa. Por. przypisy 41, 42 i 43. W dwóch ostatnich z wymienionych i w Muzeum Diecezjalnym w Tarnowie powijaki stanowią jakby przedłużony wzór na tkaninie], trzy rzędy naszyjnika na szyi Maryi a aureola nad głową św. Józefa przybiera formę litery „C” z gwiazdą w środku. Jeden obraz jest przechowywany w Muzeum Etnograficznym w Krakowie [Płótno (nr inw. MEK 3596) ma wymiary: 64x48,5 cm i zostało pomalowane farbami olejnym. Do zbiorów trafiło w roku 1929 z Otfinowa (wieś w woj. małopolskim, pow. tarnowski, gm. Żabno) jako dar ks. Ignacego Kozaka(?), (Czepiel, Duma, 2016, s. 250-251). Poniżej kompozycji biegnie napis: „Prawdziwy Wizerunek NMP Dzikowskiej R. P. [18?]”] a drugi w Bochni [Obraz (il. 12) (nr inw. MB-E/520) namalowany olejno na płótnie o wymiarach: 65,5x51,5 cm, jest datowany na XIX wiek²⁴, Czepiel, Duma, 2016, s. 218-219]. Występują tu też różnice. Najważniejsza z nich, to brak św. Jana Chrzciciela na malowidle z Krakowa. W obu przypadkach kościoły są podobne, ale w Bochni widać jedną wieżę, bądź sygnaturkę a w Krakowie dwie.

²³ <http://www.kultura.malopolska.pl/object/MB-E/141> (dostęp: 21.11.2019)

²⁴ <http://www.kultura.malopolska.pl/object/MB-E/520> (dostęp: 21.11.2019)

Od opisanych zbiorów obrazów, na których występuje św. Jan Chrzciciel różnią się pojedyncze przedstawienia. Jedno z nich przechowywane jest w Muzeum Etnograficznym w Krakowie [Malowidło (nr inw. MEK 23852) wykonane w XIX wieku farbami olejnymi, różni się również od większości pozostałych podobrazem, które stanowi blacha o wymiarach: 57,5x44,5 cm. Do zbiorów zostało kupione w roku 1957 od Wojciecha Kosowskiego z Żarek (wieś w woj. małopolskim, pow. chrzanowski, gm. Libiąż), (Czepiel, Duma, 2016, s. 254-255). Na nim Matka Boża ma biały, nieprzezroczysty welon oraz, tak jak Dzieciątko koronę i aureolę wokół głowy. Nimbu natomiast nie ma św. Józef, który trzyma w widocznej prawej dłoni z wysuniętym palcem wskazującym, gałązkę nie przypominającą lilii. Dziecięcy św. Jan Chrzciciel obejmuje baranka i krzyż z banderolą. W tle widać kościół z jedną wieżą, a niebo rozciąga się na całej szerokości. Dostyc oryginalnie na tle pozostałych prezentuje się inna kompozycja przechowywana w Muzeum Etnograficznym w Krakowie [Obraz (nr inw. MEK 52738) olejny na płótnie o wymiarach: 72x53,5 cm. Zakupiony w roku 1976 od Stanisława Orkisz z Nawojowej Góry (wieś w woj. małopolskim, pow. krakowski, gm. Krzeszowice). Czepiel, Duma, 2016, s. 238-239], na której św. Jan Chrzciciel trzyma odmiennie, bo przed sobą krzyż z banderolą a zamiast baranka, obiema dłońmi obejmuje świat w formie jabłka królewskiego. Jezus, zaś trzyma w obu dłoniach bukiety z róż i ma na sobie przezroczystą koszulkę z kokardką. Jego pieluszkę dekoruje wzór z poziomych pasów, który powtarza się na maforium Maryi. Dodatkowo okrywa je koronkowy welon. Oboje mają korony na głowach. Ponadto szyję Matki Bożej oplatają dwa sznury naszyjnika a w uchu ma kolczyk. Jej talię opasuje, nie występująca na innych przedstawieniach, żółta taśma analogiczna do lamówek wykańczających Jej strój. Pojawia się tu lilia, przy czym trudno stwierdzić, czy trzymająca ją dłoń należy do św. Józefa, czy do Maryi. Elementy stroju wskazywałyby, że do Bogarodzicy. Widoczna lewa dłoń świętego jest nieproporcjonalnie mała. Ponadto zwraca uwagę podobieństwo namalowanych twarzy o dużych oczach i charakterystycznych ustach. Architektura ukazana na różowym tle nieba została w tym wypadku rozbudowana do rozmiarów kompleksu przypominającego miasto. Równie rozbudowana architektura pojawia się w tle kolejnego przedstawienia ze zbiorów Muzeum Etnograficznego w Krakowie [Płótno (nr inw. MEK 36362) o wymiarach: 67x50 cm zostało pomalowane farbami olejnymi i pochodzi ze wsi Kaszów (woj. małopolskie, pow. krakowski, gm. Liszki), Czepiel, Duma, 2016, s. 256-257]. Słaby stan jego zachowania uniemożliwia odczytanie niektórych elementów, ale w tym wypadku, tak jak na poprzednim, nie ma wątpliwości, że św. Jan Chrzciciel trzyma krzyż przed sobą w lewej dłoni, natomiast w prawej ma przedmiot przypominający książkę. Analogiczny kształt można dostrzec w lewej dłoni Dzieciątka, które ma na sobie białą długą i nieprzejrzystą koszulkę. Święty Józef trzyma w prawej dłoni schematycznie namalowaną lilię.

Odosobniony przypadek stanowi kolejne przedstawienie (il. 13) z muzeum w Bochni [Przedstawienie (nr inw. MB-E/126) datowane na XIX wiek, zostało namalowane farbami

olejnymi na płótnie o wymiarach: 66x54 cm i być może pochodzi z chorągwi kościelnej, na co wskazują namalowane wokół przedstawienia ramy²⁵ (Czepiel, Duma, 2016, s. 212-213), na którym opisywana kompozycja została namalowana w lustrzanym odbiciu. To jedyny taki przykład. Występujący tu św. Jan Chrzciciel trzyma w lewej dłoni tylko krzyż, ale nie wskazuje na Jezusa, który prezentuje nagi tors. Jego pieluszkę dekorują poziome pasy, między którymi namalowano drobne elementy. Maryja ma na głowie czerwony welon, który okrywa koronkowy woal. Oboje mają korony, które jak nigdzie indziej, otaczają wieńce z czerwonych róż. Strój Matki Bożej pokrywają dekoracyjne elementy. Święty Józef nie trzyma żadnego atrybutu, ale widoczna jest jego lewa dłoń z wyprostowanym palcem. W tle pojawia się dwuwieżowy budynek kościoła z drzewami za nim.

Poza wymienionym już obrazem z Muzeum Etnograficznego w Krakowie (por. przypis 58), można spotkać też przedstawienia, na których pojawiają się tylko Jezus z Maryją i św. Józefem w kompozycji wzorowanej na dzikowskiej. Nie pojawiają się na nich jednak, ani stół z ptakami, ani św. Jan Chrzciciel. Przykładem takiego odwzorowania może być obraz przechowywany w Muzeum Historycznym w Sanoku [Poniżej przedstawienia widnieje inskrypcja: „O m. b. Dzikowskiej”. Tego typu kompozycje można spotkać również w kapliczkach w takich miejscowościach jak: Jodłówka Tuchowska (wieś w woj. małopolskim, pow. tarnowskim, gm. Tuchów), Stale (wieś w woj. podkarpackim, pow. tarnobrzeski, gm. Grębów). Oba obrazy są kompozycyjnie podobne do siebie, tylko w Jodłówce widać kościół w tle a wizerunek ze Stali jest pokryty drewnianą sukienką. Natomiast w Cieszanowie (miasto będące siedzibą gminy w woj. podkarpackim, pow. lubaczowski) malowidło wykonane na murze półokrągłej wnęki kapliczki z XIX wieku stojącej przy drodze do Narola. Przedstawienie ze szczytu tylnej ściany kaplicy w Mętkowie (wieś w woj. małopolskim, pow. chrzanowski, gm. Babice) zostało namalowane farbami olejnymi na blasze i powstało w 2. poł XIX w. być może w warsztacie związanym z Alwernią. Ostatnie przedstawienie najbliższe jest jednemu z obrazów przechowywanych w Muzeum Etnograficznym w Krakowie (nr inw. MEK 35231; por przypis 51). Oczywiście zabrakło na nim św. Jana Chrzciciela, ale kostur trzymany przez św. Józefa i sam jego wygląd, jak i pozostałych postaci, wykazuje dużo analogii (Kunczyńska-Tracka, 1988, s. 292, il. 355; Czepiel, Duma, 2016, s. 138-141, 148-149, 176-181, 297; Ponińska, 2017, s. 36, s. 45, przypis 101]. To bardzo syntetyczne malowidło, bez aspiracji do dekoracyjności. Dzieciątko spowija biała pieluszka bez powijków, która opada swobodnie ku dolnemu krańcowi przedstawienia. Jezus tylko w lewej dłoni trzyma kwiat przypominający różę. Maryja ma na głowie jedynie gładki zielony welon. Święty Józef nie ma lilii, ani nie widać jego dłoni, ale jego dłuższe włosy opadają na kark. Głowy Matki Bożej z Dzieciątkiem otacza wspólna aureola promienista, zaś św. Józef ma nad głową okrągły nim z gwiazdą w środku. Tło jest jednolicie białe.

²⁵ <http://www.kultura.malopolska.pl/object/MB-E/126> (dostęp: 21.11.2019)

W ostatniej grupie, najbardziej interesujące pod względem ukazanych elementów są dwa pokrewne sobie ikonograficzne przedstawienia. Jedno z nich, datowane na przełom XVII i XVIII wieku, jest przechowywane w Muzeum Diecezjalnym w Sandomierzu [To niewielkich rozmiarów płótno (27,8x22 cm) zostało pomalowane farbami olejnymi, Czepiel, Duma, 2016, s. 290-291]. Drugie, analogiczne do niego, można spotkać w drewnianym kościele parafialnym pw. św. Antoniego Opata w Męcynie. Obraz został sprowadzony do świątyni w roku 1715 przez ówczesnego proboszcza ks. Jana Kazimierza Orzechowskiego [Męcina to wieś położona w woj. małopolskim, pow. i gm. Limanowa. Niedużych wymiarów (34x29 cm) podobrazie stanowi płótno naklejone na deskę. Obraz jest malowany farbami olejnymi i umieszczony na ołtarzu w kaplicy bocznej pw. Serca Jezusowego. Na jego odwrociu znajduje się zatarty dziś napis: „Trzeba na długo wyjechać, żeby się zachwycić...” (Czepiel, Duma, 2016, s. 80-85; Ponińska, 2017, s. 38)]. Co ciekawe, oba wizerunki mają stosunkowo małe rozmiary. Ten z Męciny jest źle zachowany, ale mimo przetarć malatury, można na nim dostrzec namalowane zawieszane naszyjniki, czy korony na głowach Jezusa i Maryi. O wiele lepiej są one widoczne na obrazie z Sandomierza, gdzie widać też malowane wota zasłaniające tło. Być może obie kopie ukazywały jak swego czasu był ozdobiony oryginalny wizerunek w Dzikowie.

Zakończenie

Powyższe zestawienie najprawdopodobniej nie wyczerpuje listy przedstawień tego wizerunku znajdujących się w zbiorach polskich muzeów (zostały tu na przykład pominięte oleodruki). Jednak porównanie charakterystycznych elementów występujących na nich pozwala na pogrupowanie ich w zbiory posiadające podobne cechy a także stwierdzenie, że w ilości kopii wizerunku dzikowskiego przoduje Kraków, gdzie posiadaczami ich są przynajmniej dwa muzea. Jedno ze starszych przedstawień można znaleźć w zbiorach Muzeum Narodowego, ale najbardziej imponującą ich liczbę, bo co najmniej czternaście, posiada Muzeum Etnograficzne w Krakowie. Równie pokaźny zbiór siedmiu malowanych obrazów przechowuje muzeum w Bochni. Ilość w tych przypadkach przekłada się na różnorodność obiektów, ale nie wyklucza to istnienia nie mniej interesujących przykładów (np. z Muzeum Diecezjalnego w Sandomierzu), jako pojedynczych eksponatów w poszczególnych placówkach. Niektóre z nich są na tyle odmienne (przykładowo obraz z Muzeum Historycznego w Sanoku), że trudno znaleźć pasujące do nich analogiczne kompozycje. Ciekawostką jest też jedyny odwrócony stronami w stosunku do oryginału i pozostałych, z muzeum w Bochni. Poza wersjami malarskimi, można też spotkać ludowe przykłady drzeworytów z tą kompozycją. W obu przypadkach są to przedstawienia bliższe oryginałowi przez ukazanie stołu z ptakami.

Podsumowując, należy stwierdzić, że najliczniej reprezentowane są malowidła, na których stół z owocami i ptakami symbolizującymi najogólniej rzecz ujmując Odkupienie ludzkości został zastąpiony przez dziecięcego św. Jana Chrzciciela, najczęściej trzymającego baranka, który zapowiadał Zbawiciela. W związku z tym wymowa teologiczna obrazu nie uległa zasadniczej zmianie, a stała się bardziej przystępna dla niewykształconego odbiorcy, nie znającego symboliki owoców i ptaków, ale rozumiejącego rolę św. Jana Chrzciciela.

Przeważająca liczba omówionych obiektów muzealnych datowana jest na XIX stulecie i powstała w warsztatach nieprofesjonalnych twórców, co wiąże się z ich większą dekoracyjnością od oryginału, ale też niekiedy nieporadnością anatomiczną ukazywanych postaci. Zestawiając ze sobą poszczególne przedstawienia da się zauważyć wiele podobieństw w występujących na nich elementach wynikających z posługiwania się grafikami Bellinga, Klaubera, czy wzorowanymi na nich, ale też nie raz dostrzegalne jest podobieństwo fizjonomii, czy układu kompozycyjnego, które może wskazywać na korzystanie z podobnych szablonów lub powstania poszczególnych malowideł, rozsianych po różnych zbiorach, w tym samym warsztacie. Na inspirowanie się wspomnianymi miedziorytami wskazuje kształt zabudowań w tle, który je naśladuje.

Pogrupowanie opisanych wizerunków nie należy wcale do łatwych zadań, bo można tego dokonać przyjmując różne kryteria i wówczas ten sam obraz może zostać przypisany do różnych zespołów obiektów (np. pod względem występowania lub nie pewnych elementów, albo podobieństwa malowanych twarzy). Największą różnorodność można zaobserwować w kształtach świątyń pojawiających się w tle kompozycji. Dostrzegalne są zarówno dwuwieżowe fasady naśladujące budynki ze wspomnianych grafik, ale nie tylko, ponieważ zostały również ukazane na tych przedstawieniach kościoły z jedną wieżą, bądź tylko sygnaturką na dachu. Taka różnorodność może też wskazywać na czerpanie przez twórców z różnych źródeł i dowolnego doboru elementów. Mimo trudności w klasyfikacji niektórych kompozycji, wydaje się, że warto było podjąć taką próbę. Można mieć nadzieję, że dokonana analiza porównawcza obiektów ułatwi w przyszłości badania wizerunków Matki Boskiej Dzikowskiej, a także pozwoli dostrzec złożoność problematyki powstawania przedstawień, częstokroć pod względem formalnym prostych, wręcz nieporadnych. Daleko posunięte zróżnicowanie kompozycyjne potwierdza sens gromadzenia i publikowania „nieprofesjonalnych” obrazów ludowych przez muzea. Szczegółowa analiza ikonograficzna pozwala zaś niespodzianie odkryć bogactwo różnic detali, które nakazują ostrożnie używać terminu kopia. Kult Matki Boskiej Dzikowskiej zaowocował bowiem kompozycjami, które ewoluowały niezależnie od oryginału tworząc kolejne, dające się wyróżnić wersje wizerunku.

Bibliografia:

- Czepiel, P., Duma, P. (2016). *Tarnobrzesckie ślady*, t./vol. 3, Tarnobrzeg: wyd. Neiko Print & Publishing.
- Estreicher, K. (1897). *Bibliografia polska*, t. XV, Kraków: Uniwersytet Jagielloński.
- Forstner, D. (1990). *Świat symboliki chrześcijańskiej*, W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński (tłum. i opr.), Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”.
- Grochal, A., publikacja na:
<http://midasbrowser.pl/drzeworyty/displayDocument.htm?sessionId=E8B64083C766581A885DB77768FA1A81?docId=5000000087> (dostęp: 21.11.2019)
- Grochal, A., publikacja na:
<http://midasbrowser.pl/drzeworyty/displayDocument.htm?docId=5000000833>
 (dostęp: 21.11.2019.)
- Kałdon, S.M. (1983). *Królowa Zagłębia Siarkowego – Matka Boża Tarnobrzescka*, Sandomierz: s.n.
- Katalog Zabytków Sztuki w Polsce*, 1951, t. I, Woj. krakowskie, J. Szablowski (red.), z. 9, Powiat myślenicki, K. Kutrzebianka (opr.), Warszawa: Ministerstwo Kultury i Sztuki.
- Kobielus, S. (1997). *Magiczne i symboliczne znaczenie koralu w przedstawieniach Matki Bożej z Dzieciątkiem na przełomie średniowiecza i renesansu*, (w:) *Sztuka około 1500. Materiały Sesji Stowarzyszenia Historyków Sztuki*, Gdańsk – listopad 1996, 325-342, Warszawa: ARX Regia Ośrodek Wydawniczy Zamku Królewskiego, Stowarzyszenie Historyków Sztuki.
- Kobielus, S. (2002). *Bestiarium chrześcijańskie. Zwierzęta w symbolice i interpretacji. Starożytność i średniowiecze*, Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”.
- Kobielus, S., (2006). *Florarium christianum. Symbolika roślin – chrześcijańska starożytność i średniowiecze*, Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów.
- Kobielus, S. (2012). *Lapidarium christianum. Symbolika drogich kamieni. Wczesne chrześcijaństwo i średniowiecze*, Kraków: Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów.
- Komada, D. (1983). *Obraz Matki Boskiej Dzikowskiej – jego kopie i naśladownictwa*, praca magisterska napisana na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim pod kierunkiem dr hab. Tadeusza Chrzanowskiego, Lublin: (maszynopis).
- Komada, D. (1995). *Założenie kościelno-klasztorne Zakonu Kaznodziejskiego w Tarnobrzegu*, *Tarnobrzesckie Zeszyty Historyczne*, nr 10, 15-26.
- Komada, D. (2004). *Róża Jerychońska – Matka Boska Dzikowska w malarstwie i grafice*, (w:) *Dwa symbole Tarnobrzega*, T. Zych (red.), 195-212, Tarnobrzeg: Tarnobrzesckie Towarzystwo Historyczne.
- Konopka, I. (1973). (opr.), *Jurków* (TAX 000 001 184), *Karta Inwentaryzacyjna Narodowego Instytutu Dziedzictwa*.
- Kornecka, F. (1970). (opr.), *Trzemeśnia* (KRX 000 006 319), *Karta Inwentaryzacyjna Narodowego Instytutu Dziedzictwa*.

- Kornecka, F. (1972). (opr.), *Szczawnica-Jaworki* (NSX 000 001 051), *Karta Inwentaryzacyjna Narodowego Instytutu Dziedzictwa*.
- Kunczyńska-Iracka, A. (1978). *Malarstwo ludowe kręgu częstochowskiego*, Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Kunczyńska-Iracka, A. (1988). *Malarstwo*, (w:) *Sztuka ludowa w Polsce*, E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kunczyńska-Iracka, M. Pokropek, Warszawa: Wydawnictwo Arkady.
- Michalczyk, Z. (2015). *Polonica z oficyny Remondinich w Bassano del Grappa. Z badań nad rynkiem graficznym i kulturą wizualną XVIII wieku*, (w:) *Initium Sapientiae Humilitas. Studia ofiarowane Profesorowi Jakubowi Pokorze z okazji 70. urodzin*, A. Skrodzka, M.M. Olszewska (red.), Warszawa: Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Instytut Historii Sztuki.
- Michalczyk, Z. (2016). *W lustrzanym odbiciu. Grafika europejska a malarstwo w Rzeczypospolitej w czasach nowożytnych ze szczególnym uwzględnieniem późnego baroku*, Warszawa: Instytut Sztuki PAN.
- Nowacka, K. (1974). (opr.), *Leńcze* (BBX 000 002 358), *Karta Inwentaryzacyjna Narodowego Instytutu Dziedzictwa*.
- Pasierb, J.S. (1999). *Człowiek i jego świat w sztuce religijnej renesansu*, Pelplin: Wydawnictwo Bernardinum.
- Ponińska, K. (2017). *Miraculosa Trinitas Terrestre. Cudowne wizerunki „Trójcy Ziemskiej” w nowożytnej Rzeczypospolitej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Ponińska, K. (2018). *Ludowe wyobrażenia Matki Boskiej Dzikowskiej*, *Etnografia Nowa*, nr 09.2017/10.2018, J. Dziadowiec-Greganić, M. Elas, A. (Bratek) Robotycki, M. Guziejko (red.), 562-579.
- Rewoliński, T. (1887). *Katalog medali religijnych odnoszących się do Kościoła katolickiego we wszystkich krajach dawniej Polski zbioru dr. md. T. Rewolińskiego*, Kraków: druk Wł. L. Anczyca pod zarządem J. Gadowskiego.
- Sieykowski, M. (1743). *Dni roczne [...] z Dyaryusza Xiędza Markiezege, Bzowiusza, y innych Autorow, Ksiąg. [...] z opisaniem Kościołow, y Klasztorow prowincyi Polskiej...*, Kraków: Drukarnia Akademicka.
- Skoczeń-Marchewka, B. *Sygnatury na drzeworytach*; publikacja na:
<http://www.folkwoodcuts.eu/awers/sygnatury-na-drzeworytach.html> (dostęp: 21.11.2019).
- Święcki, W. (1686). *Wonność roze ierychontskiej, lubo łaski, dary, nadprzyrodzone, nabożnym ludziom, w różnych potrzebach, [...], od szczodroblowości Boskiej oświadczone, za przyczyną Przczystey Bogarodzice panny Maryey, w Obrazie Dzikowskim [...], pilnie zebrane...*, Kraków: Drukarnia Akademicka.
- Zub, J. (1996). *Tarnobrzeg. Kościół i klasztor dominikański*, Tarnobrzeg: „Profil”.

Linki:

- https://pl.wikipedia.org/wiki/Muzeum_Niepodległości_w_Myślenicach (dostęp: 21.11.2019).
- https://pl.wikipedia.org/wiki/Obraz_Matki_Bo%C5%BCej_Dzikowskiej#/media/Plik:Matka_Boza_Dzikowska_Tarnow.jpg (dostęp: 21.11.2019).
- <https://polona.pl/item/matka-boska-dzikowska,Nzk0ODcyMzg/0/#info:metadata> (dostęp: 21.11.2019).
- http://skansen.mblsanok.pl/do_pobrania.html (dostęp: 21.11.2019).
- <http://www.kultura.malopolska.pl/object/43861/mek> (dostęp: 21.11.2019).
- <http://www.kultura.malopolska.pl/object/MB-E/102> (dostęp: 21.11.2019).
- <http://www.kultura.malopolska.pl/object/MB-E/105> (dostęp: 21.11.2019).
- <http://www.kultura.malopolska.pl/object/MB-E/126> (dostęp: 21.11.2019).
- <http://www.kultura.malopolska.pl/object/MB-E/137> (dostęp: 21.11.2019).
- <http://www.kultura.malopolska.pl/object/MB-E/141> (dostęp: 21.11.2019).
- <http://www.kultura.malopolska.pl/object/MB-E/520> (dostęp: 21.11.2019).
- <http://www.kultura.malopolska.pl/object/MB-E/1229> (dostęp: 21.11.2019).
- http://www.kultura.malopolska.pl/object/MNK_I-799 (dostęp: 21.11.2019).
- http://www.kultura.malopolska.pl/object/MNPE/E_1313 (dostęp: 21.11.2019).
- <https://zbiory.mnk.pl/pl/wyniki-wyszukiwania/katalog/256902> (dostęp: 21.11.2019).
- <https://zbiory.mnk.pl/pl/wyniki-wyszukiwania/katalog/48982> (dostęp: 21.11.2019).
- <http://zielonki.linuxpl.info/wordpress/?p=11893> (dostęp: 21.11.2019).

Spis ilustracji



1. *Matka Boska Dzikowska*, XVI w., ołtarz główny, kościół dominikanów, Tarnobrzeg (Dzików) (fot. Ireneusz Poniński).



2. Joseph Sebastian Klauber, *Wizerunek Matki Boskiej Dzikowskiej*, miedzioryt, przed 1768, zbiory Biblioteki Narodowej (sygnatura: G.22389/I) (fot. Domena Publiczna; źródło: <https://polona.pl/item/matka-boska-dzikowska,Nzk0ODcyMzg/0/#info:meta-data>).



3. *Wizerunek Matki Boskiej Dzikowskiej*, obraz olejny na blasze (36x28 cm), ok. 1700, zbiory Muzeum Narodowego w Krakowie (nr inw.: MNK I-848) (fot. Domena Publiczna; źródło: <https://zbiory.mnk.pl/pl/wyniki-wyszukiwania/katalog/48982>).



4. *Wizerunek Matki Boskiej Dzikowskiej*, obraz olejny na płótnie (93x72-73,5 cm), po 1678, zbiory Muzeum Narodowego w Krakowie (nr inw.: MNK I-353) (fot. Domena Publiczna; źródło: <https://zbiory.mnk.pl/pl/wyniki-wyszukiwania/katalog/256902>).



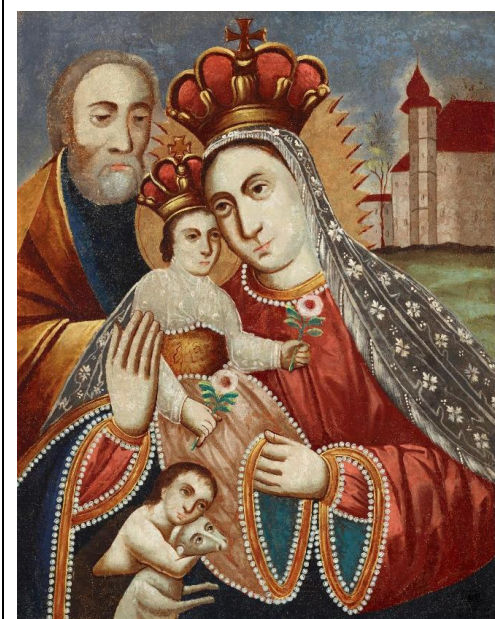
5. *Wizerunek Matki Boskiej Dzikowskiej*, obraz olejny na płótnie (60x44 cm), XIX w., zbiory Muzeum im. Stanisława Fischera w Bochni (nr inw.: MB-E/102) (fot. Domena Publiczna; źródło: <http://www.kultura.malopolska.pl/object/MB-E/102>).



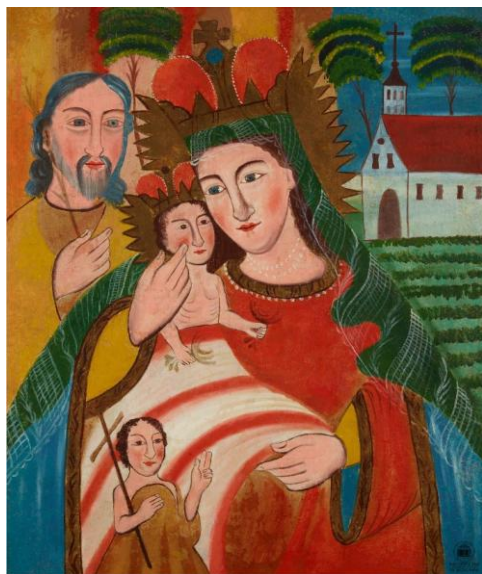
6. *Wizerunek Matki Boskiej Dzikowskiej*, obraz olejny na płótnie (66x48,5 cm), XX w., zbiory Muzeum Narodowego w Krakowie (nr inw.: MNK I-799) (fot. Domena Publiczna; źródło: <http://www.kultura.malopolska.pl/object/MNK I-799>).



7. Wizerunek Matki Boskiej Dzikowskiej, obraz olejny na płótnie, XIX w., zbiory Muzeum Etnograficznego w Tarnowie (nr inw.: MNK I-799) (fot. Domena Publiczna; źródło: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/68/Matka_Boza_Dzikowska_Tarnow.jpg).



8. Wizerunek Matki Boskiej Dzikowskiej, obraz olejny na płótnie (62x45 cm), XIX w., zbiory Muzeum im. Stanisława Fischera w Bochni (nr inw.: MB-E/105) (fot. Domena Publiczna; źródło: <http://www.kultura.malopolska.pl/object/MB-E/105>).



9. *Wizerunek Matki Boskiej Dzikowskiej*, obraz olejny na płótnie (63x52 cm), XIX w., zbiory Muzeum im. Stanisława Fischera w Bochni (nr inw.: MB-E/137) (fot. Domena Publiczna; źródło: <http://www.kultura.malopolska.pl/object/MB-E/137>).



10. *Wizerunek Matki Boskiej Dzikowskiej*, obraz olejny na płótnie (64x51 cm), 2 poł. XIX w., zbiory Muzeum im. Stanisława Fischera w Bochni (nr inw.: MB-E/1229) (fot. Domena Publiczna; źródło: <http://www.kultura.malopolska.pl/object/MB-E/1229>).



11. *Wizerunek Matki Boskiej Dzikowskiej*, obraz olejny na płótnie (73x63 cm), XIX w., zbiory Muzeum im. Stanisława Fischera w Bochni (nr inw.: MB-E/141) (fot. Domena Publiczna; źródło: <http://www.kultura.malopolska.pl/object/MB-E/141>).



12. *Wizerunek Matki Boskiej Dzikowskiej*, obraz olejny na płótnie (65,5x51,5 cm), XIX w., zbiory Muzeum im. Stanisława Fischera w Bochni (nr inw.: MB-E/520) (fot. Domena Publiczna; źródło: <http://www.kultura.malopolska.pl/object/MB-E/520>).



13. *Wizerunek Matki Boskiej Dzikowskiej*, obraz olejny na płótnie (66x54 cm), XIX w., zbiory Muzeum im. Stanisława Fischera w Bochni (nr inw.: MB-E/126) (fot. Domena Publiczna; źródło: <http://www.kultura.malopolska.pl/object/MB-E/126>).

Prof. Arch. PhD Paola Puma
 Dipartimento di Architettura
 Università degli Studi di Firenze

L'architettura e l'apparato artistico della cappella di San Romano a Settignano, Firenze: documentazione, rilievo, rappresentazione

The architecture and the artistic apparatus of the Chapel of San Romano in Settignano, Florence: documentation, architecture's survey and representation

Astratto: Il contributo presenta i risultati preliminari provenienti dal primo studio organico mai effettuato sull'edificio della Cappella di San Romano; la elegante cappellina seicentesca è situata a Settignano, in quello che già nel Rinascimento era un ameno borgo nei dintorni di Firenze frequentato da rinomati artisti come la famiglia Cennini, proprietaria di un esistente tabernacolo poi ristrutturato e abbellito per ospitare le spoglie del santo martire Romano. Lo studio ha realizzato il primo rilievo architettonico dell'edificio mai effettuato individuandone le caratteristiche dimensionali e geometriche, nonché la rigorosa rappresentazione ortogonale degli affreschi rinascimentali e la lettura delle matrici metrico-proporzionali adottate nella ideazione della cappella.

Parole chiave: rilievo architettonico, Settignano, Bartolomeo Cennini, cappella di San Romano

Abstract: The paper presents the preliminary results from the first study ever carried out on the building of the Chapel of San Romano; the elegant seventeenth-century chapel is located in Settignano, what was already during the Renaissance a pleasant village in the surroundings of Florence, frequented by famous artists such as the Cennini family, owner of an existing tabernacle then restored and embellished to house the remains of St. Roman martyr. The study has realized the first architectural survey of the building ever carried out by identifying the dimensional and geometric characteristics, as well as the rigorous orthogonal representation of the Renaissance frescoes and the interpretation of the metric-proportional matrices adopted in the conception of the chapel.

Key words: architectural survey, Settignano, Bartolomeo Cennini, cappella di San Romano



Fig. 1. Vista esterna della Cappella di San Roman

1. L'artista

Bartolomeo di Andrea Cennini, figlio del fonditore fiorentino Giovanni Battista ed allievo nella bottega dello scultore carrarese Pietro Tacca (Treccani online, lemma: Tacca, Pietro) -nominato alla morte di Giambologna "statuario" di corte e rivelatosi il più notevole scultore manierista toscano nonché a sua volta, secondo Baldinucci, allievo del Giambologna- si reca col suo maestro a Roma per il Giubileo del 1625 trovandosi così, agli inizi della sua carriera, addirittura collaboratore di Bernini, allora impegnato nell'opera del baldacchino bronzeo in San Pietro a cui si dedicò dal 1624 al 1633, cooperando con lui come esperto di fusione e ricevendone l'impronta stilistica che lo caratterizzerà in tutta la sua espressione artistica (Treccani online, lemma: Cennini, Bartolommeo). E nella fabbrica vaticana Cennini non si occupa solo di fusione risultando anche autore di statue in stucco destinate, insieme a quelle di altri artisti, alla decorazione delle cappelle situate nella navata.

Cennini torna in Toscana nel periodo che va dal 1640 -nel 1643 risulta impegnato nel restauro di una cancellata bronzea nel Duomo di Prato- al 1648, quando risulta eseguire a Firenze il ciborio, realizzato in pietre dure montate a specchi policromi peculiari della scuola dell'Opificio delle pietre dure granducale, destinato all'altare della chiesa del Chiarito in via S. Gallo, l'attuale Conservatorio delle Mantellate.

Una statua marmorea del San Sebastiano per la omonima chiesa nel paesino toscano di Boccheggiano -paese natale di Leonardo Agostini, committente dell'opera e futuro commissario di papa Alessandro VII Chigi per le antichità del Lazio- testimonia del suo ritorno a Roma avvenuto per il Giubileo del 1650 ma protrattosi con una rinnovata collaborazione con Bernini per la fusione del trono in bronzo dorato nel quale andava collocata la reliquia della cattedra lignea di San Pietro, opera realizzata dal 1656 al 1661. Alla fine del decennio Cennini si trova nuovamente a Firenze, dove esegue il busto del granduca Ferdinando II de' Medici poi collocato sotto il balcone della facciata dell'ospedale di S. Maria Nuova, la statua di un santo per la chiesa dei SS. Michele e Gaetano, in piazza Antinori ed un bassorilievo oggi perso. Dal 1669 al 1674 Cennini inizia l'opera considerata il suo capolavoro: il Crocifisso bronzeo destinato all'altare maggiore del San Salvatore in Ognissanti, solennemente innalzato sull'altare con la sua croce di legno di castagno e la base marmorea il 14 luglio 1674.

2. Le Origini dell' Opera

(...) anzi volle lo stesso Bernino a suoi servigi nelle grandissime opere, ch'è fece di Metallo per la Vaticana Basilica, tenere per molti anni Bartolommeo Cennini nostro Cittadino, stato Discepolo del Tacca medesimo, e giacche parliamo di lui, non lasceremo di

dire che egli con sua applicazione, e diligenza così bene adempì le sue parti, ed incontrò sì fattamente il genio non pure del Cavaliere Bernino, ma eziandio del Sommo Pontefice Urbano VIII, che il medesimo portatosi un giorno per suo virtuoso diporto alla Casa del Cavaliere, e veduto il Cennini applicato a suo lavoro, benignamente accostandosegli (?) volle, che egli alcuna grazia gli addomandasse, ma l'Artefice, come quegli che piissimo era, d'altro non supplicò il Papa se non che facesse dono d'un Corpo d'un Santo Martire dell'antiche Catacombe, e ne fu subito graziato nel regalo, che gli fece la Santità Sua del Sacro Corpo di S. Romano, il quale poi fu dal Cennini tornato alla Patria decentissimamente collocato in una sua Cappella in sulla pubblica Via presso alla propria sua Villa a Settignano, Villaggio tre miglia distante dalla Città di Firenze, ove fino al presente a gran conforto di quei popoli giace esposto alla pubblica venerazione"²⁶ (Baldinucci, 1771).

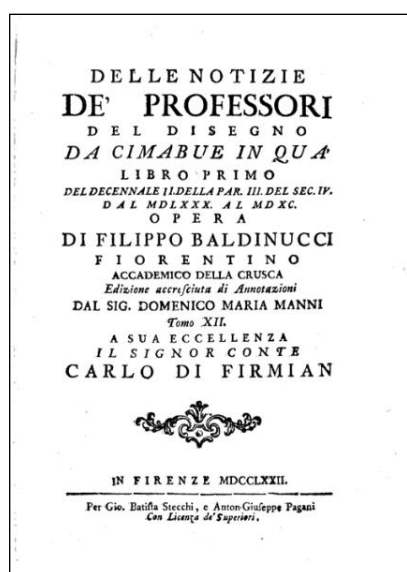


Fig. 2. Frontespizio delle "Notizie dei professori del disegno...", edizione del 1772

E' dunque nel contesto della Roma berniniana che, durante il suo primo periodo romano, Cennini viene in contatto col Papa Urbano VIII al quale, secondo Baldinucci, può chiedere, in virtù dei suoi alti servigi, il dono delle spoglie di un santo martire e ricevendone in custodia il corpo certificato come le reliquie di San Romano, proveniente dalle catacombe di Santa Ciriaca.

Dalla lapide posta sul fronte laterale sinistro dell'edificio apprendiamo poi sul prosieguo ulteriori informazioni, secondo le quali la cappella risulta:

Tempietto costruito nel secolo xv, dalla famiglia Cennini, ampliato e ridotto nella presente forma l'anno 1644 dallo scultore Bartolommeo Cennini e dal nipote Francesco, cittadini fiorentini, per deporvi il corpo di S. Romano, ad essi concesso dal pontefice Alessandro VI. Questo edificio, a rendere agevole e spazioso l'accesso al paese, fu a cura del Comune di Firenze remosso dal luogo in cui era stato eretto in origine e qui integralmente posto l'anno 1916. In tale occasione furono rintracciati e restaurati gli affreschi che ne adornano le pareti. Gli ultimi proprietari, eredi del cav. prof. Raffaello Mattei, trasferivano ogni loro diritto al comune l'anno 1917.

²⁶ F. Baldinucci, *Notizie dei professori del disegno...*, X, Firenze 1771, pp. 179, 189.



Fig. 3. Lapide affissa sul fronte esterno sinistro della cappella

Sembra pertanto che la decisione di portare il corpo a Settignano, suo luogo di origine, spieghi l'origine del piccolo edificio, che prende la attuale forma di elegante cappellina nel XVII secolo; il Cennini, infatti, decide di collocare le spoglie in un tabernacolo cinquecentesco già appartenente alla famiglia dello scultore settignanese e situato nei pressi della sua casa, da lui restaurato ed abbellito ad hoc in occasione della traslazione delle spoglie e chiamandolo Oratorio di S. Romano.

La vicenda perciò sembra collocarsi temporalmente a cavallo tra i due papati di Urbano VIII - che concede il corpo ma muore nel 1644, nel momento in cui l'edificio potrebbe essere stato davvero ultimato- e del suo successore Alessandro VII, al quale dovette forse spettare di autorizzare l'effettivo spostamento delle spoglie nel momento in cui la cappella poté ospitarle.

Al 1916, infine, sembra risalire l'ultima sostanziale trasformazione, avvenuta a seguito dello spostamento dell'oratorio per facilitare la viabilità (Carocci, 1906). Nessuna notizia in letteratura abbiamo, invece, degli affreschi parietali scoperti, e quindi restaurati, in occasione di tale spostamento della cappella.



Fig. 4. Antica Cappella di S. Romano, cartolina del 1935

3. L'edificio e il suo contesto

Nel XVII secolo Settignano è ancora il villaggio alle porte di Firenze dove hanno natali oppure hanno scelto di abitare grandi scrittori come Boccaccio e Niccolò Tommaseo, scultori e architetti rinascimentali - da Desiderio da Settignano a Bernardo e Antonio Rossellino, Luca Fancelli, Bartolomeo Ammannati, Michelangelo- ma che sarebbe successivamente stato scelto per il loro soggiorno fiorentino da scrittori e intellettuali come Gabriele D'Annunzio, Mark Twain, Bernard Berenson.

Non solo per l'interesse storico e monumentale delle ville storiche circondate da giardini monumentali (come lo straordinario Giardino della Villa di Gamberaia, uno dei più bei parchi d'Italia), delle antiche case di campagna, di pievi ed oratori, ma soprattutto per la panoramicità ed il pregio del tipico paesaggio toscano punteggiato da cipressi, pini e querce, Settignano ancora oggi domina dalla collina la valle sottostante di parchi, giardini, fattorie e pendii coltivati a vite e olivo che rappresenta uno dei più bei dintorni del capoluogo toscano.



Fig. 5. Sinossi visiva di inquadramento dell'edificio

L'edificio si presenta come una costruzione ad un solo piano, isolata e circondata da alberi, coperta da un tetto a padiglione con i tradizionali coppi e tegole in laterizio. Il fronte principale è costruito sulla alternanza di spartiti in pietra serena su una facciata intonacata impostata sul registro tripartito centrato sul portale; la composizione, sormontata da un timpano triangolare spezzato che a sua volta inquadra una specchiatura cieca affiancata da esili lesene e capitelli semplificati, è completata lateralmente da due finestroni rettangolari al livello inferiore e due specchiature affrescate con tema araldico riquadrate in alto. Due colonne composite su basamento terminano angolarmente il fronte.

Se l'esterno è caratterizzato dall'elegante linguaggio di un ordine architettonico seicentesco, la caratterizzazione dell'interno resta affidata alla limpida organizzazione spaziale della partitura architettonica affrescata rinascimentale che impronta specularmente quella esterna. L'arco centrale racchiude la nicchia decorata con un pregevole affresco che raffigura un paesaggio riferibile al XV- XVI secolo soprastante la cassa di legno intagliata e dorata contenente il corpo di San Romano.

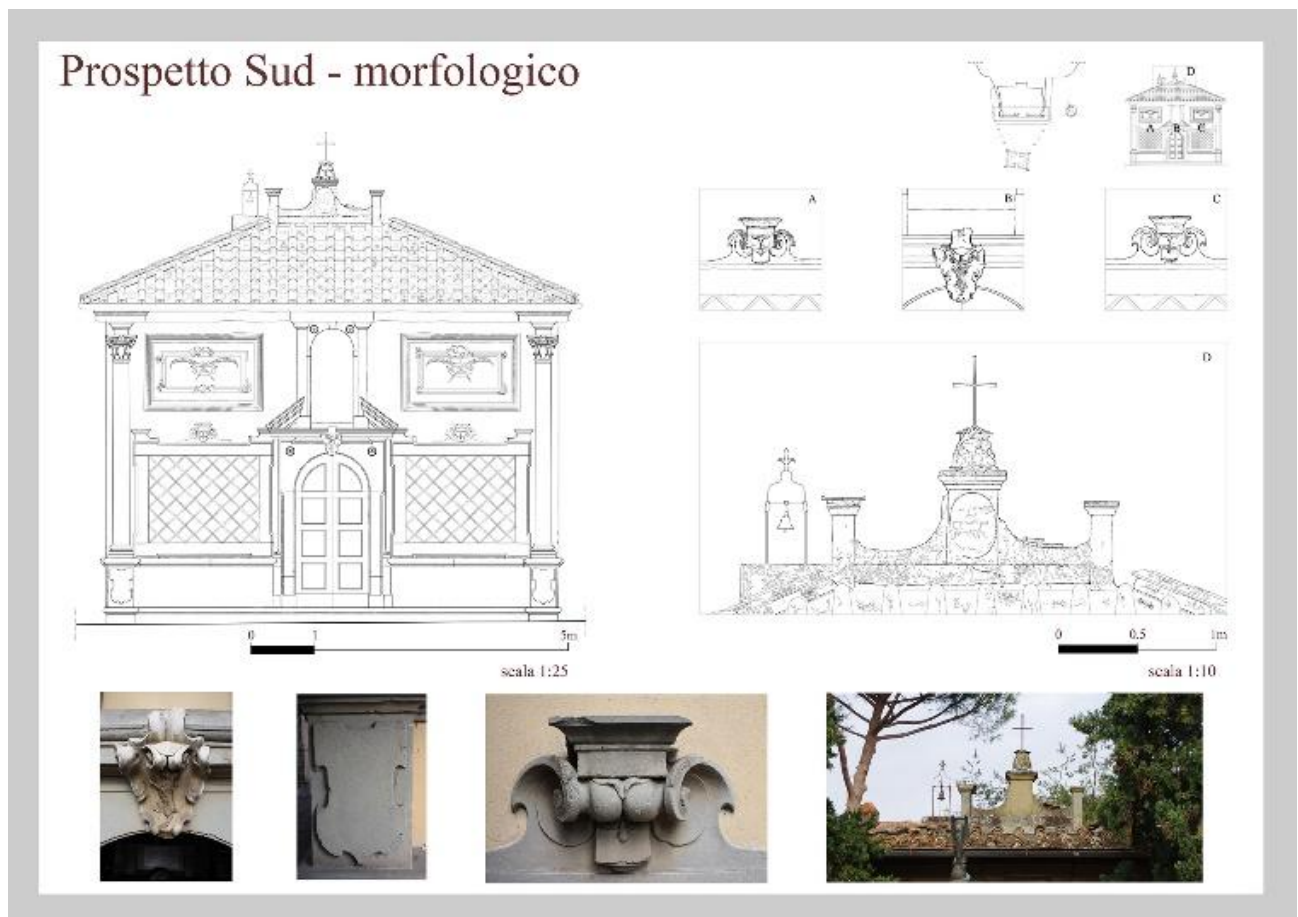


Fig. 6. Prospetto principale della cappella



Fig. 7. Pianta e sezioni con i prospetti laterali interni della cappella

Ed il portale che inquadra l'altare separa anche le sette arcate disuguali disposte asimmetricamente: sulla parete sinistra le figure di S. Gerolamo, S. Antonio e S. Agostino, sulla destra sono invece rappresentati S. Iacopo e S. Francesco.

Infine, sulle due pareti laterali dell'oratorio, si trovano gli affreschi che ritraggono i coniugi committenti dell'opera nonché, al tempo, proprietari dell'oratorio (stando alle fonti, pertanto, i Cennini antenati di Bartolommeo).

In basso, a correre, l'affresco simula uno zoccolo marmoreo color cremisi, suddiviso in specchiature corrispondenti alle arcate superiori.



Fig. 8. Vista complessiva dell'interno e dell'apparato decorativo parietale

4. Il lavoro di documentazione e rilievo: metodologia dello studio

4.1. Metodologia delle acquisizioni

La metodologia di rilievo utilizzata è basata sull'integrazione fra l'acquisizione da rilievo diretto per l'acquisizione delle caratteristiche dimensionali e geometriche (Chiavoni, Filippa, Docci, 2011; Bertocci, Bini, 2012; Brusaporci, 2015;) ed una campagna fotografica utile alla realizzazione SFM di modelli 3D dotati di texture fotorealistiche, la cui combinazione ha reso possibile documentare gli aspetti dimensionali e materici del manufatto rilevato lavorando su una base digitale idonea ad essere processata in maniera omogenea (Remondino, Campana, 2014).

La campagna di rilievo è stata eseguita in dieci giornate lavorative in cui è stato effettuato sia il rilievo diretto che quello SFM della cappella oggetto di studio²⁷.

Le differenti scansioni sono state processate e registrate tra loro per la successiva produzione di screenshot ad alta risoluzione finalizzati alla produzione dei grafici alla scala architettonica di insieme.

La campagna di acquisizione fotografica è stata invece finalizzata alla creazione di un archivio di immagini digitali da restituire con la tecnica Structure From Motion: le prese fotografiche acquisite sono state processate con opportuni software di fotomodellazione e referenziate utilizzando i dati ottenuti dal rilievo diretto; i dati referenziati sono stati infine impiegati per la produzione dei modelli 3D texturizzati e di ortofoto ad alta risoluzione degli elementi decorativi.

La produzione di screenshot ad alta risoluzione ha permesso l'elaborazione delle rappresentazioni bidimensionali (piante, prospetti e sezioni) descritte in grafici tematici di tipo geometrico, quotato e fotorealistico.

Per il rilievo dei fronti che presentavano un apparato pittorico, inoltre, è stato necessario definire un flusso di lavoro che potesse garantire un idoneo grado di controllo già durante le fasi di presa del colore (Danti, Felici, 2008; Santopuoli, Seccia, 2008; Falzone, 2011; Puma, Nicastro, 2020).

4.2. Metodologia delle restituzioni e della comunicazione

Le restituzioni sono state realizzate seguendo un workflow tradizionale (Ippoliti, Meschini, 2011; Pescarin, 2016; Puma, 2018; Puma, Harutyunyan, 2019), comprendente i grafici 2D descrittivi delle dimensioni, della morfologia e delle caratteristiche fotorealistiche del manufatto integrando alle vettorializzazioni CAD da rilievo diretto i modelli 3D

²⁷ Il rilievo di base è stato eseguito nell'ambito del Corso di *Rilievo dell'architettura* a. a. 2015/2016, tenutosi presso il CdL in Scienze Architettura, Scuola di Architettura di Firenze; docente titolare: Paola Puma; tutor: Arch. Emiliano Lascialfari, Elena Leonardi Vugi, Gabriele Marinari, Beatrice Matteocci, Emanuele Petrilli, Giulia Sannino, Valentina Usignoli, Kathryn Vitale; studenti: Giacomo Allegri, Lorenzo Gentili, Federica Kolman, Giulio Niccoli, Alessia Palandri, Enrico Pupi, Lorenzo Gentili.

texturizzati da SFM; la lettura metrico-proporzionale del volume interno ha completato la restituzione. Per quanto attiene alla comunicazione, è stato infine realizzato un breve video utile ad una prima divulgazione dello studio effettuato, impostata secondo le linee guida scientifiche vigenti nel campo (Icomos 2008; Denard 2009) e del suo oggetto, sul quale non sono reperibili fonti informative complete.

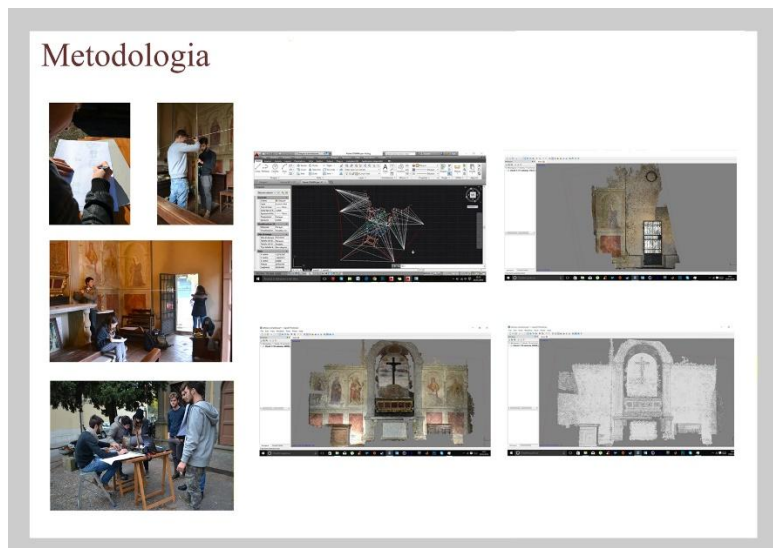


Fig. 9. Sinossi della metodologia di lavoro utilizzata nello studio

5. I risultati preliminari

Come sopra accennato, sulla cappella di San Romano in Settignano non è risultata reperibile altra bibliografia eccetto quella qui riportata e l'opera non può essere annoverata tra quelle principali di un periodo molto fertile dell'arte pittorica fiorentina prima (al quale possiamo riferire gli affreschi parietali), né dell'architettura poi (al quale possiamo riferire la ristrutturazione dell'oratorio in cappella). Inoltre, tra lo scritto del Baldinucci, le note biografiche del Cennini e quanto affermato prima dal Carocci e poi nella lapide citata sopra, vi sono discrepanze relative al Pontefice che avrebbe concesso le spoglie²⁸ che non hanno reso lineare questa ricerca storica e la stesura di questo primo regesto.

Alle precedenti osservazioni si affiancano alcune considerazioni preliminari sulle caratteristiche di concezione architettonica della cappella, che possono prendere avvio prendendo in considerazione le risultanze del rilievo architettonico. Le dimensioni generali dello spazio interno, rapportate al braccio fiorentino in uso nel secolo XV (pari a cm 58,36), risultano approssimabili²⁹ ad un volume proporzionato dalla serie 2-3-4-5-6; il

²⁸ Sia in Carocci G., (1906), *I dintorni di Firenze, sulla riva destra dell'Arno*, alle pagine 51-52, che nella lapide affissa sull'edificio il Pontefice viene erroneamente indicato come Alessandro VI, morto però nel 1503, in luogo di Alessandro VII, successore di Urbano VIII dal 1655 al 1667, dunque Cennini vivente.

²⁹ Le misure effettive sono pari a: 6 braccia+3/4; 12 braccia+ 1/4; 8 braccia + 1/2 in h minima

dimensionamento totale risulta infatti pari a 6x12 braccia nella pianta, 8 braccia nell'altezza minima della falda e 10 braccia nell'altezza massima al colmo (genera le misure suddette la serie 2x3, 2x4, 2x5, 2x6). Analoga rispondenza possiamo leggere nel dimensionamento delle aperture e delle membrature minori

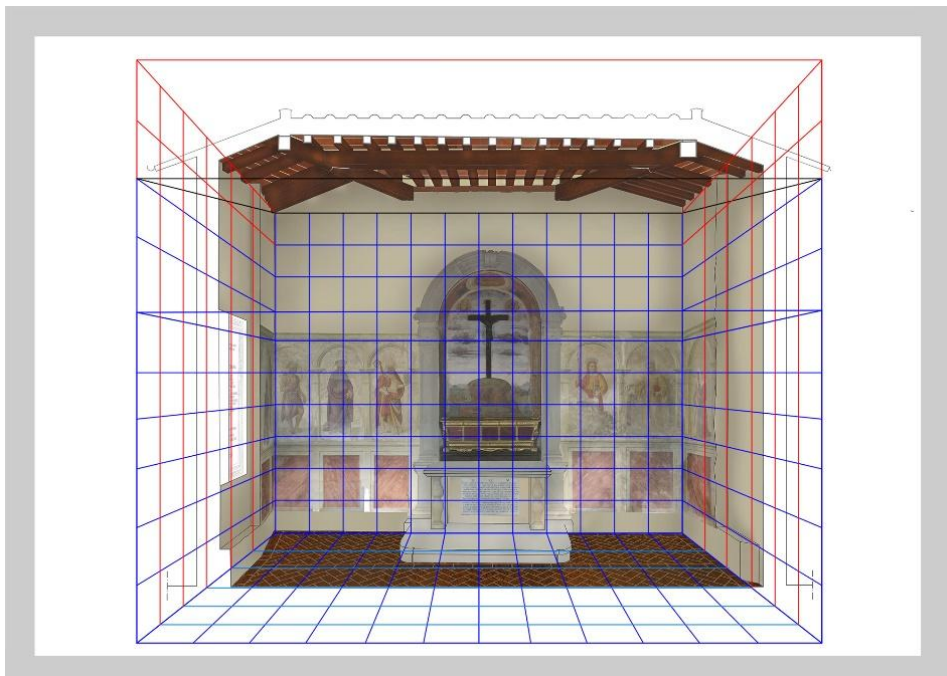


Fig. 10. Dimensionamento dell'edificio in braccia fiorentine (pari a cm 58,36)

Per la ricostruzione completa di questa vicenda, opportuni approfondimenti, che già ad una prima vista si annunciano di sicuro interesse, andranno condotti sull'apparato pittorico.

Bibliografia:

- Baldinucci, F. (1771). *Notizie de' professori del disegno da Cimabue in qua (1681-1728)*, X, Firenze.
- Bertocci, S., Bini, M. (2012). *Manuale di rilievo architettonico e urbano*. Milano: Città studi.
- Brusaporci, S. (ed.). (2015). *Handbook of research on emerging digital tools for architectural surveying, modeling, and representation*. Hershey: Igi Global.
- Carocci, G. (1906). *I dintorni di Firenze, sulla riva destra dell'Arno*, Firenze: Galletti e Trocchi tipografi editori.
- Chiavoni, E., Filippa, M., Docci, M. (eds.). (2011). *Metodologie integrate per il rilievo, il disegno, la modellazione dell'architettura e della città*. Roma: Gangemi.
- Danti, C., Felici A. (eds.). (2008). *Il colore negato il colore ritrovato*, Firenze: Nardini.
- Denard, H. (ed.). (2009). "London Charter for computer-based visualization of cultural heritage",

- http://www.londoncharter.org/fileadmin/templates/main/docs/london_charter_2_1_en.pdf [01/12/2019].
- Falzone, P. (ed.). (2011). *Il colore nel costruito storico. Innovazione, Sperimentazione, Applicazione*, Roma: Aracne Editrice.
- Icomos 16th General Assembly (2008). *The charter for the interpretation and presentation of cultural heritage sites*. http://www.icomos.org/charters/interpretation_e.pdf [01/12/2019].
- Ippoliti, E., Meschini, A. (eds.). (2011). *Tecnologie per la comunicazione del patrimonio culturale*, *Disegnarecon*, 4(8).
<https://disegnarecon.unibo.it/issue/view/276/showToc> [01/12/2019].
- Pescarin, S. (2016). *Digital Heritage into Practice*. *Scires-it*, 6(1).,
<http://www.sciresit.it/issue/view/772> [01/12/2019].
- Puma, P. (2018). *Multidisciplinary experiences of virtual heritage for the documentation of architecture and archaeology within the DigitCH Group - Digital Cultural Heritage Group*, in Ioannides M., et al., 2018. *Digital Heritage Progress in Cultural Heritage: Documentation, Preservation, and Protection Proceedings, Part I & II of 7th International Conference, EuroMed 2018, Nicosia, Cyprus, Heidelberg: Springer International Publishing*.
- Puma, P., Harutyunyan, E. (2019). *Knowledge strategies applied to cultural heritage buildings: the architectural survey for the restoration and the enhancement of Katoghike Tsiranavor church of Avan in Yerevan, Armenia*, in Narine Pirumyan, *Proceedings of 11th International Conference on Contemporary Problems of Architecture and Construction, 14-16 October 2019, Yerevan, Republic of Armenia, Yerevan: National University of Architecture & Construction of Armenia*.
- Puma, P., Nicastro, G. (2020). *L'apparato pittorico della villa Il Pozzino, a Firenze: rilievi e prime restituzioni critiche*, in *Atti del IV Convegno Internazionale Architettura Dipinta: storia, conservazione e rappresentazione digitale. Quadraturismo e grande decorazione nella pittura di età barocca. Firenze 08-09/11/2018; DiDApress, in press*
- Remondino, F., Campana, S. (2014). *3D Recording and Modeling in Archaeology and Cultural Heritage. Theory and best practices*, *BAR International Series 2598*. Oxford: Archaeopress.
- Santopuoli, N., Seccia, L. (2008). *Il rilievo del colore nel campo dei Beni Culturali*, in Carbonara G. (ed.), *Trattato di Restauro Architettonico*, Torino: UTET.
- Treccani online, lemmi: Cennini, Bartolommeo
[http://www.treccani.it/enciclopedia/bartolommeo-cennini_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/bartolommeo-cennini_(Dizionario-Biografico)/); Tacca, Pietro <http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-tacca/> [01/12/2019].

Michał Sołtysik
Institut Filozofii
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

Myśl Karola Wojtyły a postawa twórcza Henryka Mikołaja Góreckiego

Karol Wojtyła's philosophy and Henryk Mikołaj Górecki's creativity

Abstrakt: Celem artykułu jest próba ukazania obecności myśli Karola Wojtyły w postawie twórczej Henryka Mikołaja Góreckiego na podstawie wypowiedzi katowickiego kompozytora oraz lektur, które były dla autora *Beatus vir* źródłem inspiracji. Pierwsza część tekstu jest omówieniem podarowanej śląskiemu artyście książki z przemówieniami Jana Pawła II o relacji między wiarą a kulturą; lektura ta stała się dla Góreckiego „podręcznikiem”, ewokującym pytania o rolę, istotę i znaczenie sztuki. W kolejnej części niniejszego tekstu została omówiona cytowana przez kompozytora homilia o religijnym wymiarze sztuki, która według artysty jest doskonała do osobistej refleksji. Trzecia część artykułu jest omówieniem papieskiego *Listu do artystów*, który w opinii kompozytora zawiera istotne wskazania dla twórców. Przez pryzmat lektur i wypowiedzi Góreckiego ukazuje się wyraźny wpływ myśli Wojtyły na kształtowanie się artystycznej postawy kompozytora. Dorobek Jana Pawła II jest na tyle ważny dla Góreckiego, że odczytuje on zawarte w lekturach stwierdzenia jako istotne myśli nie tylko do autorefleksji i własnej twórczości, lecz jako aktualne dla całej kultury i sztuki.

Słowa kluczowe: autorefleksja artysty, kompozytor a filozof, postawa twórcza, sztuka i religia.

Abstract: This article seeks to demonstrate the presence of Karol Wojtyła's philosophy in Henryk Mikołaj Górecki's creativity, based on the words of the composer himself and the works which inspired him. The first part discusses a book the artist received, containing John Paul II's homilies on the relationship between faith and culture. They turned out to become Górecki's handbook on the role, nature and significance of art. The next part of the article discusses a homily quoted by the composer, on the religious dimension of art, which Górecki believed to be a perfect setting for introspection. The third part of the article describes the pope's *Letter to artists*, which the composer believed to contain insights important for artists. Górecki's statements show a significant influence of Wojtyła's philosophy on the evolution of the composer's creativity. John Paul II's works are so significant to Górecki that he believes them to be seminal not just to his own introspective musings, but to art and culture as a whole.

Keywords: the artist's introspective, the composer vs the philosopher, creative attitude, art and religion.

*„Muzyk nie jest filozofem lecz właśnie filozofuje.
 To, czego dowiaduje się o filozofii jako nauce,
 traktuje jako materiał wkomponowany we własny
 światopogląd”*
 (Gołaszewska, 2005, s. 10).

Wprowadzenie

Maria Gołaszewska (2005), pisząc o filozofowaniu muzyków, wyróżnia dwa rodzaje rozważań. Pierwszy to uwarunkowany historycznie proces intelektualny, który bazuje na podstawowej wiedzy o świecie i porusza się w ramach koherentnych systemów myślowych (filozofowanie *sensu stricto*). Drugi zaś to wszelkie rozmyślania nad rzeczywistością, refleksje nad sensem istnienia czy losem ludzkości (filozofowanie *sensu largo*). Gołaszewska zauważa, że na podstawie tego drugiego, „pozaprofesjonalnego myślenia” twórcy kształtują swoje partykularne, indywidualne sądy o świecie lub ogólnoreflexyjne światopoglądy. Dla artystów filozofowanie staje się również procesem, który kształtuje ich osobowość: dostosowuje się do intelektualnych potrzeb oraz stymuluje do odkrywania własnych przekonań (tamże).

Pojęcie inspiracji będzie rozumiane jako wyjątkowe pobudzenie ludzkich dyspozycji oraz władz poznawczych przez doświadczenie określonej treści (zewnątrznej i niepochozącej bezpośrednio od danego człowieka), która skłania go lub „wręcz zmusza” do odpowiedzi o charakterze twórczym (Stróżewski, 2002, s. 321, 323). Z kolei postawa twórcza będzie pojmowana jako wszelkie specyficzne właściwości, skłaniające ludzi do twórczości. Cechy te mogą się przejawiać w świadomym przetwarzaniu i poznawaniu siebie oraz zastanej rzeczywistości (Tęcza, 2007, s. 64, 66).

Henryk Mikołaj Górecki w wielu swoich wypowiedziach wymienia konkretnych myślicieli, a także cytuje ich słowa. Inne inspiracje filozoficzne zostały zauważone przez interpretatorów życia artystycznego kompozytora, a niektóre wpływy pozostały niezbadane. Niniejszy artykuł stanowi próbę ukazania obecności myśli Karola Wojtyły w postawie twórczej śląskiego kompozytora na podstawie wybranych lektur, które stanowiły dla artysty ważne źródło pobudzania rozumowych władz poznawczych.

Bezpośrednia znajomość Góreckiego z Wojtyłą sprawia, że relacja ta ma zgoła odmienny charakter; znacząco różni się ona od innych filozoficznych inspiracji myślą Henryka Elzenberga, Józefa Tischnera, Krzysztofa Zanussiego czy Michała Hellera, których to śląski kompozytor albo nie mógł, albo nie był w stanie poznać. Pierwszy kontakt z Wojtyłą związany był z zamówieniem w 1977 roku u Góreckiego kompozycji na dziewięćsetną rocznicę męczeńskiej śmierci świętego Stanisława ze Szczepanowa. Kompozytor został polecony kardynałowi przez Mariana Machurę, który był wówczas odpowiedzialny za sprawy muzyczne w krakowskiej kurii. W międzyczasie lubelski etyk został wybrany na papieża. Śląski artysta napisał więc *Beatus vir* op. 38 na baryton solo, chór mieszany i wielką orkiestrę, którego prawykonanie pod dyktando kompozytora odbyło się w Krakowie, w ramach pierwszej pielgrzymki Jana Pawła II do Polski. Górecki po koncercie powiedział, że spotkanie z polskim papieżem było najbardziej istotną chwilą jego życia,

a później wielokrotnie powtarzał, że „właściwie żyje dzięki temu, że poznał papieża i ma dostęp do jego tekstów i myśli”. Po wyborze krakowskiego metropolity na papieża, katowicki twórca spotkał się z Wojtyłą jeszcze kilkakrotnie; komunikowali się jednak przede wszystkim za pomocą korespondencji listowej (Bolesławska-Lewandowska, 2013, s. 136).

Górecki przez większość swojej drogi twórczej pozostawał pod wyjątkowym oddziaływaniem osoby i myśli Jana Pawła II. Relacja papieża z kompozytorem zostanie ukazana w świetle wypowiedzi Góreckiego oraz na podstawie wybranych przemówień i prac Wojtyły.

1. Pytania o relację między wiarą a kulturą

Teresa Malecka (2011, s. 43–44) zauważa pokrewieństwo poglądów, postaw, a także splot wydarzeń historycznych oraz wspólnotę losów kompozytora i myśliciela. Ze względu na osobisty charakter tej relacji, w wypowiedziach Góreckiego często schodzą na dalszy plan filozoficzne aspekty książek Wojtyły. Można jednak odnaleźć źródła, które wskazują na konkretne inspiracje i wpływy dorobku Jana Pawła II na śląskiego twórcę.

Jedną z takich wypowiedzi jest rozmowa, którą Beata Bolesławska-Lewandowska (2013, s. 136) przeprowadziła z Malecką. Krakowska teoretyk muzyki mówi tam, że wraz z mężem podarowała Góreckiemu książkę pod tytułem *Wiara i kultura*, do której kompozytor później wielokrotnie zaglądał. Książka ta zawiera przemówienia, dokumenty oraz homilie wygłoszone przez polskiego papieża na temat nauki, kultury i sztuki. Wyboru tekstów i opracowania redakcyjnego dokonał Marian Radwan, Stefan Wylęzek i Teresa Gorzkula. Dwanaście z zamieszczonych w książce tekstów zostało przetłumaczonych na język polski w Polskim Instytucie Kultury Chrześcijańskiej w Rzymie, natomiast reszta została ogłoszona głównie w polskim wydaniu *L'Osservatore Romano*. Redaktorom zależało na możliwie najszerszym przedstawieniu nauczania Wojtyły na temat stosunków zachodzących między kulturą a wiarą (Jan Paweł II, 1988, s. 13).

W treści książki znajduje się wiele tekstów, które poruszają zagadnienia związane z filozofią sztuki oraz refleksją artystyczną na temat piękna, twórczości i artystów, takie jak: Istota, wielkość i odpowiedzialność sztuki i publicystyki, Świat kultury i sztuki jest powołany do budowania człowieka, Natura i sztuka drogami prowadzącymi do tajemnicy Boga, Błogosławiony Fra Angelico – sztuka jako droga ku doskonałości, a także Niech mowa sztuki będzie echem boskiego logosu.

Warto przybliżyć z omawianej powyżej książki jeszcze inny tekst zatytułowany *Świat pozbawiony sztuki z trudem otwiera się na wiarę i na miłość*, który Górecki nazwał „moją Ewangelią” (Bramorski, 2014, s. 12). Jest to homilia wygłoszona podczas mszy dla artystów 20 maja 1985 roku w Brukseli. Jan Paweł II rozważa w niej najpierw relację sztuki wobec wiary i miłości. Sztukę ujmuje jako odkrywanie krajobrazu i natury, a przede wszystkim –

jako medium do ukazywania i wychodzenia naprzeciw emocjom drugiego człowieka. Papież zauważa, że między ludźmi, którzy uprawiają, kontemplują lub cieszą się sztuką mogą nawiązać się bliskie relacje. Fakt ten ma świadczyć o uniwersalnym charakterze działań artystycznych, które dzięki ludzkiej pamięci przekraczają czas i przestrzeń, w których powstawały. Wojtyła w omawianej homilii wskazuje również na wymagania sztuki, które ukazują się dzięki odpowiednio postawionym pytaniom. Według myśliciela należy pytać twórców o zawartą w przesłaniu ich dzieł koncepcję człowieka oraz stosunek do ludzkiego sumienia i świadomości religijnej. Jeśli zaś artysta pragnie interpretować perspektywę religijną albo chce nadać dziełu charakter sakralny, wówczas *a fortiori* wolno domagać się od niego, by taka sztuka odrzuciła wszelkie niedoskonałości (Jan Paweł II, 1988, s. 289–294).

Ostatnia część przemówienia z 1985 roku poświęcona jest relacji między sztuką, a nadzieją. Papież zwraca uwagę na wyraźne rozdarcie, jakie pojawiło się w sztuce kultury Europy Zachodniej. Artyści często decydują się olać ewokują tragizm, a także pychę i rezygnację. Wojtyła przypomina, że z podobnymi problemami miał do czynienia każdy z wielkich artystów. Mimo tego, wielu z nich znalazło w swoim dorobku przestrzeń dla nadziei, która może przezwyciężyć doświadczane poniżenie i cierpienie. W zakończeniu homilii dla artystów w Brukseli Wojtyła ukazuje sztukę jako uprzywilejowany wyraz miłości, wiary i nadziei. Twórczość artystyczna jest więc rozumiana jako wyjątkowy sposób wyrażania człowieka i jego natury. Za pomocą swoich dzieł autentyczni artyści są w stanie dotrzeć do rzeczywistości transcendentnej, a następnie powinni się tym doświadczeniem dzielić z innymi (tamże, s. 294–297).

Po śmierci Wojtyły powstała również obszerna publikacja pod tytułem *Jan Paweł II do artystów. Artyści do Jana Pawła II*. Jej treść składa się na wstęp Józefa Życińskiego oraz kilkadziesiąt listów napisanych przez artystów reprezentujących rozmaite dziedziny sztuki. Jednym z nich jest list Góreckiego, który kompozytor napisał 22 listopada 2005 roku w Zębie na Podhalu. Śląski twórca opowiada w nim swoje zetknięcie się z książką *Wiara i kultura* pod koniec lat osiemdziesiątych XX wieku.

Kompozytor nie skrywa w liście swojej fascynacji lekturą, którą dostał od Maleckich: „Kiedy ogarniają mnie wątpliwości, kiedy popadam nawet w zwątpienie, mam jakieś problemy do rozwiązania albo zadaję sobie pytania o sens sztuki w ogóle – sięgam po tę książkę i (jak mi się wydaje) w trudnych sytuacjach zawsze będę po nią sięgał” (Górecki, 2006, s. 198). Artysta twierdzi, że treść *Wiary i kultury* bardzo go poruszyła, wręcz – „zaszkokowała”. Następnie podkreśla wagę podjętych w jej treści tematów, a także prostotę, jasność oraz jednoznaczność ich przekazania. Autor *Symfonii pieśni żałobnych* znalazł w tej lekturze pytania, które artyści stawiali sobie „od zawsze”: Co to jest sztuka? Co jest jej celem i powołaniem? Komu i czemu powinna służyć?

Zbiór tekstów na temat relacji kultury i wiary stał się więc dla Góreckiego „podręcznikiem” i autentycznym „drogowskazem”, który pomaga w poruszaniu się po

obszarach sztuki, a także wywołuje pytania o jej istotę, znaczenie, rolę oraz przeznaczenie. Warto zauważyć, że katowicki twórca nie stawia pytań o muzykę samą, lecz rozszerza je do kategorii bardziej ogólnej – do pojęcia sztuki w ogóle. Wpływ tej lektury na kształtowanie się postawy twórczej kompozytora jest więc szczególnie widoczny w fundamentalnych pytaniach, które autor *Beatus vir* mógłby z powodzeniem zadać każdemu twórcy. Jej treść jest dla Góreckiego wskazaniem drogi oraz odpowiedzią na zwątpienia i nierozwiązane problemy (tamże).

2. Wspólna droga wiary i sztuki

Zauważalny jest fakt, iż Górecki w swoich oficjalnych wypowiedziach, takich jak przemówienia z okazji uroczystości nadawania mu doktoratów honoris causa, „właściwie niemal nie mówił od siebie”, ponieważ posługiwał się słowami innych myślicieli, głównie Jana Pawła II (Bolesławska-Lewandowska, 2013, s. 136).

O jednej z takich sytuacji wspomina Adrian Thomas (1998, s. 141), autor pierwszej biografii kompozytora. Brytyjski muzykolog pisze o przemówieniu, które Górecki wygłosił 28 lutego 1995 roku w Waszyngtonie z okazji przyznania mu doktoratu honorowego na Catholic University of America. Śląski artysta przytacza w treści wystąpienia słowa homilii Wojtyły, aby nawiązać do własnego programu artystycznego:

Każda autentyczna sztuka interpretuje tę rzeczywistość, której nie da się ogarnąć zmysłami. Rodzi się w ciszy [w oryginale: z ciszy – M.S.], z zachwyty lub też z protestu szczerego serca. Stara się zgłębić tajemnicę rzeczywistości. To, co najważniejsze w sztuce, mieści się w samej głębi człowieka, gdzie dążeniu do nadania sensu swojemu życiu towarzyszy ulotne przeczucie piękna i tajemniczej jedności rzeczy.

Oczywiście, szczerzy i pokorni artyści doskonale o tym wiedzą: jakiegokolwiek byliby piękno dzieła ich rąk, mają oni świadomość, że rysują, rzeźbią i tworzą obrazy, które są jedynie odbiciem Boskiego piękna. Jakkolwiek wielka byłaby potęga muzyki i słów, wiedzą, że ich dzieła są jedynie dalekim echem Słowa Bożego (Jan Paweł II, 1987, s. 322).

Powyższy fragment został opublikowany w książce pod tytułem *Jan Paweł II w krajach Beneluksu 11 V 1985-21 V 1985 i w Liechtensteinie 8 IX 1985*, której treść stanowią homilie i przemówienia Wojtyły. Cytat z przemówienia Góreckiego w Stanach Zjednoczonych pochodzi z homilii polskiego papieża wygłoszonej podczas mszy dla artystów w kościele Notre-Dame des Grâces w Brukseli. Homilia nosi tytuł *Religijny wymiar sztuki* i podzielona jest na wprowadzenie i trzy części:

- I. *Sztuka i wiara,*
- II. *Sztuka a miłość,*
- III. *Sztuka i nadzieja.*

Słowa przywołane przez kompozytora stanowią fragment czwartego punktu w podrozdziale *Sztuka i wiara*. Jan Paweł II (1987, s. 321) pisze w nim, że dzięki wierze ludzie uświadamiają sobie istnienie rzeczywistości w jej najgłębszym wymiarze, a oczy stają się zdolne do dostrzegania w niej harmonii i piękna. Artyści natomiast są rozumieni jako obdarzone twórczymi dyspozycjami osoby, które chętnie posługują się językiem sztuki, aby „to, co niewysłowione” przywoływać przez piękno oraz zmysłowo uchwytną formę. W drugiej części czwartego punktu homilii Jan Paweł II przechodzi do opisu relacji między sztuką a wiarą. Myśliciel twierdzi, iż jedna i druga podąża podobną ścieżką: obie rodzą się w skupieniu i w zachwycie, a następnie dążą do przekroczenia rzeczywistości zmysłowej oraz zgłębienia tajemnicy. Autentyczna sztuka – analogicznie do prawdziwej wiary – przybliża piękno, którego jest dalekim odbiciem (tamże, s. 322).

Omówiony cytat stanowi podsumowanie przemówienia Góreckiego, które kończy się następującą konstatacją kompozytora: „Słowa te są doskonałe; nie można do nich nic dodać ani ująć. Tylko myśleć głęboko o znaczeniu tych słów” (Thomas, 1998, s. 141–142). To kolejna wypowiedź, która poświadcza o istotnej roli myśli Wojtyły w postawie twórczej śląskiego artysty.

3. Twórczość artystyczna jako epifania piękna

W twórczości Karola Wojtyły można odnaleźć liczne nawiązania do idei piękna, jednak w wyjątkowy sposób myśliciel pisze o tej kategorii w liście apostolskim do artystów opublikowanym w 1999 roku. Jan Paweł II ma świadomość własnego doświadczenia artystycznego, szczególnie w dziedzinie poezji i teatru. Dlatego pisze on list z pozycji filozofa-twórcy, który nie zapomina o swojej drodze życiowej. Sam podtytuł dokumentu podaje pierwszą definicję odbiorcy: „Do tych, którzy z pasją i poświęceniem poszukują nowych «epifanii» piękna, aby podarować je światu w twórczości artystycznej” (Wojtyła, 2005, s. 1).

List do artystów był dla Góreckiego źródłem wielu przemyśleń (Bolesławska-Lewandowska, 2013, s. 136). Twórca pisze o tym dokumencie w krótkim liście opublikowanym w książce *Jan Paweł II do artystów. Artyści do Jana Pawła II*. Katowicki kompozytor komentuje płytką medialną recepcję dokumentu z charakterystyczną dla swoich wypowiedzi bezpośredniością, krytykując przy tym kulturę masową. Wiele mediów, zamiast ukazania doniosłej treści listu apostolskiego, skupiały się na powierzchownych opiniach społecznych. W opinii śląskiego twórcy, perspektywa socjologiczna okazywała się niewiele wносить, a w tym przypadku – tylko więcej zaciemniała (Górecki, 2006, s. 198).

Kompozytor twierdzi także, że odpowiedzi na stawiane w mediach pytania można odnaleźć już w pracy *Wiara i kultura*. Podkreśla jednak, że istnieją pewne osobiste zagadnienia, które należy rozważać „w ciszy i samotności” – bez mimetycznego

sugerowania się opiniami tłumu. Górecki w swoim refleksyjnym liście postuluje wnikliwą lekturę treści dokumentu. Dopiero w głębokiej strukturze tekstu odsłaniają się „może nie konkretne odpowiedzi, ale wskazania jak przyzwoicie postępować”. Dla śląskiego artysty jest to jednak wystarczające. Na końcu kompozytor cytuje wypowiedź Czesława Miłosza, który podkreślił znaczenie listu (tamże, s. 198–200). Zatem Górecki interpretuje ten dokument Jana Pawła II jako ważną pomoc w wyznaczeniu kierunku właściwego postępowania. W przypadku *Listu do artystów* prowadzi to do pytania: Jak powinien postępować twórca?

List do artystów składa się z szesnastu podrozdziałów. Filozof już w pierwszym zdaniu dokumentu nazywa artystów twórcami piękna. Piękno jawi się więc w myśli Wojtyły jako pojęcie, którego od artysty nie można oderwać. Następnie pojawia się definicja twórcy, który nadaje znaczenie i formę, wykorzystując coś istniejącego. Rozdział drugi listu nosi tytuł *Szczególne powołanie artysty*. Na podstawie jego treści można wyróżnić dwa znaczenia pojęcia artysty: w sensie ścisłym oraz szerokim. Artystą sensu *largo* jest każdy człowiek jako twórca własnego życia, z którego ma uczynić arcydzieło. W tym samym rozdziale papież podaje także filozoficzną definicję sztuki pojmowaną jako „właściwe kryterium rzeczy, które człowiek tworzy” – *recta ratio factibilium* (Jan Paweł II, 2005, s. 6).

Treść listu apostołskiego zawiera kilka bezpośrednich odwołań do sztuki muzycznej. Wojtyła pisze między innymi o hymnie *Veni, Creator Spiritus* i traktacie *De musica* Augustyna z Hippony. Wymienia także nazwiska konkretnych kompozytorów, którzy poświęcili się tworzeniu muzyki sakralnej: G.P. da Palestrinę, O. Lassusa, T.L. da Victorię, G.F. Händla, J.S. Bacha, W.A. Mozarta, F. Schuberta, L. van Beethovena, H. Berlioza, F. Liszta czy G. Verdiego. Są to twórcy, którzy według Jana Pawła II pozostawili „niezwykle natchnione” dzieła muzyczne (tamże, s. 19, 26, 37).

Andrzej Zając (2007, s. 79–81) w swoich refleksjach na temat *Listu do artystów* interpretuje omawiany dokument jako aktualizację dialogu Kościoła katolickiego z artystami, wraz z przypomnieniem głębokiego wymiaru etycznego ludzkiej działalności twórczej. Badacz zwraca także uwagę na fragment, w którym Wojtyła korzysta z założeń filozofii Platońskiej, aby ukazać bliskie powiązanie dobra i piękna. Według tarnowskiego muzykologa wyłącznie estetyczne rozumienie piękna jest niesłuszne, jeśli nie odnosi się ono do dobra jako Norwidowskiego kształtu miłości. Górecki akcentuje wartość dobra w wywiadzie z 2007 roku: „Ty nie masz być mądry, tylko dobry. Jak będziesz dobry, będziesz także mądry”. Następnie kompozytor przywołuje postać Jana Pawła II, którego opisuje jako „uosobienie dobroci” (Satyła, Cyran, 2008, s. 7).

Ewelina Szumska (2008, s. 269–271) oraz Andrzej Kobyliński (2002, s. 356–363) w swoich tekstach dokonują próby przedstawienia filozofii piękna w dorobku Wojtyły. Z kolei Kinga Kiwała (2016, s. 34, 36, 39) uwypukla etyczną perspektywę kategorii piękna jako jeden z fundamentów myśli lubelskiego filozofa. Badaczka zwraca też uwagę na

moralne i artystyczne sprawności ludzkie, które w ujęciu Jana Pawła II są przez siebie wzajemnie warunkowane, zaś jego tezę o prymacie kultury nad ekonomią uważa za przełomową.

Jeszcze inną interpretację dokumentu papieskiego dostrzega Adam Leszkiewicz (2013, s. 170–171). Według autora tego artykułu w *Liście do artystów* został sformułowany program katolickiej awangardy, który opiera się na rozumieniu sztuki jako partycypacji w postępie ludzkości, estetycznie ujętej rzeczywistości i pierwszeństwie w jej kształtowaniu nad mimetycznym odtwarzaniem. Leszkiewicz twierdzi, że Górecki – tak jak swego czasu Krzysztof Penderecki i Wojciech Kilar – zwrócił się do nurtu tak zwanego nowego romantyzmu w muzyce dzięki myśli Jana Pawła II i przekroczeniu historycznego „horyzontu”. Postawy twórczej reprezentowanej przez autora *Symfonii Pieśni Żałosnych* nie obowiązuje awangardowe nowatorstwo, ale transcendowanie końca historii, które w utworach muzycznych takich jak *Beatus vir* ma stanowić „najpełniejsze i najbardziej adekwatne wyrażenie świadomości tamtej epoki” (tamże, s. 173).

Jednym z ostatnich ważnych świadectw relacji śląskiego kompozytora z Wojtyłą jest list, który papież napisał 26 września 2003 roku z okazji siedemdziesiątych urodzin Góreckiego. Wojtyła wyraża w nim wdzięczność za twórczy wysiłek katowickiego profesora oraz za wszelkie działania na polu polskiej kultury i nauki. Myśliciel dziękuje także za konkretne dzieła, takie jak *Totus Tuus* czy *Beatus vir*, którego wzruszające prawykonanie papież powiązał z głębokimi przeżyciami estetycznymi i religijnymi. Wojtyła dostrzega w dorobku Góreckiego bogactwo polskiej tradycji duchowej. Uniwersalny wymiar twórczości śląskiego artysty łączy zaś z pięknem zawartym w muzycznych dziełach. Dlatego Jan Paweł II (2015, s. 110–111) konstatuje, że kompozycje muzyczne katowickiego twórcy mają doniosłe znaczenie dla aktualizowania chrześcijańskiej tożsamości europejskiej. W świetle myśli Wojtyły dzieła Góreckiego stają się więc zmaterializowanymi epifaniami piękna.

Zakończenie

W ostatnich latach życia coraz bliższe Góreckiemu były rozważania nad „losem, sensem ludzkiego istnienia, tajemnicą i wiarą” (Wilczek-Krupa, 2018, s. 148). Refleksje nad istotą muzyki zajmują ponad połowę treści przemówienia, które wygłosił w 2008 roku z okazji nadania mu tytułu doktora *honoris causa* Akademii Muzycznej w Krakowie. Kompozytor przywołuje cytat o świecie, który potrzebuje piękna „by nie pograżyć się w rozpacz”. Jan Paweł II (2005, s. 29–30) przypomina to wezwanie między innymi w *Liście do artystów* i zaznacza, że pochodzi ono z konstytucji *Gaudium et spes* uchwalonej podczas II Soboru Watykańskiego. Słowa te mogą wskazywać artystom na doniosłą rolę sztuki, której tworzenie mogłoby pomagać w przewyciężeniu doświadczenia pustki, rozpacz

i nihilizmu. Wydaje się, że Górecki, krytycznie i pesymistycznie nastawiony do nowoczesnych tendencji w kulturze i sztuce, za pomocą cytatów Wojtyły podejmował także próbę obrony własnych spostrzeżeń na te tematy. Jacek Bramorski (2014, s. 12) w świetle innych pism Wojtyły o muzyce zauważa, że myśliciel rozumie epifanię jako objawienie Piękna. Rolą sztuki jest zatem przybliżanie się do tajemnicy, nieustanne transcendowanie rzeczywistości.

Po analizie wybranych wypowiedzi oraz lektur kompozytora odsłania się wyraźny wpływ myśli Wojtyły na kształtowanie się postawy twórczej śląskiego artysty. Postawa ta odsłania się jako wyraźnie refleksyjna, zdecydowanie otwarta na liczne teksty z zakresu filozofii. Górecki doskonale łączy w swoich rozważaniach *ratio* z otwarciem i gotowością na perspektywę *fidei*. Dorobek Wojtyły jest dla kompozytora na tyle ważny, że interpretuje on zawarte w lekturach stwierdzenia jako istotne myśli nie tylko dla autorefleksji i własnej twórczości, ale jako aktualne dla całej kultury i sztuki. Zapewne dlatego Julian Gembalski (2013, s. 122) opisał śląskiego artystę posługując się kategoriami ze starożytnej filozofii Platona: „Górecki – kompozytor, Górecki – człowiek czynu, niespokojny poszukiwacz Prawdy o świecie i sobie samym, Górecki – świadek wiary i służebnik Piękna”.

Bibliografia:

- Bolesławska-Lewandowska, B. (2013). *Górecki. Portret w pamięci*, Kraków: Fundacja Universitatis Varsoviensis, Polskie Wydawnictwo Muzyczne.
- Bramorski, J. (2014). Muzyka sakralna jako epifania piękna w świetle myśli św. Jana Pawła II, (w:) J. Bramorski (red.), *Muzyka sakralna. Wobec współczesnych wyzwań kulturowych*, 11–31, Gdańsk: Akademia Muzyczna im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku.
- Gembalski, J. (2013). Wspomnienie o wielkim człowieku – Henryk Mikołaj Górecki, *Scontri. Pismo Naukowe Akademii Muzycznej im. Karola Szymanowskiego w Katowicach*, nr 1, 115–122.
- Gołaszewska, M. (2005). Muzyka filozofii. Esej o podwójnych znaczeniach, *Muzyka*, nr 1, 5–30.
- Górecki, H.M. (2006). Kiedy ogarniają mnie wątpliwości ..., (w:) *Jan Paweł II do artystów. Artyści do Jana Pawła II*, B. Drożdż-Żytyńska (red.), 196–200, Lublin: Gaudium Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej.
- Górecki, H.M. (2008). Muzyka jest rozmową. Prof. Henryk Mikołaj Górecki w rozmowie z Anną Satylą i Krzysztofem Cyranem, *Jubinalia. Gazetka na okoliczność 120-lecia Akademii Muzycznej w Krakowie*, nr 4, 1–7.
- Jan Paweł II (2005). *List apostolski Ojca Świętego Jana Pawła II do artystów*, Wrocław: Wydawnictwo TUM.

- Jan Paweł II (1987). *Jan Paweł II w krajach Beneluksu 11 V 1985–21 V 1985 i w Liechtensteinie 8 IX 1985: przemówienia i homilie*, „L'Osservatore Romano” (przekł.), J. Sobiepan (opr.), Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Jan Paweł II (1988). *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, M. Radwan, S. Wylęzek, T. Gorzkula (opr.), Rzym – Lublin: Fundacja Jana Pawła II, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej.
- Kiwała, K. (2016). O niektórych aspektach „filozofii piękna” Jana Pawła II na kanwie Listu do artystów, (w:) *Muzyka sakralna. Piękno ocalone i ocalające*, J. Bramorski (red.), 28–42, Gdańsk: Akademia Muzyczna im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku.
- Kobyliński, A. (2002). Filozofia piękna w „Liście do artystów” Jana Pawła II, *Miesięcznik Pasterski Płocki*, nr 7-8, 355–365.
- Leszkiewicz, A. (2013). Papież jako totalne dzieło sztuki. Jan Paweł II i socrealizm liturgiczny, *Pressje*, teka 32/33, 168–174.
- Malecka, T. (2011). Henryk Mikołaj Górecki wobec myśli Jana Pawła II, (w:) T. Malecka, K. Kiwała (red.), *Muzyka wobec poezji i nauczania Karola Wojtyły i Jana Pawła II, tom II: utwory, inspiracje, interpretacje*, 43–54, Kraków: Akademia Muzyczna w Krakowie.
- Stróżewski, W. (2002). *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Kraków: Universitas.
- Szumski, E. (2008). Filozofia piękna w ujęciu Karola Wojtyły, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego. Seria filologiczna*, nr 52, 265–272.
- Tęcza, B. (2007). *Postawa twórcza a percepcja ekspresji emocjonalnej w muzyce*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Thomas, A. (1998). *Górecki*, Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne.
- Wilczek-Krupa, M. (2018). *Górecki. Geniusz i upór*, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Wojtyła, K. – Jan Paweł II (2015). *Muzyka. Antologia tekstów*, wydanie drugie poprawione i rozszerzone, D. Radziechowski (opr.), Kraków: Akademia Muzyczna w Krakowie.
- Zajac, A. (2007). Jan Paweł II a świat sztuki – refleksje na kanwie lektury papieskiego „Listu do Artystów”, *Musica Sacra Nova. Pismo poświęcone muzyce sakralnej i myśli humanistycznej*, rok I, nr 1, 79–86.

Ks. dr Wojciech Kućko
 Wydział Studiów nad Rodziną
 Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
 w Warszawie

***Theatrum canonizationis* błogosławionych Alojzego Gonzagi i Stanisława Kostki, czyli o tym, jak sztuka opowiadała wiarę**

***Theatrum canonizationis* of blessed Alojzy Gonzaga and Stanisław Kostka, or how art relates the faith**

Abstrakt: Artykuł podejmuje mało znane w literaturze polskiej zagadnienie przebiegu kanonizacji dwóch błogosławionych jezuitów: Alojzego Gonzagi i Stanisława Kostki, która miała miejsce 31 grudnia 1726 r. w Rzymie, w czasie pontyfikatu Benedykta XIII. W związku z tym wydarzeniem, w bazylice św. Piotra została zainstalowana monumentalna scenografia, nazywana *theatrum canonizationis*, której celem było nie tylko podkreślenie wyjątkowości ceremonii, ale także pouczenie uczestników na temat cnót i zasług nowych świętych. W tekście zostają zanalizowane i krytycznie opracowane dwa główne źródła z 1726 r., opisujące kanonizację: *Racconto storico di quanto si è operato nella Canonizzazione de' i Due Santi S. Luigi Gonzaga e S. Stanislao Kostka della Compagna di Gesù...* z Biblioteka Romana ed Emeroteca oraz *Relazione delle cerimonie et Apparato della Basilica di S. Pietro nella canonizzazione...*, na podstawie mikrofilmu z Biblioteki Narodowej w Warszawie.

Słowa kluczowe: św. Stanisław Kostka, kanonizacja, *theatrum canonizationis*, św. Alojzy Gonzaga, Benedykt XIII

Abstract: The article presents the December 31, 1726 canonization of two blessed Jesuits, Aloysius Gonzaga and Stanislaus Kostka, held in Rome, during the pontificate of Benedict XIII, which is little known in Polish literature. This event led to the erection of monumental scenery, or *theatrum canonizationis*, in St. Peter's basilica, whose purpose was not only to emphasize the uniqueness of the ceremony but also to instruct participants about the virtues and merits of the new saints. The text analyses and critically develops two main 1726 sources describing that canonization: *Racconto storico di quanto si è operato nella Canonizzazione de' i Due Santi S. Luigi Gonzaga e S. Stanislao Kostka della Compagna di Gesù...*, from the Biblioteca Romana ed Emeroteca, and *Relazione delle cerimonie et Apparato della Basilica di S. Pietro nella canonizzazione...*, in the form of a microfilm held in the National Library in Warsaw.

Keywords: st. Stanislaus Kostka, canonization, *theatrum canonizationis*, st. Aloysius Gonzaga, Benedict XIII

Wprowadzenie

Celem artykułu jest analiza historyczna i teologiczna dwóch dokumentów, opisujących *theatrum canonizationis*, przygotowany w bazylice św. Piotra w Rzymie na uroczyste ogłoszenie wyniesienia do chwały świętości dwóch błogosławionych jezuitów:

Alojzego Gonzagi i Stanisława Kostki. Pierwszy to: *Relazione delle cerimonie et Apparato della Basilica di S. Pietro...* (dalej: *Relazione*, 1726), drugi zaś: *Racconto storico di quanto si è operato nella Canonizzazione de' i Due Santi S. Luigi Gonzaga e S. Stanislao Kostka della Compagna di Gesù...* (dalej: *Racconto*, 1726), obydwa z datą druku 1726. Porównanie tych tekstów pozwala na wydobycie nowych treści, dotyczących przebiegu uroczystości kanonizacyjnej z 31 grudnia 1726 r., a dzięki analizie krytycznej źródeł możliwe jest także zidentyfikowanie niektórych postaci, wspominanych w opisach. W literaturze polskiej tekst *Relazione* z 1726 r. był komentowany przez Koszutskiego (1882b, s. 245-265), ale autor ten uchylił się od identyfikacji osób, nie był również, jak się wydaje, zbyt precyzyjny, w podawaniu kolejnych faktów. Koszutski nie przedstawił na przykład opisu dekoracji i obrazów, co jest możliwe dzięki analizie wspomnianych tekstów. W artykule zostaje uwypuklona postać św. Stanisława Kostki, zaś fakty dotyczące św. Alojzego Gonzagi towarzyszą temu opisowi. W cytatach tekstów włoskich zachowano oryginalną pisownię.

W przedłożeniu zostanie zatem najpierw zarysowane tło historyczne postaci Stanisława Kostka i jego droga ku kanonizacji, a następnie ukazane będą kolejne dane, dotyczące przebiegu samej uroczystości i towarzyszącej jej bogatej scenografii i *theatrum*, na podstawie wskazanych wyżej dwóch dokumentów źródłowych.

1. Postać św. Stanisława Kostki

Stanisław Kostka, urodzony w Rostkowie na Mazowszu młody nowicjusz jezuicki żyjący w latach 1550-1568, którego życie mogłoby być scenariuszem na niejeden film przygodowy, przez ostatnie cztery i pół wieku był dla wielu ważnym punktem odniesienia w kształtowaniu tożsamości narodowej i religijnej. Najważniejsi biografowie Świętego podkreślają nie tylko fakt wytrwałości w dążeniu do realizacji powołania (Koszutski 1882a; Koszutski 1882b; Majkowski 1965; Majkowski, 1972; Bońkowski, 1986; Bieś, 2002), ale również powołują się na wiele cnót, którymi wykazywał się Kostka, a które zadziwiały jemu współczesnych do tego stopnia, że sława jego świętości w XVII-XVIII w. dotarła z misjonarzami jezuickimi do Ameryki Południowej i Azji, aż po Chiny (Kućko, 2018, s. 50-69).

Niecały rok spędzony przez niego na rzymskim Kwirynale dla zrealizowania pragnienia stania się rycerzem Chrystusa w niedawno założonym Towarzystwie Jezusowym, wcześniejsza wędrówka z Wiednia do Wiecznego Miasta wbrew woli ojca tak bardzo musiały wpłynąć na współczesnych, że po jego śmierci 15 sierpnia 1568 r. kilka tysięcy rzymian uczestniczyło w jego pogrzebie. Ogłoszony już w 1674 r. jednym z głównych patronów Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego, Stanisław był czczony przez różne nabożeństwa i modlitwy, zwłaszcza jako patron dzieci i młodzieży w Polsce. E. Iwanowski podkreśla, że cześć św. Stanisława Kostki rozprzestrzeniła się po całej

Rzeczpospolitej, a dzień jego liturgicznego wspomnienia – 13 listopada – świętowano tak uroczyście, jak Wielkanoc, odbywano uroczyste procesje, wygłaszano mowy i urządzano wielkie iluminacje ołtarzy i kościołów (Iwanowski, 1873, s. 118-120; Kućko, 2018, s. 53-61).

Warto wspomnieć, że okazją do przypomnienia dziedzictwa świętego na płaszczyźnie religijnej i naukowej był rok 2018 z okazji 450. rocznicy jego śmierci, obfitujący w liczne konferencje, sympozja i inicjatywy duszpasterskie (Kućko, 2019).

2. Droga ku beatyfikacji Kostki

Stanisław Kostka umierał w opinii świętości, czego potwierdzeniem są fakty, mające miejsce po jego śmierci. Piotr Skarga SJ, przebywający rok później w tym samym rzymskim nowicjacie, zaznaczył, że trumnę Kostki przyozdobiono wielką liczbą kwiatów (Skarga, 1936, s. 600-615). Już dwa lata po *dies natalis* Młodzieńca z Rostkowa bracia nowicjusze poprosili przełożonych o otwarcie jego trumny, w której, jak się okazało, znajdowało się nienaruszone upływem czasu ciało. Starania o wyniesienie na ołtarze młodego Polaka wyrażały się na różne sposoby, na przykład poprzez składanie wielu wot, darów i innych pamiątek na jego grobie na rzymskim Monte Cavallo. Rostworowski wskazuje (1926, s. 135), że pierwszą sposobnością, aby papież wypowiedział się na temat domniemanej świętości Stanisława Kostki był rok 1602, gdy księgarz rzymski Luigi Zanetti postanowił wydać poemat łaciński Grzegorza Wigilancjusza z Sambora (ok. 1523-1573), napisany w 1570 r., dwa lata po śmierci Stanisława⁹¹. Zanetti otrzymał od Klemensa VIII (1592-1605) przywilej na sprzedaż tego dzieła, zaś sam papież w odrębnym *breve sub annulo pescatoris* miał aż pięciokrotnie nazwać Kostkę „błogosławionym”. Choć zapewne trudno powiedzieć, by była to formalna beatyfikacja, to z dużym prawdopodobieństwem można uznać już rok 1602 za początek publicznej, zatwierdzonej przez papieża czci Stanisława Kostki w Kościele katolickim. Zdania Rostworowskiego nie podzielają inni autorzy (Bar, 1958, s. 435; Bońkowski 1986, s. 165-167; Koszutski, 1882b, s. 88-90; Rostworowski, 1926, s. 137-138), którzy wskazują wydarzenia 1606 roku, związane z formalnym nabożeństwem przy grobie Stanisława Kostki w kościele św. Andrzeja na Kwirynale, jako początek zadekretowanego przez papieża Pawła V kultu Kostki.

Warto nadmienić, że wspomniany papież Klemens VIII, który wcześniej jako kardynał Ippolito Aldobrandi był legatem papieskim na Śląsku i w Warszawie, a w 1594 r. kanonizował Jacka Odrowąza, już w 1603 r. udzielił pierwszych odpustów za nawiedzenie

⁹¹ Dotychczas ukazały się dwa tłumaczenia poematu Grzegorza z Sambora. Pierwsze w 1894 r.: *Życie świętego Stanisława Kostki Poemat Grzegorza z Sambora wydany w Krakowie r. 1570 u Szarffenbergera. Z łacińskiego na język polski przełożył i słowem wstępnem o życiu i pismach Grzegorza poprzedził Wincenty Stroka, profesor c. k. gimnazjum św. Anny w Krakowie*, Kraków: Druk Wł. L. Anczyca. Został on przedrukowany w książce P. Libery (2018, s. 13-74). Drugie wydanie to przekład Elwiry Buszewicz (Grzegorz z Sambora, 2018).

kaplicy Matki Bożej w Polsce w dniu rocznicy śmierci Kostki, natomiast w 1604 r. wydał *breve* dla mieszkańców Pułtusza na podobne doroczne obchody w ich mieście (Koszutski, 1882b, s. 83-85). Po śmierci Klemensa VIII w 1605 r. do Rzymu przybyła delegacja z Rzeczypospolitej na czele z Andrzejem Opalińskim, by kwestię życia i cudów Stanisława Kostki przedstawić papieżowi Pawłowi V (1605-1621), który, po zbadaniu sprawy, zezwolił, aby na grobie nowicjusza można było składać wota i palić światło. Starania te poparła księżna Eleonora z Orsinich (ok. 1560-1634), żona księcia Alessandra Sforzy, dzięki czemu Paweł V już 14 sierpnia 1606 r. pozwolił na publiczną cześć „wielkiego świętego”. Zostało to uczczone następnego dnia uroczystą Mszą św. i wystawieniem przy grobie wizerunku Błogosławionego (Koszutski, 1882b, s. 86-95).

Należy jednak pamiętać, że w XVII w. nie istniało jeszcze precyzyjne rozróżnienie beatyfikacji i kanonizacji. Niektórzy autorzy wskazują właśnie 1606 r. jako początek celebracji beatyfikacji jako oddzielnej uroczystości (Criscuolo, Ols, Sarno, 2014³, s. 181-182).

3. Ku kanonizacji bł. Stanisława Kostki

Kanonizacja jest aktem papieskim, polegającym na uznaniu, że dany Sługa Boży, znajdujący się wśród błogosławionych, może być wpisany do katalogu świętych i czczony w całym Kościele powszechnym. Procedura prawna i liturgiczna miała swoją długą historię, a zmieniała się ona między innymi w czasie, gdy toczył się proces kanonizacyjny bł. Stanisława Kostki (Misztal, 2007; Criscuolo i in., 2014³, s. 88-96).

Już w XVII w. Polacy byli w pewnym sensie spragnieni nowego świętego. Do 1634 r., kiedy Urban VIII wprowadził nowe prawo dotyczące procesów kanonizacyjnych, miało miejsce siedem kanonizacji Polaków lub związanych z Polską. Byli to: św. Wojciech (X w.), św. Pięciu Bracia oraz św. Andrzej i św. Benedykt (XI w.), św. Stanisław, biskup i św. Jadwiga Śląska (XIII w.), św. Kazimierz i św. Jacek (XVI w.) (Bar, 1958, s. 443-444). Dlatego starania o kanonizację bł. Stanisława Kostki, choć trwały bardzo długo, nabrały szczególnego charakteru religijnego, a nawet narodowego, gdyż zaangażowali się w nie kolejni władcy Polski, o czym świadczą choćby zachowane listy królów do Stolicy Apostolskiej w tej sprawie (Turek, 2019a)⁹². Paradoksalnie to właśnie nowe przepisy kanonizacyjne Urbana VIII, zadekretowane przez konstytucję apostolską *Caelestis Hierusalem cives* (5 lipca 1634 r.) spowodowały starania o prawną kanonizację bł. Stanisława Kostki (Criscuolo i in., 2014³, s. 174-175). Choć 16 sierpnia 1670 r. papież Klemens X (1670-1676) zezwolił na odprawianie Mszy św. i oficjum o św. Stanisławie Kostce (Klemens X, 1869a), a 10 stycznia 1674 r. ogłosił go patronem Polski i Litwy (Klemens X, 1869b), to jednak proces kanonizacyjny opóźniali także

⁹² Pierwsze pełne tłumaczenia z języka łacińskiego na polski takich listów władców Polski prezentuje W. Turek. Chodzi o dokumenty Jana Kazimierza Wazy z 2 grudnia 1657 r., królowej Ludwiki Marii Gonzagi z 6 marca 1659 r., króla Michała Korybuta Wiśniowieckiego z 18 stycznia 1673 r. i króla Jana III Sobieskiego z 3 lutego 1683 r. Inne tego typu teksty czekają na opracowania (Turek 2019a).

sami przełożeni jezuitcy, którzy po tym, jak Kostka okazał się pierwszym błogosławionym z Towarzystwa Jezusowego, większe zabiegi czynili wokół ogłoszenia świętymi założycieli, bł. Ignacego Loyoli i bł. Franciszka Ksawerego (Bońkowski, 1986, s. 167; Rostworowski, 1926).

Zwieńczeniem długiego czasu oczekiwania i gromadzenia dowodów świętości mazowieckiego Szlachcica był dzień 31 grudnia 1726 r., kiedy to papież Benedykt XIII (1724-1730)⁹³ dokonał formalnego, uroczystego aktu kanonizacji bł. Kostki wraz z bł. Alojzym Gonzagą (1568-1591), których połączyły podobne historie życia (Paternoster, Mazzotta, 2017). Tego samego dnia papież Orsini ogłosił list dekretalny *Dum Christi voce*, którego oryginał do tej pory nie został odnaleziony, a jego tekst zamieszczono w *Bullarium Romanum* (Benedykt XIII, 1871). W. Turek (2019b) relacjonuje, że celem takiego listu, zakorzenionego w tradycji łaciny kurii rzymskiej, było opisanie nie tylko życia nowego świętego, ale i całego procesu, w wyniku którego doszło do wyniesienia tej osoby na ołtarze i ogłoszenia formuły kanonizacyjnej.

Najpełniejszy opis kanonizacji zawierają natomiast dwa zachowane dokumenty archiwalne, sporządzone przez nieznaną autorów. Tego typu opisy były wówczas powszechnie wydawane celem zachowania pamięci o obrzędzie i osobach w niego włączonych, na czele z papieżem.

Pierwszy druk nosi długi tytuł, rozpoczynający się od słów: *Relazione delle cerimonie et Apparato della Basilica di S. Pietro...*, wydany w Rzymie w 1726 r. w języku włoskim na czterech stronach w formie druku ulotnego (*Relazione*, 1726)⁹⁴. Z tekstu nieznanego autora dowiadujemy się, że rok 1726 obfitował w kanonizacje, bowiem w samym miesiącu grudniu zostało wyniesionych do chwały ołtarzy jako święci 8 osób (10 grudnia 1726 r.: Tyrubiusz z Mogrovejo, Jakub z Marchii i Agnieszka z Montepulciano; 27 grudnia 1726 r.: Pelegryn Laziosi, Jan od Krzyża i Franciszek Solano; 31 grudnia 1726 r.: Alojzy Gonzaga i Stanisław Kostka) (*Relazione*, 1726, s. 1). Wskazano, że takiego podziału dokonano przez wzgląd na długość nabożeństwa, a także aby „zaspokoić w pełny sposób pobożność wiernych” (*Relazione*, 1726, s. 1). Autor opisuje wszystkie obrzędy wspólne dla celebrowanych wówczas trzech kanonizacji. Sprawowano je w niewielkim odstępie czasu, chcąc zapewne wykorzystać maksymalnie wykonane na ten czas dekoracje w bazylice, wymieniając jedynie niektóre obrazy nowych świętych (*Diario Ordinario*, 1727).

⁹³ Benedykt XIII (Pier Francesco Orsini) żył w latach 1650-1730, był dominikaninem, w 2017 r. zakończono fazę diecezjalną jego procesu beatyfikacyjnego (Paternoste, Mazzotta, 2017).

⁹⁴ Tłumaczenie tytułu na język polski: *Relacja o ceremoniach i aparacie Bazyliki św. Piotra w [czasie] kanonizacji błogosławionych Tyrubiusza z Mogrovejo, arcybiskupa Limy, Jakuba z Marchii z Zakonu Braci Mniejszych Obserwantów, Agnieszki z Montepulciano ze Zgromadzenia Dominikanów, Peregryna Laziosiego, Serwity, Jana od Krzyża, Karmelity Bosego, Franciszka Solano dawnego Zgromadzenia św. Franciszka, Alojzego Gonzagi i Stanisława Kostki, obydwu z Towarzystwa Jezusowego, w czasie pontyfikatu Naszego Pana Benedykta XIII*. W kolofonie: in Roma, MDCCXXVI, con Licezna de' Superiori.

Drugi, dużo bardziej obszerny i szczegółowy tekst, zatytułowany: *Racconto storico di quanto si è operato nella Canonizzazione de' i Due Santi S. Luigi Gonzaga e S. Stanislao Kostka della Compagna di Gesù...*⁹⁵, to także druk ulotny, w którym na ośmiu stronach zadrukowanych w dwóch kolumnach nieznany autor, zapewne świadek lub relator uroczystości, opisał w języku włoskim poszczególne obrzędy ceremonii z dn. 31 grudnia 1726 r. w bazylice św. Piotra w Rzymie (*Racconto*, 1726). Dokument znajduje się w Rzymie (*Biblioteca Romana ed Emeroteca*), sygnatura: CAPITOLINA 25385 9.

Zestawione i krytycznie opracowane obydwie teksty rzucają nowe światło na obrzęd kanonizacji błogosławionych Alojzego Gonzagi i Stanisława Kostki, dwóch młodych jezuickich wzorców młodości i szczególnych przykładów realizacji dążenia do świętości (Echániz, 2014, s. 160-175, 191-217). Pomocny w identyfikacji osób, zaangażowanych w kanonizację Gonzagi i Kostki, był także *Diario ordinario* (1727), rzymski periodyk XVII-XVIII w., wydawany przez rodzinę Chracas.

4. Opis kanonizacji

Epoka po Soborze Trydenckim (1545-1563) w Kościele katolickim została naznaczona staraniem o przekaz wiary w taki sposób, aby oddziaływać nie tylko na umysły, ale także na emocje wiernych. Dlatego właśnie sztuka stawała się coraz bardziej przekąźnikiem treści religijnych. Ważnym momentem wywołania wrażenia na wiernych, którzy przybywali do Rzymu, były kanonizacje, a potem także beatyfikacje, sprawowane uroczystie przez papieży.

W dalszej części artykułu zostanie zaprezentowany rzymski przebieg uroczystości kanonizacyjnej w oparciu o obydwie wyżej wspomniane teksty, ze szczególnym uwzględnieniem drugiego, tzn. *Relazione*, bardziej precyzyjnego w detale na temat liturgii. Należy zauważyć, że wyodrębniano trzy momenty, w których zawierał się *cursus honorum* osoby wynoszonej do chwały ołtarzy: beatyfikacja, kanonizacja i uczczenie (wł. *solennizzazione*). Kanonizacjom towarzyszyły salwy artyleryjskie z Zamku Anioła, bicie dzwonów na *Campidoglio* oraz we wszystkich kościołach miasta. Dopełnieniem tego rytu była ogromna dekoracja wewnątrz i na zewnątrz kościołów, nie tylko bazyliki św. Piotra. W jej wnętrzu, w absydzie instalowano *theatrum canonizationis*, ale to określenie niektórzy

⁹⁵ Tłumaczenie tytułu na język polski: *Opowiadanie historyczne o tym, co zostało dokonane w czasie Kanonizacji Dwóch Świętych: św. Alojzego Gonzagi i św. Stanisława Kostki z Towarzystwa Jezusowego poczynając od publikacji Dekretów Generalnych aż po dopełnienie uroczystej czynności, wykonanej dnia 31 grudnia 1726 r. w Bazylice św. Piotra, z opisem całego aparatu, wyjaśnieniem Medalionów i Symboli, które przedstawione zostały w rzeczony Bazylice, jak również Tajemnic i zwyczajowych Ofiar, składanych przy podobnej okazji, na zakończenie zaś zwięzła notatka o starożytności tak świętego Rytu, z czasem i z latami oraz Papieżami, którzy go celebrowali nie tylko osobiście, ale również z uroczystością aż do dnia dzisiejszego. Na dole strony: in Roma MDCCXXVI, Nella Stamperia di Girolamo Mainardi in Piazza Capranica, Con licenza de' Superiori.*

przypisują do całej dekoracji na tę okoliczność (Rosella i in., 2002, s. 104-105)⁹⁶. Knapiński tłumaczy na czym polegała teatralność tych wydarzeń:

„Kanonizacje przeprowadzane po soborze trydenckim w Rzymie miały rozbudowaną oprawę plastyczną, przypominającą scenografię teatralną, a sam przebieg ceremonii był urozmaicony. Modlitwom i oficjalnym allokucjom kardynałów i papieża, otoczonego asystą, towarzyszyły śpiewy i muzyka oraz bicie dzwonów we wszystkich kościołach Wiecznego Miasta. Procesje i pochody uliczne barwnie ubranych uczestników, jazda konna i gwardia szwajcarska, a na koniec fajerwerki i strzelanie z armat, wszystko to stwarzało odświętną atmosferę *theatrum sacrum* i właściwie zostało nazwane *theatrum canonizationis*” (Knapiński, 2002, s. 33).

Te dzieła sztuki były pewnego rodzaju opowieścią o świętych; sztandary niesiono w procesji, a medaliony nieruchomo opowiadały dzieje życia i cnót. Z uwagi na użyty materiał miały one jednak nietrwały charakter. Zakrywano nimi znaną przestrzeń świątyń i miasta, by ukazać nieziemską chwałę nieba, do której przeszedł święty. Oczywiście, przy okazji kanonizacji zamawiano również prawdziwe dzieła sztuki do kościołów czy kaplic, czego przykładem są liczne obrazy i rzeźby z początku XVIII w., dedykowane choćby św. Stanisławowi Kostce. Znany jest cykl akwareli z ok. 1726 r., przypisywany autorstwu Andrea del Pozzo, przechowywanych w pokojach św. Stanisława na Kwirynale, które miały zdobić rzymski kościół *Il Gesù* na obchody kanonizacji (Kućko, 2018, s. 86-96).

4.1. Czynności przygotowawcze

W 1725 r. Benedykt XIII zarządził jubileusz dla całego Kościoła, a jego przedłużeniem duchowym były trzy uroczystości kanonizacje przeprowadzone przez papieża Orsiniego w 1726 r. Odbywała się zatem one w szczególnym momencie dziejowym.

Po krótkim opisanie kontekstu kanonizacji i innych podobnych uroczystości w grudniu 1726 r., w tekście *Racconto* zawarta jest informacja na temat publikacji dn. 20 kwietnia 1726 r. przez Benedykta XIII dokumentu Dekretu Kanonizacyjnego, dotyczącego bł. Alojzego Gonzagi. Z zaproponowanych przez Świętą Kongregację Rytów cudów zostało zaaprobowanych piętnaście. Autor tekstu przywołuje, że zostały one opisane w skrócie życia Błogosławionego, wydanym przez tę Kongregację, dlatego ich nie przywołuje w tekście, by tym opisem „nie zmęczyć szanownego Czytelnika” (*Racconto*, 1726, s. 2). Dalej zawarta jest

⁹⁶ W opisie *theatrum canonizationis* z czasów Benedykta XIII w albumie *Il Museo di Roma* podana jest błędna data kanonizacji błogosławionych S. Kostki i A. Gonzagi (31 grudnia 1727 r.), zamiast właściwej 31 grudnia 1726 r. Twierdzi się także błędnie, że tego samego dnia byli kanonizowani Pellegrino Laziosi i Jan od Krzyża, tymczasem miało to miejsce 27 grudnia 1726 r. (Rosella i in., 2002, s. 105).

notatka o potwierdzeniu przez Benedykta XIII wydanego 13 listopada 1714 r. przez Klemensa XI (1700-1721) dekretu o trzech cudach za wstawiennictwem bł. Stanisława Kostki, dla potrzeb jego kanonizacji. Już za pontyfikatu Klemensa XI dojrzała myśl o ogłoszeniu go świętym, wypełnione także zostały wszelkie formalności. Postulatorem sprawy Kostki byli jezuita, m.in., jak się dowiadujemy z listu króla Jana II Kazimierza, Urbano Ubaldini SJ (1621-1664), w latach 1661-1664 prokurator prowincji Polskiej w Rzymie, autor żywota Stanisława Kostki (Turek 2019a, s. 85-90; Ubaldini, 1890-1897), a także o. Michelangelo Tamburini SJ (1648-1730), od 1706 r. generał zakonu (Koszutski 1882b, s. 256-257). Zatwierdzone w 1714 r. cuda, przywołane w *Racconto* dotyczyły: powrotu do zdrowia kaleki Anny Teodory de Signiville, Andrzeja Fausta Unikowskiego, mnicha benedyktyńskiego, uwolnionego od śmiertelnej choroby, zaś trzeciego doświadczył o. Franciszek Saverio z Towarzystwa Jezusowego, gdy został uzdrowiony z paraliżu (*Racconto*, 1726, s. 2; Koszutski 1882b, s. 256-258). Niestety, śmierć papieża Klemensa XI w dniu 19 marca 1721 r. przerwała te zaawansowane czynności prawne.

W dalszej części *Racconto* zawarto opis przygotowań duchowych wiernych do dnia kanonizacji. Kard. Prospero Marefoschi⁹⁷ wydał dyspozycję o odpuszczeniu zupełnym dla wszystkich, którzy pościliby w ostatnią środę, piątek i sobotę miesiąca listopada (27, 29 i 30), a po przystąpieniu do spowiedzi i przyjęciu Komunii św. odwiedziłby jedną z trzech bazylik patriarchalnych w czasie wystawienia relikwii błogosławionego, prosząc o pomoc Ducha Świętego dla papieża na wykonanie świętych obrzędów (*Racconto*, 1726, s. 2).

4.2. Wygląd Bazyliki św. Piotra w dniu kanonizacji

Datę sprawowania obrzędu wyznaczono na 31 dzień grudnia 1726 r., dedykowany św. Sylwestrowi, papieżowi (*Diario Ordinario*, 1727, s. 7). Od świtu można było ujrzeć „niezliczoną rzeszę ludu, także cudzoziemców, w kierunku Bazyliki Watykańskiej, którzy chcieli być widzami tych uroczystych i świętych czynności” (*Racconto*, 1726, s. 2). „Największa i najwspanialsza ta bazylika na całej kuli ziemskiej przeistacza się w tym dniu wewnątrz jakoby na zupełnie nowy i inny kościół” – relacjonował Koszutski (1882b, s. 260). Fasada bazyliki została przyozdobiona wielkim medalionem z malowanym obrazem triumfu dwóch świętych, którzy „czynili z większą chwałą bardziej pamiętliwym ten dzień”. Ponad nim umieszczone były herby papieża oraz postulatorów kanonizacji oraz herby Królestwa Polskiego i rodu Gonzaga z Mantui. Cały portyk, którym miała przechodzić procesja, ozdobiony był szlachetnymi arrasami, zaprojektowanymi niegdyś przez Michelangelo Buanarottiego oraz Raffaele Sanzia. Wnętrze bazyliki św. Piotra zostało

⁹⁷ Prospero Marefoschi (1653-1732) w 1724 r. został kreowany kardynałem przez Benedykta XIII, który przydzielił mu tytuł *San Crisogono*, a potem *San Callisto*, wikariusz generalny dla diecezji rzymskiej od 13 czerwca 1726 r. (Cardella, 1794, s. 205). Jego podpis znajduje się pod listem dekretalnym Benedykta XIII *Dum Christi voce* (Benedykt XIII, 1871, s. 463).

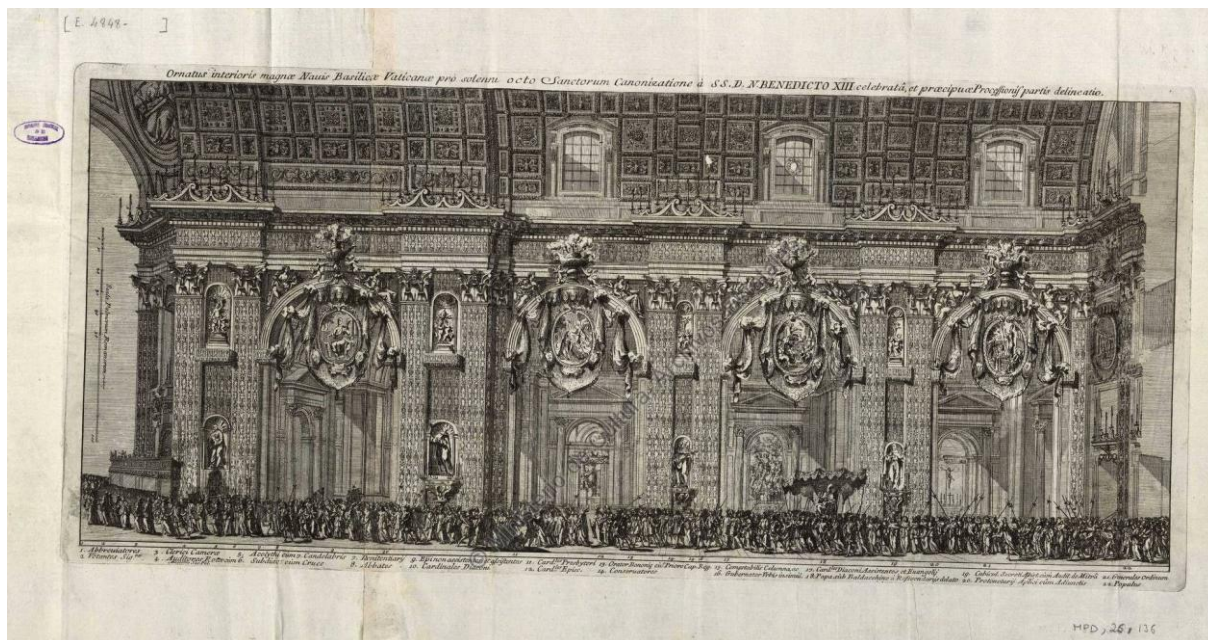
majestatycznie ustrojone czerwonymi, złożonymi adamaszkami. Pod łukami każdej z kaplic spuszczony był wielki medalion ozdobiony roślinnością, który przedstawiał cud, zdziałany przez nowych świętych, na przemian z innymi medalionami, które ukazywały różne cnoty tych świętych, z łacińską inskrypcją pod nimi. Wszystkich tych obrazów było aż szesnaście (*Racconto*, 1726, s. 2; *Diario Ordinario*, 1727, s. 7-8). Na podstawie tekstów źródłowych (*Racconto*, 1726, s. 2-3; *Diario Ordinario*, 1727, s. 11-15) została sporządzona zbiorcza tabela, opisująca obrazy i cnoty z życia nowych świętych: Kostki i Gonzagi, zawarte na medalionach (Tabela 1).

Tabela 1. Medaliony dekorujące Bazylikę św. Piotra w Rzymie w czasie uroczystości kanonizacji błogosławionych Alojzego Gonzagi i Stanisława Kostki dn. 31 grudnia 1726 r. Opracowanie autora, tłumaczenie i ustalenie proveniencji cytatów w oparciu o badania własne

L.P.	OPIS MEDALIONU	INSKRYPCJA ŁACIŃSKA	TŁUMACZENIE POLSKIE
MEDALIONY DOTYCZĄCE ŚW. STANISŁAWA KOSTKI			
1.	Przy wejściu do bazyliki po prawej medal ukazujący św. Stanisława, który uwolnił miasto Lwów od ognia	<i>Leopolim ab ingruentibus flammis defendit</i>	Obronił Lwów od gwałtownych płomieni
2.	Drugi ukazywał chwile, gdy w celu zgaszenia lub złagodzenia żaru ducha musiał okładać pierś zwilżonym płótnem	<i>Ad sedandum Divini Amoris æstum madefactis, lineis pannis pectus refrigerat</i>	Dla ukojenia żaru Bożej Miłości ochładza pierś lnianymi zmoczonymi tkaninami
3.	Trzeci przedstawiał chwilę, gdy jako młodzieniec przybył do Rzymu, prowadzony przez anioła, przez którego był także karmiony chlebem eucharystycznym	<i>Romam petens, ab Angelis Angelico pane reficitur</i>	Kierując się do Rzymu przez Anioła karmiony chlebem anielskim
4.	Czwarty ukazywał, jak otrzymał w swoje niewinne ramiona z rąk Dziewicy Maryi Dzieciątka Jezus	<i>Puerum Iesum a Beatis Virginis manibus in Ulnas suas amplexandum suscipit</i>	Przyjmuje otwarcie Dzieciątka Jezus z rąk Błogosławionej Dziewicy w swoje ramiona
5.	Piąty wskazywał na Mądrość zasiadającą na królewskim tronie, cnotę nawiązującą do świętych	<i>Sapientiam eius enarrabunt gentes</i>	Mądrość ich będą opowiadać narody (por. Syr 39, 14)
6.	Szósty przedstawiał Miłość, cnotę własną i charakterystyczną dla Świętych	<i>Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris</i>	Miłość Boga rozlana jest w sercach naszych (por. Rz 5, 5)
7.	Siódmy ukazywał Nadzieję	<i>Regeneravit nos in spem vivam</i>	Zrodził nas na nowo do żywej nadziei (por. 1 P 1, 3)

MEDALIONY DOTYCZĄCE ŚW. ALOJZEGO GONZAGI			
8.	Ponownie od początku Bazyliki po lewej stronie na pierwszym scena, gdy św. Alojzy Gonzaga uwolnił opętaną dziewczynę od złego ducha	<i>Obsessam a maligno spiritu puellam liberat</i>	Uwalnia od złego ducha opętaną dziewczynę
9.	Na drugim przedstawiono moment, gdy św. Maria Magdalena de' Pazzi ujrzała Świętego krótko po jego śmierci uniesionego wśród błogosławionych nieba ku wzniosłej chwale	<i>S. Mariæ Magdalenæ de Pazzis sublimis inter cælites ostenditur</i>	Ukazuje się św. Marii Magdalenie (1566-1607) de' Pazzi uniesiony wśród niebian
10.	Trzeci medalion przedstawiał, jak na krótko przed śmiercią kosztował słodczy nieba	<i>Paulò ante mortem oblata Divinitas æternæ Vitæ gaudia prægustat</i>	Krótko przed śmiercią kosztował radośnie Boskie dary życia wiecznego
11.	Czwarty ukazywał, jak Święty pod wpływem wielkiej miłości oddał się służbie chorym na zarazę, zaraził się, co było przyczyną jego ucisku	<i>Lue infectos gestans Luem, trahit ex qua mox charitatis Victima consumitur</i>	Zarażony śmiertelną chorobą niosąc pomoc zarażony, wkrótce potem pociągnięty właśnie tą miłością, spalił się
12.	Na piątym medalionie ukazywał się Kościół w chwale, zasiadający na tronie z krzyżem w ręku	<i>Portæ inferi non prævalebunt</i>	Bramy piekielne nie przemogą (por. Mt 16, 18)
13.	Na szóstym widać było duszę tęskniącą za wieczną, błogosławioną wizją Boga	<i>Quando veniam, & apparebo ante faciem Dei</i>	Kiedy przyjdę i stanę przed obliczem Boga (por. Ps 42 [41], 3)
14.	Na siódmym medalionie została ukazana Wiara w podobnym triumfie	<i>Hæc est victoria, quæ vincit mundum fides nostra</i>	To jest zwycięstwo, które zwyciężyło świat, nasza wiara (por. 1 J 5, 4)
MEDALIONY DOTYCZĄCE OBU ŚWIĘTYCH			
15.	Powyżej jednych z bocznych drzwi medalion z pierwszą cnotą, dotyczącą obu Świętych: Pokutą	<i>Fuerunt lachrimæ meæ panes die, ac nocte</i>	Łzy były moim chlebem dniem i nocą (por. Ps. 42 [41], 4)
16.	Powyżej innych z bocznych drzwi medalion z pierwszą cnotą, dotyczącą obu Świętych: Czystość	<i>Mundam servavi animam meam ab omni concupiscentia</i>	Czystą zachowałem moją duszę od wszelkiej pożydlivości (por. Tb 3, 14)

Do każdego z nich były dołączone odpowiednio herby rodu Gonzaga i Towarzystwa Jezusowego (*Diario Ordinario*, 1727, s. 15). Poglądowa rycina o wymiarach 62 x 28 cm obrazuje, z jakim rozmachem medaliony te zostały umieszczone w nawie bazyliki św. Piotra (Rycina 1).



Rycina 1. *Ornatus interioris magnae Navis Basilicae Vaticanae pro solenni octo Sanctorum Canonizatione a S.S.D.N. Benedicto XIII celebrata et praecipuae Processionis partis delineatio*, 1726 r. Archivo General de Simancas, sygnatura: MPD, 26, 136, ubicación anterior: EST, 04848. Repozytorium: https://www.europeana.eu/portal/pl/record/2022713/oai_rebae_mcu_es_183688.html?q=Kostka#dclid=1575645824384&p=1 (dostęp: 11.11.2019 r.).

W wejściu do bazyliki, powyżej dwoma medalionami z wyobrażeniem cnót pokuty i czystości, był umieszczony wielki herb papieski. W wielkich niszach nawy głównej, pośrodku, ustawiono stiukowe statuy dwóch świętych o rozmiarach większych niż naturalne, ozdobione rogami obfitości, puttami i świecami. Na gzymsie wokół kopuły umieszczono wysokie mocowania dla pochodni i świec (wł. *torcieri*), tak samo na skrzyżowaniu naw oraz powyżej dwóch grobów ołtarza Katedry św. Piotra. Wszystkie dwadzieścia siedem ołtarzy bazyliki płonęło blaskiem zapalonym na każdym sześciu grubych świec, a w niszach nad nimi znajdował się herb Benedykta XIII, jaśniejący złotem (*Racconto*, 1726, s. 2-3; *Diario Ordinario*, 1727, s. 7-8). Cała ta „aparatura” miała za zadanie tworzyć atmosferę *theatrum*, które przybliżałoby zmysły i uczucia ludzi do nieba.

W centrum uwagi zgromadzonych znajdowało się miejsce przygotowane dla papieża – złożony tron, nad którym zawieszono duży medalion, ukazujący triumf nowych Świętych. Umieszczono go w nawie głównej, miał kształt półksiężyca, pośrodku którego widać było

Konfesję św. Piotra (*Relazione*, 1726, s. 4). Obok tronu papieża, na podwyższeniach, dwie statuy w kolorze złotym, reprezentujące roztropność i rprawiedliwość, a na odległych końcach wydzielonej przestrzeni dla tronu (wł. *recinto*) ustawiono figury dwóch innych cnót kardynałnych: umiarkowania i męstwa. Od podłogi w stronę katedry wznosiła się przestrzeń, która w środku miała kształt półkolisty, złożona z czterech stopni, na których mieli miejsca prałaci. Nad nią przewidziano większą przestrzeń, nad którą z kolei wznosił się tron papieski, oparty na siedmiu stopniach, na których znajdowali się ambasadorzy i książęta tronu. Z dwóch stron potrójna seria ław, pokrytych arrasami, z miejscami dla kardynałów, arcybiskupów, biskupów, penitencjarzy i generałów zakonnych, prokuratorów generalnych zakonnych. Całość po prawej stronie zwieńczona była ołtarzem z siedmioma świecznikami, po drugiej zaś stołem z ofiarami (*Relazione*, 1726, s. 4). Nad całą tą częścią został zaciągnięty wielki baldachim w kolorze złotym. Tworzyło to ogromne *theatrum*, wokół którego na wielu zdobnych balkonach przygotowano miejsca dla rzymskiej szlachty, jak i zacnych gości spoza miasta, a wszystkiego strzegła Gwardia Szwajcarska oraz inni żołnierze i kompanie papieskie. Poza tymi miejscami przewidziane były inne dla zakonników, rycerstwa i pozostałych gości (*Racconto*, 1726, s. 3). Opis ten koresponduje z zachowaną ryciną poglądową o wymiarach 66 x 33 cm z 1726 r., ukazującą *theatrum* (Rycina 2).



Rycina 2. *Theatrum Canonizationis SS. Turribii Mogrobessi, Jacobi a Marchia, Agnetis Montis Politiani, Peregrini Latiosi, Joannis a Cruce, Francisci Solani, Aloysi Gonzagae, et Satanislai Kostka, a S.S.D.N. Benedicto P.P. XIII*, 1726, Archivo General de Simancas, sygnatura: MPD, 26, 025, ubicación anterior: EST, 04843. Repozytorium: https://www.europeana.eu/portal/pl/record/2022713/oai_rebae_mcu_es_183583.html (dostęp: 11.11.2019 r.).

Projektantem i twórcą dekoracji był Antonio Valeri (1648-1736), zarządca i architekt *Fabbrica di San Pietro* (Anselmi, 1991, s. 452-453; Delsere, 2011), „który wyróżniwszy się szlachetnością talentu w przeszłej kanonizacji czworga świętych, chciał poprzez obecną ukoronować swoje najbardziej cnotliwe dzieła” (*Racconto*, 1726, s. 3). Autorem dzieł malarskich na uroczystość kanonizacji był Carlo Roncalli (*Relazione*, 1726, s. 4; Rosella i in., 2002, s. 105), który pracował w Rzymie głównie dla Benedykta XIII (Croke, 1992, s. 435-436; Fagiolo, 1997, s. 60-61). Można ponadto przypuszczać, że jak na inne grudniowe kanonizacje tego roku (Rosella i in., 2002, s. 105) rzeźby i na tę wykonał Carlo Monaldi⁹⁸, a ogólny zamysł i miniatury na świecach zrealizował Battista Morandi Milanese (Fagiolo, 1997, s. 60-61).

4.3. Forma uroczystej procesji

Przed dniem kanonizacji kardynał wikariusz dla Miasta Rzymu Prospero Marefoschi opublikował, także drukiem, wiele zarządzeń, dotyczących duchowych owoców uroczystości. Odpust zupełny miał być przyznany wiernych, którzy wypowiedzieli się i przyjęli Komunię św. w dniu kanonizacji lub w jej tygodniu, towarzysząc również samej uroczystej procesji i obrzędowi kanonizacji 31 grudnia 1726 r. Podobny odpust miały otrzymać wszystkie osoby zakonne, które z powodu przeszkody w obecności, na dźwięk wystrzału z Zamku Anioła (w tekście: *Fortezza di Castello*) wypowiedziałyby trzykrotnie *Pater noster* i tyle samo *Ave Maria*. Kardynał zarządził także, by osoby duchowne wzięły udział we wszystkich organizowanych tego dnia procesjach, o godzinie 13.30 na górnym dziedzińcu Pałacu Watykańskiego (*cortile superiore*, dziedziniec św. Damazego), jak to było wówczas w zwyczaju w czasie kanonizacji (np. św. Józefa z Kupertynu i innych w 1767 r.) (*Racconto*, 1726, s. 3).

Rano centralna procesja miała początek w głównej bramie Pałacu Apostolskiego. Duchowieństwo zakonne i regularne miasta Rzymu, ze świecami w rękach, przeszło *Porta delle Catene*, w kierunku drzwi głównych bazyliki św. Piotra. Otoczeni byli po zewnętrznej stronie dwoma kordonami żołnierzy, by ustrzec ich od zgnicenia przez tłum. W tym czasie papież Benedykt XIII w zakrystii pontyfikalnej ubrał szaty do obrzędów: pluwiął i *triregno*, czyli tiarę, po czym udał się do Kaplicy Sykstyńskiej. Zebrani kardynałowie oddalić cześć papieżowi przez ucałowanie ręki (wł. *baciamano*), patriarchowie, arcybiskupi i biskupi przez pocałunek kolana, zaś opaci i penitencjarze przez pocałunek stopy. Następnie został zaintonowany hymn *Ave Maris stella*, papież w miejsce mitry otrzymał tiarę, zasiadł na lektyce (wł. *sedia gestatoria*), a kardynał prokurator kanonizacji zaprezentował trzy świece, odlane na tę okoliczność, z których jedną przekazał Benedyktowi XIII (*Racconto*, 1726, s. 3-4;

⁹⁸ Carlo Monaldi (1683-1760), rzeźbiarz włoski, od 1730 r. członek Akademii św. Łukasza w Rzymie, autor bardzo wielu dzieł, zdobiących m.in. rzymskie bazyliki (Possanzini, 2011).

Relazione, 1726, s. 2)⁹⁹. Z Listu dekretalnego *Dum Christi voce* tego papieża wynika, że kardynałem prokuratorem był Juan Álvaro Cienfuegos Villazón¹⁰⁰ (Turek, 2019b, s. 121).

W dalszej części procesji Następcy św. Piotra towarzyszyli inni członkowie dworu papieskiego: papiescy giermkowie, szambelani papiescy w czerwonych szatach, adwokaci konsystorialni, kapelani, sekretarze, szambelani honorowi, kapelani z symbolami władzy papieskiej i mitrami, ubrani w czerwone kaptury, śpiewacy *Cappella Pontificia* w komżach. Za nimi przedstawiciele konfraterni nieśli dwa sztandary nowych świętych: Alojzego Gonzagi (*Confratelli della Ven. Archinofraternità degli Agonizzanti*) i Stanisława Kostki (*Confratelli della Ven. Archiconfraternità de' SS. Angeli Custodi*), którym towarzyszyli ojcowie z Towarzystwa Jezusowego z pochodniami (*Racconto*, 1726, s. 4; *Diario Ordinario*, 1727, s. 15).

Dalej szli subdiakon, diakon, kapelan asystujący, prałaci z *Cappella Pontificia* i wielu innych urzędników kurialnych wraz z Mistrzem Świętego Pałacu, czyli teologiem papieskim¹⁰¹. Z kolei trybularz i świece niosło ośmiu prałatów z Sygnatury Apostolskiej, jeden z audytorów Roty Rzymskiej ubrany jako subdiakon niósł krzyż papieski pośrodku dwóch odźwiernych (*officiali de Virga Rubea*), za nimi znajdowali się: penitencjarze z bazyliki św. Piotra, opaci w mitrach, biskupi i arcybiskupi w kapach i mitrach, kardynałowie diakoni w dalmatykach, kardynałowie prezbiterzy w ornatach, kardynałowie biskupi zaś w kapach, ponadto wszyscy kardynałowie w mitrach i ze świecami w dłoniach. W dalszej kolejności poprzedzali papieża niektórzy przedstawiciele świata publicznego: ambasador boloński¹⁰², a po nim *priore de' caporioni* i trzej *Conservatori di Roma*¹⁰³. Najbliżej papieża znajdowali się dwaj kardynałowie diakoni, dwaj audytorzy Roty Rzymskiej, którzy trzymali brzegi (wł. *fimbrie*) kapy papieskiej, Wielki Konstabl Królestwa Neapolu, niosący jedną z papieskich świec¹⁰⁴. Pod baldachimem niesiono Ojca Świętego, otoczonego gwardzistami i innymi uzbrojonymi oraz *mazzieri*¹⁰⁵. Za papieżem zaś następowali inni jego współpracownicy

⁹⁹ Dwie ważyły po 30 funtów (wł. *30 libra l'uno*), a jedna 4 funty (*Relazione*, 1726, s. 2).

¹⁰⁰ Juan Álvaro Cienfuegos Villazón (1657-1739) był hiszpańskim duchownym, jezuitą, dyplomatą, kardynałem prezbiterem tytułu *San Bartolomeo all'Isola* (św. Bartłomieja na Wyspie). W latach 1725-1739 arcybiskup metropolita Monreale na Sycylii, ostatni kardynał starego Towarzystwa Jezusowego (Santos Hernández, 1998, s. 184-190)

¹⁰¹ Był nim wówczas Gregorio Sellari (1654-1729), dominikanin, kreowany przez Benedykta XIII kardynałem *in pectore*, a ogłoszony 30 kwietnia 1728 r. (Capparoni, 1827; Moroni, 1846b, s. 199-218).

¹⁰² Ambasadorem tym był w okresie opisywanej kanonizacji książę Filippo Aldrovandi (1660-1748). Bolonia była wówczas jedynym miastem Państwa Kościelnego, które miało stałego ambasadora rezydującego w Rzymie, reprezentującego jego interesy (Troilo, 2010).

¹⁰³ *Priore de' Caporioni* oraz *Conservatori di Roma* razem stanowili *Magistrato Romano* i od XIII w. do 1870 r. zarządzali w imieniu papieża sferą ekonomiczną Rzymu. *Priore de' Caporioni* był przełożonym rejonu rzymskiego *Camera capitolina*. Zadaniem wszystkich *caporioni* było pilnowanie porządku w Wiecznym Mieście, na polecenie papieża. *Conservatori di Roma* byli to trzej urzędnicy, którzy rezydowali na Kapitolu w *Palazzo dei Conservatori*, ich zadaniem było zarządzanie w imieniu papieża ekonomią Rzymu. W 1726 r. urząd *Conservatori di Roma* sprawowali: Rutilio Vidaschi, Mario Gabrielli, Antonio Lancetta, zaś *Priore de' Caproni* był Carlo Scarlatti (De Dominicis, 2009, s. 62, 126).

¹⁰⁴ Wielki Konstabl Królestwa Neapolu był najwyższym z siedmiu urzędników tegoż Królestwa.

¹⁰⁵ *Mazzieri* był to świecki członek dworu papieskiego, który niósł rodzaj srebrnego berła, symbol władzy papieskiej (Capparoni, 1827).

i urzędnicy kurialni: szambelani sekretni asystujący, protonotariusze apostolscy, audytor Kancelarii Apostolskiej¹⁰⁶, korektor Listów Apostolskich, zarządca ołowiu¹⁰⁷, sędzia spraw konfidenacyjnych¹⁰⁸, wreszcie: generałowie i prokuratorzy generalni zakonów żebrzących (wł. *ordini mendicanti*) (*Racconto*, 1726, s. 4).

4.4. Przebieg uroczystości kanonizacyjnej z udziałem papieża

Gdy papież przybył do świątyni, udał się najpierw na modlitwę przed Najświętszym Sakramentem, po czym wszedł do przygotowanej dekoracji (wł. *teatro*) i zasiadł na tronie, wraz z Mistrzem Ceremonii¹⁰⁹ przystąpił do niego kardynał prokurator i jeden z adwokatów konsystorialnych, aby skierować w imieniu kardynała pierwszą usilną prośbę za pomocą słowa: *Instanter* o włączenie dwóch błogosławionych do numeru świętych. Odpowiedź na to dał sekretarz brewiów, Carlo Majella¹¹⁰, po czym papież zszedł do klęcznika (wł. *faldistorio*), a kantorzy śpiewali *Litanie do Wszystkich Świętych*. Po jej zakończeniu papież wrócił na tron, a Mistrz Ceremonii wraz z kardynałem prokuratorem i adwokatem konsystorialnym ponownie oddali papieżowi cześć i przekazali drugą instancję słowami: *Instanter et instantius*, na które abp Majella w imieniu papieża odpowiedział, „zachęcając wszystkich, by dla tak ważnych powodów wzniesli nowe modlitwy do Najwyższego” (*Relazione*, 1726, s. 4). Papież znowu przeszedł do klęcznika, a po wezwaniu kardynałów diakonów do modlitwy słowami: *Orate* i *Levate* wstał, po czym zaintonował hymn do Ducha Świętego *Veni Creator Spiritus* wraz z końcową modlitwą *Deus qui corda fidelium*. Papież znowu zasiadł na tronie, a czynności prośby zostały powtórzone przez te same osoby słowami: *Instanter, instantius, instantissime*, na co abp Majella powiedział, że „Jego Świątobliwość uznał za godne, by rzeczeni Błogosławieni zostali umieszczeni i zapisani w Katalogu Świętych” (*Racconto*, 1726, s. 4). Stopniowanie prośby przez kolejne formy gramatyczne od przysłówka *instanter* miały

¹⁰⁶ Audytor Kancelarii Apostolskiej (wł. *uditore/auditore delle contraddette*) jego zadaniem było sprawdzanie bulli papieskich, które poprawiał korektor (wł. *correttore delle lettere apostoliche*) (Moroni, 1857, s. 186-191).

¹⁰⁷ Zarządca ołowiu (wł. *presidente del piombo*), jeden z najstarszych urzędów kancelarii papieskiej, sprawowany przez jednego z prałatów, zajmował się opieczętowaniem bulli i innych dokumentów, strzegąc pieczęci papieskich (Moroni, 1851, s. 237-239).

¹⁰⁸ Sędzia spraw „zażyłych” (wł. *giudice delle confidenze*), jego zadaniem było osądzanie spraw beneficjów, symonii, czy nie dochodziło w tych kwestiach do zbytnich zażyłości (Moroni, 1857, s. 163-165).

¹⁰⁹ Mistrzem Ceremonii (wł. *Maestro delle ceremonie pontificie*) w czasach Benedykta XIII był Giuseppe Gamberucci (inni podają jego imiona Giovanni Battista), który sprawował tę funkcję w latach 1721-1738, najpierw kanonik w Bazylice Matki Bożej Większej, a potem, aż do śmierci także arcybiskup tytularny *Amasea* i mistrz ceremonii również czasie pontyfikatu Klemensa XII (Moroni, 1846a, s. 160-191).

¹¹⁰ Carlo Majella (1669-1739), erudyta włoski, kustosz Biblioteki Apostolskiej w Watykanie, arcybiskup tytularny, wybrany przez Benedykta XIII na stanowisko sekretarza brewiów do książąt (Renazzi, 1805, s. 178-179).

wyrażać coraz usilniejsze nalegania i oczekiwanie na najważniejszy moment. Na te słowa papież otrzymał mitrę i, siedząc na tronie, wypowiedział formułę kanonizacji:

„Ku czci Świętej i Niepodzielnej Trójcy, wywyższeniu wiary katolickiej i umocnieniu religii chrześcijańskiej autorytetem Pana Naszego Jezusa Chrystusa, świętych Apostołów Piotra i Pawła i naszym, po dojrzałym namyśle i częstym wzywaniu pomocy Boże, za radą Czcigodnych Braci naszych Kardynałów Świętego Kościoła Rzymskiego, Patriarchów, Arcybiskupów i Biskupów przebywających w Rzymie, Błogosławionych Alojzego i Stanisława, Wyznawców, uznajemy i ogłaszamy Świętymi, wpisujemy ich do Katalogu świętych, ustanawiając że ich pamięć winna być czczona każdego roku w całym Kościele Powszechnym w dniu ich narodzin dla nieba. W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Amen”
(*Racconto*, 1726, s. 4)¹¹¹.

Kolejną czynnością były słowa podziękowania kardynała postulatora dla papieża oraz prośba o wydanie bulli apostolskiej (*litterae decretales*; Turek, 2019b), na co papież wydał zgodę słowami: *Decernimus*. Ten sam adwokat zwrócił się do protonotariuszy apostolskich prosząc ich, by rozwinęli kwestie związane z kanonizacją *ad perpetuam rei memoriam*, dalej on sam wezwał ich na świadków, że to uczyni, słowami: *Vobis testibus est*. Zdjąwszy mitrę papież zaintonował hymn dziękczynny *Te Deum laudamus*, który został wykonany uroczystie z akompaniamentem instrumentów: bębnów i trąb, wybuchem moździerzy (wł. *mortaletti/mortaretti*) oraz armat zarówno na Placu św. Piotra, jak i w Zamku św. Anioła, oraz przy dźwięku bijących dzwonów kościołów rzymskich. Po tak uroczystej chwili papież odśpiewał własne wersety liturgii o nowych świętych wraz z przypisaną im modlitwą¹¹². Kardynał diakon odśpiewał wyznanie grzechów *Confiteor*, dodając po imionach świętych Apostołów Piotra i Pawła także imiona nowych świętych, po czym papież, mając przed sobą krzyż, wypowiedział zwyczajną modlitwę błogosławieństwa apostolskiego, dołączając także imiona nowych świętych, i udzielił go wiernym (*Racconto*, 1726, s. 4-5; *Relazione*, 1726, s. 3).

¹¹¹ Tłumaczenie własne, na podstawie źródeł (Misztal, 2007, s. 651-653). „Ad honorem Sanctæ, & individuæ Trinitatis, ad exaltationem Fidei Catholicæ, & Christianæ Religionis augmentum auctoritate Domini Nostri Jesu Christi, Beatorum Apostolorum Petri, & Pauli, ac nostra matura deliberatione præhabita, & divina ope sæpius implorata, ac de Venerabilium Fratrum nostrorum S.R.E. Cardinalum, Patriarcharum, Archiepiscoporum, & Episcoporum in Urbe existentium consilio Beatos Aloysium, & Stanislaum Confessores, Sanctos esse decernimus, & definimus, ac sanctorum Catalogo adscribimus, statuentes ab Ecclesia Universali illorum memoriam quolibet anno, die eorum natali, pro devotione recolere debere. In nomine Patris, & Filii, & Spiritus Sancti. Amen” (*Racconto*, 1726, s. 4).

¹¹² Koszutski (1882b, s. 264) twierdzi, że mogła to być modlitwa własna oficjum o św. Stanisławie i przytacza ją w tłumaczeniu polskim: „Boże, któryś pomiędzy innymi mądrości Twojej cudami w modziuchnym nawet wieku, dojrzałej już świątobliwości łaskę okazać raczył: daj nam proszącym cię, abyśmy za przykładem świętego Stanisława, usilną pracą około zbawienia czas okupując, do wiecznego odpocznienia wnijść zasłużyli. Przez Pana naszego Jezusa Chrystusa Syna Twego, który z Tobą żyje i króluje w jedności Ducha świętego po wszystkie wieki wieków. Amen”.

Po zakończeniu obrzędów kanonizacji zgaszono wszystkie świece, papież rozpoczął godzinę kanoniczną Tercję i przywdział szaty do sprawowania Mszy św., według zwykłego porządku. Po wersecie *Offertorium* papież zasiadł na tronie, założył mitrę oraz gremiał na kolana i odbierał ofiary (łac. *oblatio*), czyli zwyczajowe dary związane z kanonizacją, które były składane w ustalonym następującym porządku, według starszeństwa kardynałów, celem ukazania widzialnej hierarchii tego gremium. Na podstawie tekstów można odtworzyć ich kolejność, najpierw w odniesieniu do św. Alojzego Gonzagi:

- a) Mistrz Ceremonii wraz z czterema *mazzieri* i jednym z kardynałów biskupów w otoczeniu szlachciców i kardynała prokuratora przynieśli dwie grube świece z podobizną św. Alojzego i Chrystusa;
- b) dalej do ołtarza podeszli dwaj postulatorzy sprawy kanonizacyjnej, a każdy z nich niósł ozdobioną świecę o wadze 12 funtów;
- c) kardynała prezbitera poprzedzało dwóch szlachciców w togach, którzy nieśli dwa wielkie bochenki, jeden połączony, a drugi posrebrzany, z namalowanymi symbolami papieskimi;
- d) za nimi szli dwaj inni postulatorzy sprawy, niosący małą świecę i dużą, jak poprzedni;
- e) dwaj szlachcice kardynała diakona, z dwiema beczkami (wł. *barillozzo*), połączoną i posrebrzaną,
- f) kolejni dwaj postulatorzy, którzy ofiarowali, podobne jak wyżej, świece (*Racconto*, 1726, s. 5).

W ten sam sposób zostały złożone ofiary dziękczynne za św. Stanisława Kostkę, przy czym wzięły w niej udział także ważniejsze osobistości Towarzystwa Jezusowego. Papież obmył ręce, dokończył Mszę św. i na koniec udzielił zwyczajowego błogosławieństwa (*Racconto*, 1726, s. 5). Ofiarowane świece miały prawdopodobnie zastąpić zwyczajową klatkę z turkawkami (wł. *canestro delle tortore*), a także inną, z gołębicami (wł. *canestro delle colombe*) i kolejną, z innymi ptakami (wł. *canestro degli uccelletti*) (*Relazione*, 1726, s. 3). Koszutski (1882b, s. 265) twierdzi, że te ptaki zostały ofiarowane, natomiast autor tekstu *Relazione* (1726, s. 3) stwierdza, że świece ofiarowywano *in luogo del canestro*, a zatem wydaje się, że miały one zastąpić ptaki, być może z uwagi na zimową porę uroczystości¹¹³.

Ofiarującymi dary byli purpuraci, których nazwiska podano w *Diario Ordinario*, (1727, s. 9-10). W procesji dziękczynnej z ofiarami za kanonizację Alojzego Gonzagi uczestniczyli kardynałowie: Belluga¹¹⁴, Origo¹¹⁵ i Marini¹¹⁶; natomiast w procesji ku czci św.

¹¹³ Koszutski (1882b, s. 265) podaje ciekawą informację, że składane przy kanonizacjach ptaki miały wyobrażać cnoty świętego, na których, jak na skrzydłach, wzniósł się do nieba. Potem umieszczano je w ptaszarni pałacu papieskiego na Kwirynale, gdzie były dalej pielęgnowane.

¹¹⁴ Luis Antonio Belluga y Moncada (1662-1743), hiszpański kardynał z zakonu filipinów, kreowany kardynałem w 1719 r., jako kościół tytularny otrzymał *Santa Maria in Traspontina*. W latach 1728-1729 był kamerlingiem. Szanowany i ceniony w Rzymie, nazywany lustrem prałatów (*lo specchio de' Prelati*) (Cardella, 1794, s. 185-188).

Stanisława Kostki wzięli udział kardynałowie: Zondadari¹¹⁷, Polignac¹¹⁸ i Sant'Agnese¹¹⁹ (*Diario Ordinario*, 1727, s. 9-10).

4.5. Wyjaśnienia teologiczne i historyczne

Autor *Racconto* dodaje, że dwa następujące po kanonizacji wieczory były dla Rzymu wielkim świętem, wszędzie bowiem znajdowały się dekoracje świetlne. Ponadto zamieszcza krótką ocenę splendoru, z jakim została wykonana przez papieża czynność liturgiczna:

„Tymi uroczystymi ceremoniami została dopełniona owa święta funkcja, dając efekt wielkiej radości i duchowego podziwu, wlewając ducha świętości i czci w tę Świętą Bazylikę. Większą godność przewidzianej funkcji przyniósł Papieski Majestat naszego Świętobliwego Papieża Benedykta XIII, który naprawdę wykonał te Ceremonie z tak wielką przykładnością, że zachwycił nimi cały Świat, który tego poranka zgromadzony był w tym ogromnym Sanktuarium”¹²⁰ (*Racconto*, 1726, s. 5).

Cennym dodatkiem jest obszerne wyjaśnienie autora tekstu *Racconto* na temat ofiar, składanych Benedyktowi XIII. Ofiara (wł. *oblazione*) „nie jest czymś innym, jak czią oddawaną przez ludzi Bogu, zarówno w sposób wewnętrzny, jak i zewnętrzny; wewnętrzny, ponieważ odnosi się do intencji, z jaką się ofiaruje, zewnętrzny zaś

¹¹⁵ Curzio Origo (1661-1737), dziekan Roty Rzymskiej, mianowany kardynałem *in pectore* 18 maja 1712 r., opublikowany 26 września tego samego roku, otrzymał diakonię i tytuł *Santa Maria in Domnica*, a potem *Sant'Eustachio*, w latach 1721-1737 prefekt Kongregacji Koncylium (późniejszej Kongregacji Duchowieństwa) (Cardella, 1794, s. 148-149).

¹¹⁶ Carlo Maria Marini (1667-1747), pochodził z Genui, kreowany kardynałem *in pectore* w 1715 r., w 1716 r. otrzymał diakonię *Santa Maria in Aquiro*, prefekt Kongregacji Rytów w latach 1726-1747 (Cardella, 1794, s. 162-163).

¹¹⁷ Antonio Felice Zondadari (1665-1737), kardynał włoski ze Sieny, kreowany kardynałem w 1712 r. z tytułem *Santa Bibiana*, w latach 1718-1719 Kamerling Świętego Kolegium Kardynalskiego (Cardella, 1794, s. 124-125).

¹¹⁸ Melchior de Polignac (1661-1741), kardynał i arcybiskup francuski, ambasador francuski w Polsce od 1693 r. w czasie rządów króla Jana III Sobieskiego, aż do jego śmierci w 1696 r. (król Sobieski czynił wiele starań o kanonizację Kostki), a potem w Rzymie (1724-1732). Kreowany kardynałem w 1713 r. z tytułem *Santa Maria degli Angeli* (Cardella, 1794, s. 149-152).

¹¹⁹ Chodzi zapewne o kardynała z tytułem *Sant'Agnese fuori le mura* (w początku XVII w. drugi tytuł *Sant'Agnese in Agone* był zawieszony), a posiadał go kardynał Giorgio Spinola (1667-1739), nuncjusz apostolski w Hiszpanii i Austrii, w latach 1721-1724 sekretarz stanu, kamerling w latach 1726-1727, od 1738 z tytułem suburbikarnym *Palestrina* (Cardella, 1794, s. 179-180).

¹²⁰ „Con queste solenni Cerimonie si condusse à fine questa Sagra Funzione, riuscendo il tutto con sommo giubilo, & ammirazione spirituale, spirando tutta quella Sagrosanta Basilica, santità, & venerazione. Recò maggior decoro alla funzione predetta la Pontificia Maestà del nostro Santissimo Papa Benedetto XIII che veramente esegui con tanta esemplarità quelle Sagre Cerimonie, che rese meraviglia ad un Mondo intero agregato quella mattina dentro quel vastissimo Santuario” (*Racconto*, 1726, s. 5).

ofiarowanego daru” (*Racconto*, 1726, s. 5)¹²¹. Zwyczaj ten, tłumaczy Autor, znany był w Starym Przymierzu, o czym świadczy Księga Wyjścia (23, 15): *Non apparebis in conspectu meo vacuus*, „nie pokażesz się przed moim obliczem z pustymi rękoma”. Poszli za nim również papieże pierwotnego Kościoła: św. Pius (ok. 140-154) i św. Fabian (236-250). Dużo okazalsze ofiary te były składane do czasów pontyfikatu Bonifacego IX (1389-1404), a potem Eugeniusza IV (1431-1447), wśród darów były bowiem: świece (wł. *cerei*), woda, wino i chleby (*Racconto*, 1726, s. 5).

W tekście *Racconto* znaleźć można z kolei omówienie znaczenia tych oblat. Najpierw świeca woskowa:

„Wosk wyraża łagodność i dziewiczą czystość; jak można zatem lepiej okryć uległość, dzięki której święci dają się kształtować przez każdego, kto miałby nad nimi jakąkolwiek wyższość; i czystość, którą zawsze zachowywali bez uszczerbku, jeśli kiedykolwiek zabrudzili, próbowali ją odzyskać i ożywić ogniem miłości. Wosk jest również figurą czujności i troskliwości w cnotliwych uczynkach, tak że można go rozumnie ofiarować w kanonizacji, aby oznaczać, że jeśli święci osiągną szczyt chwały, to wszystko będzie owocem ich czujności i troski” (*Racconto*, 1726, s. 5)¹²².

Także chleby, składane w czasie kanonizacji, mają swoją głęboką treść teologiczną, nawiązującą do ofiar Starego i Nowego Testamentu, gdzie oznaczały dziękczynienie Panu za otrzymane dobrodziejstwa:

„Że tak jest, dobrze to widać dlaczego w czasie tak doniosłej uroczystości ofiarują Chleby, a to, by powiedzieć, w dziękczynieniu Bogu za to, że wzrosła liczba nowych Bohaterów w Niebie i nowych Obrońców Ziemi. Boska Miłość jest również reprezentowana w chlebie; dlatego, należy ogłosić, że pierwszą cnotą posiadaną w doskonałym stopniu przez Świętych jest Miłość, dlatego ofiaruje się Chleby. Wreszcie, chleb jest wyraźnym symbolem Mistrzów życia duchowego, którymi w przeważającej części byli Święci, którzy nauczali Ludy, głosem i przykładem” (*Racconto*, 1726, s. 5)¹²³.

¹²¹ „Per intelligenza di che deve sapersi, che Oblazione altro non è, che un ossequio parte interno, e parte esterno, che dagl’huomini à Dio si presta; interno perché si riguarda all’intenzione, colla quale si offerisce, esterno rispettivamente al dono offerto” (*Racconto*, 1726, s. 5).

¹²² „La cera è espressivo della docilità, e del candor virginal; quindi come mai meglio adombrare la docilità, colla quale i Santi si lasciorno regolare da chiunque aveva sopra di loro superiorità alcuna; e la purità che sempre custodirono illesa da ogni macchia, ò se mai macchiata procurarono di riacquistarla, e ravivarla al fuoco della carità. Anche la Cera è figura della vigilanza, e sollecitudine nelle opere virtuose, onde ragionevolmente si offerisce nella Canonizzazione per significare, che se i Santi giunsero all’apogeo della Gloria fù tutto frutto della loro vigilanza, e sollecitudine” (*Racconto*, 1726, s. 5).

¹²³ „Che se è così ben si vede con quanta raggione in una tale solennità offeriscansi i Pani, che è quanto dire in rendimento di grazie a Dio per avere accresciuti di nuovi Eroi in Cielo, e di nuovi Protettori la Terra. Nel pane si figura anche il Divino Amore; Quindi à dichiarare la prima virtù posseduta in

Do ołtarza przynoszono również wino w baryłkach, którego głęboką treść w odniesieniu do świętości wyjaśniono w następujący sposób, w odniesieniu do fragmentu Ps 36 (35), 9:

„Ofiara wina, która miała miejsce w spisanim Prawie, jest także zawarta w Prawie łaski, a zwłaszcza w połączeniu z Kanonizacjami. Wina nie można zatem nie uznać za najbardziej wyrazisty symbol łaski uświęcającej, wskazując nam, że Święci zawsze byli troskliwymi strażnikami tego cennego klejnotu Raju. Ponadto symbol Miłości, wskazującej na ogień Boskiej Miłości, który zawsze zarumieniał serce Świętych Herosów, kiedy żyli na ziemi. Jednak ponad wszystkimi innymi tajemnicami, ta ofiara [z wina] daje nieomylnie uznanie, że jesteśmy już Świętymi, aby cieszyć się rozkoszami Nieba, zgodnie z powiedzeniem Proroka: *Sycą się tłuszczem Twojego domu*” (*Racconto*, 1726, s. 5)¹²⁴.

Wraz z winem składana była ponadto woda, której znaczenie zostaje wyjaśnione w świetle interpretacji św. Alberta Wielkiego i innych tekstów biblijnych, np. Syr 15, 3:

„Z bochenkami i winem wciąż ofiaruje się ponadto wodę, bardzo wyraźną figurę ucisku, oznaczającą cierpienia i obawy, przez które święci z pewnością przechodzili, zanim osiągnęli Wieczne Szczęście. Albert Wielki uznaje takie znaczenia wód Syracha: To jest woda czystości, łaski, szczęścia, życia wiecznego: Przesłania to wszystko czystość serc, które mieli Święci; Mądrość, dzięki której potrafili uniknąć niebezpieczeństw tego świata; łaska, przez którą zawsze wytrwali w podjętym dobru, i wreszcie Wieczne szczęście, w którego posiadanie weszli po cnotliwych swych dziełach” (*Racconto*, 1726, s. 5)¹²⁵.

grado perfetto da Santi esser stata la Carità, perciò offerisconsi i Pani. Finalmente il pane è manifesto Simbolo de Maestri della vita Spirituale quali per lo più furono i Santi, che ammaestrarono i Popoli, e con la voce, e coll' esempio” (*Racconto*, 1726, s. 5).

¹²⁴ „L'Oblazione del vino, che costumavasi nella Legge scritta, si costuma anche nella Legge di grazia, e particolarmente in congiuntura delle Canonizzazioni. Non può rinvenirsi Simbolo più espressivo della grazia Santificante di quello lo sia il Vino; per additarci, che i Santi furono sempre solleciti custodi di questa gemma preziosa del Paradiso. E ancora Simbolo della Carità, additandoci il fuoco del Divino Amore, che avvampò sempre il cuore de' Sagri Eroi mentre vissero in terra. Sopra ogni altro mistero però, con una simigliante Oblazione ci si dà un' infallibile accertato, essere di già i Santi à godere le delizie del Cielo, secondo il detto del Profeta: *Inebriabuntur ab ubertate domus tuæ*” (*Racconto*, 1726, s. 5).

¹²⁵ „Co' i Pani, e col Vino suole offerirsi ancora l'acqua figura chiarissima delle tribulazioni, per dinotare i patimenti, e le angustie per le quali necessariamente passarono i Santi prima di giungere all'Eterna Felicità. Alberto il grande vi riconosce quei significati medesimi dell'acque di Sirac; Cioè acqua di mondezza, di grazia, di felicità, di vita Eterna: Bene adombrando tutto ciò la mondezza de' Cuori, che ebbero i Santi, la Sapienza colla quale seppero schivare le insidie di questo mondo, la grazia per cui sempre perseverarono nel bene intrapreso, ed in fine l'Eterna felicità, della quale doppo le virtuose loro operazioni n'entrarono al possesso” (*Racconto*, 1726, s. 5).

Dokument *Relazione* z 1726 r. kończy krótki paragraf wyjaśniający, dlaczego Autor zdecydował się zamieścić w dalszej jego części długi katalog papieży, którzy odprawiali kanonizacje nie tylko prywatnie, ale także solennie. Ryt kanonizacji ma swoją dawną historię, sięgając korzeniami starotestamentalnego stwierdzenia: *Laudemus Viros gloriosos in generatione sua*, „wychwalajmy mężów sławnych według następstwa ich pochodzenia” (por. Syr 44, 1). Autor *Relazione* przywołuje w tym kontekście komentarz do tych słów, napisany przez Cornelio a Lapide (1638) (*Racconto*, 1726, s. 6). Zostaje dalej wspomniana krótka historia procesów kanonizacyjnych, dotyczących zarówno męczenników, jak i wyznawców, na mocy dekretów papieskich, soborów i poszczególnych biskupów, z zastrzeżeniem zmian, jakie wprowadził papież Aleksander III (1159-1181), rezerwując prawo zatwierdzania kanonizacji Kościołowi Rzymskiemu¹²⁶.

W ostatnich dwóch akapitach Autor *Relazione* z 1726 r. zaznacza, że kult męczenników jest bardzo stary w Kościele, oparty na stwierdzeniu z czasów św. Klemensa, zapisanym w *Konstytucjach Apostolskich*, VIII, 13, 6: *Memoremus Martyres Sanctos, ut mereamur certaminis eorum participes fieri* (*Racconto*, 1726, s. 6). Co do kultu świętych wyznawców, Autor wskazuje, że nie jest łatwo wskazać jego początek. Prezentuje zatem dwa katalogi. Pierwszy, zawierający imiona 59 świętych, kanonizowanych prywatnie (wł. *privatamente*) przez papieży, od św. Damazego (366-384) do Benedykta VI (973-974) (*Racconto*, 1726, s. 6). Kolejny katalog zawiera imiona 183 świętych, wyniesionych do chwały ołtarzy uroczyście (wł. *solennemente*), w czasie pontyfikatów do Jana XV (985-996) do Benedykta XIII (1724-1730), z których ostatnimi dwoma są oczywiście św. Alojzy Gonzaga i św. Stanisław Kostka (*Racconto*, 1726, s. 6-8).

Podsumowanie

Potrydencka forma przekazu wiary i rozmach, z jakim celebrowano kanonizacje, były z pewnością ważnym sposobem ewangelizacji (Casale, 2011). Za bogatą formą jezuickiego *theatrum*, rozpowszechnioną najpierw w Rzymie, a potem także w innych miejscach świata (Dzik, 2019), stała głęboka troska o zbawienie człowieka i treść modlitwy, według zasady: *lex orandi, lex credendi*. Przebieg ceremonii kanonizacji dwóch młodych jezuitów, św. Stanisława Kostki i św. Alojzego Gonzagi, zapisany na kartach dokumentów archiwalnych i zawarty na rycinach, dostarcza nowych wiadomości na temat obyczajów, kultury i historii Wiecznego Miasta oraz Kościoła katolickiego w XVIII w., jak również ukazuje ścisły związek wiary i sztuki celem przybliżenia człowieka do Boga. Opisy te rzucają także nowe światło na hagiografię Kostki i Gonzagi.

¹²⁶ Aleksander III w 1170 lub 1171 r. napisał do ludu szwedzkiego list, rozpoczynający się do słów: *Denique quiddam audivimus*, który przeszedł do historii jako dekret *Audivimus*, zastrzegając Stolicy Świętej prawo rozstrzygania o kulcie świętych (Criscuolo i in., 2014, s. 161-164).

Bibliografia:

- Anselmi, A. (1991). Antonio Valeri, (w:) *In Urbe architectus. Modelli, disegni, misure. La professione dell'architetto a Roma (1680-1750)*, B. Contardi, G. Curcio (red.), 452-453 Roma: Àrgos.
- Bar, J. (1958). Polskie procesy kanonizacyjne i beatyfikacyjne, *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 10, 418-447.
- Benedykt XIII (1871). Promulgatur canonizatio B. Stanislai Kostkae Societatis Iesu inter Sanctos connumerati, (w:) *Bullarium Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificium Taurinensis Editio*, t. 22, 463-465, Augustae Taurinorum: Success. Sebastiani Franco et Filiorum.
- Bieś, A.P. (2002). Stanisław Kostka h. Dąbrowa, (w:) *Polski Słownik Biograficzny*, t. 41: *Sowiński Jan – Stanisław August Poniatowski*, J. Tazbir (red.), 589-593, Warszawa-Kraków: Instytut Historii PAN – Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej.
- Bońkowski, S. (1986). *Święty Stanisław Kostka*, Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.
- Capparoni, G. (1827). *Raccolta della gerarchia ecclesiastica. Considerata nelle vesti sacre, e civili usate da quelli li quali la compongono*, Roma: Presso Giuseppe Capparoni.
- Cardella, L. (1794). *Memorie storiche de' cardinali della Santa Romana Chiesa*, t. 8, Roma: Stamperia Pagliarini.
- Casale, V. (2011). *L'arte per le canonizzazioni. L'attività artistica intorno alle canonizzazioni e alle beatificazioni del Seicento*, Torino: Umberto Allemandi & C.
- Cornelio a Lapide (1638). *Commentaria in Ecclesiasten, Canticum canticorum et Librum Sapientiae*, Antverpiæ: apud Martinum Nutium.
- Criscuolo V., Ols D., Sarno R.J. (2014³). *Le cause dei Santi. Sussidio per lo „Studium”*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Croke, F. (1992). Carlo Roncalli and the chapel of St Dominic in San Clemente in Rome, *The Burlington Magazine*, 134/1072, 435-439.
- De Dominicis, C. (2009). *Membri del Senato della Roma Pontificia. Senatori, Conservatori, Caporioni e loro Priori e Lista d'oro delle famiglie dirigenti (secc. X-XIX)*, Roma: Fondazione Marco Besso.
- Delsere, I. (2011). *Architetto dell'Arcadia nella Fabbrica di San Pietro*, Tesi di Dottorato di Ricerca in Storia e Restauro dell'Architettura, Roma: Università degli Studi di Roma „La Sapienza”.
- Diario Ordinario (1727) in data delli 4 Gennaro 1727*, Roma: Stamperia del Chracas.
- Dzik, J. (2019). Dekoracja okazjonalna (1715) w kościele jezuitów w Lublinie. Ze studiów nad ikonografią św. Stanisława Kostki, *Roczniki Humanistyczne*, 4, 45-60 (DOI: <http://dx.doi.org/10.18290/rh.2019.67.4-2>).

- Echániz, I. (2014). *Męka i chwala. Żywa historia jezuitów*, przeł. P. Steczek, Kraków: Wydawnictwo WAM – Księża Jezuitów.
- Fagiolo, M. (red.) (1997). *Corpus delle feste a Roma*, t. 2: *Il Settecento e l'Ottocento*, Roma: Edizioni De Luca.
- Grzegorz z Sambora (2018). *Żywot świętego Stanisława Kostki, Polaka*, przeł. E. Buszewicz, Kraków: Homini.
- Iwanowski, E.A. (1873). *Rozmowy o Polskiej Koronie*, t. I, Kraków: Czcionkami Drukarni „Czasu”.
- Klemens X (1869a). *Indultum de missa et officio in Polonia, Lithuania et alini a patribus Societatis Iesu et aliis, in honorem beati Stanislai Kostkae die XIII novembris recitandis*, (w:) *Bullarium Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificium Taurinensis Editio*, t. 18, 80-81, Augustae Taurinorum: Success. Sebastiani Franco et Filiorum.
- Klemens X (1869b). *Declaratio beati Stanislai Kostkae Poloni Societatis Iesu in patronum principaliorem regni Poloniae et magni ducatus Lithuaniae...*, (w:) *Bullarium Diplomatum et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificium Taurinensis Editio*, t. 18, 463-465, Augustae Taurinorum: Success. Sebastiani Franco et Filiorum.
- Knapiński, R. (2002). „Theatrum canizationis” bł. Jana z Kęt, Rzym 16 lipca 1767 r., *Roczniki Humanistyczne*, 4, 33-51.
- Koszutski, H. (1882a). *Święty Stanisław Kostka. Patron Królestwa Polskiego i jego wiek*, cz. I, Poznań: Drukiem Jarosława Leitgebra.
- Koszutski, H. (1882b). *Święty Stanisław Kostka. Patron Królestwa Polskiego i jego wiek*, cz. II, Poznań: Drukiem Jarosława Leitgebra.
- Kućko, W. (2018). Kult i ikonografia zapomnianego Świętego Stanisława Kostki, (w:) *Stanisław Kostka. Święty z Rostkowa. 1550-1568*, W. Kućko (red.), J. Kwiatkowski, W. Turek, 49-110, Warszawa: Arystoteles.
- Kućko, W. (2019). Zapomniany Święty Stanisław Kostka, patron Polski, w 100. rocznicę odzyskania niepodległości (w:) *„My z niego wszyscy”. Historyczne i religijne dziedzictwo św. Stanisława Kostki*, W. Kućko (red.), 13-24, Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.
- Libera, P. (2018). *Św. Stanisław Kostka na kartach poezji*, Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.
- Majkowski, J. (1965). *Święty Stanisław Kostka. Studium z dziedziny hagiografii psychologicznej*, Roma: Instytut Studiów Kościelnych.
- Majkowski, J. (1972). Stanisław Kostka, (w:) *Hagiografia Polska. Słownik bio-bibliograficzny*, t. II: L-Z, R. Gustaw (red.), 379-392, Poznań-Warszawa-Lublin: Księgarnia św. Wojciecha.
- Misztal, H. (2007). Waler papieskiego aktu kanonizacji i beatyfikacji, *Studia Prawnicze KUL*, 1 (29), s, 119-134.
- Moroni, G. (1846a). *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da Pietro sino ai nostri giorni*, t. 41, Venezia: Tipografia Emiliana.

- Moroni, G. (1846b). *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da Pietro sino ai nostri giorni*, t. 46, Venezia: Tipografia Emiliana.
- Moroni, G. (1851). *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, t. 53, Venezia: Tipografia Emiliana.
- Moroni, G. (1857). *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, t. 82, Venezia: Tipografia Emiliana.
- Paternoster, S., Mazzotta, A. (red.) (2017). *Benedetto XIII Orsini. Studi e testi*, Bari: Mario Adda Editore.
- Possanzini, L. (2011). Monaldi Carlo, *Dizionario Biografico degli Italiani*, t. 75, [http://www.treccani.it/enciclopedia/carlo-monaldi_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/carlo-monaldi_(Dizionario-Biografico)/) (dostęp: 15.11.2019 r.).
- Racconto (1726) storico di quanto si è operato nella Canonizzazione de' i Due Santi Luigi Gonzaga e Stanislao Kostka della Compagna di Gesù, Principando dalla pubblicazione de' Decreti Generali sino alla terminazione della solenne funzione fatta il giorno delli 31 di Dicembre 1726 nella Basilica di Pietro colla descrizione di tutto l'Apparato, spiegazione de Medaglioni, e Simboli che si rappresentavano in detta Basilica, e Misteri delle Oblazioni solite à farsi in simile occasione; Et in fine una succinta notizia dell'antichità di così sagro Rito, col tempo, e gl'anni, & i Pontefici che lo celebrarono non solo prioatamente, ma anco con solennità fino al presente Giorno*, Roma: Nella Stamperia di Girolamo Mainardi in Piazza Capranica, Biblioteca Romana ed Emeroteca, sygnatura: CAPITOLINA 25385 9.
- Relazione (1726) delle cerimonie et Apparato della Basilica di Pietro nella canonizzazione de' beati Turribio Mogroveso, Arcivescovo di Lima, Giacomo dalla Marca dell'Ordine de' Minori Osservanti di Francesco, Agnese di Montepulciano dell'Ordine de' Predicatori, Pellegrino Laziosi Servita, Giovanni dalla Croce Carmelitano Scalzo, Francesco Solano del già detto Ordine di Francesco, Luigi Gonzaga, e Stanislao Kostka ambo della Compagna di Gesù Sotto il Pontificato di Nostro Signore PP. Benedetto XIII*. Mikrofilm w Bibliotece Narodowej w Warszawie: Mf. 30907, egzemplarz oryginalny w Bibliotece Czartoryskich: 27717 II, Ew. 3485 I. Dostęp online: <http://cbdu.ijp.pan.pl/14400/> (dostęp: 15.11.2019).
- Renazzi, F.M. (1805). *Storia dell'Università di Roma*, t. III-IV, Roma: Nella Stamperia Pagliarini.
- Rosella, L. i in. (2002). *Il Museo di Roma racconta la città*, Roma: Gangemi Editore.
- Rostworowski, T.J. (1926). Pierwszy Jezuita w chwale błogosławionych. Z dziejów beatyfikacji św. Stanisława Kostki, *Przegląd Powszechny*, 43, 129-140.
- Santos Hernández, A. (1998). *Jesuitas y obispos. La Compañía de Jesús y las dignidades eclesiásticas*, t. I, Madrid: Comillas.
- Skarga, P. (1936). *Żywoty świętych Starego i Nowego Zakonu*, Kraków: Wydawnictwo Księży Jezuitów.
- Troilo, M. (2010). *Un'economia di famiglia. Strategia patrimoniali e di prestigio sociale degli Aldrovandi di Bologna (secoli XVII-XVIII)*, Bologna: Il Mulino.

- Turek, W. (2019). Listy władców Polski pisane do papieży w sprawie kanonizacji bł. Stanisława Kostki, (w:) „*My z niego wszyscy*”. *Historyczne i religijne dziedzictwo św. Stanisława Kostki*, W. Kućko (red.), 84-108, Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.
- Turek, W. (2019b). List dekretalny *Dum Christi voce* papieża Benedykta XIII ogłaszającego świętym bł. Stanisława Kostkę (wstęp, tekst łaciński, tłumaczenie polskie), (w:) „*My z niego wszyscy*”. *Historyczne i religijne dziedzictwo św. Stanisława Kostki*, W. Kućko (red.), 109-123, Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.
- Ubal dini, U. (1890-1897). Stanislaus Kostka. Excussit, auxit et in lucem edidit Augustinus Arndt, *Analecta Bollandiana*, t. 9, 360-378; t. 11, 416-467; t. 13, 125-156; t. 14, 295-318; t. 15, 285-315; t. 16, 253-296.
- Życie świętego Stanisława Kostki. Poemat Grzegorza z Sambora wydany w Krakowie r. 1570 u Szarffenbergera. Z łacińskiego na język polski przełożył i słowem wstępnem o życiu i pismach Grzegorza poprzedził Wincenty Stroka, profesor c. k. gimnazyum św. Anny w Krakowie* (1894). Kraków: Druk Wł. L. Anczyca.

Justyna Jastrzębska
Institute of Psychology
Faculty of Christian Philosophy
Cardinal Stefan Wyszyński University, Warsaw

Functions of visual art as an element of culture and society in a psychological perspective

Funkcje sztuki wizualnej jako elementu kultury i społeczeństwa w perspektywie psychologicznej

Abstract: Art has accompanied people since the dawn of time. From the cave paintings - through the ages - to contemporary works, it is an inseparable element of culture. The issue of art and its creation has already appeared in the texts of ancient philosophers. Significant changes can be observed in the trends of visual arts at different periods. Art is referred to as a mirror of social processes. At the same time, the authors emphasize that it could influence the occurrence of these processes and their course. The role of art in the development of culture is multifaceted. The literature on the subject shows attempts to understand this relationship. This article presents the importance of art from the context of cultural development from a psychological perspective.

Based on the literature on the subject, it was proposed to categorize the function of art in relation to human mental and social functioning, its activities, referring to such aspects as communication between the creator and recipients, presentation of emotional states, the possibility of social and religious identification through art and application in therapeutic interactions. These aspects have been characterized in this article.

Keywords: social changes, culture, society, psychology of art

Abstrakt: Sztuka towarzyszy ludziom od zarania dziejów. Począwszy od malowideł naskalnych - przez następne stulecia - aż po dzieła współczesne, dziedzina ta jest nieodłącznym elementem kultury. Zagadnienie sztuki i jej tworzenia w kontekście społecznej i kulturowej działalności człowieka pojawiało się już w tekstach starożytnych filozofów. Znaczące zmiany można zaobserwować w obszarze sztuk wizualnych w różnych okresach historycznych. Sztuka jest określana jako zwierciadło procesów społecznych. W literaturze podkreśla się, że może ona wpływać na ich występowanie i przebieg.

Rola sztuki w rozwoju kultury jest wielopłaszczyznowa. Literatura przedmiotu opisuje próby zrozumienia tego związku. W artykule przedstawiono znaczenie sztuki w kontekście rozwoju kultury i społeczeństwa z perspektywy psychologicznej. Zaproponowano również kategoryzację funkcji sztuki w kontekście funkcjonowania psychicznego i społecznego człowieka, odnosząc się do takich aspektów, jak m.in. komunikacja między twórcą a odbiorcami, prezentacja stanów emocjonalnych, możliwość społecznej oraz religijnej identyfikacji z grupami społecznymi oraz zastosowanie sztuki jako formy działań terapeutycznych.

Słowa kluczowe: zmiany społeczne, kultura, społeczeństwo, psychologia sztuki

1. Definition of culture

The etiology of the concept of 'culture' is rooted in Latin, where the phrases *colo* and *colere*, meaning the cultivation of land and spirit, were used (Eliot, 2010; Kiereś, 2013).

Culture is indicated as a way of human existence and realization of this existence, an area in which man is looking for the purpose and meaning of his own life (Brown, 2004).

Human activities in relation to cultural functioning can be described in the context of several aspects:

- 1) The functional nature of this activity understood as an attempt to rationalize the world (explaining observed phenomena, elements of the world) and its humanization (changes, some modification of phenomena found as a result of the nature of human functioning) (see: Duncum, 2001; Kiereś, 2013);
- 2) Understanding human cultural activity as the sum of its products, which are the result of actions taken (see: Kroeber & Kluckhohn, 1952; Duncum, 2001; Baldwin, Faulkner, Hecht & Lindsley, 2006);
- 3) Defining culture as a property describing the characteristics of an individual (see: Jahoda, 2012);
- 4) Distinguishing the concept of culture into a personal and social level (defining the features of larger social groups) (see: Baldwin et al., 2006).

As the above-mentioned forms of human cultural functioning prove, the concept of culture in literature is understood in different ways. Regardless of the definition used, the authors agree that art is inseparably connected with culture - both in individual and social terms. This issue is presented in Chapter 2.

2. Art as an element of culture

Art is considered by many disciplines and fields of science (e.g., Alexander, 2003; Kiereś, 2013; Carless & Douglas, 2016). The literature on the subject clearly indicates difficulties in defining the concept of art. One of the universally accepted and most universal understandings is to define it as a subjective beauty transformed into an object, a product (see: Hall, 2018; Ketola, Bulut & Yumrukaya, 2009).

Art is indicated as one of the significant elements of human culture (Ketola et al., 2009; Frołowicz, 2012). The first considerations on the importance of art in the social context are contained in the treatises of ancient philosophers. As Chalmers (2019) describes "around 373 BC, Plato concerned himself with the place of art in the ideal state. In addition, Aristotle and Plotinus offer metaphysical theories which place art in general context of their world views. In the East discussion about the nature of art in society can be traced to Confucious "(p. 95). The precursor of reflections on the relationship between art and culture was Taine (1871), who pointed out that "a work of art is determined by an aggregate which is the general state of mind and surrounding circumstances of the culture" (as cited in Chalmers, 2019, p. 95). Some authors point out that art is a form of life - "the original and authentic existence of man in the world. Thanks to creativity, it protects freedom - a deposit of

humanity, and thus shows that culture is only a collection of conventions "(Kiereś, 2013; p. 29).

It indicates that human creations of art are the results of imitating purposefulness observed in nature (Noe, 2015; Paldam, 2017). As Kiereś (2013) claims, they are "a picture of our knowledge about nature and space, as well as about ourselves. They are also an expression of our will, which tells us to perfect the existing world and move towards the optimum perfection that we are entitled to under our rational and free nature "(p. 10).

There is a belief in the literature that art constantly affects people and shapes society (see: Vannini & Williams, 2016; Chalmers, 2019). Authors indicate that art has an impact on such aspects of human functioning as for example beliefs, ideology, thinking, perception of the world and other people, and values. Ketola et al. (2009) indicate that culture and art are constantly evolving. The authors believe that both these phenomena are a reflection of social changes but also can shape society at the same time. Kiereś (2013) postulates awareness towards such conclusions, pointing out that "research practice in cultural sciences proves that these sciences not only describe cultural facts but, first and foremost, find out the causes of such facts and evaluate these facts. Their assessment is inevitable, because - as we already know - not every cultural fact is also a culture-forming fact, that is, a fact that really enriches human nature "(24-25). Chalmers (2019) states that a functioning culture predisposes the reception of cultural work. The author refers to the assumptions proposed by König (1967), who notes that "since objective creations of the mind can never be opposed to what happens in society, but only seen in a functional relation with it in particular cultural spheres of influence" (p. 160; as cited in Chalmers, 2019). Also noteworthy is the statement by Silbermann (1968): "no modern thinking social scientist can overlook the fact that the arts, like economics, law, religion, the state, etc., are ultimately expressions of culture and society, as is already clear from the fact that they can be viewed from such different angles as symbolic representation, communication processes or, in the last analysis, social processes. All thinking and research on the sociology of art inevitably leads to the spheres of influence of art and must embrace them all "(p. 573).

Although not entirely clear nature of the relationship between art and culture, reflected in the literature is the position that they are inseparable elements, not existing without the other (e.g., Ketola et al., 2009; Chalmers, 2019). Art is inseparable from the processes taking place in society and accompanies the development of culture through the creation of art or its reception (Stephenson & Tate, 2015).

2.1. Art through the ages

Visual art has been created over many centuries. Rock paintings are one of the first pieces of evidence of human artistic activity. This particular art form usually depicts human

and animal characters (Dissanayake, 2008; Risatti, 2009). As possible goals, researchers indicate, for example presenting the community in which the creators operate, documenting important events (e.g., hunting) and leaving a trace of their existence (Whitley, 2016).

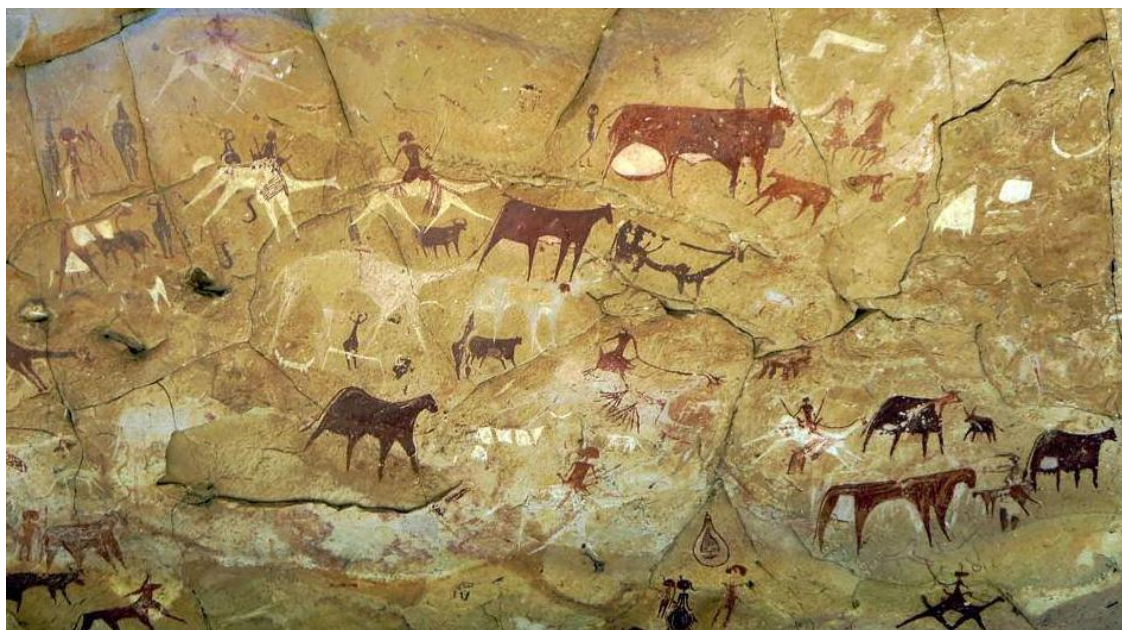


Figure 1. An example of prehistoric rock paintings at Manda Guéli Cave in the Ennedi Mountains, northeastern Chad¹

In ancient Greece and Rome, it was assumed that art mimics nature (Clark, 2018). As Aristotle pointed out, he only wants to fill the gaps left by nature (Frołowicz, 2012). This philosopher thought that creating art is a mental disposition. This view was associated with the assumption of the rationality of art as an activity performed for a specific purpose, based on specific rules for its production (Kiereś, 2013).

The art of the Middle Ages was often religious, for example, icons of saints, religious scenes (Marrow, 1979). Medieval artists also depicted battle scenes and portraits of rulers. There was a belief in the futility of human life and the pursuit of salvation after death (Klibansky, Panofsky & Saxl, 2019). The art of the Middle Ages often refers to the vision of a mortified man, stuck in a hostile reality and finding the only consolation in religion (Janson, Janson & Marmor, 1997).

The later period - the Renaissance - brought significant changes in the field of art (Kiereś, 2013). It alluded to the ideology of humanism and anthropocentrism (Ames-Lewis & Rogers, 2019). The emancipation of the artist was visible. He was considered a character with

¹ Image source:

https://en.wikipedia.org/wiki/Saharan_rock_art#/media/File:Prehistoric_Rock_Paintings_at_Manda_Gu%C3%A9li_Cave_in_the_Ennedi_Mountains_-_northeastern_Chad_2015.jpg

special features and cognitive abilities to create (Cole, 2018). At the same time, it aroused admiration and raised his social status. Unlike the art of the Middle Ages, the Renaissance alluded to pleasure things. There was a cult of man and admiration for his corporeality (e.g., Ribeiro, 2011; Ames-Lewis & Rogers, 2019).

Anthropocentrism and the cult of man developed in art up to modernity. In recent decades there has been a breakthrough in the way art is presented (Tribe, Jana & Grosenick, 2006; Shanken, 2009). According to Zhang (2019), multimedia forms, new types of exhibitions or online transmission are just some of them. The author indicates that the experience of modern art forms affects the functioning of man in almost every aspect, including forms of communication with other people, shaping relationships, way of life. Modern art shapes culture at a new level. This type of art - despite its global character - is also different for different cultures - "different nationalities have different historical experiences, lifestyles, and mindsets, which in turn form their own aesthetic habits and aesthetic values of different styles" (p. 131).

The nature of visual art has changed over the centuries, along with social and cultural changes (Brown, 2004; Paldam, 2017; Chalmers, 2019). The relationship between art and culture is also currently observed (e.g., Stephenson & Tate, 2015).

2.2. Functions of art in a psychological perspective

Authors studying issues related to art indicate that it is a conscious and purposeful product (Vannini & Williams, 2016; Paldam, 2017). Researchers agree that visual art can have various functions (see: Iseminger, 2004; Golka, 2008; Chalmers, 2019). From a psychological perspective, six main categories of functions that art performs in the context of the development and functioning of society and culture can be distinguished:

- 1) Communication function, which consists in creating a bond between the artist and the recipient by understanding the artist's experiences, perceiving his perspective of the world, evoking specific emotional states (Harper, Wiens & Matarazzo, 1978; Kester, 2004; Frołowicz, 2012). Chalmers (2019) indicates that without communication function, art would not have such a significant impact on the culture and development of society. The author states that "if art has no communicative role, then it cannot maintain or change cultures or even be said to be enhancing" (p. 9);
- 2) Cognitive function - the creator provides the recipient with specific information about the world and shapes attitudes and beliefs about specific phenomena (see: Staudinger, 1999; Brinck, 2007; Frołowicz, 2012). Art can be an effective transfer of knowledge by learning and acquiring scientific values (Read, 1976; Chalmers, 2019);
- 3) Aesthetic and expressive function, understood as a reference to the canons of beauty, evoking aesthetic experiences and motivating the recipient to take creative actions

and convey his own perspective, values, experiences, and emotions through art (Silvia, 2005; Brinck, 2007; Roald, 2007);

- 4) Religious function - consisting in referring to religious values, mysticism, beliefs. In some societies, the religious function of art is particularly important and is regulated by specific norms (Argyle, 2002; Klibansky et al., 2019);
- 5) Identification function - consists in the expose of certain functioning patterns in a given social group, shows the individual's belonging to it, strengthens social identity, allows identification with other members of the community (see: Bhattacharya, Rao & Glynn, 1995; Frołowicz, 2012);
- 6) Therapeutic function - art can be successfully used in the therapeutic process for people with physical and mental dysfunctions (see: John, 1986; Coleman & Farris-Dufrene, 2014; Hinz, 2019). There is a wide range of forms of therapy using art, depending on the patients' needs (Dunphy et al., 2019). The forms of such therapeutic help are presented in Chapter 3.

3. The use of art in a psychology context

The basics of understanding art in the context of its therapeutic function can already be found in Aristotelian philosophy (Leighton, 2019). This philosopher referred to the concept of *catharsis*, consisting in discharge and purification - especially in the emotional context (Rozmysłowicz, 2005, Cheng, 2018). The essence of *catharsis* is to discharge the experienced tension and negative emotions. Aristotle pointed out that the creation of art can lead to this state. Creative process itself is often more important than the final work (Siemieź, 2005).

In the psychological and psychotherapeutic literature, the importance of art as a therapeutic method for mental disorders, emotional deficits, behavioral disorders, etc. is pointed out (Szulc, 2006; Coleman & Farris-Dufrene, 2014; Edwards, 2014; Dunphy et al., 2019; Hinz, 2019). One of the precursors of therapeutic methods who drew attention to the possibility of using art are C. Jung, who encouraged patients to express emotions through artistic activities, or D. Winnicott - who postulated the need to recognize the area of cultural experience as a significant element of human experience (see: Van den Berk, 2012; Edwards, 2014; Bowie, 2018; Schaverien, 2018). At the interface of two fields - art and psychology, a new field were created - the so-called art therapy (Rozmysłowicz, 2005). This term appeared in the 1940s. Art therapy developed after the Second World War when soldiers in hospitals and sanatoriums were encouraged to do artistic activities. The goal of this type of therapy is to achieve specific therapeutic assumptions through the use of artistic forms of expression, while the artistic process itself has therapeutic value (Olszewska, 2002). Art therapy is based on the intentional use of artistic methods to externalize emotional states,

thoughts that a person is not able to convey verbally or identify (Wierzchucka, 2004; Szulc, 2006).

There are several types of art therapy, using various forms of activities, for example, therapy using visual arts - sculpture, painting, photography, etc., music therapy (using sounds, voice, music), dance and movement therapy), drama therapy (theatrical activities, role-playing, scenes, etc.) or bibliotherapy (using literature or creating own texts) (Malchiodi, 2007; Frołowicz, 2012).

Currently, therapy using various art forms is used to treat a wide spectrum of mental, behavioral, emotional disorders as well as physical and intellectual disabilities (e.g. Ruddy & Milnes, 2005; Spiegel, Malchiodi, Backos & Colie, 2006).

The results of research on the effectiveness of therapeutic activities using various forms of art indicate effectiveness in the context of changes in physical, mental and social functioning (e.g., Reynolds, Nabors & Quinlan, 2000; Schouten, de Niet, Knipscheer, Kleber, & Hutschemaekers, 2015). Frołowicz (2012) indicates that the participation of people with disabilities in art therapy improves physical activity, leads to the acquisition of new skills, learning everyday activities and improving social contacts. The result of the therapy is also increasing self-confidence and self-acceptance (Dain, Bradley, Hurzeler & Aldridge, 2015; Cross, Brown, 2019).

Bibliography:

Alexander, V. D. (2003). *Sociology of the Arts*. Wiley-Blackwell.

Ames-Lewis, F., & Rogers, M. (eds.). (2019). *Concepts of beauty in Renaissance art*. Routledge.

Argyle, M. (2002). State of the art: Religion. *The Psychologist*.

Baldwin, J. R., Faulkner, S. L., Hecht, M. L., & Lindsley, S. L. (eds.), (2006). *Redefining culture: Perspectives across the disciplines*. Routledge.

Bhattacharya, C.B., Rao, H., & Glynn, M.A. (1995). Understanding the bond of identification: An investigation of its correlates among art museum members. *Journal of Marketing*, 59(4), 46-57.

Bowie, M. (2018). Psychoanalysis and art: the Winnicott legacy. In *Art, creativity, living*, 11-29. Routledge.

Brinck, I. (2007). Situated cognition, dynamic systems, and art: On artistic creativity and aesthetic experience.

Brown, D. E. (2004). Human universals, human nature & human culture. *Daedalus*, 133(4), 47-54.

Carless, D., & Douglas, K. (2016). Bringing art back to psychology. *Qualitative Methods in Psychology Section Bulletin*, 22(Autumn), 6-12.

Chalmers, F.G. (2019). Culturally based versus universally based understanding of art. In *Art, Culture, and Pedagogy*, 9-16, Brill Sense.

- Chalmers, F.G. (2019). The study of art in a cultural context. In *Art, Culture, and Pedagogy*, 95-105, Brill Sense.
- Cheng, F. (2018). Art "Purification" and Aesthetic Education. In *2018 2nd International Conference on Education Innovation and Social Science (ICEISS 2018)*. Atlantis Press.
- Clark, T.J. (2018). On the social history of art. In: *Modern art and modernism*, 249-258. Routledge.
- Cole, B. (2018). *The Renaissance Artist at Work: From Pisano to Titian*. Routledge.
- Coleman, V.D., & Farris-Dufrene, P. (2014). *Art therapy and psychotherapy: Blending two therapeutic approaches*. Routledge.
- Cross, G., & Brown, P.M. (2019). A Comparison of the Positive Effects of Structured and Nonstructured Art Activities. *Art Therapy*, 36(1), 22-29.
- Dain, A.S., Bradley, E.H., Hurzeler, R., & Aldridge, M.D. (2015). Massage, music, and art therapy in hospice: results of a national survey. *Journal of pain and symptom management*, 49(6), 1035-1041.
- Dissanayake, E. (2008). The arts after Darwin: Does art have an origin and adaptive function. *World art studies: Exploring concepts and approaches*, 241-263.
- Duncum, P. (2001). Visual culture: Developments, definitions, and directions for art education. *Studies in art education*, 42(2), 101-112.
- Dunphy, K., Baker, F. A., Dumaresq, E., Carroll-Haskins, K., Eickholt, J., Ercole, M., & Wosch, T. (2019). Creative arts interventions to address depression in older adults: A systematic review of outcomes, processes, and mechanisms. *Frontiers in Psychology*, 9, 26-55.
- Edwards, D. (2014) *Art therapy*. Sage.
- Eliot, T.S. (2010). *Notes towards the Definition of Culture*. Faber & Faber.
- Frołowicz, E. (2012). Sztuka w procesie kształcenia i terapii osób niepełnosprawnych. Raport z badań. Akademia Muzyczna im. S. Moniuszki w Gdańsku.
- Golka, M. (2008). *Socjologia sztuki*. Centrum Doradztwa i Informacji Difin.
- Hall, J. (2018). *Dictionary of subjects and symbols in art*. Routledge.
- Harper, R.G., Wiens, A.N., & Matarazzo, J.D. (1978). *Nonverbal communication: The state of the art*. John Wiley & Sons.
- Hinz, L.D. (2019). *Expressive therapies continuum: A framework for using art in therapy*. Routledge.
- Iseminger, G. (2004). *The aesthetic function of art*. Cornell University Press.
- Jahoda, G. (2012). Critical reflections on some recent definitions of "culture". *Culture & Psychology*, 18(3), 289-303.
- Janson, H.W., Janson, A.F., & Marmor, M. (1997). *History of art*. London: Thames and Hudson.

- John, P.A.S. (1986). Art education, therapeutic art, and art therapy: Some relationships. *Art Education*, 39(1), 14-16.
- Kester, G.H. (2004). *Conversation pieces: Community and communication in modern art*. Univ of California Press.
- Ketola, T., Bulut, D., & Yumrukaya, C.B. (2009). Corporate social responsibility in culture and art. *Management of Environmental Quality: An International Journal*.
- Kiereś, H. (2013). *Sztuka w kulturze*. Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Klibansky, R., Panofsky, E., & Saxl, F. (2019). *Saturn and melancholy: Studies in the history of natural philosophy, religion, and art*. McGill-Queen's Press-MQUP.
- Kroeber, A.L., & Kluckhohn, C. (1952). Culture: A critical review of concepts and definitions. *Papers. Peabody Museum of Archaeology & Ethnology, Harvard University*.
- Leighton, S. (2019). Aristotle on Fear's Expression. *Philosophical Inquiry*, 43(1/2), 225-239.
- Malchiodi, C. (2007). *Art therapy sourcebook*. McGraw Hill Professional.
- Marrow, J.H. (1979). *Passion iconography in northern European art of the late middle ages and early renaissance*. Ghemmert.
- Na Zhang (2019). *On aesthetic culture and psychology in modern display art communication*. 3rd International Workshop on Arts, Culture, Literature, and Language (IWACLL 2019).
- Noë, A. (2015). *Strange tools: Art and human nature*. Hill and Wang.
- Olszewska, M. (2002). Sztuka nie dla sztuki, *Charaktery*, nr 8.
- Paldam, C. (Ed.). (2017). *"Art, Technology and Nature": Renaissance to Postmodernity*. Routledge.
- Read, H. (1976). *Wychowynie przez sztuke*. Zakład Narodowy im. Ossolinskich.
- Reynolds, M.W., Nabors, L., & Quinlan, A. (2000). The effectiveness of art therapy: Does it work?. *Art Therapy*, 17(3), 207-213.
- Ribeiro, A. (2011). *Facing Beauty*. Yale University Press.
- Risatti, H. (2009). *A theory of craft: function and aesthetic expression*. Univ. of North Carolina Press.
- Roald, T. (2007). *Cognition in emotion: An investigation through experiences with art* (Vol. 10). Rodopi.
- Rozmysłowicz, P. (2005). Arteterapia jako metoda korygowania zaburzeń emocjonalnych, (w:) *Metody i formy terapii sztuką*, L. Kataryńczuk-Mania (red.), Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego.
- Ruddy, R., & Milnes, D. (2005). Art therapy for schizophrenia or schizophrenia like illnesses. *Cochrane Database of Systematic Reviews*, (4).
- Schaverien, J. (2018). Art and analytical psychology, (in:) *Where Analysis Meets the Arts*, 27-40, Routledge.

- Schouten, K.A., de Niet, G.J., Knipscheer, J.W., Kleber, R.J., & Hutschemaekers, G.J. (2015). The effectiveness of art therapy in the treatment of traumatized adults: a systematic review on art therapy and trauma. *Trauma, Violence, & Abuse, 16*(2), 220-228.
- Shanken, E.A. (2009). *Art and electronic media*. London: Phaidon Press.
- Siemież, M. (2005), Działania arteterapeutyczne w powstającym Dolnośląskim Ośrodku Osób Twórczych, (w:) *Metody i formy terapii sztuką*, L. Kataryńczuk-Mania (red.), Zielona Góra: Uniwersytet Zielonogórski.
- Silbermann, A. (1968). Introduction-definition of sociology of art. *International Social Science Journal, 20*(4), 567-588.
- Silvia, P. J. (2005). Emotional responses to art: From collation and arousal to cognition and emotion. *Review of General Psychology, 9*(4), 342-357.
- Spiegel, D., Malchiodi, C., Backos, A., & Collie, K. (2006). Art therapy for combat-related PTSD: Recommendations for research and practice. *Art Therapy, 23*(4), 157-164.
- Staudinger, U. M. (1999). Social cognition and a psychological approach to an art of life. In *Social Cognition and Aging, 343-375*, Academic Press.
- Stephenson, Jr, M.O., & Tate, S. (eds.), (2015). *Arts and community change: Exploring cultural development policies, practices and dilemmas*. Routledge.
- Szulc, W. (2006). Historia arteterapeutyki, *Edukacja i Dialog*, nr 8.
- Taine, H. (1871). *Art in the Netherlands*. Leypoldt.
- Tribe, M., Jana, R., & Grosenick, U. (2006). *New media art*. Los Angeles: Taschen.
- Van den Berk, T. (2012). *Jung on art: The autonomy of the creative drive*. Routledge.
- Vannini, P., & Williams, J.P. (2016). Authenticity in culture, self, and society, (in:) *Authenticity in Culture, Self, and Society, 17-34*, Routledge.
- Whitley, D.S. (2016). *Introduction to rock art research*. Routledge.
- Wierzchucka I. (2004). Psychoterapia kreatywna w przebiegu schizofrenii, (w:) M. Knapik, A. Sacher (red.), *Sztuka w edukacji i terapii*. 120-128, Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls.

Dr Andrzej Witusik

*Wydział Twórczości, Interpretacji, Edukacji i Produkcji Muzycznej
Kierunek Muzykoterapia*

Akademia Muzyczna im. Grażyny i Kiejstuta Bacewiczów w Łodzi

Dr hab. n. med. prof. UM w Łodzi Tadeusz Pietras

Zakład Farmakologii Klinicznej I Katedry Chorób Wewnętrznych

Uniwersytet Medyczny w Łodzi

Position of music therapy as a science and therapeutic practice

Miejsce muzykoterapii w nauce i praktyce terapeutycznej

Abstract: Music therapy is playing an increasingly important role in the treatment of mental and somatic disorders. The paper discusses the double meaning of the term music therapy, understood as, on the one hand, a therapeutic activity involving music and, on the other, the science concerning the effects of music on the mental and somatic health. The imprecise limits of the notion of music therapy has been brought to the reader's attention. Music therapy as a science draws on psychology, neuroscience, cognitive and art sciences. Music therapy as a therapeutic method has in turn many elements in common with psychotherapy such as setting, the phenomena of transference, countertransference, resistance, or a therapeutic contract. Music therapy is a relatively new field of knowledge and practice that is still building up its identity and its position.

Key words: Music therapy, Music therapy as a therapeutic method

Abstrakt: Muzykoterapia odgrywa coraz większą rolę w leczeniu zaburzeń psychicznych i somatycznych. W artykule omówiono podwójne znaczenie terminu muzykoterapia przez który rozumie się aktywność terapeutyczną z udziałem muzyki i naukę o wpływie muzyki na stan zdrowia psychicznego i somatycznego.

Zwrócono uwagę na nieprecyzyjną granicę pojęcia muzykoterapia. Muzykoterapia jako nauka korzysta z zasobów psychologii, neuronauki, kognitywistyki i nauk o sztuce. Muzykoterapia jako metoda lecznicza z kolei ma wiele elementów wspólnych z psychoterapią takich, jak setting, zjawisko przeniesienia, przeciwprzeniesienia, oporu czy kontraktu terapeutycznego. Zatem muzykoterapia jest względnie nową dziedziną wiedzy i praktyki budującą dopiero swoją tożsamość i swoje miejsce.

Słowa kluczowe: muzykoterapia, muzykoterapia jako metoda terapeutyczna

Introduction

Non-pharmacological methods are increasingly taken into account in the treatment of psychiatric disorders and somatic diseases. This is due to certain limitations of pharmacotherapy (Stahl, 2015). The medications applied in the treatment of psychiatric and behavioral disorders do not take into consideration such important variables as culture, tradition, language, religion and belief in God, individual experience of the subjects, their

families of origin and life stories (de Barbaro, 1999; John Paul II, 1995; Stahl, 2015). Psychotherapy and pharmacotherapy conducted in parallel in the treatment of psychiatric disorders and numerous somatic diseases have already become a standard. More and more often psychotherapy is combined with other methods of non-pharmacological therapy such as bibliotherapy, art therapy, or music therapy. Psychotherapy is often insufficient, or sometimes impossible to apply (e.g. in the cases of deep intellectual disability). In the paper, we have attempted to present music therapy as an area of practical activities and a scientific discipline against the background of related fields of science such as psychology, neuroscience, cognitive science and, above all, psychotherapy. Such an attempt was previously undertaken in 2012 by Stachyra (Stachyra, 2012).

1. Position of music therapy among the disciplines of science

Music therapy is defined as a method of therapy in somatic medicine and in psychiatry that makes the use of music or its elements to improve health, well-being and functioning (Bunt, Hoskyns, 2002, Stachyra, 2012). It is therefore necessary to ask the question of how to call the science about music therapy. The term used should be different from the subject matter of the study. In the literature, the science about music therapy is also referred to as music therapy, which results in the ambiguity of the concept (Cylkowska-Nowak, Strzelecki, 2017; Stachyra, 2012). Thus, music therapy is both a field of social practice and a science of this form of practice. A similar situation exists in pedagogy, where the term refers to both the pedagogical activity of the human being and the science of this activity. The concept of pedagogy, understood as a set of educational and upbringing activities, was defined as pedagogy, and the science of pedagogy was defined as pedagogics (Kwieciński, Śliwerski, 2019). However, this terminology is not common and the term pedagogy is more often used for educational and educative activities as well as for the scientific discipline associated with these activities (Kwieciński, Śliwerski 2019). Psychology, on the other hand, deals with the human psyche understood as a set of cognitive and emotional processes of the subject (Maruszewski, 2011). The notions of psyche and psychology function separately in the linguistic consciousness in Poland. However, the description of the mental processes often misuses the adjective “psychological”, which blurs the difference indicated above. Thus, we understand music therapy as both the therapeutic practice and the science of that practice.

A question should be asked to which group of sciences music therapy should be qualified. The tool of music therapy is music. Music is defined as the art of organization of sounds, which affects the human psyche in an artistic way (Dahlhaus, Eggebrecht, 1992; Jabłońska, 2015; Wesołowski, 2014). In this context, music therapy is close to the art sciences. Music, and thus also the practice of music therapy affects the human central nervous system

arousing the mechanisms of pleasure similar to trance sensations (Sloboda, 2002; Wierszyłowski, 1981). They can be visualized using functional nuclear magnetic resonance imaging (Angulo-Perkins, Concha, 2019). In this sense, music therapy as a science is close to cognitive psychology and neuroscience as well as cognitive science (Bremer, 2016; Maruszewski, 2011; Michałowski, Poczobut, 2012). The target of music therapy is a person with somatic diseases or mental disorders. In this context, music therapy, together with pharmacotherapy, surgical methods, radiotherapy, physiotherapy, balneotherapy, or psychotherapy is a subdiscipline of medical science (Leszto, Witusik, Pietras, 2013; Witusik, Leszto, Podgórska-Jachnik, Pietras, 2015). If we believe that clinical psychology deals also with clinical disciplines, music therapy as a science can be located close to clinical psychology and health psychology (Sęk, 2001; Sęk, 2014). Undoubtedly, music therapy requires the integration of scientific knowledge with the world of art, methodological correctness with the intuitiveness of the artist. It requires the ability to combine what is measurable and quantifiable with what is often elusive, intuitive and personal (Stachyra, 2012).

Music therapy is only building its scientific identity as a relative new field of science that has emerged as a result of the needs of social practice. It is a field of science created at the intersection of the sciences of art, psychology (including clinical psychology), neuroscience and cognitive science, as well as medicine. The subjects of music therapy activities are sick or healthy individuals, and the working tool is music. The range of music therapy interactions is unclear (Mika, 2007). Is the therapy involving dancing to the rhythm of music a component of music therapy? Can participation in the choir, or playing instruments in the band be formally qualified as music therapy interactions if they help the individual? It is known that music along with dancing can induce in humans a trance giving a transcendent experience sometimes similar to hallucinogens-induced psychosis (Boso, Politi, Barale, Enzo, 2006).

The research tools in music therapy are borrowed from the related sciences, but are close to the methods used in psychology and medicine. However, it is necessary to consider in detail what research tools can be used in music therapy as a science.

1. Psychometric tools play an important role in assessment of the effects of music on the somatic and mental condition of the patient. They allow to study the quality of life, well-being, severity of depression, aggression, anxiety, emotional perception of music, etc. These tools must meet the criteria of the psychological test goodness of fit, have a specific reliability and validity, be reduced culturally and sometimes normalized/standardized (Anastasi, Urbina, 1999, Hornowska 2001). Such a methodology in music therapy is basically equivalent with the methodology of psychological research and in this context music therapy as a science is close to psychology. Studies assessing the effectiveness of music therapy in the particular

diseases can be designed by adding music therapy to a standard method in one group versus a control group treated with the standard method only. Such a study resembles a study of the effectiveness of medications except that it cannot involve a double-blind design. The inability to use a double-blind test lowers the scientific value of research into the effectiveness of music therapy as a method. No evidence of efficacy of the so-called Class A therapeutic method leaves always uncertainty as to the feasibility of further exploratory research into the effectiveness of music therapy and reflection on the significance of music therapy as an important therapeutic method.

2. The effects of music on the body can be investigated by physiological methods-electroencephalography, electrocardiography, functional magnetic resonance, skin resistance tests, etc. This type of research is physiological or, less frequently, biochemical in nature (Silverthorn, 2018). They are extremely valuable as they illustrate the actual impact of music on physiological processes. The consent of the Bioethics Committee is usually required for their conduct. Such research develops also the theory of music, because during the planning of the experiments it should be considered what the interval, chord, harmony, rhythm, melody are and how they reflected in the function of the central nervous system. There are even fundamental questions arising, as to whether music is an attribute of the human beings similar to language or conceptual thinking (Chlewiński, 1999; Kurcz, 2005; Maruszewski, 2011). What is the evolutionary origin of music, what is its role not only in culture, but also in spiritual experiences, religious experiences, ceremonies and rituals characteristic of a particular group or society. Music, like language and religious beliefs, is present in every society (Wesołowski, 2014).

3. Studies of the laws governing the community deal with the nomothetic aspect of music therapy. There is also, however, the individual, idiographic aspect of the ill person's experience of music. The study of the significance of music for the subject in the context of his/her medical history is a qualitative study, taking into account the experiences, intimacy of experiencing both illness and music, research concerning the temperament, personality and curriculum vitae of the individual (Jemielniak, 2012, Silverman, 2019). This individual experience, this history of illness enriched by music sensitivity depends on the so-called transgenerational transmissions (myths) inherited from families of origin, on musical ear and a sense of rhythm, on the cultural significance of music to the subject, and finally on the musical culture of the society. The sensitivity of a sophisticated music lover is different from that of a young hipster listening to rock or techno music.

The search for the identity of a new field of science always depends on the paradigms that have been adopted at the specific moment of history, on the attitude of theoretical

precursors of the discipline and the investigators themselves (Grobler, 2006; Stachyra, 2012). The process of music therapy will be perceived differently by a doctor, an artist-musician and still in a different way by a cognitively oriented psychologist. Music therapy, however, is far from any systematization of knowledge. At present, this science constitutes a collection of observations, facts and methods that will require a systematic and precise theoretical framework in the future, as well as development of its own terminology and its own laws.

2. Music therapy and psychotherapy – similarities and differences

Psychotherapy and music therapy belong to non-pharmacological methods used in psychiatry and in somatic medicine. At this point, let us consider what are the similarities and differences and what are the interdependencies between them. Both areas of social practice are treated as adjuvant methods for treating psychiatric and somatic disorders (Witusik et al., 2015). Both are searching for their identity and theoretical empowerment at the intersection of psychology, psychiatry, pedagogy, sociology, theology and theory of art. The theory (actually comprising numerous theories) of psychotherapy is much more extensive than the theory of music therapy. Psychotherapy is derived historically from Freud's psychoanalysis, whereas the therapeutic applicability of music has been known to humans ever since (McWilliams, 2015). Music stems from the properties of the human mind, while psychotherapy is a consequence of the development of scientific knowledge. Thus, it is surprising that there is so great discrepancy in the scope of theories of both disciplines. Possibly, the attractiveness of psychoanalysis and the fame of Freud, as well as the demand for contact with another man in the industrial and post-industrial society, during the period of trauma caused by wars, during the crisis of values, has contributed to the development psychotherapy and its numerous trends (Gabbard, 2015). In psychotherapy, like in music therapy, there is no uniform theory bonding the existing achievements of various trends. The eclectic application of various methods, the use of elements coming from different trends, both in psychotherapy and music therapy, does not imply the integration of various schools, or methodological and axiological uniformity. In psychotherapy, the so-called third wave of cognitive behavioral therapy claims the right to such integration (Alford, Beck, 2005; Beck, Dozois, 2011). However, for the time being, this is probably a theoretical assumption only.

Many elements of psychotherapy have penetrated into the practice of music therapy by analogy and as a result of attempts to formulate the principles. Both treatment methods apply the "settling" rules for rigid time frames and rules of conducting the session. In music therapy, like in psychotherapy, the phenomena of transference, countertransference and resistance are observed (Gabbard, 2011; McWilliams, 2009). In simpler terms,:

- transference means the attitude of the client to the therapist,
- countertransference, in turn, is the reaction of the therapist to the client,

- resistance is defined as reluctance of the client to accept the change affecting the existing dysfunctional personality structure (Gabbard, 2011; Gabbard, 2015).

In music therapy, like in psychotherapy, a therapeutic contract is applicable. The therapeutic contract means the arrangements for the purpose of the therapy, its duration, course, methods of therapeutic work, the place where the therapy is conducted, its frequency, the duration of the session, the conditions of cancelling the meetings, the forms of communication outside the sessions, the terms of payment for the treatment, the possibility of participation of the client's family members in the therapy and of recording the sessions by the therapist (Gabbard, 2011, 2015). Music therapy, like psychotherapy, should be carried out under supervision. Supervision is a form of regular consultations of a less experienced therapist (the supervisee) with an experienced therapist who is a certified supervisor (Gilbert, Evans, 2004; Popiel, Pragłowska, 2013). Supervision has at least three aspects:

1. formative – meaning the development of own resources of the psychotherapist/music therapist,
2. normative – meaning the supervisee's compliance with the ethical standards and principles of the therapy
3. enhancing – associated with regeneration of the supervisee and prevention of professional burnout (Gilbert, Evans, 2004; Popiel, Pragłowska, 2013).

Both in psychotherapy and music therapy, supervision seems to be an indispensable aspect of therapeutic professionalism. In psychotherapy, a self-treatment is also required, which is replaced in the cognitive behavioral therapy by so-called own work (Popiel, Pragłowska, 2013). In music therapy it would be advisable to experience a group process and to have self-psychotherapy in order to better understand by the way of personal experience of the processes taking place in psychotherapy and music therapy (Gilbert, Evans, 2004). We believe that musical education or knowledge in the field of musicology is also important for a music therapist.

Music therapy, like psychotherapy, takes place in an individual or group form. Group therapy gives a unique opportunity to take advantage of the therapeutic process of other people in the group. Individual therapy, however, is deeper but self-focused only (Gabbard, 2015). Music therapy, like psychodynamic or humanistic psychotherapy, affects the emotional functioning of the individual. Listening to music activates the areas of the brain responsible for feeling emotions (Reybrouck, Podlipniak, 2019). Music can induce various emotional states, stimulate or calm down, give pleasure, lead to trance, or vice versa, irritate and activate. The language of music as the art of transmission differs greatly from the language of psychotherapy. The language of psychotherapy is a language with a communicative and representative function (Kurcz, 2005). The illocutionary aspect resulting from the phenomenon of language duality includes the ability to create metaphors, which is used in psychodynamic and humanistic therapy, referring to metaphorical or sometimes

magical thinking (Nęcki, 2000). The locutionary aspect, in turn, means the precision of utterances, questions and answers characteristic of the assumptions of cognitive behavioral therapy (Nęcki, 2000). The language of music, in contrast to speech, is not unequivocal. The understanding of music is always an individual experience of the subject that is personal, intimate and ambiguous in character (Sloboda, 2002). This ambiguity is slightly reduced in the case of vocal music, where the client, in addition to music, is also influenced by the text. Similarly, in program music, the possible perception of music is dictated by the title of the piece (Wesołowski, 2014). The components of music, such as rhythm, melody, harmony, counterpoint, dynamics, or agogics are largely conditioned culturally (Chomiński, 1958; Chomiński, 1962; Chomiński, 1990). An example of such a cultural correlate is our major-minor tonal system, which has developed gradually in Western culture from the Middle Ages to the present day (Chomiński, 1958; Chomiński, 1962; Chomiński 1990). Our cognitive apparatus perceives this system as “natural” (Podlipniak, 2013). Meanwhile, other cultures have different rules for forming the consonances. They often sound incomprehensible, just as contemporary classical music, not based on the principles of harmony and counterpoint, to which we are accustomed, sounds for those who do not know music literature well (Chomiński 1990; Zielinski 2009). Entertainment music – jazz, rock, techno, disco – consistently uses the resources of the traditional tonal system, perpetuating its cultural universality (Olszewski, 2012; Zieliński 2009).

The phenomenon of mutual penetration of music therapy and psychotherapy poses a considerable classification-related difficulty. Some techniques of music therapy have been permanently included in various currents of psychotherapy and vice versa, it is music therapy with its rules and interventions that often takes the form of psychotherapeutic impact. An example is the use of Orff instrumentarium in cognitive behavioral therapy (Popiel, Pragłowska, 2008). Especially the so-called third wave of cognitive behavioral therapy willingly uses that instrumentarium as well as other techniques of music therapy. The visualization of music is an excellent technique of induction of a therapeutic trance (Stachyra, 2012). Such a technique is an attractive behavioral method for a cognitive and behavioral psychotherapist as well as a trance technique for a therapist using the Ericksonian or Gestalt techniques (Haley, 2018; Perls, 2019). Therefore, the “therapy with music” and “music in therapy” can be discussed as two different practical and scientific issues.

Conclusion

Music therapy is a field of knowledge and practice that is building up its identity and its position. In scientific terms, music therapy is close to psychology, neuroscience and science of art. The practice of music therapy in turn shows many analogies with psychotherapy. Precise delineation of the borderline between them is impossible.

Bibliography:

- Alford, B.A., Beck, A.T. (2005). *Terapia poznawcza jako teoria integrująca psychoterapię*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Anastasi, A., Urbina, S. (1999). *Testy psychologiczne*. Warszawa: Pracownia Testów Psychologicznych Polskiego Towarzystwa Psychologicznego.
- Angulo-Perkins, A., Concha, L. (2019). Discerning the functional networks behind processing of music and speech through human vocalizations. *PLoS One*. 14(10): e0222796. doi: 10.1371/journal.pone.0222796.
- De Barbaro, B. (red.). (1999). *Wprowadzenie do systemowego rozumienia rodziny*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Beck A.T., Dozois D.J.A. (2011). Cognitive Therapy: Current Status and Future Directions. *The Annual Review of Medicine*, 62, 397–409
- Boso, M., Politi, P., Barale, F., Enzo E. (2006). Neurophysiology and neurobiology of the musical experience. *Functional Neurology*; 21(4):187-91.
- Bremer, J. (red.) (2016). *Przewodnik po kognitywistce*. Kraków. Wydawnictwo WAM.
- Bunt, L., Hoskyns, S. (2002). *The Handbook of Music Therapy*. Routledge London: New York, Taylor and Francis Group.
- Chlewiński, Z. (1999). *Umysł, dynamiczna organizacja pojęć*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Chomiński, J.M. (1958). *Historia harmonii i kontrapunktu. T. 1. Wielogłosowość pierwotna, epoka organum, polifonia średniowiecza*. Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne.
- Chomiński, J.M. (1962). *Historia harmonii i kontrapunktu. T. 2. Okres renesansu*. Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne.
- Chomiński, J.M. (1990). *Historia harmonii i kontrapunktu. T. 3. Od XVII do XX wieku*. Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne.
- Cylkowska - Nowak, M., Strzelecki, W. (2017). *Muzykoterapia. Między wglądem a inkluzją*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Dahlhaus, C., Eggebrecht H.H. (1992). *Co to jest muzyka?* Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gabbard, G.O. (2011). *Długoterminowa psychoterapia psychodynamiczna. Wprowadzenie*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gabbard, G.O. (2015). *Psychiatria psychodynamiczna w praktyce klinicznej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gilbert, M.C., Evans, K. (2004). *Superwizja w psychoterapii*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Grobler, A. (2006). *Metodologia nauk*. Kraków: Wydawnictwo Aureus, Wydawnictwo Znak.

- Haley, J. (2018). *Niezwykła terapia Milтона H. Ericksona*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Hornowska, E. (2001). *Testy psychologiczne. Teoria i praktyka*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Jabłońska, B. (2015). *Socjologia muzyki*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Jan Paweł II (1995). *Evangelium Vitae*. Wrocław: Wydawnictwo TUM.
- Jemielniak, D. (2012). *Badania jakościowe. Podejścia i teoria*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kurcz, I. (2005). *Psychologia języka i komunikacji*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Kwieciński, A., Śliwerski, B. (red) (2019). *Pedagogika. Podręcznik akademicki*. Warszaw.: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Leszto, S., Witusik, A., Pietras, T. (2013). *Terapia pedagogiczna dorosłych*. Piotrków Trybunalski: Naukowe Wydawnictwo Piotrkowskie.
- Maruszewski, T. (2011). *Psychologia poznania. Umysł i świat*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- McWilliams, N. (2009). *Diagnoza psychoanalityczna*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- McWilliams, N. (2015). *Psychoterapia psychoanalityczna*. Gdańsk: Wydawnictwo Harmonia Universalis.
- Michałowski, M., Poczobut, R. (red.) (2012) *Przewodnik po filozofii umysłu*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Mika, B. (2007). *Muzyka jako znak w kontekście analizy paradygmatycznej*. Lublin: Polihymnia.
- Nęcki, Z. (2000). *Komunikacja międzyludzka*. Kluczbork-Kraków: Oficyna Wydawnicza Drukarnia Antykwa.
- Olszewski, W.K. (2012). *Podstawy harmonii we współczesnej muzyce jazzowej i rozrywkowej*. Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne.
- Perls F.S. (2019). *Terapia Gestalt*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Podlipniak, P. (2013). *Instynkt tonalny. Koncepcja ewolucyjnego pochodzenia tonalności muzycznej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Popiel, A, Pragłowska E. (2008). *Psychoterapia poznawczo-behawioralna. Teoria i praktyka*. Warszawa: Wydawnictwo Paradygmat.
- Popiel, A, Pragłowska E. (red.). (2013). *Superwizja w psychoterapii poznawczo- behawioralnej. Koncepcje, procedury, narzędzia*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Reybrouck, M., Podlipniak, P. (2019). Preconceptual Spectral and Temporal Cues as a Source of Meaning in Speech and Music. *Brain Science*; 9(3). pii: E53. doi: 10.3390/brainsci9030053.
- Sęk, H. (2001). *Wprowadzenie do psychologii klinicznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

- Sęk, H. (red.) (2014). *Spółeczna psychologia kliniczna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sikorski, K. (1980). *Harmonia. Część I i II*. Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne. Kraków.
- Silverman, D. (2019). *Prowadzenie badań jakościowych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Silverthorn, D.U. (2018). *Fizjologia człowieka. Zintegrowane podejście*. Warszawa: PZWL Wydawnictwo Lekarskie.
- Sloboda, J.A. (2002). *Umysł muzyczny. Poznawcza psychologia muzyki*. Warszawa: Akademia Muzyczna im. Fryderyka Chopina.
- Stachyra, K. (2012). *Modele, metody i podejścia w muzykoterapii*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Stahl, S.M. (2015). *Stahl's essential psychopharmacology. Neuroscientific basis of practical applications. Fourth Edition*. New York: Cambridge University Press.
- Wesołowski, F. (2014). *Zasady muzyki*. Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne.
- Wierszyłowski, J. (1981). *Psychologia muzyki*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Witusik, A., Leszto, S., Podgórska-Jachnik, D., Pietras, T. (2015). *Schizofrenia w kontekście nauk społecznych. Osoba chora na schizofrenię w obszarze zainteresowań pedagogiki specjalnej*. Wrocław: Wydawnictwo Continuo.
- Zieliński, T.A. (2009). *Podstawy harmoniki nowoczesnej*. Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne.

Fides et Ratio w życiu

Dr Katarzyna Knopp
Instytut Psychologii
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

Czy sam „rozum” wystarczy? Czyli o znaczeniu inteligencji akademickiej i inteligencji emocjonalnej w funkcjonowaniu dzieci oraz młodzieży

Is the “mind” alone sufficient? On the meaning of academic and emotional intelligence in children and adolescents

Abstrakt: W artykule dokonano przeglądu badań nad znaczeniem inteligencji akademickiej oraz inteligencji emocjonalnej u dzieci i młodzieży. Opisując wybrane dane empiryczne uwzględniono takie sfery funkcjonowania, jak radzenie sobie w szkole, relacje interpersonalne, przystosowanie i zachowania prospołeczne, radzenie sobie ze stresem. Na podstawie dokonanego przeglądu literatury wysunięto konkluzję, że oba rodzaje inteligencji w sposób istotny przyczyniają się do zwiększenia efektywności funkcjonowania dzieci i młodzieży. W procesie wychowawczym należy, więc wspierać zarówno rozwój zdolności poznawczych, jak i emocjonalnych.

Słowa kluczowe: dzieci, efektywność funkcjonowania, inteligencja akademicka, inteligencja emocjonalna, młodzież

Abstract: The article reviews the research on the importance of academic and emotional intelligence in children and adolescents. When describing selected empirical data, areas of functioning such as scholarly capability, interpersonal relations, adaptation and prosocial behaviour, and stress management were taken into account. Based on the literature review, it has been concluded that both types of intelligence significantly contribute to increasing the effectiveness of children and adolescents. Therefore, the development of cognitive as well as emotional skills should be supported in the educational process.

Keywords: academic intelligence, adolescents, children, effectiveness of functioning, emotional intelligence

Wprowadzenie

Wydaje się oczywiste, że każdy rodzic chce jak najlepiej dla swojego dziecka. Zależy nam na szczęściu i dobrej przyszłości dla naszych córek i synów. Powodzenie życiowe często utożsamiamy z ukończeniem dobrej szkoły i odniesieniem sukcesu zawodowego. Jak dowodzą badania, od lat wśród głównych celów i aspiracji życiowych polskich rodziców jest

zdobyć jak najlepszego wykształcenia przez ich dzieci. Według niektórych źródeł stoi ono na szczycie wartości wychowawczych (Skrzypniak, 2000; zob. też CBOS, 2017). Wydatki rodziców na edukację ich dzieci nieustannie rosną, wzrasta również zainteresowanie dodatkowymi płatnymi zajęciami pozaszkolnymi. W roku szkolnym 2014/15 około 52% rodziców posyłało swoje dzieci na takie zajęcia, podczas gdy w roku 2018/19 robiło to już 67% rodziców (CBOS, 2019). Ciekawe jest to, że wśród wybieranych przez rodziców zajęć dominują te nastawione na zdobywanie wiedzy – kursy językowe oraz różnego rodzaju kursy przygotowawcze i korepetycje, a także zajęcia sportowe lub artystyczne. We wspomnianym już raporcie CBOS wśród najpopularniejszych zajęć pozalekcyjnych trudno znaleźć te nastawione na rozwój sfery emocjonalnej lub społecznej. W wielu przypadkach taki sam trend obserwujemy w samym sposobie wychowania dzieci i młodzieży, w którym dużą wagę przykładają do nauki, zdobywania wiedzy i rozwijania tych zdolności, które przyczyniają się do dobrego funkcjonowania w szkole, a dalszej perspektywie – do sukcesu zawodowego, mniej zaś uwagi poświęcają rozwojowi zdolności społecznych i emocjonalnych.

Punktem wyjścia do prowadzonych w tym artykule rozważań było postawione w tytule pytanie – czy dzieciom wystarczy sam rozum? Próbując na nie odpowiedzieć, podjęto próbę analizy, w jakim stopniu tytułowy „rozum” (rozumiany tu jako inteligencja akademicka), a w jakim – zdolności emocjonalne (rozumiane tu jako inteligencja emocjonalna) przyczyniają się do prawidłowego i harmonijnego funkcjonowania dzieci i młodzieży.

1. Znaczenie inteligencji akademickiej w funkcjonowaniu dzieci i młodzieży

Zainteresowanie inteligencją ma w psychologii długą tradycję, przy czym od początku utożsamiano ją głównie z poznawczą sferą aktywności człowieka i definiowano w kategoriach zdolności do analizy i syntezy pojęć, oceniania i wyciągania wniosków oraz myślenia abstrakcyjnego (por. Mayer i Salovey, 1999). Zdolności te starano się zmierzyć wieloma konstruowanymi testami, w postępowaniu badawczym zaś opierano się głównie na metodach statystycznych. Tak rozumiana inteligencja w literaturze przedmiotu nazywana jest akademicką, poznawczą lub tradycyjną, a jej poziom określa się wielkością ilorazu inteligencji IQ (por. Firkowska-Mankiewicz, 1993; Ledzińska, 2001; Matczak, 1997, 2001). Inteligencja akademicka przez długi czas uważana była (a przez niektórych badaczy – nadal jest) za jeden z głównych predyktorów sukcesów życiowych. W świetle badań można uznać, że w takim twierdzeniu jest sporo racji. Istnieje na przykład związek między inteligencją akademicką a poziomem wykształcenia. Deficyty w zakresie tej pierwszej są czynnikiem w znaczącym stopniu przyczyniającym się do niepowodzeń szkolnych i przerwania edukacji, zaś jej wysoki poziom pozwala z dużym prawdopodobieństwem przewidywać sukcesy

w nauce (Strelau, 2002; zob. też: Herrnstein i Murray, 1994). Korelacje między wynikami testów inteligencji a osiągnięciami szkolnymi oscylują wokół 0,50 (Brody, 1997; Snow i Yalow, 1982; Strelau, 1997). Podobną siłę związków zanotowano również między inteligencją akademicką a wskaźnikami uczenia się (Jensen, 1981; Nęcka, 2005). Dowiedziono również, że poziom wykształcenia rośnie wraz z ilorazem inteligencji. W badaniach Matarazzo (1972) wykazano na przykład, że średnie IQ absolwentów szkół średnich wynosi 105, osób uzyskujących licencjat - 115, a osób z tytułem doktora - 125. W tym miejscu należy jednak dodać, że badania nad rolą inteligencji akademickiej jako predyktora wykształcenia od lat budzą wątpliwości dotyczące kierunku owego związku. Chodzi tutaj o odpowiedź pytanie: czy to poziom inteligencji decyduje o poziomie wykształcenia, czy też wykształcenie wpływa na poziom inteligencji? (Strelau, 2002). Choć pojawiają się badania, których wyniki sugerują, że to inteligencja pozwala na predykcję wykształcenia w większym stopniu niż odwrotnie (zob. np. Crano, Kenny i Campbell, 1972, za: Strelau, 2014; Watkins, Pui-Wa i Canivez, 2007), w chwili obecnej badacze są skłonni na ogół przyjmować, że ów związek jest dwukierunkowy - wysoki poziom inteligencji akademickiej zwiększa prawdopodobieństwo wyższego wykształcenia, ale też wykształcenie, głównie czas jego trwania, wpływa w pewnym stopniu na poziom inteligencji akademickiej (Strelau, 2002, 2014).

Uwagę badaczy skupia również związek między inteligencją a statusem społeczno-ekonomicznym. W badaniach dowiedziono, że inteligencja jest słabszym predyktorem wysokości zarobków niż pierwotnie przypuszczano. Dochody w większym stopniu zależą od innych czynników (zob. np. Herrnstein i Murray, 1994). Z drugiej strony w tych samych badaniach wykazano, że wysoki poziom inteligencji akademickiej wiąże się z mniejszym ryzykiem ubóstwa. Herrnstein i Murray (1994) w swoich - skądinąd kontrowersyjnych - badaniach stwierdzili, że prawdopodobieństwo ubóstwa u osób o wysokim IQ wynosi tylko ok. 2% i rośnie wraz z obniżaniem się IQ.

Inteligencja akademicka decyduje również o efektywności pracy. Metaanaliza wykonana przez Schmidta i Huntera (1998, za: Strelau, 2014) dowodzi, że ten typ inteligencji jest najsilniejszym (spośród uwzględnionych w analizie) predyktorem efektywności pracy i odgrywa największe znaczenie na stanowiskach wymagających uczenia się i zdobywania wiedzy. Podobne dane zebrała Gottfredson (1997), która stwierdziła, że rola inteligencji akademickiej rośnie wraz ze złożonością wykonywanych czynności zawodowych.

W tym miejscu warto powrócić do pytania: czy sama inteligencja akademicka, nazwana tu umownie „rozumem”, wystarczy by odnosić sukcesy życiowe? Odpowiedz na nie jest mniej oczywista niż mogłoby się to wydawać. Na podstawie zacytowanych wcześniej badań można stwierdzić, że inteligencja akademicka przyczynia się w pewnym stopniu do dobrego funkcjonowania szkolnego, zawodowego, czy też powodzenia życiowego mierzonego statusem finansowym. Należy jednak zauważyć, że stwierdzane związki są

mniej jednoznaczne i słabsze niż pierwotnie oczekiwano. Powróćmy na przykład do badań dotyczących zależności między inteligencją akademicką a pracą zawodową. Owszem, stwierdza się w nich, że inteligencja akademicka w znaczącym stopniu może przyczyniać się do efektywności funkcjonowania w pracy, ale jednocześnie wiele badań wskazuje na to, że niekiedy ważniejszymi predyktorami sukcesu zawodowego mogą być inne właściwości, np. zdolności specjalne, cechy osobowości, zainteresowania, satysfakcja zawodowa itp. (Baehr i Orban, 1989; Hogan, Hogan i Roberts, 1996; Strelau, 1997; zob. też Nęcka, 2005).

Podobną zależność jak w przypadku pracy zawodowej, obserwujemy również w odniesieniu do funkcjonowania szkolnego. Na przykład Cattell (1971) badając determinanty osiągnięć szkolnych, stwierdził, że wpływa na nie nie tylko inteligencja, ale również cechy osobowości i motywacja. Interakcja tych trzech czynników silniej wpływa na sukcesy szkolne niż każdy z nich oddzielnie. W tym miejscu nie sposób pominąć szeroko cytowanych w literaturze naukowej, klasycznych już badań longitudinalnych Termana i Oden (1959), którzy przez 40 lat śledzili losy dzieci o bardzo wysokiej inteligencji. Dla nikogo nie było zaskoczeniem, że dzieci wybitnie zdolne charakteryzowały się szybszym rozwojem funkcji psychicznych, szybciej osiągały gotowość szkolną, były bardziej aktywne poznawczo i przewyższały swoich rówieśników osiągnięciami szkolnymi, zaś w życiu dorosłym częściej kończyły studia, uzyskiwały tytuły naukowe oraz zdobywały wysokie kwalifikacje zawodowe. Jednak okazało się, że wysoka inteligencja akademicka nie wszystkim spośród badanych osób „zapewniła” powodzenie życiowe. Badacze po przeanalizowaniu otrzymanych wyników doszli do wniosku, że tym, co różniło uzdolnione osoby o wysokich i niskich osiągnięciach były czynniki pozaintelektualne - głównie potrzeba osiągnięć oraz szeroko rozumiane przystosowanie emocjonalne i społeczne.

Podobne wyniki uzyskała w Polsce Firkowska-Mankiewicz (1993, 2002) prowadząc badania podłużne na próbie stu jedenastoletków o ponadprzeciętnym ilorazie inteligencji oraz 100-osobowej próbie nastoletków o inteligencji poniżej przeciętnego poziomu. Badania przeprowadzone 33 lata później, wykazały, że w pierwszej grupie 90% badanych uzyskało wyższe wykształcenie, a 50% miało dobrą sytuację finansową, podczas gdy w grupie drugiej tylko dwie osoby zdobyły wyższe wykształcenie i tylko 10 miało dobrą sytuację materialną. Jednocześnie jednak Firkowska-Mankiewicz stwierdziła, że oprócz inteligencji akademickiej istotny wpływ na osiągnięcia życiowe miały wybrane cechy osobowości, głównie samoocena oraz zaradność życiowa. Badania Termana i Oden i Firkowskiej-Mankiewicz wskazują, że nie tylko inteligencja akademicka, lecz także inne właściwości współdeterminują sukcesy szkolne i zawodowe człowieka.

Poziom inteligencji nie determinuje losu człowieka i nie pozwala z całą pewnością wnioskować o jego radzeniu sobie w życiu. W wielu badaniach okazuje się, że obok inteligencji akademickiej istnieją również inne czynniki, które w równym lub nawet

większym stopniu niż ona wpływają na dobrostan i powodzenie życiowe. Tu wchodzimy w domenę m.in. inteligencji emocjonalnej, której poświęcona zostanie kolejna część artykułu.

2. Co to jest inteligencja emocjonalna i do czego jest potrzebna dzieciom i młodzieży?

Jedną z konsekwencji rozczarowania badaczy inteligencją akademicką jako głównym predyktorem sukcesów życiowych i dobrostanu było poszukiwanie innych czynników, na podstawie których można byłoby trafnie przewidywać efektywność funkcjonowania człowieka. Na tym gruncie pojawiły się próby rozszerzania pojęcia „inteligencja”. Ponieważ zaczęto dostrzegać, że same zdolności poznawcze nie są wystarczające do osiągnięcia sukcesu i nie determinują efektywności funkcjonowania w różnych dziedzinach, zaczęto bardziej interesować się zdolnościami społecznymi i emocjonalnymi. Nurt ten rozwinął się pod koniec XX wieku, kiedy to m.in. powrócono do rozważań na temat inteligencji społecznej - pojęcia wprowadzonego już w 1920 przez Thorndike'a. Pojawiła się też koncepcja inteligencji wielorakich Gardnera (1983), która silnie akcentowała współlistnienie wielu różnych, często pozapoznawczych zdolności. W 1990 roku zaś Salovey i Mayer opublikowali słynny artykuł pod tytułem *Emotional intelligence*, który stał się początkiem intensywnych studiów nad nowym konstruktem - tytułową inteligencją emocjonalną. Badacze zdefiniowali ją jako zbiór zdolności emocjonalnych, wśród których wyróżnili: zdolność do spostrzegania i wyrażania emocji, zdolność do emocjonalnego wspomagania myślenia, zdolność do rozumienia i analizowania emocji oraz zdolność do regulowania emocji (taką definicję przyjęto również w tym artykule). Wkrótce pojawiły się liczne publikacje poświęcone inteligencji emocjonalnej, a także inne jej definicje, w których w zakres pojęcia włączano szereg cech i dyspozycji niebędących zdolnościami (zob. np. Baron, 1997; Goleman, 1997). To wzbudziło wątpliwości niektórych badaczy, zastanawiających się, czy tak rozumiana inteligencja emocjonalna nadal jest jeszcze „inteligencją”, czy już tylko zlepkiem różnych właściwości, które mogą się przyczyniać do lepszego funkcjonowania człowieka (zob. np. Landy, 2005; Matthews, Zeidner i Roberts, 2000; Mayer i Cobb, 2000). Nie wchodząc w spory definicyjne można jednak stwierdzić, że konstrukt inteligencji emocjonalnej od początku był - i w większości nadal jest - tym, co budzi nadzieje badaczy jako potencjalny predyktor powodzenia na różnych płaszczyznach życia. Niektórzy autorzy twierdzą nawet, że inteligencja emocjonalna odpowiada za większą część naszych sukcesów (np. Cooper i Sawaf, 1997; Goleman, 1997; Sehr, 1999; Shapiro, 1999; Wurzer, 2002), należy jednak jasno stwierdzić, że są to tezy zbyt odważne, ponieważ nie znajdują one potwierdzenia w badaniach naukowych. Niemniej jednak dysponujemy już pokaźną liczbą danych empirycznych, które pokazują, że istnieją związki między inteligencją emocjonalną człowieka a jego funkcjonowaniem w różnych sferach życiowych. Poniżej omówione

zostanie znaczenie inteligencji emocjonalnej dla różnych aspektów funkcjonowania dzieci i młodzieży.

Jak wspomniano w poprzednich częściach artykułu, jednym z najsilniejszych predyktorów powodzenia szkolnego jest inteligencja akademicka. To ona zazwyczaj łączona jest z wysokimi ocenami, szybszym przyswajaniem materiału, sukcesami edukacyjnymi. Zatem pojawia się pytanie, czy inteligencja emocjonalna ma tu jakiegokolwiek znaczenie? Czy zdolności emocjonalne pomagają dziecku radzić sobie w szkole? Choć w literaturze przedmiotu można znaleźć badania, w których nie stwierdzono, aby inteligencja emocjonalna była trafnym predyktorem sukcesów szkolnych (zob. np. O'Connor i Little, 2003), dominują jednak badania, które wskazują na istnienie niezbyt wprawdzie silnej, ale istotnej zależności pomiędzy zdolnościami emocjonalnymi a wskaźnikami szeroko rozumianego powodzenia szkolnego (zob. np. Barchard 2003; Bar-On, 1997; Brackett, Mayer i Warner, 2004; Gil-Olarte Marqez, Palomera Martin i Brackett, 2006; Gumora i Arsenio 2002; Halberstad i Hall 1980; Mestre i in. 2006; Newsome, Day i Catano, 2000; Parker i in., 2004; Schutte i in., 1998). Okazuje się nawet, że poziom inteligencji emocjonalnej zbadany u małych dzieci, może być trafnym prognostykiem ich późniejszego radzenia sobie w szkole. Na przykład w badaniach Izarda i współpracowników (2001, za: Elfeinbein, Marsh i Ambady, 2002), wykazano, że jedna z podstawowych zdolności będących składową inteligencji emocjonalnej, czyli zdolność interpretowania emocji wyrażanych na twarzy, zbadana u pięcioletnich dzieci, była istotnym predyktorem ich funkcjonowania w szkole cztery lata później. Związek między tą zdolnością a osiągnięciami akademickimi potwierdzony został również w innych badaniach (zob. np. Halberstadt i Hall, 1980; Parker i in. 2004).

Interesująca wydaje się zależność między inteligencją emocjonalną o ocenami uzyskiwanymi przez dzieci i młodzież w szkole. Na przykład Barchard (2003) oraz Gumora i Arsenio (2002) w dwóch niezależnych badaniach wykazali, że jeden z komponentów inteligencji emocjonalnej - zdolność regulacji emocjonalnej, istotnie wiąże się z ocenami szkolnymi uczniów szkoły średniej, nawet wówczas, gdy kontroli podlegają zdolności poznawcze i osobowość. Wydaje się jednak, że owe zależności dotyczą wybranych przedmiotów szkolnych. W jednym z badań dowiedziono bowiem, że wysoki poziom inteligencji emocjonalnej nie koreluje wprawdzie z wynikami z matematyki i przedmiotów ścisłych, ale jest istotnym moderatorem wyników osiąganych w zakresie języka angielskiego (Parker i in., 2004). Okazuje się również, że inteligencja emocjonalna sprzyja motywacji do nauki. Takie zależności stwierdziła Marczak (2008) badając gimnazjalistów. Należy tu jednak wspomnieć o odkrytych po przeprowadzeniu tych badań różnicach międzypłciowych - u dziewcząt motywacja szkolna wiązała się z intrapersonalną inteligencją emocjonalną, czyli zdolnościami do dostrzegania, rozumienia i radzenia sobie z własnymi emocjami,

u chłopców zaś - z interpersonalną inteligencją emocjonalną, czyli zdolnościami spostrzegania, rozumienia i radzenia sobie z emocjami innych ludzi.

Można stwierdzić, że inteligencja emocjonalna sprzyja przystosowaniu się do roli ucznia i odnalezieniu się w środowisku szkolnym. W badaniach wykazano na przykład dodatnią korelację pomiędzy jednym z komponentów inteligencji emocjonalnej – zdolnością rozumienia i zarządzania emocjami u uczniów a ich adaptacją do środowiska szkolnego, której wskaźnikami były oceniane przez nauczycieli osiągnięcia w nauce, zakres w jakim uczeń odrabia prace domowe i uczestniczy w zajęciach oraz przekonanie, że uczeń dobrze sobie poradzi w życiu (Mestre i in., 2006). Podczas całego procesu edukacji każdy uczeń zmuszony jest kilkakrotnie zmieniać szkołę. To wiąże się dla niego z ogromnym stresem i koniecznością przystosowania się do zupełnie nowego środowiska. Warto w tym miejscu przytoczyć wyniki badań, które dowodzą, że mechanizmy radzenia sobie przy przejściu ze szkoły podstawowej do szkoły średniej są inne u uczniów o wysokiej i niskiej inteligencji emocjonalnej. Ci pierwsi łatwiej przystosowują się do nowej sytuacji, w kolejnych szkołach rzadziej wagarują lub są z nich wydalani (Petrides, Fredrickson i Furnham, 2004). Otrzymują oni wyższe oceny, a nauczyciele mniej obawiają się o ich postępy w nauce, odrabianie prac domowych i zachowanie (Qualter, Whiteley, Hutchinson, Pope, 2007).

Przytoczone powyżej dane zdają się potwierdzać fakt, że zdolności emocjonalne sprzyjają prawidłowemu funkcjonowaniu szkolnemu, chociaż należy stwierdzić, że uzyskiwane współczynniki korelacji nie są zbyt wysokie (por. Amelang, Steinmayr, 2006). Świat dziecka nie sprowadza się jednak jedynie do nauki szkolnej. Ważny jest przecież również jego rozwój społeczny, harmonijne relacje z innymi ludźmi, odnalezienie swojego miejsca w grupie rówieśniczej. Istotnym czynnikiem wpływającym na funkcjonowanie interpersonalne jest właśnie inteligencja emocjonalna, co konsekwentnie stwierdza się w badaniach empirycznych. Dzieci o wyższej inteligencji emocjonalnej są bardziej lubiane przez rówieśników, lepiej układają sobie z nimi relacje, mają więcej przyjaciół i częściej są liderami grup nieformalnych (zob. np. Saarni 1999). Ich pozycja w grupie rówieśniczej jest wyższa niż pozycja dzieci o niższych zdolnościach emocjonalnych. Na przykład badania Charbonneau i Nicol (2002b) na próbie młodzieży w wieku od 13 do 18 lat, dowiodły, że osoby o wyższej inteligencji emocjonalnej były oceniane przez rówieśników jako bardziej altruistyczne i posiadające wyższe cnoty obywatelskie. Podobnie w badaniach Jaworowskiej i Matczak (2001) wykazano, że uczniowie o wyższej inteligencji emocjonalnej oceniani są przez kolegów jako najlepiej rozumiejący innych, najbardziej pomocni, asertywni i popularni. Także w badaniach przeprowadzonych przez Jankiewicz (2004) inteligencja emocjonalna nastolatków okazała się związana z ich popularnością, przy czym był to związek dodatni. Z drugiej strony wykazano, że dzieci, które mają deficyty w zakresie niektórych zdolności emocjonalnych nie tylko posiadają niewielu przyjaciół, cieszą się mniejszą akceptacją i popularnością w grupie rówieśniczej, ale są też częściej odrzucane

przez kolegów (Dodge i Feldman, 1990; za: Goleman, 1997; Stocker i Dunn, 1990; za: Eisenberg, Fabes i Losoya, 1999).

Inteligencja emocjonalna wiąże się także (i jest to związek dodatni) z wrażliwością społeczną. W jednym z badań stwierdzono na przykład, że u młodzieży o wyższej inteligencji emocjonalnej obraz osób niepełnosprawnych jest bardziej pozytywny i mniej stereotypowy niż u uczniów, którzy cechują się niskimi zdolnościami emocjonalnymi (Radziszewska, 2012). Dowiedziono także, że istnieje związek między inteligencją emocjonalną a chęcią dzieci i młodzieży do udzielania pomocy innym oraz jej poszukiwania dla siebie samego. Badania wykazały, że dzieci o wyższych zdolnościach emocjonalnych są bardziej skłonne do zachowań prospołecznych, pomocy, współpracy i dzielenia się z innymi (Carlo i in., 1991; Denham, 1986; Roberts i Strayer, 1996; za: Charbonneau i Nicol, 2002b). Ponadto takie dzieci aktywniej i chętniej poszukują pomocy w sytuacjach trudnych. Ciarrochi, Chan i Bajgar (2001) badając związek inteligencji emocjonalnej i wsparcia społecznego oraz zadowolenia z niego u młodzieży szkolnej, stwierdzili, że zdolności emocjonalne są dodatnio związane z wielkością otrzymywanego wsparcia oraz satysfakcją z niego. Badacze konkludują, że inteligencja emocjonalna, w tym zdolności regulowania, wyrażania i odczytywania emocji, umożliwiają uzyskanie pomocy, a to z kolei zwiększa tendencję do jej poszukiwania w przyszłości (Ciarrochi i in., 2002). Z kolei osoby charakteryzujące się niższym poziomem wymienionych wcześniej zdolności emocjonalnych, niechętnie poszukują pomocy w swym środowisku lub też nie zdają one sobie sprawy, że potrzebują jej ze strony innych, np. nie dostrzegają symptomów depresji, na którą cierpią (Ciarrochi i in., 2002). Charakteryzują się one również istotnie wyższym poczuciem osamotnienia niż osoby cechujące się wyższymi zdolnościami emocjonalnymi (Moroz, 2010).

Na podstawie danych dostępnych w literaturze przedmiotu, można również stwierdzić, że inteligencja emocjonalna sprzyja efektywnym sposobom radzenia sobie ze stresem. Badania prowadzone wśród młodzieży ze szkół średnich, dowiodły istnienia dodatnich zależności między inteligencją emocjonalną a skoncentrowanym na zadaniu stylem radzenia sobie ze stresem oraz poszukiwaniem kontaktów towarzyskich. Odkryto ponadto ujemne związki między inteligencją emocjonalną a skoncentrowanym na emocjach stylem radzenia sobie ze stresem oraz zaangażowaniem się w czynności zastępcze (Bogusz, 2009; Budna, 2003; Goljan, 2001; Janczylik, 2008, 2009; Jaworowska i Matczak, 2001). Na tej podstawie można stwierdzić, że inteligencja emocjonalna może przyczyniać się do skuteczniejszego radzenia sobie ze stresem u młodzieży i wybieraniu tych strategii, które są adaptacyjne - ukierunkowane na aktywne poradzenie sobie z problemem (styl zadaniowy) lub na obniżenie napięcia emocjonalnego poprzez przebywanie z innymi ludźmi i uzyskiwanie od nich wsparcia (styl nastawiony na poszukiwanie kontaktów towarzyskich; zob. np. Jaworowska i Matczak, 2008; Matczak i Knopp, 2013).

W literaturze przedmiotu można również znaleźć doniesienia o ujemnej zależności między inteligencją emocjonalną a szeroko rozumianym przystosowaniem. Deficyty w zakresie zdolności emocjonalnych zwiększają prawdopodobieństwo zachowań społecznych i problemów z prawem wśród młodzieży (Brackett i Mayer, 2003; McCrown, Johnson i Austin, 1986; za: van der Zee, Thijs i Schakel, 2002). Dowiedziano również, że młodzież szkolna o obdarzona wyższymi zdolnościami emocjonalnymi rzadziej sięga po alkohol, narkotyki i papierosy (Brackett, Mayer i Warner, 2004; Trinidad i Johnson, 2002; Tschann, 1994, za: Goleman, 1997).

3. Czy warto wspomagać rozwój inteligencji emocjonalnej u dzieci i młodzieży?

Inteligencja emocjonalna, mimo niewątpliwie ogromnego, pozytywnego wpływu na funkcjonowanie człowieka, nie rozwiąże wszystkich jego problemów i nie zapewni mu szczęścia. Wbrew obiegowym opiniom autorów wydawnictw popularnych, nie jest też ona najważniejszym predyktorem sukcesów i powodzenia życiowego. Warto jednak podkreślić, że liczne badania dowodzą, że w pewnym stopniu przyczynia się ona do lepszego funkcjonowania dzieci i młodzieży na różnych płaszczyznach życia. Zawiera ona w sobie wiele ważnych zdolności emocjonalnych, które pomagają człowiekowi zrozumieć emocje własne oraz emocje otaczających go osób, a także radzić sobie z nimi. Jak dowodzą przytoczone w niniejszym artykule wyniki badań, dzieci obdarzone wysoką inteligencją emocjonalną lepiej radzą sobie w szkole, przy czym chodzi tu zarówno o lepsze wyniki w nauce, jak i lepsze przystosowanie oraz lepsze odnajdywanie się w roli ucznia i w roli członka społeczności szkolnej. To wszystko zaś przekłada się na stosunek dziecka i młodzieży do szkoły, większą motywację do nauki, a w końcu na osiągnięcia szkolne.

Nie bez znaczenia jest również wpływ inteligencji emocjonalnej na relacje z innymi ludźmi. Zdolności emocjonalne takie, jak zdolność spostrzegania emocji, ich rozumienia i wykorzystywania w działaniu, czy też kierowania nimi, pozwalają dzieciom i młodzieży lepiej układać sobie kontakty interpersonalne oraz sprzyjają ich szerszym i głębszym pozytywnym więzom z innymi osobami - rówieśnikami i dorosłymi. Ma to szczególne znaczenie, ponieważ szybkie i dynamiczne zmiany społeczno-ekonomiczne, rozwój massmediów i nowych technologii, wpływają na stosunki z otoczeniem społecznym. Niekiedy można zaobserwować rozpad lub osłabienie relacji międzyludzkich, ucieczkę w świat wirtualny kosztem więzi z innymi, poczucie osamotnienia, pomimo posiadania licznych, ale bardzo powierzchownych kontaktów. Wszystkie predyspozycje i zdolności, które pomagają nam się zbliżyć do innych i układać sobie z nimi dobre relacje są więc we współczesnym świecie szczególnie cenne.

Wreszcie badania dowodzą, że istnieje dodatni związek między inteligencją emocjonalną dzieci i młodzieży a ich szeroko rozumianym dobrostanem psychofizycznym.

Chodzi tu m.in. o efektywniejsze radzenie sobie ze stresem, lepszą kondycję psychiczną, mniejszą skłonność do sięgania po używki itp., co w świecie pełnym obciążeń, pokus i niebezpieczeństw nie jest bez znaczenia.

Tradycyjny, wprowadzony w starożytności przez Platona podział na intelekt, wolę i emocje przetrwał w nauce przez całe stulecia i przez długi czas determinował rozważania nad ludzką naturą prowadzone także na gruncie psychologii - każdą ze sfer rozpatrywano oddzielnie, a nawet uważano, że są one niekiedy wobec siebie w opozycji. Jednakże coraz obszerniejsze dane empiryczne oraz obserwacje życia codziennego dowodzą, że podział życia umysłowego człowieka na intelekt, emocje i motywacje sprawdza się w analizach naukowych, lecz trudno go zastosować do naszego rzeczywistego funkcjonowania. Obecnie dominuje w psychologii tendencja do całościowego, komplementarnego ujmowania psychiki ludzkiej (por. np. Goleman, 1997; Greenspan, 1999; Ledoux, 2000; Mayer i Salovey, 1999). Powinno to również znaleźć odzwierciedlenie w procesie wychowania. Dobre wychowanie to wychowanie umożliwiające dziecku harmonijny rozwój i pełne wykorzystywanie jego potencjału we wszystkich sferach funkcjonowania. Nie ma oczywiście nic złego w koncentrowaniu się na sferze funkcjonowania poznawczego, ale nie powinno to się odbywać kosztem rozwoju emocjonalnego, a także społecznego (choć ta ostatnia sfera nie jest w tym przypadku przedmiotem prowadzonych w niniejszym artykule rozważań).

Warto pamiętać o tym, że inteligencja emocjonalna nie jest dyspozycją wrodzoną, lecz rozwija się w ciągu naszego życia poprzez aktywność własną i gromadzenie szeregu doświadczeń o charakterze emocjonalnym i społecznym. Ten wątek ten nie jest w niniejszym artykule rozwinięty, jednak zainteresowany Czytelnik znajdzie więcej informacji na ten temat m.in. w książkach *Inteligencja emocjonalna oraz możliwości jej rozwijania u dzieci młodzieży* (Knopp, 2010) oraz *Znaczenie inteligencji emocjonalnej w funkcjonowaniu człowieka* (Matczak i Knopp, 2013). W tym miejscu wystarczy wspomnieć, że wspomaganie dziecka w rozwoju jego inteligencji emocjonalnej może się odbywać w sposób naturalny lub poprzez celowe oddziaływania wychowawcze. Wychowując dziecko stwarzamy mu określone warunki aktywności i rozwoju, stawiamy mu wymagania, dostarczamy wzorców zachowania, dzięki czemu w sposób naturalny gromadzi ono szereg doświadczeń emocjonalnych i społecznych, które determinują poziom jego zdolności emocjonalnych. Obok takiego naturalnego treningu, możliwe jest również wdrożenie szeregu celowych oddziaływań psychoedukacyjnych i korekcyjnych. Chodzi tu na przykład o umożliwienie dziecku udziału w specjalnych warsztatach, treningach itp., które stymulują rozwój jego zdolności emocjonalnych. Warto jednak pamiętać, że w obu przypadkach szczególna rola przypada nam – osobom dorosłym.

Bibliografia:

- Amelang, M., Steinmayr, R. (2006). Is there a validity increment for tests of emotional intelligence in explaining the variance of performance criteria? *Intelligence*, 34, 459-468.
- Barchard, K. A. (2003). Does emotional intelligence assist in the prediction of academic success? *Educational and Psychological Measurement*, 63, 840-858.
- Baechr, M. E., Orban, J. A. (1989). The role of intellectual abilities and personality characteristics in determining success in higher-level positions. *Journal of Vocational Behavior*, 35, 270-287.
- Bar-On, R. (1997). *EQ-i. Bar-On Emotional Quotient Inventory. A measure of emotional intelligence. User's manual*. Toronto: Multi-Health Systems.
- Bogusz, T. (2009). *Inteligencja emocjonalna i radzenie sobie ze stresem u młodzieży uczącej się*. Nieopublikowana praca magisterska. Warszawa: WSFiZ.
- Brackett, M. A., Mayer, J. D. (2003). Convergent, discriminant, and incremental validity of competing measures of emotional intelligence. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 29, 1-12.
- Brackett, M. A., Mayer, J. D., Warner, R. M. (2004). Emotional intelligence and its relation to everyday behavior, (w:) P. Salovey, M. A. Brackett, J. D. Mayer (red.), *Emotional intelligence. Key readings on the Mayer and Salovey model* (s. 223-241). Port Chester, New York: Dude Publishing.
- Brody, N. (1997). Intelligence, schooling, and society. *American Psychologist*, 52, 1046-1050.
- Budna, M. (2003). *Inteligencja emocjonalna a style radzenia sobie ze stresem u młodzieży licealnej*. Nieopublikowana praca magisterska. Warszawa: UKSW.
- Carlo, G., Knight, G. P., Eisenberg, N., Rotenberg, K. J. (1991). Cognitive processes and prosocial behaviors among children: the role of affective attributions and reconciliations. *Developmental Psychology*, 27, 456-461.
- Cattell, R. B. (1971). *Abilities: Their structure, growth, and action*. New York: Houghton Mifflin Company.
- CBOS (2017). *Czy warto się kształcić?* Komunikat z badań nr 62/2017.
- CBOS (2019). *Wydatki rodziców na edukację dzieci w roku szkolnym 2019/2020*. Komunikat z badań nr 135/2019.
- Charbonneau, D., Nicol, A. A. M. (2002b). Emotional intelligence and prosocial behaviors in adolescents. *Psychological Reports*, 90, 361-370.
- Ciarrochi, J. V., Chan, A. Y. C., Bajgar, J. (2001). Measuring emotional intelligence in adolescents. *Personality and Individual Differences*, 31, 1105-1119.
- Ciarrochi, J., Deane, F., Wilson, C. J., Rickwood, D. (2002). Adolescents who need help the most are the least likely to seek it: the relationship between low emotional

- competence and low intention to seek help. *British Journal of Guidance & Counselling*, 30, 173-188.
- Cooper, R. K., Sawaf, A. (2000). *EQ. Inteligencja emocjonalna w organizacji i zarządzaniu*. Warszawa: Studio Emka.
- Denham, S. A. (1986). Social cognition, prosocial behavior, and emotion in preschoolers: contextual validation. *Child Development*, 57, 194-201.
- Eisenberg, N., Fabes, R. A., Losoya, S. (1999). Reakcje emocjonalne: ich regulacja, korelaty społeczne i socjalizacja, (w:) P. Salovey, D. J. Sluyter (red.), *Rozwój emocjonalny a inteligencja emocjonalna: problemy edukacyjne* (s. 223-280). Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Elfenbein, H. A., Marsh, A. A., Ambady, N. (2002). Emotional intelligence and the recognition of emotion from facial expressions, (w:) L. Feldman Barrett, P. Salovey (red.), *The wisdom in feeling* (s. 37-59). New York, London: The Guilford Press.
- Firkowska-Mankiewicz, A. (1993). *Spór o inteligencję człowieka – dziedziczność czy środowisko?* Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- Firkowska-Mankiewicz, A. (2002). *Intelligence and success in life*. Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- Gardner, H. (1983). *Frames of mind. The theory of multiple intelligences*. New York: Basic Books.
- Gil-Olarte Marqueuz, P., Palomera Martin, R., Brackett, M. A. (2006). Relating emotional intelligence to social competences and academic achievement among high school students. *Psicothema*, 18, 118-123.
- Goleman, D. (1997). *Inteligencja emocjonalna*. Poznań: Media Rodzina.
- Goljan, K. (2001). *Inteligencja ogólna i inteligencja emocjonalna a style radzenia sobie ze stresem przez kobiety i mężczyzn*. Nieopublikowana praca magisterska. Warszawa: UW.
- Gottfredson, L. S. (1997). Why g matters: The complexity of everyday life. *Intelligence*, 24, 79-132.
- Greenspan, S. I., Benderly, B. L. (2000). *Rozwój umysłu: emocjonalne podstawy inteligencji*. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Gumora, G., Arsenio, W. F. (2002). Emotionality, emotion regulation and school performance in middle school children. *Journal of School Psychology*, 40, 395-413.
- Halberstadt, A. G., Hall J. A. (1980). Who's getting the message? Children's nonverbal skill and their evaluation by teachers. *Developmental Psychology*, 16, 564-573.
- Herrnstein, R. J., Murray, C. (1994). *The Bell Curve: Intelligence and class structure in American life*. New York: Free Press.
- Hogan, R., Hogan, J., Roberts, B. W. (1996). Personality measurement and employment decisions: Questions and answers. *American Psychologist*, 51, 469-477.
- Janczylik, A. (2008). *Inteligencja emocjonalna a style radzenia sobie ze stresem*. Nieopublikowana praca roczna. Warszawa: UW.

- Janczylik, A. (2009). *Inteligencja emocjonalna i poczucie umiejscowienia kontroli a style radzenia sobie ze stresem*. Nieopublikowana praca magisterska. Warszawa: UW.
- Jankiewicz, I. (2004). *Inteligencja emocjonalna i temperament a subiektywne i obiektywne wskaźniki sukcesu*. Nieopublikowana praca magisterska. Warszawa: UW.
- Jaworowska, A., Matczak, A. (2001). *Kwestionariusz Inteligencji Emocjonalnej N. S. Schutte, J.M. Malouffa, L.E. Hall, D.J. Haggerty'ego, J.T. Cooper, C.J. Golden, L. Dornheim*. INTE. *Podręcznik* (wyd. 2. zmienione - 2008). Warszawa: Pracownia Testów Psychologicznych PTP.
- Jaworowska, A., Matczak, A. (2008). *Kwestionariusz Inteligencji Emocjonalnej INTE*. *Podręcznik*. Warszawa: Pracownia Testów Psychologicznych PTP.
- Jensen, A. R. (1981). *Straight talk about mental tests*. New York: Free Press.
- Knopp, K. (2010). *Inteligencja emocjonalna oraz możliwości jej rozwijania u dzieci i młodzieży*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Landy, F. J. (2005). Some historical and scientific issues related to research on emotional intelligence. *Journal of Organizational Behavior*, 26, 411-424.
- LeDoux, J. (2000). *Mózg emocjonalny*. Poznań: Media Rodzina.
- Ledzińska, M. (2001). Od inteligencji poznawczej do emocjonalnej, (w:) B. Kaczmarek, K. Markiewicz, S. Orzechowski (red.), *Nowe wyzwania w rozwoju człowieka*, 27-42, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Matczak, K. (2008). *Inteligencja emocjonalna a funkcjonowanie szkolne młodzieży gimnazjalnej*. Nieopublikowana praca magisterska, Warszawa, WSiFiZ.
- Matarazzo, J. D. (1972). *Wechsler's Measurement and Appraisal of Adult Intelligence*. New York: Oxford University Press.
- Matczak, A. (1997). Kwestionariusz Kompetencji Społecznych. *Studia z Psychologii*, 8, 9-36.
- Matczak, A. (2001a). Różne oblicza inteligencji: funkcjonowanie intelektu a osobowość. *Studia Psychologica UKSW*, 2, 157-174.
- Matczak, A., Knopp, K. A. (2013). *Znaczenie inteligencji emocjonalnej w funkcjonowaniu człowieka*. Warszawa: Liberi Libri.
- Matthews, G., Zeidner, M., Roberts, R.D. (2002). *Emotional intelligence. Science & myth*. Cambridge, MA., London: A Bradford Book, The MIT Press.
- Mayer, J.D., Cobb, C.D. (2000). Educational policy on emotional intelligence: does it make sense? *Educational Psychology Review*, 12, 163-183.
- Mayer, J.D., Salovey, P. (1999). Czym jest inteligencja emocjonalna? (w:) P. Salovey, D.J. Sluyter (red.), *Rozwój emocjonalny a inteligencja emocjonalna*, 23-69, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Mestre, J.M., Guil, R., Lopes, P.N., Salovey, P., Gil-Olarte, P. (2006). Emotional intelligence and social and academic adaptation to school. *Psicothema*, 18, 112-117.

- Moroz, K. (2010). *Poczucie samotności a kompetencje społeczne i inteligencja emocjonalna u młodzieży licealnej*. Nieopublikowana praca magisterska. Warszawa: UKSW.
- Nęcka, E. (2005). *Inteligencja. Geneza – struktura – funkcje*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- O'Connor, R.M., Little, L.S. (2003). Revisiting the predictive validity of emotional intelligence: Self-report versus ability-based measures. *Personality and Individual Differences*, 35, 1893-1902.
- Parker, J.D.A., Creque, Sr., R.E., Barnhart, D.L., Harris, J.I., Majeski, S.A., Wood, L. M., Bond. B. J., Hogan, M. J. (2004). Academic achievement in high school: does emotional intelligence matter? *Personality and Individual Difference*, 37, 1321-1330.
- Petrides, K. V., Fredrickson, N., Furnham, A. (2004). The role of trait emotional intelligence in academic performance and deviant behavior at school. *Personality and Individual Differences*, 36, 277-229.
- Qualter, P., Whiteley, H. E., Hutchinson, J. M., Pope, D. J. (2007). Supporting the development of emotional intelligence competencies to ease the transition from primary to high school. *Educational Psychology in Practice*, 23, 79-95.
- Radziszewska, A. (2012). *Sposób spostrzegania osób z niepełnosprawnością ruchową przez licealistów a ich inteligencja emocjonalna*. Nieopublikowana praca magisterska. Warszawa: UKSW.
- Saarni, C. (1999a). Kompetencja emocjonalna i samoregulacja w dzieciństwie, (w:) P. Salovey, D.J. Sluyter (red.), *Rozwój emocjonalny a inteligencja emocjonalna*, 75-125, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Salovey, P., Mayer, J. D. (1990). Emotional intelligence. *Imagination, Cognition, and Personality*, 8, 185-211.
- Sehr, M. M. (1999). *Inteligencja emocjonalna: testy*. Warszawa: Klub Diogenes.
- Shapiro, E. L. (1999). *Jak wychować dziecko z wysokim EQ? Przewodnik dla rodziców*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Skrzypniak, R. (2000). Wartości w procesie wychowania rodzinnego. *Roczniki Socjologii Rodziny*, 12, 31-47.
- Snow, R. E., Yalow, E. (1982). Education and intelligence, (w:) R. J. Sternberg (red.), *Handbook of human intelligence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strelau, J. (1997). *Inteligencja człowieka*. Warszawa: Wydawnictwo Żak.
- Strelau, J. (2002). *Psychologia różnic indywidualnych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Strelau, J. (2014). *Różnice indywidualne: historia, determinanty, zastosowania*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

- Terman, L.M., Oden, M. (1959). *Genetic studies of genius. Vol. V. The gifted group at mid-life.* Stanford, CA: Stanford University Press.
- Thorndike, E.L. (1920). Intelligence and its use. *Harpers Magazine*, 140, 227-226.
- Watkins, M.W., Pui-Wa, I., Canivez, G.L. (2007). Psychometric intelligence and achievement: A cross-lagged panel analysis. *Intelligence*, 35, 59-68.
- Van der Zee, K., Thijs, M., Schakel, L. (2002). The relationship of emotional intelligence with academic intelligence and the Big Five. *European Journal of Personality*, 16, 103-125.
- Wurzer, J. (2002). *30 minut z inteligencją emocjonalną.* Katowice: Wydawnictwo Kos.

Ks. mgr Adam Grabowski
Faculty of Family Studies
Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw

The hope for success among people raised in different family systems

Nadzieja na sukces u osób wzrastających w różnych systemach rodzinnych

Abstract: This work presents the results of research on the correlation between a system of a family of origin and hope for success. The research included 139 subjects, 70 women and 69 men, aged 18-35. The basic research hypothesis was the existence of a positive correlation between the system of a functional family and the right level of hope for success among people raised in that system, and a negative correlation between the dysfunctional family systems and a reduced level of hope for success. The statistical analysis of results allowed the author to draw the following conclusions: 1) the stronger the ties in the family, based on mutual acceptance and respect for rights and feelings of all of its members with space for uniqueness and individuality, the higher the level of hope for success, a sense of competence and strong will among the family-raised people; 2) if the boundaries in the family are increasingly rigid, resulting in disorganization and lack of ties, or the family functions according to a model lacking in any boundaries, i.e., space for independence and privacy, the level of hope for success, strong will or a sense of competence among the people raised in the family are reduced.

Key words: family systems, hope for success, strong will, sense of competence

Abstract: Niniejsza praca przedstawia wyniki badań dotyczących związku pomiędzy systemem rodziny pochodzenia a poziomem nadziei na sukces. Badanie objęło grupę 139 osób, w tym 70 kobiet oraz 69 mężczyzn, mieszczących się w przedziale wiekowym od 18. do 35. roku życia. Za podstawową hipotezą badawczą przyjęto istnienie dodatniej zależności pomiędzy prawidłowym systemem rodzinnym a właściwym poziomem nadziei na sukces u osób w nim wzrastających oraz ujemnych zależności pomiędzy dysfunkcyjnymi systemami rodzinnymi a obniżonym poziomem nadziei na sukces. Statystyczna analiza uzyskanych wyników pozwala na sformułowanie następujących wniosków: 1) im bardziej rodzina odznacza się silnymi relacjami, opartymi o wzajemną akceptację i szacunek wobec praw i uczuć wszystkich członków rodziny, ale w której jednocześnie pozostawiona jest przestrzeń na odrębność i indywidualność, tym wyższy poziom nadziei na sukces, poczucia kompetencji i silnej woli u osób w niej wzrastających; 2) im bardziej rodzina charakteryzuje się sztywnymi granicami, przez co jest zdeorganizowana i pozbawiona więzi lub funkcjonuje według modelu, gdzie brakuje granic, tj. przestrzeni na samodzielność i prywatność, osoby wzrastające w takich systemach odznaczają się obniżonym poziomem nadziei na sukces, silnej woli i poczucia kompetencji.

Słowa kluczowe: systemy rodzinne, nadzieja na sukces, silna wola, poczucie kompetencji

1. Typology of family systems

The most general psychological criterion that distinguishes family systems is the correctness of their functioning. In this approach, families are divided into functional and dysfunctional families. In the psychological literature, several indicators are mentioned that

are evidence of the proper functioning of a given family system. One of such indicators is the family's ability and capability to meet the basic needs of all family members, such as: the need for love, acceptance, attachment and safety (Bereźnicka, 2014, p. 46). Another indicator of a functional family may be the system's readiness for preparing its youngest members to be independent, to socialize and undertake tasks of adulthood (Ryś, 2011, p. 67–69). One more indicator that suggests either the proper functioning or the irregularity of the family system is proper communication. In dysfunctional families, the lack of space for honest expression of thoughts or feelings results in the situation where most of the problems appearing in these families are left unsaid, which in turn creates a sense of uncertainty and loneliness among their members (Sztander, 1993, p. 10–12).

The question arises about what element of the family system's functioning or the characteristic thereof most strongly determines the family's ability and capability to: meet the basic needs of all of its members, fulfill its functions and social expectations, follow a proper communication model and enable socially adjust children raised in this family. D. Field (1996) adopted the type of boundaries (flexibility v rigidity) present in the family system, namely the boundaries between the subsystems of parents and children, as the basic criterion determining the proper or improper functioning of the family. In this way he distinguished five types of family systems, including: a functional system, which he described as a family of ties, and four dysfunctional ones, which are: a chaotic family, a family of power, an overprotective family and an enmeshed family (*ibidem*). The following presentation and characteristics of the discussed shows the importance of the quality of relations in the marital subsystem, which are a kind of matrix for the functioning of spouses under the parents-children subsystem, where the quality of boundaries is a copy of the pattern found in marriage.

1.1. A chaotic family

Rigidity of boundaries of the system is manifested mainly by the lack of marital cooperation. A marriage is characterized by frequent conflicts, a mutual distance and a lack of genuine bond (*ibidem*, p. 72–73). Using nomenclature found in the typology of parenting styles, differentiated by the amount of parental affection and the degree of child control, the parental style in a chaotic family can be described as negligent or uninvolved, where the attitude towards the child lacks affection and control (Butcher, Hooley, Mineka, 2018, p. 127–128). Parents implementing the described style display indifference towards the child, neglecting his basic needs at the expense of concentration on themselves and their own need. In addition, parents are guided by their mood, which results in behavioral inconsistency. They abandon their children emotionally and physically, condemning them to their own resourcefulness or treating them brutally. The upbringing and disciplinary measures they

use are harsh, unfair, and when punishing - often inadequate to the act committed. The parents may sometimes ridicule and humiliate children and point out their mistakes in order to show their authority (Liberska, Matuszewska, 2014, p. 130; comp. also: Field, 1996, p. 74).

1.2. A family of power

Marriage in a family of power is based on an established hierarchy, where one of the spouses dominates, as well as on the perfectionist performance of spousal duties. However, the interpersonal relationship between them is strict and distanced. Spouses do not spend time with each other, they have frequent conflicts, and children do not see any displays of affection between them. They have a routine and task-oriented approach to their obligations (Ryś, 2001, p. 12). A parenting style adopted by parents in a family of power is authoritarian and parents display a high level of child control and a low level of parental affection. The boundaries between parents and children are quite rigid and impermeable, which leads to a lack of mutual communication, which is one-way, consisting mainly in issuing instructions, prohibitions and orders by parents, around which the child's world is focused. Authoritarian parents do not ask but they give orders without providing explanations and guidance. A child's progress and good results are not praised and appreciated, because parents treat them as a child's duty and something obvious. They are usually only critical, and a child's good behavior is never satisfactory. The time spent together by the family is associated by children with a feeling of frustration and stress as parents use it to lecture children and point out their mistakes (Liberska, Matuszewska, 2014, p. 131; comp. also: także: Ryś, 2009, p. 12).

1.3. A functional family

The marriage subsystem in a family of bonds is based on mutual respect and cooperation, thanks to which it copes well with crisis. The spouses forming the system of relationships are self-sufficient as individuals, i.e. they are not absolutely dependent on each other but their relationship is not distanced, they can give priority to their relationship, caring for it and spending time together. A proper communication, space for acceptance and mutual listening, as well as mutual care create a harmonious whole constituting a solid foundation for the entire family system, functioning based on the same principles (Strzeszewska, 2014, p. 109). Through cooperation, parents form a team giving the children a sense of safety. They have power in the family, set rules and expectations, but do so taking into account the needs and capabilities of children, and respecting the autonomy and individuality of each family member. The child feels safe to be him or herself, and when rebelling against parents, he or she is immediately disciplined, but not through judgment and criticism but through correction of bad behavior. This style of upbringing is defined as

authoritative, where parents show strong affection towards children, and at the same time, in a clear manner, set the standards and limits of behavior for their children (Ryś, 2001, p. 13; comp. also: Butcher, Hooley, Mineka, 2018, p. 126).

1.4. An overprotective family

The marriage system in an overprotective family usually functions without conflict, displays mutual submissiveness and resignation from independence in thought, opinion or feelings in order to achieve compromise and comfort. Children are in the center of the spouses' attention, which weakens the marriage subsystem and strengthens the parenthood subsystem (Ryś, 2001, p. 14). A parental style is mainly based on giving and giving in, which can be described as indulgent. Parents using this style exhibit a high level of parental affection and a low level of discipline and control. Although parents do not agree to everything, they are not able to enforce the defined rule. The parents' desire is to meet all needs of the children, which they accomplish by being overprotective of them, often relieving them of their duties or rescuing them from oppression, including the consequences of improper behavior. The described parental style hampers the development of individuality and responsibility in a child. Parents make almost all decisions for a child, do not set many requirements, and do not apply punishment. In performing their parenting roles, they give the impression that they need permission from their children to make parental decisions and to intervene (Ryś, 2009, p. 14–15; comp. also: Butcher, Hooley, Mineka, 2018, 126).

1.5. An enmeshed family

Marriages forming an enmeshed family system are generally unhappy, although they do not show it outside. They treat marriage as one of the social standards that requires them to fulfill specific roles of husband and wife (Ryś, 2001, p. 15). A weakened marriage relationship affects the style of parenthood in the form of excessive interference in children's affairs and their appropriation by parents to meet their own psychological needs, especially the need for attachment. The parenting style is based on the constant control of a child who is used and manipulated by one or both parent. Control methods most commonly used by parents are: accusation, preventing private thoughts by unmasking facial expressions, voice tone or body language, making the children feel guilty and backing them against the wall (Field, 1996, p. 86–87).

2. The notion and development of the hope for success

The hope for success is the Polish name of one of the many psychological concepts of hope created in the cognitive psychology in the 1990s, whose main author is the American psychologist Ch. Snyder. His theory is based on the assumption that hope as a mental phenomenon is not an emotion but, above all, a cognitive structure and thought process, where the affective factor, although significant in this process, is secondary, i.e. following cognition (for: Łaguna, Trzebiński, Zięba, 2005, p. 5–8).

The hope for success in the concept of Ch. Snyder is a dynamic and multidimensional thought process, consisting of three interrelated components: goal, strength and pathway. The goal is the point of destination, the pursuit; strength is energy, motivation, internal determination; and the pathway is a specific plan of achieving the intentions, strategies for achieving the goal. In other words, the hope for success in the concept of Ch. Snyder is a way of thinking, which consists of a sum of motivation and a specific strategy leading to the set goal (for: Brudek, Steuden, 2016, p. 91).

A person with hope for success has two beliefs: that he or she can initiate actions to achieve the goal and implement them despite all obstacles, and that he or she has the appropriate knowledge and skills to do so. Viewing oneself as an executor who can initiate the pursuit of a goal and persevere in it according to the chosen path is also determined by a strong will or causative thinking. On the other hand, perceiving oneself as capable and resourceful, knowing effective ways to achieve the goal is a belief about one's own knowledge and intellectual competence, which is also called directional thinking. There is a correlation between causative and directional thinking, which assumes that a person with hope on the one hand believes that he or she is able to achieve the goal, and on the other that he or she can develop methods to do so (Tomczak, 2009, p. 69–70).

The issue of hope brings to mind another important theory of hope introduced to psychology by E. Erikson, which cannot be ignored. Hope according to Erikson's concept is the individual's conviction about the surrounding world, i.e. that it is meaningful and friendly towards people, which allows the individual to search for sense in surrounding events with confidence and constantly believe in the goodness of the world and people. In Polish literature, this construct was described as basic hope (for: Łaguna, Trzebiński, Zięba, 2005, p. 5).

In E. Erikson's concept of psychosocial development, a person acquires a kind of internal strength in each of the phases of personality development - a component of a healthy personality, which determines the quality of the psychosocial life of an individual. The first and most important component is a sense of basic trust, developed in the earliest years of human life, i.e. from the prenatal period throughout the entire period of infancy. A sense of basic trust, acquired in a child's relationship with the environment, is a pervasive

attitude towards oneself and the world, as well as the ability to trust oneself and other. This trust is responsible for the emergence and development of hope (for: Brzezińska, Appelt, Ziółkowska, 2016, p. 145).

The basic condition for a child to develop a sense and prereflective belief about the friendliness of the world around is to meet the child's basic need. Owing to this, the child's world becomes predictable, safe and comfortable. A safe harbor for a child is primarily his or her emotional bond with the most important guardian, i.e. attachment, which for a child is the source of a sense of safety, care and meeting their most important biological and psychological needs (Brzezińska, Appelt, Ziółkowska, 2018, p. 174–175; comp. also: Butcher, Hooley, Mineka, 2018, p. 124).

A sense of basic trust, and according to Polish nomenclature, basic hope, is the basis for the formation of subsequent components of a healthy personality acquired by an individual in the course of psychosocial development, such as: a sense of autonomy and independence, agency and initiative as well as a sense of being competent, which are also mostly components of hope for success (Łaguna, Trzebiński, Zięba, 2005, p. 5–6). This perspective allows us to see an interesting correlation where basic hope appears as a condition and foundation for shaping hope for success (Maczak, Salata, 2010, p. 20).

Thus, the development and shaping of the foundations of hope for success takes place during early and middle childhood, through independently achieved successes. Hence, the development of hope for success will be fostered by such an upbringing style, in which the parents watch over all manifestations of independence and initiative, thus allowing a child to develop a sense of competence in the further stages of development. Controlled independence, strengthening successes and avoiding excessive criticism create a list of parental interventions, giving an individual the opportunity to develop hope for success (Brzezińska, Appelt, Ziółkowska, 2016, p. 205–207; comp. also: Maczak, Salata, 2010, p. 20).

The defined parenting styles together with parental influence assigned to them are part of the specificity of defined family system. Thus, the way a family system functions constitutes the context for the development of personal competences that create a structure of hope for success in an individual. A lack of support, excessive control, low level of discipline and making the child too dependent on the parents definitely do not favor the development of independence, initiative, a sense of agency or competence. The appropriate level of control and affection raises confidence in the situation and self-confidence of children, thanks to which they have the opportunity to develop potential opportunities, interests, creativity, openness, a sense of agency and internal control (Maczak, Salata, 2010, p. 20; comp. also: Liberska, Matuszewska, 2014, p. 131).

3. Own research

3.1. Objective

The objective of the research was the empirical verification of correlations between the system of a family of origin and the level of hope for success in young adults, as well as an attempt to answer questions about gender differences among young men and women, as well as among mothers and father. Thus, before proceeding with the research described herein, the research hypothesis was formulated that the more functional the system of a family of origin, the higher the level of hope for success in young adult. In addition, as part of the comparison of men and women in terms of their levels of hope for success, the following research question was raised - which of the family systems - co-created by a father or a mother - is most strongly related to the level of hope for success in young men and young women?

3.2. Manner of conducting research

The research was carried out as part of a research project concerning different attitudes of young adult. The project was implemented at the Cardinal Stefan Wyszyński University as part of a master's degree seminar under the supervision of prof. of UKSW dr hab. M. Ryś. The research included 140 young adults, 70 women and 70 men, aged 18-35. The research was conducted using questionnaire methods in the period from April 2018 to January 2019.

3.3. Research methods

In order to obtain results in the area of the independent variable (the system of a family of origin), the Family Environment Analysis - Family of Origin (RP) by M. Ryś (separate sheets for a mother and a father of the subject) was used. Whereas, to measure the dependent variable (hope for success) the Hope for Success Questionnaire (KNS) was used, whose authors are M. Łaguna, J. Trzebiński and M. Zięba.

4. Statistical presentation of obtained results

To verify the research hypothesis regarding the correlation between individual systems of a family of origin and the level of hope for success in young adults, rho-Spearman statistics was applied. At the beginning, the relation between individual dimensions of the family of origin, co-created by a mother (M) and a father (F), and individual scales of hope for success, as well as its overall level, was estimated. Tables 1 and 2 present detailed data on

the correlation between the results of individual SRP scales and the overall KNS result as well as the results of individual KNS scale.

Table 1. Correlation between the results of individual SRP-Mother scales and the overall KNS result as well as the results of individual KNS scales of young adult (N=139)

Variables	SRP - Mother				
	Chaotic	Power	Functional	Overprotective	Enmeshed
The level of hope for success	-.236**	-.218**	.256**	.074	-.187*
Ability to find solutions	-.168*	-.201**	.189*	.147*	-.219**
Strong will	-.227**	-.173*	.249**	.129	-.228**

* correlations at the significance level $p < 0.05$

** correlations at the significance level $p < 0.01$

Table 2. Correlation between the results of individual SRP-Father scales and the overall KNS result as well as the results of individual KNS scales of young adult (N=139)

Variables	SRP - Father				
	Chaotic	Power	Functional	Overprotective	Enmeshed
The level of hope for success	-.201**	-.104	.249**	.119	-.199*
Ability to find solutions	-.115	-.012	.162*	.055	-.182*
Strong will	-.218**	-.162*	.259**	.161*	-.177*

* correlations at the significance level $p < 0.05$

** correlations at the significance level $p < 0.01$

In order to obtain answers to the research questions about which of the family systems - co-created by a father or a mother - has a stronger relation with the level of hope for success in young adult women and young adult men, the rho-Spearman correlation statistics was once again applied, which examined the strength of correlation between individual family systems co-created by a father and a mother, and the level of hope for success among the subject. At the beginning, the correlation between individual family systems, co-created by a father and a mother, and the level of hope for success among female subjects, and then among male subjects was estimated. The strength of the relation between the results of individual SRP-Mother and SRP-Father scales and the overall result and the results of individual KNS scales of young adult women were presented in detail in tables 3 and 4. Tables 5 and 6 present detailed data on the correlation between the results of individual SRP-Mother scales and the overall KNS result as well as the results of individual KNS scales of young adult men.

Table 3. Correlation between the results of individual SRP-Mother scales and the overall KNS result as well as the results of individual KNS scales of young adult women (N=70)

Variables	SRP - Mother				
	Chaotic	Power	Functional	Overprotective	Enmeshed
The level of hope for success	-.089	-.113	.087	.040	-.139
Ability to find solutions	.037	-.067	-.035	-.011	-.104
Strong will	-.135	-.104	.130	.047	-.126

* correlations at the significance level $p < 0.05$

** correlations at the significance level $p < 0.01$

Table 4. Correlation between the results of individual SRP-Father scales and the overall KNS result as well as the results of individual KNS scales of young adult women (N=70)

Variables	SRP - Father				
	Chaotic	Power	Functional	Overprotective	Enmeshed
The level of hope for success	-.180	-.091	.155	.084	-.192
Ability to find solutions	-.019	.044	.020	-.003	-.126
Strong will	-.237*	-.152	.218*	.131	-.226*

* correlations at the significance level $p < 0.05$

** correlations at the significance level $p < 0.01$

Table 5. Correlation between the results of individual SRP-Mother scales and the overall KNS result as well as the results of individual KNS scales of young adult men (N=69)

Variables	SRP - Mother				
	Chaotic	Power	Functional	Overprotective	Enmeshed
The level of hope for success	-.387**	-.312**	.429**	.224*	-.285**
Ability to find solutions	-.353**	-.309**	.406**	.139	-.278*
Strong will	-.346**	-.249*	.371**	.263*	-.233*

* correlations at the significance level $p < 0.05$

** correlations at the significance level $p < 0.01$

Table 6. Correlation between the results of individual SRP-Father scales and the overall KNS result as well as the results of individual KNS scales of young adult men (N=69)

Variables	SRP - Father				
	Chaotic	Power	Functional	Overprotective	Enmeshed
The level of hope for success	-.202	-.130	.329**	.144	-.175
Ability to find solutions	-.180	-.087	.297**	.100	-.199
Strong will	-.179	-.179	.291*	.183	-.110

* correlations at the significance level $p < 0.05$

** correlations at the significance level $p < 0.01$

5. Psychological analysis and discussion about the results

Verification of the research hypothesis regarding the relation between a particular system of a family of origin and the level of hope for success in young adults confirms the truth of the assumption that as the parents display more healthy control and warmth towards children, the children raised in such an atmosphere develop stronger hope for success, conviction of their knowledge and competences and determination and certainty as to their abilities in achieving the intended goal (tables no. 1 and 2). Whereas, the more the type of family created by parents deviates from the correct model of its functioning, the lower the level of hope for success in people growing in it. The less warmth the parents give their children, adopting the position of superiors rather their guardians towards their children or abandoning them emotionally and ignoring their needs, the more the people growing in such a system manifest a deficit of: hope for success, a sense of competence, as well as a strong will and determination in pursuing the goal (tables no.1 and 2). The situation looks similar in a dysfunctional family, where the parents show too much affection towards their children, in extreme forms constantly monitoring the children and making the children dependent on them. The less boundaries is set in the functioning of a family, thus resulting in less space for autonomy and privacy, the more the people raised in such families display a reduced level of hope for success and belief in their knowledge and competence, as well as a lack of determination and confidence in their capabilities to achieve the intended goal (tables no. 1 and 2).

Thus, the way a family system functions constitutes the context for the development of personal competences that create a structure of hope for success in an individual. The appropriate level of control and affection raises confidence in the situation and self-confidence of children, thanks to which they have the opportunity to develop potential opportunities, interests, creativity, openness, a sense of agency and internal control. In turn, lack of support and help, excessive control and making the child dependent on the parents definitely do not favor the development of independence, initiative, sense of agency and competence (Maczak, Salata, 2010, p. 20; comp. also: Liberska, Matuszewska, 2014, p. 131).

Particularly noteworthy is the result indicating a stronger correlation between a mother than a father in almost all dysfunctional family systems and the level of hope for success in young adults (tables no. 1 and 2), which would mean that a wrong attitude of a mother, rather than a father, has a stronger destructive effect on the personal child's development in the aspect of hope for succes In their attempt to justify this correlation, one can refer to the concept of basic trust, i.e. the attitude toward oneself and the world, as well as the ability to trust oneself and other This trust is responsible for the emergence and

development of hope. For a child to develop a sense of basic trust it is fundamental to meet his or her basic needs, which is guaranteed by a safe harbor for the child, being primarily his or her emotional bond with the most important guardian, the guardian usually being a mother. Thus, an immature and dysfunctional mother seems to play a more serious role in personal development of a child in terms of hope for success than an immature and dysfunctional father (Brzezińska, Appelt, Ziółkowska, 2018, p. 174–175, comp. also: Butcher, Hooley, Mineka, 2018, p. 124).

In addition, despite the growing social awareness of the importance of a father's role in a child's life, a mother is still the one who is more involved in a child's upbringing, also in the field of preparing him or her for their future task. Hence, a dysfunctional mother leaves a greater impact on the child due to a lack of sense of competence, willpower and hope for success (Senko, 2015, p. 73–75; comp. also: Kopec, 2013, p. 78–80).

An unexpected result, indicating a positive correlation, appeared in a relation between the system of an overprotective family represented by a mother and an ability to find solutions, as well as between the system of an overprotective family represented by a father and a willpower (tables no. 1 and 2). Nevertheless, this model of a family is dysfunctional and destructive towards all family members, with parents overprotecting their children, relieving them of their duties and not allowing them to bear the consequences of their negative behavior. This excessive protection of a child at later stages shapes the attitude of egocentrism, because the attitude of parents makes them believe that everything and always will be as they wish, hence the aforementioned positive correlations between the discussed system and a willpower and an ability to find solutions may indicate certain egocentric tendencies, manifested in the form of an excessive belief in their competences and capabilities in people who have received overprotective upbringing (Butcher, Hooley, Mineka, 2018, p. 127; comp. also: Field, 1996, p. 62–63).

The purpose of analyzing the results obtained, in addition to verifying the research hypotheses regarding the correlation between the studied variables, was also the attempt to answer research questions related to gender difference. As part of comparison between men and women, the author tried to find out which of the family systems - co-created by a father or a mother - displays a stronger correlation with the level of hope for success among young men and young women? Regarding the question about which of the family systems - co-created by a mother or a father - has a stronger correlation with the level of hope for success in young women and men, the analysis of the results obtained (tables no. 3, 4, 5, 6) leads to a general conclusion, that in case of young men, a mother affects them more strongly than a father in relation to their level of hope for success, while a father has a much stronger influence on the level of hope for success in young women.

A mother's dysfunctionality displayed in the form of emotional abandonment, excessive control and too strong relationship with her son weakens his belief in his

competences and capabilities in achieving the intended goal. And where a mother displays the right amount of warmth and control towards her son, she strengthens his sense of agency, helping him develop the correct image of himself as a person who can achieve the intended goal and knows how to do it. The same belief about himself is also shaped in a man by a mother who creates the system of an overprotective family, which can be explained by the fact that perhaps excessive protection of a son and rescuing him from all oppressions generates in him a stronger conviction of an egocentric nature, that everything and always will be as he wishes. In turn, a father, creating a system of a chaotic, enmeshed and functional family, has a stronger influence than a mother on a strong will in young women. Trying to justify the results described above regarding the level of hope for success in young men and women, one can refer to the gender diagonal related to building a self-image by a woman and a man on the basis of messages received from their father and mother. Therefore, a son draws the basic message concerning the positive or negative direction of the development of his belief in his competences, knowledge and possibilities from his mother, while the daughter builds a picture of herself as persistent and determined based on the message obtained from her father. This concept is substantiated by research results and suggests that the direction of self-perception's development in terms of beliefs, among others, about one's abilities and capabilities depends on messages received from the parent of the opposite sex, the first and most important representative for a man being his mother, and for a woman her father (Jagięła, 2007, p. 91-92).

Conclusion

The results presented above support the existence of the expected relations between a particular system of a family of origin and the level of hope for success in young adult. The obtained results reflect the research hypothesis concerning the existence of a positive correlation between a functional family system and the right level of hope for success among people raised in the system, and a negative correlation between dysfunctional family system and a reduced level of hope for success.

Despite the significant number of scientific works concerning issues related to the family, its strength and impact on the personal development of an individual, the results of the above-mentioned own research presented above confirm the need for further exploration of this issue, because many questions have not been clearly answered. It is worth carrying out research on people brought up by one parent in order to verify the irreplaceable specific relation between the contribution of both a father and a mother to the child's personal development and their gender. The issues related to the role of siblings or grandparents in the context of building individual beliefs about oneself and one's competences seem very interesting.

Bibliography:

- Bereźnicka, M. (2014). *Wychowanie dziecka we współczesnej rodzinie*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Pedagogicznego.
- Brudek, P., Steuden, S. (2016). Style radzenia sobie ze stresem, samoocena i nadzieja na sukces u osób w okresie późnej dorosłości o odmiennej specyfice bilansu życiowego, *Psychoterapia*, 1 (176), 87-102.
- Brzezińska, A.I., Appelt, K., Ziółkowska, B. (2016). *Psychologia rozwoju człowieka*, Sopot: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Brzezińska, A.I., Appelt, K., Ziółkowska, B. (2018). *Psychologia rozwoju człowieka*, (w:) J. Strelau, D. Doliński (red.), *Psychologia akademicka*, 95-292, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Butcher, J.N., Hooley, J.M., Mineka, S. (2018). *Psychologia zaburzeń*, Sopot: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Field, D. (1996). *Osobowości rodzinne. Zrozumienie korzeni swojej osobowości kluczem do zrozumienia siebie i innych*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Logo
- Jagięła, J. (2007). *Relacje w rodzinie a szkoła. Krótki przewodnik psychologiczny*, Kraków: Wydawnictwo Rubikon.
- Kopeć, E. (2013). Znaczenie obecności ojca dla prawidłowego rozwoju dziecka w wieku wczesnoszkolnym, *Pedagogia Ojcostwa*, nr 6(1), 74-88.
- Liberska, H., Matuszewska, M. (2014). *Modele wychowania rodziny. Style wychowania*, (w:) I. Janicka, H. Liberska (red.), *Psychologia rodziny*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Łaguna, M., Trzebiński, J., Zięba, M. (2005). *Kwestionariusz Nadziei na Sukces –Podręcznik*, Warszawa: Pracownia Testów Psychologicznych PTP.
- Matczak, A., Salata, E. (2010). Inteligencja emocjonalna a nadzieja, *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio*, 2(2), 19-23.
- Ryś, M. (2001). *Systemy rodzinne. Metody badań struktury rodziny pochodzenia i rodziny własnej*, Warszawa: Centrum Metodyczne Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej.
- Ryś, M. (2009). *Metody badań struktury rodziny pochodzenia i rodziny własnej*, Warszawa: Centrum Metodyczne Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej.
- Ryś, M. (2011). Kształtowanie się poczucia własnej wartości i relacji z innymi w różnych systemach rodzinnych, *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio*, nr 2, 64-83.
- Senko, T. (2015). Analiza porównawcza relacji ojca i syna oraz ich zachowań osobowościowych, *Zeszyty Naukowe Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej im. Witelona w Legnicy*, nr 14(1), 71-89.

- Strzeszewska, A.M. (2014). System rodziny pochodzenia a poczucie własnej wartości i oczekiwania od małżeństwa u młodych dorosłych, *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio*, 3(19), 105-128.
- Sztander, W. (1993). *Dzieci w rodzinie z problemem alkoholowym*, Warszawa: PARPA.
- Świętochowski, W. (2014). *Rodzina w ujęciu systemowym*, (w:) I. Janicka, H. Liberska (red.), *Psychologia rodziny*, 21-44, Warszawa: PWN.
- Tomczak, K. (2009). Style radzenia sobie w sytuacji stresowej, przekonanie o własnej skuteczności, nadzieja na sukces u studentów rozpoczynających i kończących studia, *Psychoterapia*, 2 (149), 67-79.

Dr Lidia Dakowicz, Dr Andrzej Dakowicz
Wydział Nauk o Edukacji
Uniwersytet w Białymstoku

Postawy rodzicielskie małżonków o wyższym i niższym poziomie transgresji

Parental attitudes of spouses of higher and lower level of transgression

Abstrakt: Charakterystykę postaw rodzicielskich małżonków o wyższym i niższym poziomie transgresji oparto na analizie danych uzyskanych od 75 rodzin, składających się z obojga małżonków w wieku do 45 lat oraz dwójki dzieci w przedziale wiekowym od 10 do 18 lat. W badaniach wykorzystano Skalę Transgresji R. Studenskiego i Skalę Postaw Rodzinnych M. Braun-Gałkowskiej. Analiza wyników pokazała podobieństwo w postrzeganiu postaw rodzicielskich przez małżonków o zróżnicowanym poziomie transgresji, jak również przez ich dzieci. Zarejestrowane różnice pozwoliły scharakteryzować małżonków o wyższym poziomie transgresji jako bardziej angażujących się w proces wychowania własnych dzieci. Tacy rodzice stwarzają dzieciom warunki lepszego rozwoju, zaś w przypadku popełniania błędów wychowawczych, są zdolni dokonać ich korekty oraz korzystnej modyfikacji klimatu życia rodzinnego.

Słowa kluczowe: małżeństwo, postawy rodzicielskie, psychotransgresja, rodzina, wychowanie

Abstract: The characteristics of parental attitudes of spouses of higher and lower level of transgression were based on the analysis of data from 75 families, consisting of both spouses of up to 45 years of age and two children aged 10 to 18. The research drew on R. Studenski's Transgression Scale and M. Braun-Galkowska's Scale of Family Attitudes. The analysis of the results showed a similarity in the perception of parental attitudes by spouses of varying levels of transgression and by their children. Registered differences enabled a characterization of spouses with higher level of transgression as more involved in the process of education of their children. Such parents create conditions for a better development, and if they are committing educational mistakes, they are able to make their correction and introduce favourable modifications to the family life climate.

Key words: educational, family, marriage, parental attitudes, psychotransgression

Wprowadzenie

Rodzina, będąc podstawowym systemem społecznym, cechuje się określoną strukturą, której funkcjonowanie zależy od osób ją tworzących i od jakości relacji panujących między członkami rodziny (Liberska, Matuszewska, 2014, s. 116). W strukturze rodzinnej najważniejszą jest relacja małżeńska stanowiąca podstawę funkcjonowania całej rodziny (Braun-Gałkowska, 2003, s. 11) oraz w największym stopniu tworząca klimat życia rodzinnego (Pulikowski, 2014, s. 429; Świętochowski, 2014, s. 31-32) zasadniczo wpływający na proces wychowania dzieci w rodzinie (por. Pokrzywnicka, 2011, s. 43-44; Smolińska, 2014, s. 508; Sozańska, 2014, s. 44; Truskolaska, 2009). „Relacje między mężem a żoną, którzy są jednocześnie rodzicami, mają więc charakter prototypowy dla dziecka, stanowią bowiem

wzór zachowań interpersonalnych i rzutują na stosunek dziecka do pozostałych członków rodziny i do ludzi w ogóle” (Marmola, 2015, s. 134). Właśnie dlatego dla prawidłowego przebiegu procesu wychowania w rodzinie bardzo ważne jest budowanie dobrej relacji małżeńskiej, która stanie się podłożem do podjęcia i pełnienia ról rodzicielskich w tym przyjęcia odpowiednich postaw wychowawczych wobec własnych dzieci (por. Aleksiejuk, 2015, s. 166-172; Gałkowska, 1999, s. 75-76; Gosztyła, 2010, s. 76; Marmola, 2015, s. 134; Ryś, Sztajerwald, 2019, s. 175-176).

Postawy rodzicielskie najczęściej są definiowane jako względnie stały stosunek rodzica do dziecka, zawierający trzy istotne komponenty: poznawczy (wiedza rodziców na temat dziecka), uczuciowo-motywacyjny (stosunek rodziców do dziecka) i działaniowy/ behawioralny (czynności podejmowane przez rodziców wobec dziecka) (por. Braun-Gałkowska, 1992, s. 33; Plopa, 2005, s. 245; Rembowski, 1986, s. 197-198; Tyszkowa, 1985, s. 21; Ziemska, 1973, s. 31-32). Mogą być one zróżnicowane kierunkiem oraz siłą, co wyraża się pozytywnym bądź negatywnym stosunkiem rodziców do dziecka (Plopa, 2005, s. 245), który pociąga za sobą występowanie różnych postaw rodzicielskich. Stąd w literaturze przedmiotu istnieje co najmniej kilka ich typologii (zob. Jankowska, 2013, s. 157-159; Wilk, 2016, s. 116-122). Niniejszy artykuł oparto na typologii opracowanej przez Marię Braun-Gałkowską (1992, s. 34), która postawy rodzicielskie sprowadziła do czterech wymiarów: 1) bliskości – wyznaczający dystans emocjonalny między rodzicami a dziećmi, 2) pomocy – określający stopień pomocy jakim rodzice darzą dzieci, 3) kierowania – wyznaczający stopień ingerowania rodziców w decyzje dzieci i zakres zostawianej samodzielności oraz 4) wymagań – stawianych dzieciom i kierowanych wobec nich oczekiwań przez rodziców. Autorka zwróciła uwagę na właściwy stopień nasilenia tych postaw. Postawy skrajne (niewłaściwe) charakteryzuje z jednej strony nadmiar, a z drugiej niedomiar. Na tych wymiarach można oznaczyć przeciwstawne sobie postawy rodzicielskie niekorzystne z wychowawczego punktu widzenia, takie jak:

- z jednej strony odrzucenie dziecka, niechęć, obcość – z drugiej nadmierna bliskość, lepkość emocjonalna;
- brak pomocy i opieki – nadmierna opiekuńczość, za duże ochranianie;
- brak norm, zupełna swoboda – dyrygowanie, nadmierne zarządzanie;
- całkowity brak wymagań – nadmierne wymagania i żądania.

Najwłaściwsze są postawy pośrednie, mieszczące się pomiędzy tymi skrajnościami, a więc: właściwa bliskość, odpowiednia pomoc, rozumna swoboda i stosowne wymagania. „Pozytywne postawy występujące razem można dopiero określić jako postawę dojrzałej miłości” (Braun-Gałkowska, 1992, s. 34). Postawa ta jest najbardziej korzystna dla prawidłowego rozwoju dziecka. Niestety dość często rodzice wychowujący swoje dzieci, przejawiają wobec nich postawy niewłaściwe, co może niekorzystnie wpływać na proces uspołeczniania i przystosowania się dziecka do otoczenia (Plopa, 2005, s. 243).

Postawy rodzicielskie determinowane są przez historię rozwojową małżonków (rodziców) (Jankowska, 2019, s. 76) i ich psychologiczne oraz interpersonalne zasoby (Dakowicz, Dakowicz, 2019, s. 157), podmiotowe właściwości dzieci (temperament, płeć, wiek, możliwości rozwojowe) (Szymańska, Aranowska, 2019, s. 413), jak również kontekst źródeł stresu i wsparcie udzielane rodzinie (Plopa, 2005, s. 241). W prezentowanym opracowaniu zwrócono uwagę na psychologiczne zasoby małżonków, analizując je w nurcie nowego kierunku psychologii jakim jest psychotransgresjonizm w ujęciu Józefa Kozieleckiego (2007), gdzie głównym pojęciem jest transgresja rozumiana jako „intencjonalne wychodzenie człowieka poza to, co posiada i czym jest” (Kozielecki, 1983, s. 505). Koncepcja działań transgresyjnych oparta jest na następujących założeniach teoretycznych: „1) każda osoba jest obdarzona wolnością wyboru i jest odpowiedzialna za wszelkie podejmowanie działań wobec siebie i innych osób; 2) każda jednostka jest wewnątrzsterowna i wszystkie jej działania wynikają z wewnętrznych przymiotów; 3) główną siłą motywacyjną działań podmiotu jest potrzeba hubrystyczna, czyli ciągle potwierdzanie własnej wartości; 4) każda osoba dąży do rozwoju wewnętrznego, ale też rozwija rzeczywistość zewnętrzną w postaci wytworów kultury i techniki; 5) każde indywiduum ludzkie posiada ograniczoną świadomość i samoświadomość, co stanowi dla osoby ciągle zadanie zmniejszania owej ułomności w tych obszarach psychologicznych; 6) każda osoba poprzez działania transgresyjne wypracowuje własny system aksjologiczny” (Ślaski, 2012, s. 46-47).

1. Psychotransgresyjne ujęcie relacji małżeńskiej i rodzicielskiej

Związek małżeński jest szczególną formą bliskiej relacji interpersonalnej (Adler i in., 2007, s. 442) w założeniu trwałej przez całe życie, która przez tworzenie wieloaspektowej wspólnoty życia dąży do realizacji wspólnego dobra (Braun-Gałkowska, 1985, s. 17-18). Zgodnie z ujęciem psychotransgresyjnym małżonkowie podejmują we wzajemnych relacjach działania o charakterze ochronnym i transgresyjnym (Kozielecki, 2007, s. 36). Działania ochronne związane są z zaspokajaniem podstawowych potrzeb, wyrównaniem deficytów i powrotem do równowagi, która z różnych powodów mogła być zachwiana. Realizacja działań ochronnych może podtrzymywać relację małżeńską nawet w sytuacji, gdy nie daje ona satysfakcji. Małżonkowie coś tracą, ale i też coś zyskują pozostając w związku małżeńskim. Potwierdzają to wyniki badań, które zostały przeprowadzone w oparciu o teorię wymiany (Heaton, Albrecht, 1991). Zupełnie inną specyfikę mają działania transgresyjne, które polegają na intencjonalnym wychodzeniu poza codzienną rzeczywistość małżeńską i robieniu rzeczy nowych lub w nowy sposób, aby zmienić swoją relację na bardziej satysfakcjonującą, niż była ona do tej pory. Nowy klimat relacji małżeńskiej powstający w takiej sytuacji zachęca małżonków do dalszych prób pogłębienia dialogu

i wzajemnego zbliżenia. Podejmują oni kolejne próby otwarcia się na siebie nawzajem, ucząc się w efekcie czegoś nowego. Zaś w przypadku niepowodzeń czują się zachęcani do szukania nowych rozwiązań, ponieważ mają świadomość, że relacja oparta głównie na zachowaniach ochronnych nie daje takiej satysfakcji, jakiej oczekiwaliby od swojego związku. Wraz ze wzrostem częstotliwości podejmowania działań transgresyjnych zwiększa się ilość okazji do poznania siebie i współmałżonka oraz pojawia się poczucie przynależności do wspólnoty rodzinnej, przynoszące obojgu małżonkom niekwestionowaną satysfakcję (Dakowicz, 2014, s. 128-130).

Podejmowanie efektywnych działań transgresyjnych w rzeczywistości rodzinnej uzależnione jest od osobowości małżonków (rodziców). Józef Koziński (2007, s. 125-126) proponuje nowe spojrzenie na osobowość, jako sieciową organizację pięciu względnie trwałych i równoważnych składników psychicznych, zwanych psychonami (poznawczy, instrumentalny, motywacyjny, emocjonalny, osobisty), które funkcjonują jako pewna całość cementująca poczucie tożsamości i umożliwiającą interakcję ze środowiskiem. Psychon poznawczy zawiera wiedzę, m.in. na temat współmałżonka, dzieci i życia rodzinnego, poszerzając przestrzeń poznawczą codziennej egzystencji. Kolejny psychon, instrumentalny, wpływa na to, jak małżonkowie (rodzice) wykonują codzienne zadania i jak rozwiązują nietypowe problemy. Jego siła wpływa modyfikująco na atmosferę życia rodzinnego, ponieważ pojawiające się problemy mogą albo angażować małżonków (rodziców) do podjęcia wysiłku w celu ich przezwyciężenia, albo wywołać stan napięcia emocjonalnego prowadzącego do destrukcji. Psychon motywacyjny oparty jest na potrzebach funkcjonujących w przestrzeni czterech światów: materialnego, poznawczego, społecznego i wewnętrznego. Potrzeby te uruchamiają proces motywacyjny, wyznaczają kierunek, podtrzymują go i wpływają na dokończenie lub przerwanie podjętych myśli lub czynów. Psychon emocjonalny składa się z trwałych układów neurofizjologicznych i psychicznych generujących stany, procesy emocjonalne, afekty i nastroje, którym towarzyszą zmiany somatyczne, charakterystyczna mimika twarzy oraz określone zachowania. Psychon osobisty stanowi głęboką strukturę neurofizjologiczną, psychiczną i duchową, zawierającą treści egzystencjalno-tożsamościowe, dotyczące danej osoby. Są one zakodowane w świadomych przekonaniach i w prawie niewyraźnych stanach świadomych, zwanych poczuciami. Najważniejsze z nich to przekonanie (poczucie): o własnym istnieniu jako osoby i bytu sprawczego, o afirmacji świata, o własnej jedności i integralności, o swojej ciągłości, o niepowtarzalności własnej osoby (Dakowicz, 2015a, s. 33).

2. Metodologia badań

Celem niniejszego opracowania było ustalenie na ile poziom transgresji małżonków wpływa modyfikująco na ich postawy rodzicielskie. Wykorzystując ideę psychotransgresjonizmu założono, że małżonkowie o wyższym poziomie transgresji podejmując funkcje rodzicielskie dysponują większym potencjałem wychowawczym, niż małżonkowie o niższym poziomie transgresji. W związku z tym sformułowano główny problem badawczy: Czy postawy rodzicielskie małżonków o wyższym poziomie transgresji różnią się od postaw rodzicielskich małżonków o niższym poziomie transgresji? Biorąc pod uwagę założenia psychotransgresjonizmu, przyjęto hipotezę: Małżonkowie o wyższym poziomie transgresji różnią się pod względem postaw rodzicielskich od małżonków o niższym poziomie transgresji. Postawy rodzicielskie małżonków o wyższym poziomie transgresji częściej charakteryzują się umiarem we wszystkich wymiarach postawy rodzicielskiej: bliskości, pomocy, kierowaniu i wymaganiach, niż postawy rodzicielskie małżonków o niższym poziomie transgresji.

Aby odpowiedzieć na postawiony problem, przeprowadzono badania wśród 75 rodzin mieszkających w Białymstoku i jego najbliższych okolicach, spełniających następujące kryteria: wiek obojga małżonków do 45 lat, wykształcenie średnie lub wyższe, staż małżeński nie krótszy niż 10 lat, aktywność zawodowa obojga małżonków, posiadanie dwójki dzieci w przedziale wiekowym od 10 do 18 lat¹. Do badań wykorzystano Skalę Transgresji (Studenski, 2006) oraz Skalę Postaw Rodzinnych (Braun-Gałkowska, 2002). Skala Transgresji oparta jest na założeniach teoretycznych psychotransgresjonizmu Józefa Kozielleckiego i umożliwia ilościowe oszacowanie wielkości transgresji badanej osoby za pomocą wymiennie opisanych rezultatów działań transgresyjnych, ich częstotliwości, uczestnictwa w realizacji celów transgresyjnych, względnie satysfakcji przeżywanej w związku z zachowaniami transgresyjnymi. Opracowane wskaźniki psychometryczne i wyodrębnione cztery czynniki: nastawienie na dominowanie nad innymi, innowacyjność wykorzystywana w projektowaniu nowych rozwiązań, motywacja do wzbogacania kompetencji i odwaga w podejmowaniu nowych zadań pozwalają określić Skalę Transgresji jako dobre narzędzie do pomiaru transgresyjności. Skala Postaw Rodzinnych służy do pomiaru postaw rodzicielskich w aspekcie behawioralnym. Badani na jedenastostopniowej skali określają nasilenie postawy rodzicielskiej danej osoby w czterech wymiarach: bliskości, pomocy, swobody i wymagań. Uzyskana ilość punktów decyduje o nasileniu danego wymiaru postawy². Zarówno nadmiar, jak i niedmiar występujący w jakimkolwiek

¹ Badania przeprowadzili uczestnicy seminarium magisterskiego kierowanego przez dra Andrzeja Dakowicza w Zakładzie Psychologii Społecznej i Rozwoju Człowieka na Wydziale Pedagogiki i Psychologii Uniwersytetu w Białymstoku.

² Nadmiar: 1pkt - 3pkt, umiar: 4pkt - 8pkt, niedmiar: 9pkt - 11pkt.

wymiarze postawy rodzicielskiej nie wpływa pozytywnie na przebieg procesu wychowawczego. Najbardziej pożądaną jest umiar, który charakteryzuje: 1) właściwa bliskość, 2) odpowiednia pomoc, 3) rozumna swoboda, 4) stosowne wymagania (Braun-Gałkowska, 2002, s. 17-18). Skala Postaw Rodziny realizuje postulat systemowego podejścia do rodziny (Margasiński, 2015, s. 7).

W badaniach przyjęto systemowe podejście, które daje możliwość porównania sposobu odbierania określonej postawy rodzicielskiej przez różnych członków rodziny, np. na temat postawy matki wobec dziecka otrzymujemy informację od matki, ojca i dziecka (por. Dakowicz, 2004, s. 12). Poznanie poglądów wszystkich członków rodziny na ten temat stwarza okazję do lepszego zrozumienia rzeczywistości wychowawczej w rodzinie w tym pełniejszego zdiagnozowania postaw rodzicielskich (por. Halicka, Dakowicz, Skreczko, 2013, s. 13-14). Uzyskane wyniki badań opracowano przy użyciu programu komputerowego SPSS 24.0 PL for Windows, za pomocą którego obliczono wartość testu chi-kwadrat dla porównywanych grup (Rycielski, Brzezicka, 2013, s. 140).

3. Uzyskane wyniki

Na podstawie wyników uzyskanych w Skali Transgresji (Studenski, 2006, s. 132) podzielono małżonków na grupy o wyższym i niższym poziomie transgresji³. W każdej grupie znajdowało się po 60 osób, w tym w grupie małżonków o wyższym poziomie transgresji znajdowało się 30 żon (średni wynik 62,7) i 30 mężów (średni wynik 65,7) oraz w grupie o niższym poziomie transgresji również było 30 żon (średni wynik 44,3) i 30 mężów (średni wynik 47,1). Dane charakteryzujące badanych małżonków prezentuje tabela 1.

Tabela 1. Charakterystyka badanych małżonków

Typy badanych małżonków		Wybrane cechy				
		Stopień transgresji	Wiek w latach	Staż małżeński w latach	Wykształcenie wyższe	Wykształcenie średnie
		M	M	M	N (%)	N (%)
Żony o poziomie transgresji	wyższym (n=30)	62,7	40,3	16,2	22 (73,3)	8 (26,7)
	niższym (n=30)	44,3	40,4	16,7	18 (60,0)	12 (40,0)
Mężowie o poziomie transgresji	wyższym (n=30)	65,7	41,7	16,6	14 (46,7)	16 (53,3)
	niższym (n=30)	47,1	41,1	16,3	13 (43,3)	17 (56,7)

³Poziom transgresji ustalono na podstawie liczbowego wskaźnika poziomu transgresji osoby badanej, gdzie najniższy wynik wynosi 0 pkt. a najwyższy 94 pkt. (Studenski, 2006, s. 131-134).

Badani małżonkowie stanowili jednorodną grupę zarówno pod względem wieku, jak i stażu małżeńskiego. Średnia wieku badanych wynosiła 40 lat dla kobiet i 41 lat dla mężczyzn, zaś średni staż małżeński mieścił się w granicach od 16 do 17 lat. Badane kobiety, częściej niż mężczyźni, posiadały wykształcenie wyższe.

Postawy rodzicielskie matek, w obu typach badanych małżeństw, postrzegane były bardzo podobnie zarówno przez matki, jak i przez ojców (tabela 2 i 3). Nie zarejestrowano w tym względzie różnic osiagających poziom istotności statystycznej. We wszystkich wymiarach postawy rodzicielskiej najczęściej były one określane w kategoriach umiaru lub nadmiaru, a najrzadziej niedomiaru. Z kolei dzieci najczęściej odbierały swoje matki w kategoriach umiaru lub nadmiaru w odniesieniu do wymiaru pomocy i wymagań, a najrzadziej w odniesieniu do niedomiaru (tabela 4). W wymiarze bliskości dzieci matek o wyższym poziomie transgresji zdecydowanie częściej przypisywały im nadmiar, niż umiar w stosunku do dzieci matek o niższym poziomie transgresji ($p < 0,03$). Natomiast dzieci matek o wyższym poziomie transgresji zdecydowanie częściej, niż dzieci matek o niższym poziomie transgresji, przypisywały swoim matkom niedomiar w wymiarze kierowania dziećmi ($p < 0,02$).

Tabela 2. Postawy matek wobec dzieci w percepcji matek

Wymiary postawy rodzicielskiej	Kategorie	Matki o wyższym poziomie transgresji		Matki o niższym poziomie transgresji	
		N	%	N	%
Bliskość	Nadmiar	37	61,7	31	51,7
	Umiar	23	38,3	29	48,3
	Niedomiar	0	0,0	0	0,0
	Razem	60	100	60	100
$chi^2=1,22, df=1, p=n.i.$					
Pomoc	Nadmiar	20	33,3	18	60,0
	Umiar	36	60,0	12	40,0
	Niedomiar	4	6,7	0	0,0
	Razem	60	100	60	100
$chi^2=4,84, df=2, p=n.i.$					
Kierowanie	Nadmiar	13	21,7	14	23,3
	Umiar	39	65,0	40	66,7
	Niedomiar	8	13,3	6	10,0
	Razem	60	100	60	100
$chi^2=0,33, df=2, p=n.i.$					
Wymagania	Nadmiar	18	30,0	27	45,0
	Umiar	42	70,0	32	53,3
	Niedomiar	0	0,0	1	1,7
	Razem	60	100	60	100
$chi^2=4,14, df=2, p=n.i.$					

Tabela 3. Postawy matek wobec dzieci w percepcji ojców

Wymiary postawy rodzicielskiej	Kategorie	Matki o wyższym poziomie transgresji		Matki o niższym poziomie transgresji	
		N	%	N	%
Bliskość	Nadmiar	40	66,7	37	61,7
	Umiar	19	31,7	23	38,3
	Niedomiar	1	1,7	0	0,0
	Razem	60	100	60	100
<i>chi²=1,50, df=2, p=n.i.</i>					
Pomoc	Nadmiar	34	56,7	26	43,3
	Umiar	25	41,7	34	56,7
	Niedomiar	1	1,7	0	0,0
	Razem	60	100	60	100
<i>chi²=3,44, df=2, p=n.i.</i>					
Kierowanie	Nadmiar	18	30,0	21	35,0
	Umiar	33	55,0	34	56,7
	Niedomiar	9	15,0	5	8,3
	Razem	60	100	60	100
<i>chi²=1,39, df=2, p=n.i.</i>					
Wymagania	Nadmiar	24	40,0	23	38,3
	Umiar	33	55,0	36	60,0
	Niedomiar	3	5,0	1	1,7
	Razem	60	100	60	100
<i>chi²=1,15, df=2, p=n.i.</i>					

Tabela 4a. Postawy matek wobec dzieci w percepcji dzieci

Wymiary postawy rodzicielskiej	Kategorie	Matki o wyższym poziomie transgresji		Matki o niższym poziomie transgresji	
		N	%	N	%
Bliskość	Nadmiar	75	62,5	57	47,5
	Umiar	45	37,5	61	50,8
	Niedomiar	0	0,0	2	1,7
	Razem	120	100	120	100
<i>chi²=6,87, df=2, p<0,03</i>					
Pomoc	Nadmiar	55	45,8	53	44,2
	Umiar	55	45,8	63	52,5
	Niedomiar	10	8,3	4	3,3
	Razem	120	100	120	100
<i>chi²=3,15, df=2, p=n.i.</i>					

Tabela 4b. Postawy matek wobec dzieci w percepcji dzieci (cd.)

Wymiary postawy rodzicielskiej	Kategorie	Matki o wyższym poziomie transgresji		Matki o niższym poziomie transgresji	
		N	%	N	%
Kierowanie	Nadmiar	38	31,7	36	30,0
	Umiar	61	50,8	76	63,3
	Niedomiar	21	17,5	8	6,7
	Razem	120	100	120	100
<i>chi²=7,52, df=2, p<0,02</i>					
Wymagania	Nadmiar	46	38,3	51	42,5
	Umiar	63	52,5	63	52,5
	Niedomiar	11	9,2	6	5,0
	Razem	120	100	120	100
<i>chi²=1,73, df=2, p=n.i.</i>					

Postawy rodzicielskie ojców w obu typach badanych małżeństw w percepcji ojców, matek i dzieci określone były bardzo podobnie (tabela 5, 6, 7). We wszystkich wymiarach postawy rodzicielskiej najczęściej postrzegane były w kategoriach umiaru, następnie nadmiaru i najrzadziej niedomiaru. W wymiarze kierowania dziećmi ojcowie o wyższym poziomie transgresji rzadziej przypisywali sobie kategorię umiaru, a częściej kategorię nadmiaru i niedomiaru, niż ojcowie o niższym poziomie transgresji ($p<0,03$). W wymiarze wymagań wobec własnych dzieci nadmiar częściej postrzegają ojcowie o wyższym poziomie transgresji, niż ojcowie o niższym poziomie transgresji ($p<0,01$). Podobnie postawę rodzicielską ojców w wymiarze wymagań postrzegają dzieci ($p<0,01$). Zupełnie inaczej postawę rodzicielską swoich mężów postrzegają badane żony. W wymiarze wymagań żony mężów o niższym poziomie transgresji częściej przypisują im nadmiar, niż żony mężów o wyższym poziomie transgresji ($p<0,05$).

Tabela 5a. Postawy ojców wobec dzieci w percepcji ojców

Wymiary postawy rodzicielskiej	Kategorie	Ojcowie o wyższym poziomie transgresji		Ojcowie o niższym poziomie transgresji	
		N	%	N	%
Bliskość	Nadmiar	28	46,7	29	48,3
	Umiar	32	53,3	29	48,3
	Niedomiar	0	0,0	2	3,3
	Razem	60	100	60	100
<i>chi²=2,16, df=2, p=n.i.</i>					
Pomoc	Nadmiar	24	40,0	16	26,7
	Umiar	35	58,3	40	66,7
	Niedomiar	1	1,7	4	6,7
	Razem	60	100	60	100
<i>chi²=3,73, df=2, p=n.i.</i>					

Tabela 5b. Postawy ojców wobec dzieci w percepcji ojców (cd.)

Wymiary postawy rodzicielskiej	Kategorie	Ojcowie o wyższym poziomie transgresji		Ojcowie o niższym poziomie transgresji	
		N	%	N	%
Kierowanie	Nadmiar	12	20,0	6	10,0
	Umiar	37	61,7	50	83,3
	Niedmiar	11	18,3	4	6,7
	Razem	60	100	60	100
<i>chi²=7,21, df=2, p<0,03</i>					
Wymagania	Nadmiar	26	43,3	11	18,3
	Umiar	34	56,7	47	78,3
	Niedmiar	0	0,0	2	3,3
	Razem	60	100	60	100
<i>chi²=10,17, df=2, p<0,01</i>					

Tabela 6. Postawy ojców wobec dzieci w percepcji matek

Wymiary postawy rodzicielskiej	Kategorie	Ojcowie o wyższym poziomie transgresji		Ojcowie o niższym poziomie transgresji	
		N	%	N	%
Bliskość	Nadmiar	26	43,3	20	33,3
	Umiar	34	56,7	40	66,7
	Niedmiar	0	0,0	0	0,0
	Razem	60	100	60	100
<i>chi²=1,27, df=1, p=n.i.</i>					
Pomoc	Nadmiar	13	21,7	16	26,7
	Umiar	43	71,7	43	71,7
	Niedmiar	4	6,7	1	1,7
	Razem	60	100	60	100
<i>chi²=2,11, df=2, p=n.i.</i>					
Kierowanie	Nadmiar	11	18,3	7	11,7
	Umiar	42	70,0	43	71,7
	Niedmiar	7	11,7	10	16,7
	Razem	60	100	60	100
<i>chi²=1,43, df=2, p=n.i.</i>					
Wymagania	Nadmiar	13	21,7	23	38,3
	Umiar	47	78,3	37	61,7
	Niedmiar	0	0,0	0	0,0
	Razem	60	100	60	100
<i>chi²=3,97, df=1, p<0,05</i>					

Tabela 7. Postawy ojców wobec dzieci w percepcji dzieci

Wymiary postawy rodzicielskiej	Kategorie	Ojcowie o wyższym poziomie transgresji		Ojcowie o niższym poziomie transgresji	
		N	%	N	%
Bliskość	Nadmiar	36	30,0	49	40,8
	Umiar	83	69,2	67	55,8
	Niedmiar	1	0,8	4	3,3
	Razem	120	100	120	100
<i>chi²=5,49, df=2, p=n.i.</i>					
Pomoc	Nadmiar	26	21,7	41	34,2
	Umiar	92	76,7	76	63,3
	Niedmiar	2	1,7	3	2,5
	Razem	120	100	120	100
<i>chi²=5,08, df=2, p=n.i.</i>					
Kierowanie	Nadmiar	30	25,0	25	20,8
	Umiar	75	62,5	81	67,5
	Niedmiar	15	12,5	14	11,7
	Razem	120	100	120	100
<i>chi²=0,72, df=2, p=n.i.</i>					
Wymagania	Nadmiar	56	46,7	37	30,8
	Umiar	63	52,5	77	64,2
	Niedmiar	1	0,8	6	5,0
	Razem	120	100	120	100
<i>chi²=8,85, df=2, p<0,01</i>					

4. Podsumowanie i interpretacja uzyskanych wyników

Przyjęta w badaniach hipoteza, mówiąca o tym, że postawy rodzicielskie małżonków o wyższym poziomie transgresji częściej charakteryzują się umiarem we wszystkich wymiarach postawy rodzicielskiej (bliskości, pomocy, kierowaniu i wymaganiach), niż postawy rodzicielskie małżonków o niższym poziomie transgresji, częściowo potwierdziła się.

Postawy rodzicielskie matek o wyższym i niższym poziomie transgresji wobec własnych dzieci, w percepcji zarówno matek, ojców i dzieci były określane podobnie. Uzyskany wynik odnosił się do wszystkich wymiarów (bliskości, pomocy, kierowania oraz wymagań), w tym w największym stopniu do kategorii umiaru i nadmiaru oraz w niewielkim do niedmiaru. Istotnie statystycznie różnice w postrzeganiu postaw rodzicielskich wystąpiły w percepcji badanych dzieci. Dzieci matek o niższym poziomie transgresji, zdecydowanie częściej, niż dzieci matek o wyższym poziomie transgresji przypisywały swoim matkom umiar w bliskości. Dzieci matek o wyższym poziomie

transgresji przypisywały swoim matkom częściej nadmiar w bliskości i niedmiar w kierowaniu, niż dzieci matek o niższym poziomie transgresji. Doświadczenie przez dzieci matek o wyższym poziomie transgresji nadmiernej bliskości oraz niedmiaru kierowania może wynikać ze specyfiki relacji osób transgresyjnych. Matki o wyższym poziomie transgresji najczęściej skłaniają się ku temu, aby kłaść nacisk na lepsze zrozumienie wewnętrznego świata swoich dzieci pozostawiając im jednocześnie duży zakres swobody (Dakowicz, 2015b, s. 35). Przy właściwym nastawieniu na dziecko, nacechowanym odpowiednim wyczuciem sytuacji wychowawczych może to tworzyć korzystne warunki dla indywidualnego rozwoju dziecka, które poszerza zakres kontaktów społecznych (por. Field, 1996, s. 27). Niestety wiąże się to też z pewnym ryzykiem, chociażby poprzez brak empatii, który może doprowadzić do różnych form zranień i blokad utrudniających dalszy prawidłowy rozwój dziecka (Augustyn, 2014, s. 487).

Postawy rodzicielskie ojców o wyższym i niższym poziomie transgresji wobec własnych dzieci we wszystkich wymiarach postawy (bliskości, pomocy, kierowaniu i wymaganiach) były określane podobnie w percepcji wszystkich badanych osób. Sytuacja ta w największym stopniu dotyczyła kategorii umiaru i nadmiaru, natomiast w niewielkim stopniu niedmiaru. Istotne statystycznie różnice wystąpiły w percepcji ojców w odniesieniu do wymiaru kierowania. Ojcowie o wyższym poziomie transgresji przypisywali sobie częściej, niż ojcowie o niższym poziomie transgresji, kategorię nadmiaru lub niedmiaru w kierowaniu dzieckiem. Pojawiła się w tym przypadku specyficzna ambiwalencja, która skłoniła ojców o wyższym poziomie transgresji do przyjęcia albo postawy nadmiernego kierowania własnym dzieckiem, by zwiększyć prawdopodobieństwo osiągnięcia przez nie zaplanowanego celu, albo pozostawienia dziecku dużego marginesu swobody na samodzielne osiągnięcie wybranego przez dziecko celu. Jeżeli wybrana postawa wiązała się z wcześniejszym trafnym rozpoznaniem potencjalnych możliwości dziecka, mogła sprzyjać przekraczaniu jego obecnego stanu i osiąganiu przez dziecko coraz większej dojrzałości osobowościowej (Grzywak-Kaczyńska, 1988, s. 29). Podobnie w wymiarze wymagań wobec dziecka ojcowie o wyższym poziomie transgresji częściej, niż ojcowie o niższym poziomie transgresji, przypisywali sobie nadmiar, co pokrywało się z percepcją ich dzieci. Natomiast żony o wyższym poziomie transgresji częściej, niż żony o niższym poziomie transgresji, postrzegały postawy rodzicielskie swoich małżonków w wymiarze wymagań w kategorii umiaru. Przejawiany przez ojców o wyższym poziomie transgresji nadmiar wymagań prawdopodobnie mógł wynikać z chęci jak najlepszego przygotowania swoich dzieci do odpowiedzialnego życia w przyszłości, wprowadzając je na drogę samorealizacji (Wolicki, 2012, s. 123). Niestety, mimo dobrej woli, chociażby w wyniku pokoleniowego starcia (Morgalla, 2014, s. 418), czy nieadekwatnych zachowań rodziców (Forward, 1992, s. 28), może to prowadzić do dysfunkcji wychowawczych (Wach, 2012, s. 206) negatywnie odbijających się na kształtowaniu dojrzałej osobowości dzieci (Chlewiński, 1991, s. 15).

Należy pamiętać, że przejawiane postawy rodzicielskie uzależnione są od wielu zmiennych, które tworząc specyficzny układ, znacząco wpływają na ostateczny efekt oddziaływań wychowawczych.

Zakończenie

Dysponując zdolnością do myślenia (stawianie celów, wyciąganie wniosków), do miłości (podążanie ku, tworzenie więzi), do wolności (dokonywanie wyborów, podejmowanie decyzji) człowiek ma możliwość realnego przekraczania siebie (Szewczyk, 2014, s. 155). Owa potencjalna możliwość przekraczania siebie (Kozielecki, 1983, s. 505) w zakresie postaw rodzicielskich stanowi drogę do bycia coraz lepszym rodzicem, wpływającym korzystnie na rozwój swojego dziecka (Grygielski, 2001, s. 191). Prowadzone badania w nurcie psychotransgresjonizmu dostarczają danych, które pośrednio rzucają nowe światło na postawy rodzicielskie podejmowane przez rodziców ze względu na ich płeć. Kobiety znacznie częściej charakteryzują się transgresją etyczną i rodzinną, natomiast mężczyźni transgresją zawodową i materialną (Ślaski, 2012, s. 313). Zauważona specyfika transgresji w przypadku kobiet (żon, matek) i mężczyzn (mężów, ojców) skłania ku temu, aby w przyszłości realizować badania, biorące pod uwagę tę prawidłowość.

Bibliografia:

- Adler, R.B., Rosenfeld, L.B., Proctor II, R.F. (2007). *Relacje interpersonalne. Proces porozumiewania się*, Poznań: Dom Wydawniczy REBIS Sp. z o.o.
- Aleksiejuk, E. (2016). Wpływ relacji rodzicielskich na wychowanie i kształtowanie się tożsamości dziecka, (w:) J. Husár, M. Machalová, T. Hangoni, B. Kuzyšin (red.), *Nová sociálna edukácia človeka IV*, 166-173, Prešov: Prešovská Univerzita v Prešove.
- Augustyn, J. (2014). Jak nie należy kochać dzieci, (w:) *Sztuka relacji międzyludzkich. Miłość, małżeństwo, rodzina*, J. Augustyn (red.), 487-497, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Braun-Gałkowska, M. (1985). *Miłość aktywna. Psychiczne uwarunkowania powodzenia w małżeństwie*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Braun-Gałkowska, M. (1992). *Psychologiczna analiza systemów rodzinnych osób zadowolonych i niezadowolonych z małżeństwa rodzinnych*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Braun-Gałkowska, M. (2002). *Metody poznawania systemu rodzinnego*, Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski Katedra Psychologii Wychowawczej i Rodziny.
- Braun-Gałkowska, M. (2003). Profilaktyka życia rodzinnego, (w:) I. Janicka, T. Rostowska (red.), *Psychologia w służbie rodziny*, 10-18, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

- Chlewiński, Z. (1991). *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność*, Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”.
- Dakowicz, A. (2004). Systemowe ujęcie życia rodzinnego, (w:) A. Dakowicz (red.), *Rodzina podlaska wobec różnych wyzwań egzystencjalnych*, 11-20, Białystok: Wydawnictwo Uniwersyteckie TRANS HUMANA.
- Dakowicz, A. (2014). *Powodzenie małżeństwa. Uwarunkowania psychologiczne w perspektywie transgresyjnego modelu Józefa Kozielskiego*, Białystok: Wydawnictwo Uniwersyteckie TRANS HUMANA.
- Dakowicz, A. (2015a). Wiedza o sobie nawzajem małżonków charakteryzujących się wysokim i niskim poziomem transgresji, *Przegląd Psychologiczny*, 1, 31-42.
- Dakowicz, A. (2015b). Potrzeby indywidualne małżonków o wysokim i niskim poziomie transgresji, *Studia Psychologica*, 15/1, 33-44.
- Dakowicz, L., Dakowicz, A. (2019). Postawy rodzicielskie małżonków o wyższym i niższym poziomie samoakceptacji, *Pedagogika Społeczna*, 1(71), 147-160.
- Field, D. (1996). *Osobowości rodzinne. Zrozumienie korzeni swojej osobowości kluczem do zrozumienia siebie i innych*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Logos”.
- Forward, S. (1992). *Toksyczni rodzice*, Warszawa: Jacek Santorski & CO Agencja Wydawnicza.
- Gałkowska, A. (1999). *Percepcja powodzenia małżeństwa rodziców a społeczny obraz siebie ich dorosłych dzieci*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Gosztyła, T. (2010). *Rodzinne uwarunkowania dojrzałej religijności młodzieży*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Grygielski, M. (2001). Rola rodziny w kształtowaniu postaw wobec własnego rozwoju, (w:) D. Kornas-Biela (red.), *Rodzina: źródło życia i szkoła miłości*, 175-193, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Grzywak-Kaczyńska, M. (1988). *Trud rozwoju*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Halicka, M., Dakowicz, L., Skreczko, A. (2013). *Świadomość wychowawcza białostockich rodzin. Raport z badań*, Białystok: WYDAWCA Miasto Białystok.
- Heaton, T.B., Albrecht, S.L. (1991). Stable unhappy marriages, *Journal of Marriage and the Family*, 53, 747-758.
- Jankowska, M. (2013). Postawy rodzicielskie ojca a styl przywiązaniowy w dorosłych relacjach córki, *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio*, 1(13), 156-185.
- Jankowska, M. (2019). Postawy rodzicielskie a inteligencja emocjonalna u młodych dorosłych do 26 roku życia, *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio*, 1(37), 50-82.
- Kozielski, J. (1983). Działania transgresyjne: przekraczanie granic samego siebie, *Przegląd Psychologiczny*, 3, 505-517.
- Kozielski, J. (2007). *Psychotransgresjonizm. Nowy kierunek psychologii*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.

- Liberska, H., Matuszewska, M. (2014). Modele funkcjonowania rodziny. Style wychowania, (w:) I. Janicka, H. Liberska (red.), *Psychologia rodziny*, 115-139, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN SA.
- Margasiński, A. (2015). Teoria i wybrane modele systemów rodzinnych, (w:) A. Margasiński (red.), *Rodzina w ujęciu systemowym. Teoria i badania*, 6-32, Warszawa: Pracownia Testów Psychologicznych Polskiego Towarzystwa Psychologicznego.
- Marmola, M. (2015). Relacje w małżeństwie a postawy rodziców wobec niepełnosprawnych dzieci, *Kultura – Przemiany – Edukacja*, t. III, 132-143.
- Morgalla, S. (2014). Autorytet, władza, ojcostwo, (w:) J. Augustyn (red.), *Sztuka relacji międzyludzkich. Miłość, małżeństwo, rodzina*, 417-424, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Plopa, M. (2005). *Psychologia rodziny. Teoria i badania*, Elbląg: Wydawnictwo Elbląskiej Uczelni Humanistyczno-Ekonomicznej.
- Pokrzywnicka, O. (2011). Wpływ środowiska rodzinnego na rozwój psychiczny i społeczny dziecka, *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio*, 2(6), 40-53.
- Pulikowski, J. (2014). Dojrzałe ojcostwo szczytem karier męskich, (w:) J. Augustyn (red.), *Sztuka relacji międzyludzkich. Miłość, małżeństwo, rodzina*, 425-432, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Rembowski, J. (1986). *Rodzina w świetle psychologii*, Warszawa: Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne.
- Rycielski, P., Brzezicka, A. (2013). Wnioskowanie statystyczne na danych jakościowych. Testy wykorzystujące rozkład chi-kwadrat, (w:) S. Bedyńska, M. Cypryańska (red.), *Statystyczny drogowskaz 1. Praktyczne wprowadzenie do wnioskowania statystycznego*, 135-157, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Sedno Spółka z o.o.
- Ryś, M., Sztajerwald, T. (2019). Psychologiczne aspekty dojrzałości młodych do małżeństwa. Skala Dojrzałości Psychiczej do Małżeństwa SKALDOM II, *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio*, 1(37), 158-183.
- Smolińska, B. (2014). Terapia rodzin a miłość do dziecka, (w:) J. Augustyn (red.), *Sztuka relacji międzyludzkich. Miłość, małżeństwo, rodzina*, 507-514, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Sozańska, E. (2014). Rodzina jako środowisko wychowania w wartościach, *Łódzkie Studia Teologiczne*, 23(3), 39-51.
- 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 „Żak”.
- Szewczyk, W. (2014). Transgresja – czy człowiek potrafi siebie przekraczać?, *Teologia i Moralność*, 2(16), 155-165.

- Szymańska, A., Aranowska, E. (2019). „Trudny” temperament dziecka i jego związek ze stresem rodzicielskim w grupach rodziców wychowujących chłopców i dziewczynki, *Psychiatria Polska*, 53(2), 399-417.
- Ślaski, S. (2012). *Motywacyjno-osobowościowe wyznaczniki zachowań transgresyjnych i ochronnych*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Świętochowski, W. (2014). Rodzina w ujęciu systemowym, (w:) , I. Janicka, H. Liberska (red.), *Psychologia rodziny*, 21-45, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN SA.
- Truskolaska, J. (2009). Atmosfera życia rodzinnego jako istotny element kultury wychowawczej rodziny, *Społeczeństwo i Rodzina*, 19(2), 88-99.
- Wach, T. (2012). Jakość wychowania rodzinnego a udział nieletnich sprawców czynów zabronionych w podkulturze dewiacyjnej, (w:) M. Jeziorański, D. Opozda, A. Rynio (red.), *Rodzina przestrzeni rozwoju osoby. Perspektywa pedagogiczna*, 191-209, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL & Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II.
- Wilk, J. (2016). *Pedagogika rodziny*, Lublin: Wydawnictwo Episteme.
- Wolicki, M. (2012). Wychowanie w rodzinie do samorealizacji, (w:) M. Jeziorański, D. Opozda, A. Rynio (red.), *Rodzina przestrzeni rozwoju osoby. Perspektywa pedagogiczna*, 119-128, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL & Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II.
- Ziemska, M. (1973). *Postawy rodzicielskie*. Warszawa: Wiedza Powszechna.

Anna Fuksiewicz, Oksana Fok, dr Dominik Gołuch
Instytut Psychologii
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

Religijne metody radzenia sobie ze stresem a ogólna ocena zdrowia psychicznego u katolików praktykujących i niepraktykujących

Religious coping and general mental health in practising and nonpractising catholics

Abstrakt: Celem prezentowanych badań jest sprawdzenie, jaki jest związek między preferowanymi metodami radzenia sobie, w tym w szczególności religijnego radzenia sobie ze stresem, a ogólną oceną własnego zdrowia psychicznego, w zależności od zaangażowania w praktyki religijne. W badaniu wzięło udział 135 osób, deklarujących przynależności do Kościoła Katolickiego (112 kobiet i 23 mężczyzn), w tym 60 osób praktykujących oraz 75 osób niepraktykujących. Zastosowano narzędzia Brief R Cope, Mini Cope oraz GHQ-30. Badane grupy nie różnią się między sobą w zakresie oceny własnego zdrowia psychicznego oraz negatywnego religijnego radzenia sobie ze stresem, jednak jedynie w grupie osób niepraktykujących zaobserwowano istotną korelację między tymi wymiarami.

Słowa kluczowe: radzenie sobie ze stresem, religijne radzenie sobie ze stresem, zdrowie psychiczne

Abstract: The aim of this paper is to determine the relationship between cope, in particular religious coping and the general mental health assessment of one's own mental health, depending on involvement in religious practices. The study involved 135 members of the Catholic Church (112 women and 23 men), including 60 practicing believer and 75 non-practicing. The Brief R Cope, Mini Cope and GHQ-30 were used. The groups did not differ in the assessment of their own mental health and negative religious coping with stress, but only in the group of non-practitioners a significant correlation between these dimensions was observed.

Key words: coping, mental health, religious coping

1. Wprowadzenie do badań własnych

Związki między stresem, w tym stresem psychologicznym a zdrowiem były obiektem zainteresowań badaczy od co najmniej 40 lat (Heszen, 2013; Heszen, Sęk, 2007; Terelak, 2008). Zależności między postrzeganym lub odczuwanym stresem a zdrowiem psychicznym wydają się obecnie oczywiste, co więcej, zostały potwierdzone empirycznie w licznych badaniach (Jwmwishree, Dhanalakshmi, Shoma, 2019; Herr i in., 2018; Kermott, Johnson, Sood, Jenkins, Sood, 2019; Torres-Harding, Torres, Yeo, 2019). Skuteczność zastosowania określonych metod radzenia sobie ze stresem oraz dopasowanie lub niedostosowanie ich do rodzaju doświadczanego stresu będą wiązały się z określoną oceną

zarówno sytuacji stresowej, jak i swojego zdrowia psychicznego (Heszen-Niejodek, 2004; Heszen-Niejodek, Ratajczak, 2000). Dotyczy to również takich metod radzenia sobie, jak odwołanie się do religii (Juczyński, Ogińska-Bulik, 2012) oraz religijne radzenie sobie ze stresem (Bartczuk Jarosz, 2006; Jarosz, 2011; Pargament, 1990; Pargament Raiya, 2007). Celem podjętych w tej pracy badań jest sprawdzenie, jaki jest związek między preferowanymi metodami radzenia sobie, w tym w szczególności religijnego radzenia sobie ze stresem, a ogólną oceną własnego zdrowia psychicznego, w zależności od stopnia zaangażowania w praktyki religijne.

Stres psychologiczny oraz radzenie sobie ze stresem w niniejszej pracy jest rozumiany zgodnie z transakcyjną teorią stresu autorstwa Richarda Lazarusa i Susan Folkman (1984). Podejście to traktuje stres jako specyficzną relację (transakcję) między człowiekiem a otoczeniem, ocenianym jako zagrażające osobie, jej zasobom lub dobrostanowi. W relacji stresowej warunkami koniecznymi są: wystąpienie bodźca wynikającego z działania otoczenia oraz specyficzne cechy jednostki. Do cech jednostki zaliczamy nie tylko charakterystyczne dla niej cechy charakteru ale również jej subiektywną ocenę bodźców płynących z otoczenia, doświadczenia, sposoby radzenia sobie z trudnymi sytuacjami w przeszłości (Heszen, 2013; Lazarus, 1999; Lazarus, Folkman, 1984; Terelak, 2008). W konsekwencji interakcji zachodzącej między wspomnianymi czynnikami jednostka może rozpoznać sytuację jako przekraczającą jej zasoby i zagrażającą dobrostanowi. Lazarus i Folkman (1984) wyróżniają dwa rodzaje oceny poznawczej, na podstawie której jednostka będzie dokonywać transakcji z otoczeniem. Pierwsza, pierwotna dotyczy rozpoznania sytuacji jako zagrażającej lub pozytywnej dla jednostki, druga - wtórna, dotyczy subiektywnej możliwości przeciwdziałania, minimalizowania negatywnych skutków w sytuacji trudnej lub podjęcia wyzwania stojącego przed jednostką. Zdaniem wspomnianych badaczy radzimy sobie ze stresem za pomocą dwóch stylów. Pierwszy z nich zakłada koncentrację na zadaniu, drugi natomiast - koncentrację na obniżeniu napięcia emocjonalnego. Każda z wymienionych technik ma charakter dynamiczny, przez co rozumiemy, że wykorzystanie danego sposobu będzie wpływało bezpośrednio na poziom odczuwanego zagrożenia oraz na mniej lub bardziej skuteczne minimalizowanie go (Carver, Scheier, Weintraub, 1989; Heszen, 2013; Lazarus, 1999).

Wśród metod radzenia sobie ze stresem Kenneth Ira Pargament (1990) wyodrębnił religijne radzenie sobie. Jego podejście do radzenia sobie ze stresem charakteryzuje się jako proces, za pomocą którego osoba podejmuje starania w celu zrozumienia i zajęcia się ważnymi wymaganiami stojącymi przed nią (Pargament, 1990; Pargament, Raiya, 2007). Oznacza to, że jednostka w toku sytuacji trudnej, stresowej próbuje nadać napotkanej sytuacji znaczenie, sens. W tym celu jednostka dokonuje oceny poznawczej sytuacji, następnie ocenia poziom swoich zasobów, które są specyficzne dla jednostki i w efekcie przybierają postać rodzaju stylu radzenia sobie ze stresem. Pargament (1990) zwraca uwagę,

że radzenie sobie ze stresem, ze względu na swoje rezultaty może być efektywne bądź nieefektywne, z czego oba są na ogół stałą dyspozycją. Jeżeli jednostka odnajduje nowy sens sytuacji stresowej, wówczas mamy do czynienia z efektywnym radzeniem sobie ze stresem. Negatywne radzenie sobie ze stresem (nazywane również nie adaptacyjnym) sprowadza się do ujemnych skutków dla stanu psychicznego, duchowego, społecznego i fizycznego. Tę całość, Pargament (1990), nazywa systemem orientacyjnym, do którego wprowadza religię (którą uważa za część wspomnianego systemu), która jest pojmowana przez jednostkę jako należąca do sfery sacrum. W odniesieniu do wspomnianej, osoba w sytuacji trudnej, poszukuje jej nowego znaczenia (Bartczuk, Jarosz, 2006; Pargament, 1990; Pargament, Raiya, 2007).

Religijne radzenie sobie ze stresem ujęte przez Kennetha Ira Pargamenta (1990) jest pojęciem obszernym i oryginalnym pod względem ujęcia sfery sacrum. W modelu tym uwzględnione są aspekty sytuacyjne, osobowościowe i kulturowe, co w konsekwencji wiąże się z wielorakim ujęciem religijności w różnych sytuacjach życiowych. Za podstawową funkcję religii Pargament (1990) uznaje znalezienie i utrwalenie sensu życia, w sytuacji braku efektywności tej metody, jednostka modyfikuje cele życiowe i sposoby ich osiągania. Podkreślenia wymaga fakt, że pojęcie sacrum, do którego odnosi się osoba znajdująca się w trudnej sytuacji życiowej jest kwestią niezwykle indywidualną - Pargament (1990) za religijne radzenie sobie ze stresem uważa zarówno obiektywnie rozumiane zwracanie się do siły wyższej jak i te, które jednostka uważa za religijne. Stwierdza również, że religijność może włączać się do procesu radzenia sobie z sytuacją trudną na kilku poziomach (Pargament, 1990): Może być angażowana do procesu nadawania religijnego znaczenia samej sytuacji trudnej. Twórca religijnego radzenia sobie przeciwstawia się, że religijność pełni tu jedynie funkcję obronną. Takie stanowisko uważa za stereotypowe, nie uwzględniające danych obserwacyjnych i naukowych (Pargament, 1997).

Analiza literatury przedmiotu pozwala bez wątpliwości stwierdzić, że doświadczanie stresu jest w sposób bezpośredni związany ze zdrowiem, zarówno w kontekście sfery fizycznej jak i psychicznej (Heszen, 2013; Terelak, 2008, 2017; Thayer, Åhs, Fredrikson, Sollers, Wager, 2012). Anna Maria Cybulska i wsp. (2017) przeprowadziły w grupie 836 pielęgniarek i pielęgniarzy badanie dotyczące relacji między zdrowiem psychicznym a różnymi metodami radzenia sobie ze stresem w sytuacji trudnej, polegającej na opiece nad człowiekiem umierającym. W wyniku badań autorzy stwierdzili, że osoby badane, u których stwierdzono zaburzenia w wymiarze funkcjonowania psychicznego (pomiar kwestionariuszem GHQ-30) częściej stosowali niekonstruktywne metody radzenia sobie ze stresem, nieadekwatne do sytuacji obcowania ze śmiercią. Ewa Sygit-Kowalkowska i wsp. (2015) w badaniu funkcjonariuszy służby więziennej zaobserwowali niski poziom dobrostanu psychofizycznego związanego z wykonywaniem swojego zawodu. Jest to istotne

w kontekście ryzyka rozwoju chorób – zwłaszcza, że badani uzyskali wysokie wyniki w zakresie dolegliwości zdrowotnych. W badaniu uzyskano istotne korelacje między samopoczuciem psychofizycznym oraz strategią aktywne radzenie sobie ze stresem (korelacja dodatnia), a także z bezradnością, unikaniem, zwrotem ku religii i poczuciem humoru (korelacje ujemne). Autorzy zauważyli, że działanie nastawione na rozwiązywanie trudnych sytuacji wiązało się z lepszym stanem zdrowia funkcjonariuszy służb więziennych (Sygit-Kowalkowska i in., 2015).

W badaniu z udziałem osób starszych Barbara Woźniak (2012) stwierdziła, że zaangażowanie religijne w badanej grupie pozostaje w istotnej statystycznie korelacji ze zdrowiem psychicznym. Za wyjątkiem negatywnego religijnego copingu związek ten był pozytywny. Kluczowa wydaje się sensotwórcza funkcja religii, wyrażająca się w wierzeniach dotyczących celowości świata, interpretacji negatywnych zdarzeń, etc., co korzystnie wpływa na zdrowie psychiczne zarówno u kobiet jak i u mężczyzn oraz znacząco obniża samoocenę nasilenia objawów depresji (tamże).

Na podstawie szerokiego przeglądu badań nad związkami religijności oraz religijnego radzenia sobie ze stresem Aleksandra Borkowska (2017) zauważa, że w większości prac obserwuje się istnienie pozytywnej korelacji między religijnością jednostki, a jej subiektywnym dobrostanem oraz zdrowiem. Należy jednak również brać pod uwagę inne czynniki które mają wpływ na jednostkę, takie jak poziom zamożności społeczeństwa, jego wykształcenie oraz proporcje obu płci w badanej populacji.

Podsumowując powyższe rozważania należy zauważyć, że w literaturze przedmiotu, zarówno modele teoretyczne jak i badania empiryczne wskazują na istotne związki między doświadczaniem stresu a zdrowiem oraz religijnym radzeniem sobie ze stresem i zdrowiem psychicznym. Przedmiotem niniejszej pracy jest zweryfikowanie, jaka jest relacja między zdrowiem psychicznym a religijnym radzeniem sobie ze stresem, w zależności od zaangażowania osób badanych w praktyki religijne.

2. Badania własne

2.1. Grupa badawcza

W badaniu wzięło udział 135 osób, deklarujących przynależności do Kościoła Katolickiego (112 kobiet i 23. mężczyzn). Średnia wieku osób badanych to 24,32 lata (SD=7,261). 60 osób określiło się jako osoby biorące czynny udział w praktykach religijnych, natomiast 75 osób zadeklarowało, że są osobami nie praktykującymi (osoby nie biorące udziału w publicznych praktykach religijnych).

2.2. Zastosowane narzędzia

Mini Cope: Kwestionariusz Mini-Cope to narzędzie służące do pomiaru 14 strategii radzenia sobie ze stresem, które łączą się w 7 czynników, które określają dyspozycyjne radzenie sobie: aktywne radzenie sobie, bezradność, poszukiwanie wsparcia, zachowania unikowe, akceptacja, poczucie humoru, zwrot ku religii. Kwestionariusz składa się z 28 stwierdzeń. Własności psychometryczne narzędzia są zadowalające. Rzetelność połówkowa λ_6 -Guttmana=0,87 (Juczyński, Ogińska-Bulik, 2012).

Brief RCope: Narzędzie Brief RCope, w polskiej adaptacji Marka Jarosza (2011), służy do pomiaru pozytywnych i negatywnych metod radzenia sobie z trudnymi stresami życiowymi. Składa się z 14 twierdzeń, na które badani odpowiadają na 5-stopniowej skali typu Likerta. Pozytywne, religijne radzenie sobie ze stresem odnosi się do pozytywnej relacji z siłą transcendentną, połączenia duchowego z innymi oraz życzliwego stosunku do świata, natomiast negatywne radzenie sobie ze stresem odzwierciedlają napięcie duchowe i odczuwane trudności w relacji ze sobą, innymi oraz z siłą transcendentną (źródło). Rzetelność polskiej wersji została oszacowana na podstawie wskaźnika zgodności wewnętrznej α -Cronbacha oraz współczynnika λ_6 -Guttmana: pozytywne radzenie sobie $\alpha=0,86$; $\lambda_6=0,89$, negatywne radzenie sobie $\alpha=0,74$; $\lambda_6=0,79$. Trafność kryterialna skali potwierdzono poprzez uzyskanie wysokich korelacji (od 0,50 do 0,87) z wymiarami centralności religijności (Jarosz, 2011).

GHQ - 30: Kwestionariusz *General Mental Health Questionnaire* GHQ-30, służy do subiektywnej oceny ogólnego zdrowia psychicznego osób dorosłych oraz do wyłonienia osób, których stan zdrowia psychicznego uległ pogorszeniu w kontekście trudności życiowych i przeżywanych kryzysów, osób chorych lub z predyspozycjami do zachorowań na choroby psychiczne. Kwestionariusz składa się z 30 pytań, które łączą się w skale: lęk i depresja, relacje interpersonalne, ogólne funkcjonowanie oraz wynik ogólny. Rzetelność kwestionariusza, mierzona za pomocą współczynnika alfa Cronbacha, okazuje się zadowalająca ($>0,90$). (Frydecka, Małyszczak, Chachaj, Kiejna, 2010).

2.3. Uzyskane wyniki

W tabeli 1 zamieszczono informacje dotyczące średnich i odchyłeń standardowych wyników uzyskanych w poszczególnych skalach zastosowanych narzędzi, a także informacje na temat uzyskanych rozkładów wyników.

Tabela 1. Statystyki opisowe oraz rozkład wyników zmiennych w badanej próbie (N=136)

Narzędzie	Skala	M	SD	Skośność	Kurtoza	Shapiro-Wilk		
						Statystyka	df	Istotność
GHQ-30	Lęk i Depresja	2,35	0,71	0,17	-0,92	0,97	136	0,004**
	Relacje Interpersonalne	2,11	0,54	0,73	1,14	0,947	136	0,000**
	Ogólne Funkcjonowanie	2,32	0,52	0,2	-0,15	0,988	136	0,268
	Wynik Ogólny	2,28	0,55	0,42	-0,55	0,972	136	0,006**
Brief Cope	Pozytywne Religijne Radzenia Sobie	21,10	8,09	-0,25	-0,97	0,953	136	0,000**
	Negatywne Religijne Radzenia Sobie	14,14	5,97	0,79	0,02	0,923	136	0,000**
Mini-Cope	Aktywne Radzenie Sobie	1,77	0,53	-0,44	0,38	0,972	136	0,006**
	Bezradność	1,12	0,56	0,72	0,81	0,958	136	0,000**
	Poszukiwanie Wsparcia	1,83	0,74	-0,58	-0,16	0,942	136	0,0000**
	Zachowania Unikowe	1,40	0,05	0,25	0,16	0,977	136	0,019*
	Akceptacja	1,89	0,61	-0,51	1,04	0,905	136	0,000**
	Poczucie Humoru	1,05	0,64	0,27	-0,08	0,933	136	0,000**
	Zwrot Ku Religii	1,18	1,08	0,34	-1,27	0,86	136	0,000**

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

Ze względu na nierównoliczność porównywanych grup w dalszych analizach zastosowane zostaną statystyki nieparametryczne. Jako test różnic międzygrupowych zastosowano test U Manna-Whitney. Porównanie wyników uzyskanych przez obie badane grupy zamieszczono w tabeli 2.

Tabela 2. Porównanie wyników uzyskanych w poszczególnych skalach przez osoby praktykujące oraz niepraktykujące

Skala	Katolicy praktykujący (N=60)		Katolicy niepraktykujący (N=75)		Porównanie grup	
	M	SD	M	SD	U	p
Lęk i Depresja	2,33	0,68	2,39	0,73	2167,0	0,713
Relacje interpersonalne	2,07	0,55	2,15	0,53	2015,0	0,290
Ogólne funkcjonowanie	2,36	0,51	2,30	0,54	2165,5	0,707
GHQ-30 wynik ogólny	2,27	0,54	2,29	0,56	2184,0	0,772
Pozytywne religijne radzenie sobie ze stresem	25,90	6,09	17,35	7,51	825,5	0,000**
Negatywne religijne radzenie sobie ze stresem	14,23	5,81	14,13	6,15	2196,0	0,810
Aktywne radzenie sobie	1,83	0,5	1,71	0,55	1975,5	0,221
Bezradność	1,05	0,46	1,19	0,62	2003,5	0,271
Poszukiwanie wsparcia	1,99	0,71	1,71	0,75	1749,5	0,025*
Zachowania unikowe	1,40	0,45	1,40	0,53	2219,0	0,890
Akceptacja	1,91	0,57	1,87	0,64	2227,5	0,916
Poczucia humoru	1,04	0,70	1,05	0,60	2179,5	0,747
Zwrot ku religii	1,88	0,94	0,64	0,85	803,5	0,000

** p<0,01 *p<0,05

Obydwie badane grupy nie różnią się istotnie między sobą w zakresie oceny zdrowia psychicznego. W odniesieniu do religijnego radzenia sobie ze stresem uzyskano istotną różnicę jedynie na wymiarze pozytywnego radzenia sobie (U=825,5; p<0,001). Praktykujący katolicy uzyskali istotnie wyższe wyniki. Podobna zależność dotyczy czynnika Zwrot ku religii (U=803,5; p<0,001) w narzędziu Mini-Cope. Praktykujący katolicy uzyskali ponadto istotnie wyższe wyniki w czynniku Poszukiwanie wsparcia (U=1749,5; p=0,025).

W kolejnej tabeli zamieszczono informacje dotyczące związku między metodami radzenia sobie ze stresem, a oceną zdrowia psychicznego w podziale na grupy osób praktykujących oraz niepraktykujących.

Tabela 3. Związki między różnymi metodami radzenia sobie ze stresem a ogólną oceną zdrowia psychicznego w grupie osób praktykujących (N=60) oraz osób niepraktykujących (N=75). Korelacja r-Pearsona

Radzenie sobie ze stresem	Ocena zdrowia psychicznego							
	lęk i depresja		relacje interpersonalne		ogólne funkcjonowanie		wynik ogólny	
	pr	npr	pr	npr	pr	npr	pr	npr
Pozytywne religijne radzenie sobie	0,029	-0,092	-0,246	-0,098	-0,151	0,027	-0,104	-0,068
Negatywne religijne radzenie sobie	0,145	0,402**	0,139	0,281*	0,052	0,370**	0,160	0,427**
Aktywne radzenie sobie	-0,356**	-0,313**	-0,394**	-0,298**	-0,442**	-0,467**	-0,439**	-0,405**
Bezradność	0,477**	0,654**	0,304*	0,464**	0,454**	0,445**	0,503**	0,637**
Poszukiwanie wsparcia	-0,269*	-0,260*	-0,515**	-0,304**	-0,294*	-0,171	-0,345**	-0,296**
Zachowania unikowe	0,552**	0,295*	0,390**	0,127	0,431**	0,031	0,519**	0,195
Akceptacja	-0,096	-0,266*	-0,271*	-0,268*	-0,182	-0,374**	-0,189	-0,318**
Poczucie humoru	-0,055	-0,189	-0,195	-0,326**	-0,097	-0,269*	-0,134	-0,269*
Zwrot ku religii	0,015	-0,135	-0,229	-0,036	-0,085	-0,097	-0,075	-0,114

** Korelacja istotna na poziomie 0,01; * Korelacja istotna na poziomie 0,05
oznaczenie grup: pr - osoby praktykujące; npr - osoby niepraktykujące

Uzyskane wyniki wskazują na istotne korelacje między poszczególnymi wymiarami oceny zdrowia psychicznego, a metodami radzenia sobie ze stresem w obu badanych grupach. Jednak będące głównym przedmiotem zainteresowania niniejszej pracy religijne metody radzenia sobie ze stresem nie korelują istotnie z subiektywną oceną zdrowia psychicznego - zarówno w skala kwestionariusza Brief R Cope, jak i Mini Cope. Jedynym wyjątkiem są korelacje uzyskane w grupie osób niepraktykujących: skala negatywnego religijnego radzenia sobie ze stresem koreluje istotnie dodatnio ze wszystkimi skalami kwestionariusza GHQ-30. Oznacza to, że badane osoby niepraktykujące, które stosują rzeczoną metodę radzenia sobie ze stresem, doświadczają w większym stopniu symptomów lęku i depresji ($r=0,402$; $p<0,01$), gorzej oceniają swoje ogólne funkcjonowanie ($r=0,370$;

$p < 0,01$) oraz w zakresie relacji interpersonalnych ($r = 0,281$; $p < 0,05$), a także gorzej oceniają swój ogólny stan zdrowia psychicznego ($r = 0,427$; $p < 0,01$).

3. Dyskusja wyników

W przedstawionych wynikach uzyskano interesujące zależności. Potwierdziły się związki różnych metod radzenia sobie ze stresem oraz oceny własnego zdrowia psychicznego u osób badanych, co jest obserwowane u wielu badaczy (Bartczuk, Jarosz, 2006; Borkowska, 2017; Pargament, Smith, Koenig, Perez, 1998; Thayer i in., 2012; Torres-Harding i in., 2019). Natomiast w odniesieniu do religijnego radzenia sobie ze stresem u badanych osób praktykujących nie zaobserwowano związków ze zdrowiem psychicznym, podczas gdy u osób niepraktykujących negatywne religijne radzenie sobie ze stresem (np. kwestionowanie Bożej miłości, podważanie Bożej mocy, poczucie opuszczenia przez Boga i Kościół) wiąże się z gorszą oceną stanu swojego zdrowia psychicznego we wszystkich skalach kwestionariusza GHQ-30. Jest to tym bardziej interesująca zależność z uwagi na fakt, że obie grupy nie różnią się między sobą w poziomie negatywnego religijnego radzenia sobie ze stresem oraz subiektywnej oceny zdrowia psychicznego. Zatem oczekiwać należałoby podobnego schematu korelacji w obu grupach.

W kontekście narzędzia pomiaru religijnego radzenia sobie ze stresem warto przytoczyć stanowisko Jarosza (2011), który uważa, że skala Brief R Cope ma zastosowanie raczej na religijnej części populacji. Podkreśla, że skala przyjmie niskie wyniki, gdy zostanie wykonana przez osoby o obojętnym stosunku lub jego braku wobec sfery *sacrum*. Niemniej jednak model Pargamenta (1990, 1997), o czym zostało wspomniane wcześniej, nie odnosi się do sztywno rozumianego *sacrum*, co jednocześnie pozwala na uznanie, że osoby wierzące, jak i niewierzące w specyficznych sytuacjach życiowych mogą korzystać z zarówno negatywnych jak i pozytywnych rodzajów radzenia sobie ze stresem.

Analiza przedstawiona w niniejszej pracy pokazuje, że temat wymaga dalszej eksploracji. Jednym z kierunków dalszych badań jest zastosowanie kwestionariusza RCope w pełnej wersji. W obecnym studium osoby badane wskazywały religijne metody radzenia sobie ze stresem w odniesieniu ogólnie do sytuacji trudnych. Warto zatem w dalszych badaniach uwzględnić kontekst wybranych trudnych sytuacji życiowych, takich samych dla wszystkich osób badanych.

Podsumowując, w przeprowadzonych badaniach ujawnił się związek między religijnym radzeniem sobie ze stresem, a subiektywną oceną własnego zdrowia psychicznego. Istota tego związku wymaga jednak dalszych badań.

Bibliografia:

- Bartczuk, R., Jarosz, M. (2006). Funkcja religijności w procesie radzenia sobie ze stresem. *Koncepcja Kennetha I. Pargamenta. Roczniki Psychologiczne*, 9(1), 37–52.
- Borkowska, A. (2017). Religijne radzenie sobie ze stresem a psychologiczny dobrostan i zdrowie, (w: M. Ickiewicz-Sawicka (red.), *Kultura a religia – obrzędy, rytuały, konflikty* (11–30). Czeremcha: Stowarzyszenie Miłośników Kultury Ludowej.
- Carver, C.S., Scheier, M.F., Weintraub, J.K. (1989). Assessing coping strategies: A theoretically based approach. *Journal of Personality and Social Psychology*, 56(2), 267–283.
- Cybulska, A.M., Wieder-Huszla, S., Jurczak, A., Grochans, E. (2017). Wpływ cech osobowości i stanu zdrowia psychicznego personelu pielęgniarstwa na wybór stylu radzenia sobie ze stresem w kontakcie z umierającym człowiekiem. *Pielęgniarstwo polskie*, 3(65), 427–436. DOI: 10.1016/j.neubiorev.2011.11.009
- Frydecka, D., Małyszczak, K., Chachaj, A., Kiejna, A. (2010). Struktura czynnikowa Kwestionariusza Ogólnego Zdrowia (GHQ-30). *Psychiatria Polska*, 44(3), 341–359.
- Herr, R.M., Barrech, A., Riedel, N., Gündel, H., Angerer, P., Li, J. (2018). Long-Term Effectiveness of Stress Management at Work: Effects of the Changes in Perceived Stress Reactivity on Mental Health and Sleep Problems Seven Years Later. *International Journal Of Environmental Research And Public Health*, 15(2). DOI: 10.3390/ijerph15020255
- Heszen, I. (2013). *Psychologia stresu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heszen, I., Sęk, H. (2007). *Psychologia zdrowia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heszen-Niejodek, I. (2004). Styl radzenia sobie ze stresem jako indywidualna zmienna wpływająca na funkcjonowanie w sytuacji stresowej. W J. Strelau (Red.), *Osobowość a ekstremalny stres* (238–263). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Heszen-Niejodek, I., Ratajczak, Z. (2000). *Człowiek w sytuacji stresu. Problemy teoretyczne i metodologiczne*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Jarosz, M. (red.). (2011). *Psychologiczny pomiar religijności*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL : Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II.
- Juczyński, Z., Ogińska-Bulik, N. (2012). *Narzędzia pomiaru stresu i radzenia sobie ze stresem*. Warszawa: Pracownia Testów Psychologicznych Polskiego Towarzystwa Psychologicznego.
- Jwmwishree, B., Dhanalakshmi., D., Shoma, C. (2019). Perceived stress, optimism, and self-concept as predictors of adolescent mental health in India. *International Journal of Social Sciences Review*, 7(1), 21–26.

- Kermott, C.A., Johnson, R.E., Sood, R., Jenkins, S.M., Sood, A. (2019). Is higher resilience predictive of lower stress and better mental health among corporate executives? *PLoS ONE*, 14(6), 1–14. DOI: 10.1371/journal.pone.0218092
- Lazarus, R.S. (1999). *Stress and Emotion: A New Synthesis*. New York: Free Association Books.
- Lazarus, R.S., Folkman, S. (1984). *Stress, Appraisal, and Coping*. New York: Springer Publishing Company.
- Pargament, K.I. (1990). God help me. Toward a theoretical framework of coping for the psychology of religion, (w:) M. L. Lynn D. O. Moberg (Red.), *Research in the social scientific study of religion* (T. 2, 195–224). Greenwich: JAI Press.
- Pargament, K.I. (1997). *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. New York: Guilford Press.
- Pargament, K.I., Raiya, H.A. (2007). A decade of research on the psychology of religion and coping: Things we assumed and lessons we learned. *Psyke logos*, 28(2), 25–25.
- Pargament, K. I., Smith, B. W., Koenig, H. G., Perez, L. (1998). Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37(4), 710–724. DOI: 10.2307/1388152
- Sygit-Kowalkowska, E., Weber-Rajek, M., Porążyński, K., Goch, A., Kraszkiewicz, K., Bułatowicz, I. (2015). Samokontrola emocjonalna, radzenie sobie ze stresem a samopoczucie psychofizyczne funkcjonariuszy służby więziennej. *Medycyna Pracy*, 66(3), 373–382. DOI: 10.1016/j.neubiorev.2011.11.009
- Terelak, J. F. (2008). *Człowiek i stres*. Bydgoszcz - Warszawa: Oficyna Wydawnicza Branta.
- Terelak, J. F. (2017). *Stres życia*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Thayer, J.F., Åhs, F., Fredrikson, M., Sollers, J.J., Wager, T. D. (2012). A meta-analysis of heart rate variability and neuroimaging studies: Implications for heart rate variability as a marker of stress and health. *Neuroscience Biobehavioral Reviews*, 36(2), 747–756. DOI: 10.1016/j.neubiorev.2011.11.009
- Torres-Harding, S., Torres, L., Yeo, E. (2019). Depression and perceived stress as mediators between racial microaggressions and somatic symptoms in college students of color. *American Journal of Orthopsychiatry*. DOI: doi.org/10/gf5dwj
- Woźniak, B. (2012). Zaangażowanie religijne a stan zdrowia osób w wieku podeszłym: Mechanizmy zależności, wybrane wyniki badań. *Przegląd Socjologiczny*, 61(2), 207–242.

Mgr Marzena Lelek-Kratiuk
 Instytut Psychologii
 Uniwersytet Pedagogiczny
 Im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

Poczucie koherencji – rozum i wiara w walce z przemocą w związku intymnym

A sense of coherence – reason and faith in combating violence in an intimate relationship

Abstrakt: Cel: Przemoc w związku intymnym najczęściej przedstawiana jest jako spirala strat doświadczana przez ofiary. Taka negatywna perspektywa wydaje się utrudniać przerwanie błędnego koła ciągłych upokorzeń i krzywd. Celem opisywanych badań było porównanie poczucia koherencji (SOC, rozumianego pozytywnie, jako zasób z pogranicza rozumu i wiary) wśród kobiet z doświadczeniem przemocy ze strony partnera (fizyczna, psychiczna, seksualna) i bez takiego doświadczenia. **Metoda:** W badaniu wzięło udział 100 kobiet (50 z doświadczeniem przemocy oraz 50 bez takiego doświadczenia) pomiędzy 20 a 63 rokiem życia ($M=29$ kobiety z przemocą; $M=38$ kobiety bez przemocy). Do badania „Face to Face” wykorzystano kwestionariusz ankiety badający zaplecze socjodemograficzne oraz Kwestionariusz Poczucia Koherencji (SOC-29), A. Antovowsky. **Wyniki:** Kobiety, które doświadczyły w swoim życiu aktu przemocy ze strony partnera deklarują niższy poziom poczucia koherencji oraz jego trzech składowych (zaradności, zrozumiałości i sensowności) niż kobiety bez takich doświadczeń. Zjawiskami współwystępującymi z przemocą ze strony partnera były akty przemocy i nadużywanie alkoholu w rodzinach pochodzenia ofiar.

Słowa kluczowe: przemoc domowa, przemoc w związku intymnym, SOC

Abstract: Purpose: Intimate partner violence (IPV) is most often presented as a spiral of losses experienced by victims. This hampers victims from becoming emotionally independent and physically separate from their abusers. The aim of this research was to compare the sense of coherence (SOC, understood as a positive resource on the borderline of reason and faith), among women with and without experience of IPV (physical, psychological, sexual). **Method:** The study involved 100 women (50 with and 50 without the experience of IPV) between 20 and 63 years of age ($M=29$ non-abused; $M=38$ abused). Two questionnaires were used in face-to-face interviews: a sociodemographic background survey and the Sense of Coherence Questionnaire (SOC-29) devised by A. Antonovsky. **Results:** The results show that women who have experienced a violent act in their lives declare to have a lower level of SOC and its three components (manageability, comprehensibility and meaningfulness) than women without such experiences. Violence occurred with alcohol abuse in the families of the victims' origin.

Key words: domestic violence, intimate partner violence, SOC

Wprowadzenie

Podjmując problem dotyczący zjawiska przemocy w związku intymnym warto zastanowić się, czy nie jest ona ewolucyjnie „wpisana w życie człowieka”. Okazuje się, że

przemoc ze strony partnera stanowi większość doświadczeń kobiet, które kiedykolwiek miały styczność ze zjawiskiem przemocy (United Nations, 2015). Wśród 24 000 kobiet z 10 krajów, które kiedykolwiek były w związku intymnym: 13-61% doświadczyło przemocy fizycznej ze strony partnera; 4-49% doświadczyło ciężkiej fizycznej przemocy; 6-59% doświadczyło przemocy seksualnej; 20-75% doświadczyło przynajmniej jednego emocjonalnego nadużycia (Garcia-Moreno, Jansen, Ellsberg, Heise, Watts, 2005). Globalnie, aż 38% zabójstw kobiet dokonywanych jest przez partnera w związku intymnym (World Health Organization, 2013).

1. Teoretyczne podstawy badań

1.1. Potencjał zamiast straty - luka w badaniach

W literaturze przedmiotu poświęconej tematyce przemocy w związku intymnym bardzo mocno zaznaczają się badania konsekwencji tego patologicznego zjawiska. Nie ulega wątpliwości, że doświadczanie przemocy ze strony partnera prowadzi do znaczącego pogorszenia zdrowia fizycznego oraz psychicznego ofiar, a także ich dzieci, które obserwują ten proceder (Loxton, Dolja-Gore, Anderson, Townsend, 2017; Machisa, Christofides, Jewkes, 2017). Częstymi deficytami oraz zaburzeniami obserwowanymi wśród ofiar są: objawy PTSD, syndrom wyuczonej bezradności, syndrom bitej kobiety, syndrom sztokholmski czy efekt pułapki (Herman, 1999; Lipsky, Field, Caetano, Larkin, 2005; Pospiszyl, 1999; Seligman, Maier, 1976; Strube 1988; Walker, 1979).

Tymczasem poziom zasobów ofiary może istotnie wpływać na zdolność poszukiwania pomocy przez ofiarę oraz gotowość do przerwania przemocowej relacji (Rajska-Kulik, 2005).

Skuteczna pomoc ofiarom powinna obejmować przede wszystkim pracę nad potencjałem ofiar tak, by przeciwdziałać wyuczonej, przez lata złego taktowania, bezradności (Walker, 1979). Takie pozytywne podejście do zjawiska przemocy ze strony partnera pozwala rozwinąć w ofierze większą samodzielność i niezależność nie tylko od sprawcy, ale także instytucji pomocowych. W tej pracy za szczególny rodzaj zasobu osobistego człowieka uznano poczucie koherencji. Jest to konstrukt stanowiący połączenie rozumu, sprawczości oraz wiary w sensowność doświadczeń człowieka. Umożliwia jednostce poradzenie sobie z sytuacją trudną i mało podatną na zmiany. Bez wątpienia w takiej sytuacji znajdują się ofiary przemocy związku intymnym. Niestety większość badań poświęconych patologicznemu zjawisku przemocy koncentruje się na utracie i niedoborze zasobów. Dlatego właśnie warto pielęgnować pozytywne spojrzenie na dostępne możliwości, zasoby i potencjał, które pozwalają przełamać spiralę strat.

1.2. Teoria Salutogenezy

Aaron Antonovsky (1979, 2005) zamiast doszukiwać się przyczyn różnych chorób, skoncentrował się na czynnikach warunkujących zdrowie jednostki. Teoria salutogenezy obrazuje kompleksowe ujęcie zdrowia w aspekcie bio-psycho-społecznym. Jej centralnym elementem jest poczucie koherencji czyli: globalna orientacja człowieka wyrażająca stopień, w jakim człowiek ten ma dojmujące, trwałe, choć dynamiczne poczucie pewności, że 1) bodźce napływające w ciągu życia ze środowiska zewnętrznego i wewnętrznego mają charakter ustrukturalizowany, przewidywalny i wytłumaczalny [rozumiałość]; 2) dostępne są zasoby, które pozwolą mu sprostać wymaganiom stawianym przez te bodźce [zaradność]; 3) wymagania te są dla niego wyzwaniem wartym wysiłku i zaangażowania [sensowność] (Antonovsky, 2005, s. 34).

Poczucie koherencji to konstrukt będący manifestacją rozumu zawierającego się w rozumiałości, motywacji oraz duchowości zawierającej się w sensowności oraz możliwości radzenia sobie – posiadania wpływu na sytuację trudną, czyli zaradności. Badania pokazują, że będąc kształtowanym przez bliskie relacje międzyludzkie oraz wiarę, poczucie sensowności ma znaczenie dla jakości życia człowieka (Strang, Strang, 2001). Ponadto wiara istotnie łączy się z poziomem poczucia koherencji – osoby bardziej religijne wyróżniały się wyższym poziomem tego konstruktu (Schonder, Jürgens, 2013).

Przegląd literatury poświęconej poczuciu koherencji pokazał, że na jego poziom wpływ mają zarówno indywidualne czynniki psychopatologiczne, ale również jakość relacji emocjonalnych w rodzinie (Olsson, Hansson, Lundblad, Cederblad, 2006). Zgodnie z założeniami Antonovskiego SOC kształtuje się w dzieciństwie i wczesnej dorosłości, by wreszcie ustabilizować się w wieku około 30 lat. Uogólnione zasoby odpornościowe takie jak pieniądze, wsparcie społeczne, poczucie tożsamości czy też wsparcie kulturowe wzmacniają poczucie koherencji. Osoby o wysokim poziomie SOC lepiej radzą sobie ze stresorami niż osoby o słabym poczuciu koherencji (Antonovsky, 2005). Niestety istnieje niewiele aktualnych badań dotyczących zależności pomiędzy SOC a doświadczeniami przemocy w związku intymnym (Hensing, Alexanderson, 2000; Krantz, Östergren 2000; Scheffer Lindgren, Renck, 2008; Sitarczyk, 2013). Należy podkreślić, że poczucie koherencji nie jest strategią zaradczą, a raczej rodzajem zasobu, który umożliwia ludziom wybór określonej strategii radzenia sobie, najbardziej ich zdaniem adekwatnej do danego stresora (Antonovsky, 2005).

1.3. Teoria Zachowania Zasobów

Poczucie koherencji ujmowane jako zasób człowieka dobrze wpisuje się w koncepcję zachowania zasobów (*Conservation of Resources Theory*, COR) S. E. Hobfolla (1989). Według

Hobfolla i Lilly (1993) istnieje kilka sytuacji, które w kontekście gospodarowania zasobami, mogą przyczyniać się do generowania stresu u jednostki funkcjonującej w środowisku rodzinnym oraz społecznym. Są to: zagrożenie utratą zasobów; faktyczna utrata zasobów; brak zysku dla jednostki lub też grupy społecznej, przy wcześniejszym zainwestowaniu zasobów (strata). Jednostka, nawet kiedy aktualnie nie odczuwa stresu, dąży do zachowania oraz gromadzenia swoich zasobów, by móc je w przyszłości inwestować i rozbudowywać (Hobfoll, 1989). Taka sytuacja wiąże się z dwoma prawidłowościami: 1) osoby, którym brakuje zasobów są bardziej skłonne przyjmować postawę konfrontacyjną i strzec tego co mają; 2) ludzie posiadający odpowiednią pulę zasobów są bardziej zdolni do osiągnięcia zysków, a zysk początkowy, pociąga za sobą dalsze zyski (Hobfoll, 2006). Charakterystyka kobiet - ofiar przemocy w związku intymnym przez pryzmat teorii zachowania zasobów S.E. Hobfolla oraz teorii salutogenezy A. Antonovskyego pozwala lepiej zrozumieć zachowanie ofiar. Szczególnie jeśli uwzględni się często obiektywnie nieracjonalne zachowanie wobec oprawcy (np. pozostawanie ze sprawcą przemocy lub bronienie go), ale także proces wychodzenia ze współzależnienia od przemocy (konsekwencją braku lub niedoboru zasobów).

2. Badania własne

2.1. Cel badań

Celem badań jest porównanie poziomu poczucia koherencji w grupie polskich kobiet-ofiar przemocy ze strony partnera oraz kobiet bez takiego doświadczenia. Biorąc pod uwagę teorię salutogenezy Antonovskiego i teorię zachowania zasobów Hobfolla (1989), można założyć, że kobiety z doświadczeniem przemocy (tj. narażone na silny i przewlekły stres) będą dysponowały niższym poziomem zasobów (tj. SOC i jego trzech składników). W konsekwencji może to prowadzić do mniej ryzykownego inwestowania środków własnych i ich multiplikowania, a także mniej skutecznego radzenia sobie z trudnymi sytuacjami życiowymi.

2.2. Badane osoby

W badaniu wzięło udział 100 kobiet mieszkających w dwóch województwach Polski (małopolskim oraz zachodniopomorskim). Połowa z badanych (n=50) zadeklarowała przynajmniej jedno doświadczenie przemocy ze strony partnera, w którymś momencie swojego życia. Wszystkie kobiety, w wieku 20-63 lata, funkcjonowały w związkach heteroseksualnych. Większość kobiet, niezależnie od doświadczeń związanych z przemocą, mieszkała w dużych i średnich miastach polskich (powyżej 50 tysięcy mieszkańców).

W badaniu wzięły udział kobiety, które wyraziły chęć udziału w badaniu naukowym. Zostały poinformowane o anonimowym charakterze badania oraz o wykorzystaniu wyników do poszerzania wiedzy na temat relacji między partnerami w związkach heteroseksualnych. Procedura obejmowała badanie „Face-to-Face” dokonywane w formie papierowej.

2.3. Narzędzia badawcze

Jednym z dwóch narzędzi wykorzystywanych w badaniu był kwestionariusz ankiety, który umożliwił zapoznanie się z socjodemograficznym zapleczem badanych kobiet. Składał się z następujących działów: aktualny status społeczny (wykształcenie, status zawodowy, sytuacja materialna, stan cywilny); rodzina pochodzenia (pełna/niepełna, nadużywanie alkoholu w rodzinie pochodzenia, obecność przemocy w rodzinie pochodzenia); stan zdrowia (obecność poważnych chorób somatycznych); doświadczenie przemocy partnerskiej (kto był sprawcą, jak często przemoc się pojawiała, jaki rodzaj przemocy stosował partner, czy agresja wiązała się z nadużywaniem alkoholu lub narkotyków).

Kwestionariusz Poczucia Koherencji (SOC-29). Poczucie koherencji zostało zbadane przy użyciu pełnej wersji kwestionariusza SOC-29 (Antonovsky, 2005). Narzędzie składa się z 29 pytań, nawiązujących do trzech składowych poczucia koherencji: poczucie zrozumiałości (11 pytań); poczucie zaradności (10); poczucie sensowności (8). Każde pytanie zawiera punktową skalę szacunkową (od 1 do 7) z opisanymi krańcami. Im wyższy wynik liczbowy, zostanie uzyskany przez badanego, tym większe jest natężenie badanej zmiennej. Poczucie sensowności wyznacza trwałość pozostałych dwóch składników. Trafność i rzetelność narzędzia została potwierdzona w wielu dotychczas przeprowadzonych badaniach (Antonovsky, 1993).

3. Wyniki badań

Zaprezentowane analizy wykonano przy pomocy pakietu STATISTICA 13.3 PL. W przeprowadzonych analizach wykorzystano średni wynik SOC oraz jego trzech komponentów. Różnice pomiędzy średnimi poszczególnych grup badanych sprawdzono za pomocą testu *t*-Studenta. Wykorzystano wyniki ze skali SOC-29 w analizie korelacyjnej.

3.1. Porównanie wyników badań kobiet doświadczających przemocy i bez tego typu doświadczeń

Kobiety bez doświadczeń związanych z przemocą ze strony partnera oceniały swoją sytuację materialną jako dobrą (42%) lub raczej dobrą (44%). Z kolei większość kobiet

będących ofiarami przemocy w związku oceniali swoją sytuację materialną jako raczej dobrą (42%) lub raczej złą (34%). Kobiety bez doświadczenia przemocy w związku zadeklarowały w większości posiadanie wykształcenia średniego (46%) lub wyższego (50%). Z kolei większość kobiet z grupy drugiej zadeklarowała posiadanie wykształcenia zawodowego (28%) lub średniego (38%). Doświadczenie bezrobocia zadeklarowało w grupie bez przemocy 26% kobiet a w grupie z przemocą 38% badanych kobiet. Jednak zdecydowanie więcej kobiet z doświadczeniem przemocy (38%) w związku intymnym przyznało, że w jakimś okresie życia były bezdomne (w porównaniu do 2% kobiet, które nie doświadczyły przemocy). Wśród badanych kobiet z grupy bez doświadczeń przemocowych 42% - to były kobiety zamężne, a 52% określiła swój status jako niezamężne. W grupie kobiet doświadczających przemocy 34% kobiet była zamężna, 34% - rozwiedziona. 94% kobiet z tej grupy doświadczającej przemocy posiada dzieci, z grupy bez przemocy - 38%. 30% kobiet z grupy przemocowej przyznało, że cierpi na poważną chorobę somatyczną (problemy z żołądkiem, kręgosłupem, tarczycą, astma, kamica nerkowa, padaczka, problemy z sercem i nadciśnienie).

Tabela 1. Rodzaj i częstość doświadczanej przemocy

Rodzaj doświadczanej przemocy (n=50)	Częstość (% ważnych)		
	nigdy	rzadko	często
fizyczna	14	40	46
psychiczna	10	8	82
seksualna	58	16	26
ekonomiczna	34	14	52

W grupie kobiet nie doświadczających przemocy problemy natury somatycznej zgłosiło 8%. Nadużywanie alkoholu przez któregośkolwiek członka rodziny pochodzenia (matka, ojciec, rodzeństwo) zadeklarowało 56% kobiet z doświadczeniem przemocy ze strony partnera oraz 18% kobiet bez takich doświadczeń. Ponadto o 42% kobiet z grupy pierwszej przyznało, że w ich rodzinie pochodzenia występowała przemoc domowa, w grupie kobiet nie doświadczających przemocy ze strony partnera było to tylko 2%.

W grupie kobiet posiadających doświadczenie przemocy ze strony partnera 70% kobiet przyznało, że sprawcą był mąż, 22% - że konkubent, a 8% wskazało na chłopaka. Ponadto 24% kobiet przyznało, że nadal pozostaje w związku ze sprawcą, 56% rozstało się

ze sprawcą, 6% pozostaje w separacji, a 14% rozwiódło się. Ponad 60% badanych przyznało, że doświadczało przemocy: przynajmniej raz w miesiącu, ale rzadziej niż raz w tygodniu (30% kobiet) oraz przynajmniej raz w tygodniu, ale nie codziennie (34% kobiet). Do codziennego doświadczania przemocy ze strony partnera przyznało się 14% kobiet.

Ponad połowa badanych kobiet przyznała, że przemoc ze strony partnera współwystępowała ze spożywaniem przez niego alkoholu (84%). Zdecydowanie mniej badanych, bo 10% przyznało, że aktom przemocy towarzyszyło używanie narkotyków przez partnera.

3.2. Poziom poczucia koherencji

Tabela 2 prezentuje wyniki porównania poziomu poczucia koherencji oraz jego trzech składowych (poczucia zrozumiałości, zaradności oraz sensowności) w grupie kobiet z doświadczeniem oraz bez doświadczenia przemocy w związku intymnym.

Tabela 2. Różnice w poziomie SOC oraz jego trzech komponentów w grupie kobiet z doświadczeniem i bez doświadczenia przemocy

	Brak doświadczenia przemocy (n=50)		Doświadczenie przemocy (n=50)		t	sing. level
	Mean	SD	Mean	SD		
SOC	135,4	22,8	115,4	19,4	4,7	<0,001
zrozumiałość	45	8,9	37,9	7,6	4,3	<0,001
zaradność	48,1	8,9	41,2	7,6	4,2	<0,001
sensowność	42,3	7,9	36,3	7,9	3,8	<0,001

Możliwe do uzyskania wyniki SOC zawierają się w przedziale 29 (min.) to 203 (max.).

Kobiety z pierwszej grupy prezentują niższy poziom zarówno poczucia koherencji jaki i poczucia zrozumiałości, zaradności oraz sensowności. W grupie kobiet, które nie doświadczyły przemocy ze strony partnera poczucie koherencji istotnie koreluje trzema komponentami: poczuciem zrozumiałości ($r=0,89$), poczuciem zaradności ($r=0,93$), poczuciem sensowności ($r=0,84$). Zrozumiałość koreluje z zaradnością ($r=0,75$) oraz sensownością ($r=0,55$). Najniżej poczucie zaradności koreluje z poczuciem sensowności ($r=0,70$). Wszystkie wyniki są istotne na poziomie $p<0,01$.

Zauważono istotne statystycznie korelacje pomiędzy poczuciem koherencji i jego trzema składowymi a wiekiem – w grupie kobiet z doświadczeniem przemocy (tabela 3).

Tabela 3. Korelacje pomiędzy SOC i jego trzema komponentami a wiekiem

Dane	Mean	SD	SOC		zrozumiałość		zaradność		sensowność	
			r	p	r	p	r	p	r	p
Wszystkie kobiety	33	10,8	0,07	0,464	0,04	0,663	0,1	0,329	0,05	0,602
Doświadczenie przemocy	38	10,1	0,40	0,004	0,27	0,054	0,38	0,006	0,34	0,015
Brak doświadczenia przemocy	29	9,8	0,22	0,126	0,22	0,124	0,24	0,097	0,11	0,429

Z tabeli nr 3 wynika, że im starsza kobieta tym wyższy poziom poczucia koherencji, poczucia zaradności i sensowności.

4. Dyskusja

Przeprowadzone analizy potwierdziły, że kobiety które kiedykolwiek w swoim życiu doświadczyły przemocy ze strony partnera posiadają niższy poziom poczucia koherencji niż kobiety bez takich doświadczeń. Wyniki te pozostają zgodne z dotychczas przeprowadzonymi badaniami w Polsce (Koniarek, Dudek, Makowska, 1993; Sitarczyk, 2013). Badania przeprowadzone w Szwecji również potwierdzają, że doświadczenie przemocy różnicuje poziom SOC wśród ofiar przemocy (Hensing, Alexanderson, 2000). Poziom poczucia koherencji kształtuje się już w dzieciństwie (Antonovsky, 2005). Jednakże jak zwracają uwagę Hensing oraz Alexanderson (2000) pewne radykalne wydarzenia życiowe mogą wpływać na poziom SOC. Traumatyzujące wydarzenia okresu dzieciństwa takie jak nadużycia seksualne mogą być powiązane z niższym wynikiem w skali SOC (Renck, Rahm, 2005). Warto podkreślić, że w prezentowanym badaniu w grupie ofiar przemocy w związku, doświadczenie przemocy w rodzinie pochodzenia zadeklarowało 42% kobiet, natomiast doświadczenie nadużywania alkoholu przez członka rodziny pochodzenia 56% kobiet. Wyniki te, wskazujące na związek pomiędzy doświadczaniem przemocy w dzieciństwie a doświadczaniem przemocy ze strony partnera, pozostają zgodne z innymi badaniami przeprowadzonymi w tym obszarze (Afifi i in., 2009; Armour, Sleath, 2014; Madruga, Viana, Abdalla, Caetano, Laranjeira, 2017; Rahmatian, 2009). W grupie kobiet bez doświadczenia przemocy w związku intymnym problem z alkoholem w rodzinie pochodzenia zadeklarowało 18% kobiet, natomiast obecność przemocy 2% badanych. Trudno jednak zweryfikować, czy na obniżony poziom SOC w grupie kobiet ofiar przemocy ze strony partnera miały wpływ wydarzenia z dzieciństwa czy też jego poziom uległ

zmianie na skutek traumatyzujących wydarzeń w dorosłym życiu. Ofiary, które doświadczyły przemocy w dzieciństwie oraz ze strony partnera w dorosłym życiu są bardziej narażone na zaburzenia psychiczne niż kobiety, które takowych doświadczeń nie miały. Jest to związane ze zjawiskiem akumulowania stresu na skutek kolejnych traumatycznych doświadczeń (Avant, Swopes, Davis, Elhai, 2011; Rutter, 2012). Dodatkowo kobiety, które posiadają traumatyzujące doświadczenia z dzieciństwa przejawiają stałe tendencje depresyjne nawet jeśli związek z przemocowym partnerem już się zakończył (La Flair i in., 2012). Warto zwrócić uwagę, że wyniki analiz opisanych w tym artykule wykazały, że kobiety z doświadczeniem przemocy cechuje niższy poziom poczucia koherencji, ale także jego składowych: poczucia zaradności, sensowności oraz zrozumiałości. Z kolei inne polskie wyniki badań Sitarczyk (2013) wykazały istotne statystycznie różnice tylko w zakresie poczucia zrozumiałości oraz zaradności, ale nie poczucia sensowności mającego kluczowe znaczenie dla poziomu pozostałych dwóch składników. Obniżone poczucie zaradności w grupie ofiar przemocy ze strony partnera może wskazywać na bezradność w przerwaniu błędnego koła przemocy i kontynuowaniu funkcjonowania w roli ofiary. Różnice w zakresie poczucia sensowności wskazują, że kobiety, które doświadczyły przemocy w związku intymnym mają mniejszą skłonność do postrzegania trudnych/stresujących wydarzeń w życiu jako wyzwania, które wymagają, ale też są warte zainwestowania w nie zasobów energii, zaangażowania i przywiązania. Poczucie sensowności jest silnie nacechowane komponentem motywacyjnym. Osoby cechujące się niskim poczuciem sensowności mają większą skłonność do postrzegania trudności życiowych jako ciężaru, którego raczej chciałyby uniknąć (Olsson i in., 2006). Okazuje się, że kobiety, które doświadczyły przemocy cechuje myślenie "wszystko albo nic" oraz raczej jednowymiarowe postrzeganie rzeczywistości, związane z przyjmowaniem jednej dominującej perspektywy (Soldevilla, i in. 2014). Cechy te tworzą obraz niewielkiej elastyczności myślenia ofiar przemocy co może być powiązane z niskim poziomem SOC oraz tkwieniem w spirali strat. Brak chęci inwestowania środków w radzenie sobie z trudnościami życiowymi odzwierciedla teorię COR Hobfolla i jego spiralę strat. Zgodnie z tą teorią ludzie o mniejszych zasobach są bardziej ostrożni i chronią to, co mają (Hobfoll, 2006). Podobnie kobiety z doświadczeniem przemocy, w porównaniu z grupą kontrolną, bardziej intensywnie bronią swoich własnych zasobów lub reagują na swoją stratę (Ferreira, Buttell, Elmhurst, 2018).

Badania opisane w artykule nie wykazały różnic w zakresie SOC w zależności od doświadczenia poważnej choroby somatycznej. Przegląd badań dokonany przez Flensburg-Madsen, Ventegodt oraz Merrick (2005) również nie potwierdziły związku pomiędzy SOC a zdrowiem fizycznym. Istnieją jednak związki pomiędzy doświadczaniem przemocy w związku a somatyzacjami, czyli fizycznymi manifestacjami stresu psychicznego (Coker i in., 2000; Hines, Douglas, 2011). Badania longitudinalne i poprzeczne wykazały, że przemoc

stanowi istotny czynnik związany z jakością zdrowia psychicznego oraz seksualnego ofiar (Romito, Molzan Turan, De Marchi, 2005; Schei i in. 2006). To właśnie psychiczny aspekt przemocy (przemoc psychiczna) nieodzownie związany z przemocą fizyczną w wielu badaniach okazuje się być szczególnie destrukcyjnym czynnikiem wpływającym na jakość życia ofiar. Jedną z najczęściej wymienianych w literaturze konsekwencji przemocy dla zdrowia psychicznego ofiar jest depresja (Afifi i in., 2009; Armour, Sleath, 2014; Cavanaugh i in., 2012; Escriba-Aguir i in., 2010). Badania przeprowadzone w grupie kobiet-ofiar w wieku od 53 do 70 lat wykazały, że to właśnie przemoc psychiczna najsilniej wiązała się z takimi aspektami zdrowia jak długoterminowa depresja, niepokój, czy prawdopodobieństwem poważnej choroby alkoholowej (Edwards i in., 2009; Lazenbatt, Devaney, Gildea, 2010).

5. Konkluzje

Kontynuując opisane badania w przyszłości należałoby zwiększyć jednorodność porównywanych grup pod względem socjodemograficznym, stanowiącym zaplecze zasobów jednostki. Wyzwaniem może okazać się również zweryfikowanie czy doświadczenie przemocy podobnie różnicuje, pod względem poziomu SOC oraz jego komponentów, osoby żyjące w związkach homoseksualnych. Ofiary przemocy w związku intymnym, trwając w przemocowej relacji, są uwikłane w szereg mechanizmów psychologicznych uzależniających je od sprawcy. Z biegiem czasu przerwanie doświadczanej spirali strat staje się coraz trudniejsze, bo każda kolejna strata generuje następne, a poziom zasobów osobistych jednostki nie przestaje się kurczyć. Dlatego właśnie poczucie koherencji wydaje się kluczową zmienną pozwalającą przerwać błędne koło przemocy. Jako zasób z pogranicza rozumu i wiary umożliwia pozyskiwanie kolejnych zasobów poprzez wybór odpowiednich strategii radzenia sobie z sytuacjami trudnymi. Będąc dowodem na współpracę rozumu i aspektów duchowości człowieka stanowi być może kluczowy potencjał, który powinien być rozwijany we wspomaganiu ofiar przemocy w związku intymnym.

Bibliografia:

- Afifi, T. O., MacMillan H., Cox B. J., Asmundson, G.J., Stein, M.B., Sareen, J. (2009). Mental health correlates of intimate partner violence in marital relationships in a nationally representative sample of males and females, *Journal of Interpersonal Violence*, 24(8), 1398-1417. <http://dx.doi.org/10.1177/0886260508322192>
- Armour, C., Sleath, E. (2014). Assessing the co-occurrence of Intimate Partner Violence domains across the life course; relating typologies to mental health, *European Journal of Psychotraumatology*, 5, 24620. <http://dx.doi.org/10.3402/ejpt.v5.24620>

- Antonovsky, A. (1979). *Health, stress and coping*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Antonovsky, A. (2005). *Rozwikłanie tajemnicy zdrowia. Jak radzić sobie ze stresem i nie zachorować*, Warszawa: Instytut Psychiatrii i Neurologii
- Antonovsky, A. (1993). The Structure and Properties of the Sense of Coherence Scale, *Social Science & Medicine*, 36(6), 725-733.
- Avant, E.M., Swopes, R.M., Davis, J.L., Elhai, J.D. (2011). Psychological abuse and posttraumatic stress symptoms in college students, *Journal of Interpersonal Violence*, 26(15), 3080-3097. <http://dx.doi.org/10.1177/0886260510390954>.
- Cavanaugh, C.E., Messing, J.T., Petras, H., Fowler, B., La Flair, L., Kub, J., Agnew, J., Fitzgerald, S., Bolyard, R., Campbell, J.C. (2012). Patterns of violence against women: A latent class analysis, *Psychological trauma: theory, research, practice, and policy*, 4(2), 169-176. <http://dx.doi.org/10.1037/a0023314>.
- Coker, A.L., Smith, P.H., Bethea, L., King, M.R., McKeown, R.E. (2000). Physical health consequences of physical and psychological intimate partner violence, *Archives of Family Medicine*, 9(5), 451-457.
- Edwards, V.J., Black, M.C., Dhingra, S., McKnight-Eily, L., Perry, G.S. (2009). Physical and sexual intimate partner violence and reported serious psychological distress in the 2007 BRFSS, *International Journal of Public Health*, 54(Suppl.1), 37-42. <http://dx.doi.org/10.1007/s00038-009-0005-2>.
- Escriba-Aguir, V., Ruiz-Perez, I., Montero-Pinar, M.I., Vives-Cases, C., Plazaola-Castano, J., Martin-Baena, D. (2010). Partner violence and psychological well-being: Buffer or indirect effect of social support, *Psychosomatic Medicine*, 72(4), 383-389. <http://dx.doi.org/10.1097/PSY.0b013e3181d2f0dd>.
- Ferreira, R.J., Buttell F., Elmhurst K. (2018). The Deepwater Horizon oil spill: Resilience and growth in the aftermath of postdisaster intimate partner violence, *Journal of Family Social Work*, 21 (1), 22-44. <https://doi.org/10.1080/10522158.2017.1402531>
- Flensburg-Madsen, T., Ventegodt, S., Merrick, J. (2005). Sense of Coherence and Physical Health. A Review of Previous Findings, *The Scientific World JOURNAL*, 25(5), 665-673. <https://doi.org/10.1100/tsw.2005.85>
- Garcia-Moreno, C., Jansen, H.A. F.M., Ellsberg, M., Heise, L., Watts, C. H. (2005). *WHO Multi-Country Study on Women's Health and Domestic Violence Against Women: Initial Results on Prevalence, Health Outcomes and Women's Responses*. <https://www.who.int/reproductivehealth/publications/violence/24159358X/en/> (dostęp: 11.10.2019)
- Hensing, G., Alexanderson, K. (2000). The relation of adult experience of domestic harassment, *International Journal of Behavioral Medicine*, 7(1), 1-18.
- Herman, J. L. (1998). *Przemoc. Uraz psychiczny i powrót do równowagi*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.

- Hines, D.A., Douglas, E.M. (2011). Symptoms of posttraumatic stress disorder in men who sustain intimate partner violence: A study of helpseeking and community samples, *Psychology of Men & Masculinity*, 12(2), 112-127. <https://doi.org/10.1037/a0022983>
- Hobfoll, S.E. (1989). Conservation of resources: A new attempt at conceptualizing stress, *American Psychologist*, 44, 513-524.
- Hobfoll, S.E., Lilly, R.S. (1993). Resource conservation as a strategy for community psychology, *Journal of Community Psychology*, 21, 128-148.
- Hobfoll, S.E. (2006). *Stress, culture and community. The Psychology and Philosophy of Stress*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Koniarek, J., Dudek, B., Makowska, Z. (1993). Life orientation questionnaire. Adaptation of The Sense of Coherence Questionnaire (SOC) by A. Antonovsky, *The Review of Psychology*, 4, 491-502.
- Krantz, G., Ostergren, P.O. (2000). The association between violence victimisation and common symptoms in Swedish women, *Journal of Epidemiology and Community Health*, 54(11), 815-821. <https://doi.org/10.1136/jech.54.11.815>
- Lazenbatt, A., Devaney, J., Gildea, A. (2010). *Older women's lifelong experience of domestic violence in northern ireland executive summary a cap-funded research project report*. <http://www.qub.ac.uk/%0Ahttp://www.qub.ac.uk/schools/SchoolofSociologySocialPolicySocialWork/Staff/AcademicStaff/JohnDevaney/> (dostęp: 11.10.2019).
- La Flair, L.N., Bradshaw, C.P., Storr, C.L., Green, K.M., Alvanzo, A.A. H., Crum, R.M. (2012). Intimate partner violence and patterns of alcohol abuse and dependence criteria among women: A latent class analysis, *Journal of Studies on Alcohol and Drugs*, 73(3), 351-360. <https://doi.org/10.15288/jsad.2012.73.351>.
- Lipsky, S., Field, C.A., Caetano, R., Larkin, G.L. (2005). Posttraumatic stress disorder symptomatology and comorbid depressive symptoms among abused women referred from emergency department care, *Violence and Victims*, 20(6), 645-659.
- Loxton, D., Dolja-Gore, X., Anderson, A.E., Townsend, N. (2017). Intimate partner violence adversely impacts health over 16 years and across generations: A longitudinal cohort study, *PLoS ONE* 12(6):e0178138. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0178138.g003>
- Machisa, M.T., Christofides, N., Jewkes R. (2017). Mental ill health in structural pathways to women's experiences of intimate partner violence, *PLoS ONE* 12(4): e0175240. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0175240.g001>
- Madrugá, C.S., Viana, M.C., Abdalla, R.R., Caetano, R., Laranjeira, R. (2017). Pathways from witnessing parental violence during childhood to involvement in intimate partner violence in adult life: The roles of depression and substance use, *Drug and Alcohol Review*, 36(1), 107-114. <https://doi.org/10.1111/dar.12514>
- Olsson, M., Hansson, K., Lundblad, A. M., Cederblad M. (2006). Sense of coherence:

- definition and explanation, *International Journal of Social Welfare*, 15(3), 219-229.
<https://doi.org/10.1111/j.1468-2397.2006.00410.x>
- Pospiszyl, I. (1999). *Razem przeciwko przemocy*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Żak.
- Rahmatian, A.A. (2009). Breaking down the social learning of domestic violence, *Iranian Journal of Psychiatry and Behavioral Sciences*, 3(1), 62-66.
- Rajska-Kulik, I. (2005). Kobiety maltretowane w związkach - czy posiadane przez nie zasoby vs deficyty osobiste wpływają na pomoc, którą otrzymują, *Chowanna*, 1(24), 40-61.
- Renck, B., Rahm, G. (2005). Sense of coherence in women with a history of childhood sexual abuse, *International Journal of Social Welfare*, 14(2), 127-133.
<https://doi.org/10.1111/j.1369-6866.2005.00349.x>
- Romito, P., Molzan Turan, J., De Marchi, M. (2005). The impact of current and past interpersonal violence on women's mental health, *Social Science & Medicine*, 60(8), 1717-1727.
<https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2004.08.026>
- Rutter, M. (2012). Resilience as a dynamic concept, *Development and Psychopathology*, 24, 335-344. <https://doi.org/10.1017/S0954579412000028>
- Scheffer Lindgren, M., Renck, B. (2008). It is still so deep-seated , the fear ' : psychological stress, *Journal of Psychiatric and Mental Health Nursing*, 15(3), 219-228.
- Schei, B., Guthrie, J.R., Dennerstein, L., Alford, S. (2006). Intimate partner violence and health outcomes in mid-life women: a population-based cohort study, *Archives of Women's Mental Health*, 9(6), 317-324. <https://doi.org/10.1007/s00737-006-0156-6>.
- Schonder, M., Jürgens B. (2013). *Sense of coherence and coping among religious and non-religious students*,
 (poster).https://www.researchgate.net/publication/320130582_Sense_of_coherence_and_coping_among_religious_and_non-religious_students, (dostęp 20.10.2019).
- Seligman, M.E.P., Maier, S.F. (1976). Learned Helplessness: Theory and Evidence, *Journal of Experimental Psychology: General*, 105, 3-46.
- Sitarczyk, M. (2013). Poczucie koherencji kobiet - ofiar przemocy domowej, *Psychiatria i Neurologia Kliniczna*, 13(4), 250-263.
- Soldevilla, J.M., Feixas, G., Varlotta, N., Cirici, R. (2014). Characteristics of the Construct Systems of Women Victims of Intimate Partner Violence, *Journal of Constructivist Psychology*, 27(2), 105-119. <https://doi.org/10.1080/10720537.2014.879521>.
- Strang, S., Strang, P. (2001). Spiritual thoughts, coping and 'sense of coherence' in brain tumour patients and their spouses, *Paliative medicine*, 15(2), 127-134.
- Strube, M.J. (1988). The decision to leave and abusive relationship: Empirical evidence and theoretical issues, *Psychological Bulletin*, 104, 236-250.
- United Nations. (2015). *The World's Women 2015: Trends and Statistics*, Nowy Jork: United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Statistics Division.

https://unstats.un.org/unsd/gender/downloads/worldswomen2015_report.pdf
(dostęp: 10.10.2019) <https://doi.org/10.1023/B:JOFV.0000042079.91846.68>

Walker, L.E.A. (1979). *The Battered Woman*, Nowy Jork: Harper & Row.

World Health Organization. (2013). *Global and regional estimates of violence against women: prevalence and health effects of intimate partner violence and non-partner sexual violence*.
<https://apps.who.int/iris/handle/10665/85239> (dostęp: 10.10.2019).

Kasper Sipowicz, Ph.D.

*The Maria Grzegorzewska University in Warsaw
Department of Interdisciplinary Disability Studies*

Marlena Podlecka, M.A.

*Institute of Psychiatry and Neurology in Warsaw
Department of Neuroses, Personality Disorders and Eating Disorders*

Tadeusz Pietras, Ph.D., D.Sc. in Medical Sciences, Prof. of MU of Lodz

*Medical University of Lodz
Department of Clinical Pharmacology,
1st Chair of Internal Medicine*

Meeting the spiritual needs of hospital patients Zaspokajanie potrzeb duchowych pacjentów

The witnesses of the Cross and Resurrection of Christ have handed on to the Church and to mankind a specific Gospel of suffering. The Redeemer himself wrote this Gospel, above all by his own suffering accepted in love, so that man "should not perish but have eternal life"
Apostolic Letter *Salvifici Doloris* of the Supreme Pontiff John Paul II (VI, 25).

Abstract: The holistic paradigm of human perception induces a special way of understanding the disease and the therapeutic process. The suffering resultant from experiencing the disease is observable in both the somatic and the spiritual areas, because both these aspects of existence permeate each other. It is essential for clinical practice to identify and address the needs of religious patients, as numerous scientific studies show a close association between the spiritual wellbeing and the health condition. It is currently assumed that faith in God can be an effective catalyst for the treatment process. The issue of meeting the spiritual needs of patients is an underestimated problem in modern medicine, because it is often forgotten that health means the mental, physical, social and economic welfare of the subject as well as spiritual wellbeing. The last factor is a prerequisite for the individual's health to the same extent as the other ones. This should always be remembered both in clinical practice and in the education of medical students.

Key words: disease, therapeutic process, spiritual wellbeing, spiritual needs

Abstrakt: Holistyczny paradygmat postrzegania człowieka indukuje szczególny sposób rozumienia choroby i procesu leczenia. Cierpienie wynikające z doświadczania choroby dostrzegalne jest zarówno w obszarze somatycznym, jak i duchowym, bowiem oba aspekty istnienia przenikają się wzajemnie. Dla praktyki klinicznej niezwykle istotne jest rozpoznawanie i zaspokajanie potrzeb religijnych pacjentów, jako że liczne badania naukowe wskazują na ścisły związek między dobrostanem duchowym a stanem zdrowia. Współcześnie przyjmuje się, iż wiara w Boga stanowić może skuteczny katalizator procesu leczenia. Kwestia zaspokajania duchowych potrzeb pacjentów jest jednak niedocenianym problemem we współczesnej medycynie, ponieważ często zapomina się, że zdrowie oznacza nie tylko psychiczne, fizyczne, społeczne i ekonomiczne dobro pacjenta, ale także jego duchowe samopoczucie, które jest warunkiem zdrowia jednostki w takim samym stopniu, jak

inne. Należy o tym zawsze pamiętać zarówno w praktyce klinicznej, jak i podczas kształcenia studentów medycyny.

Słowa kluczowe: choroba, proces terapeutyczny, duchowość, potrzeby duchowe

Introduction

A person experiencing severe stress, often exceeding the adaptability of the specific individual, seeks relief in prayer (Sipowicz, Najbert, Pietras, 2017). The need to turn to the realm of the sacred occurs both in believers and in non-believers. Even a folk proverb: "When in fear, turn to God" confirms that this specific regularity has been observed for centuries. From the dawn of history, people have sought the support of Providence, especially when the situation in which they found themselves exceeded their abilities. The diseases, which affect everyone – both the poor and the rich, are a particular type of stressor.

1. The concept of health and disease in the aspect of human spirituality

Analyzing the concepts of understanding health and disease over the centuries, it can be noted that the commonly applicable general paradigm of treatment has its origin in the contemporaneous beliefs concerning communication between the body and soul. Before "the Wiseman's glass and eye" managed to convince humanity that in accordance with the Cartesian dualism the body should be perceived as a machine whose failures can be repaired according to certain algorithms, the man was understood as a psychosomatic unity. For Hippocrates, the disease was synonymous with the imbalance of the "humors" present in the human body, and therefore the treatment process was limited to restoring the proper harmony of those "humors". In turn, in the Middle Ages, the disease was seen as a result of violation of the divine laws, and the therapy focused predominantly on abandoning the disastrous habits and renunciation of what was sinful (Bishop, 2000).

The current approach postulates the departure from the dominant in the 20th century biomedical perception of the disease as a purely somatic dysfunction, requiring the use of specialized methods of "repair" of the organism (Heszen, Sęk, 2007). Although the concepts in ancient times and in the Middle Ages seem archaic now, the underlying holistic perception of a human being proves to be surprisingly up-to date – the microcosm of human existence cannot be reduced to vegetative processes only. Hence, in the preamble to the Constitution of the World Health Organization, a reductionist definition of health as the absence of disease was abandoned, defining it, according to the biopsychosocial model, as a condition of full physical, mental and social welfare.

This type of optics opens up a completely new horizon of perception of the disease and related conditions, as well as of the treatment process. The human body and soul cease to be understood as parallel phenomena without any tangent points. As John Paul II mentions in the apostolic exhortation "Familiaris Consortio" of 22.11.1981, the man is a spirit embodied, and therefore a soul, which is expressed through flesh. Both dimensions of existence remain with each other in a mutual relationship, and this reflection proves to gain a growing scientific significance today, setting a very interesting and complex field of exploration for, among others, psychology of health and medicine.

Abandoning the idea of a man struggling with the disease as a mechanism requiring repair, we discover the spectrum of spiritual phenomena closely coupled with the somatic functioning. The belief in God, as a dimension of human spirituality, can be both a predictor of health and a determinant of therapy. Increasing emphasis is currently laid on the concept that the treatment process should also include meeting the spiritual needs of the patients (D'Souza, 2007).

2. Spirituality and health – mutual conditionality

The search for correlations between health and spirituality is a relatively new phenomenon, but fully justified on the ground of empirical research (Miller, Thoresen, 2003). A particular manifestation of the growing trend is the emergence of postulates concerning the extension of the definition proposed by the WHO to include the recognition of spirituality as one of the aspects of health (Heszen, Sęk, 2007; Oman, Thoresen, 2005).

Faith in God, as a sign of human spirituality, is particularly ephemeral in the area of scientific research. Remarkable cognitive delicacy is required in the search for the mechanisms of influence of this multidimensional construct on the health condition and the course of treatment of somatic and psychiatric disorders. It is necessary to find a specific "bridge" that connects the soul with the body, through which both these areas of human existence are inducing each other. The knowledge accumulated so far has been conceptualized by Doug Oman and Carl E. Thoresen (2005) in a model showing the influence of faith in God on the somatic wellbeing of man, as follows:

faith in God ⇒ intermediary mechanisms ⇒ physiological indicators ⇒ somatic health

Somatic wellbeing is described in the presented concept by reducing the mortality rate among the population of religious individuals by up to 25-30% (Powell, Shahabi, Thoresen, 2003). Studies indicate that religiosity may reduce the risk of stroke, cardiovascular diseases,

infectious diseases and malignant tumors (Koenig, 2001), as well as delays the emergence and progression of physical disability in elderly people (Idler, Kasl, 1997). It is also emphasized that religious commitment constitutes a more effective health predictor than a catalyst for treatment (Powell, Shahabi, Thoresen, 2003). The question of the correlation of faith and the intensity of pain experienced by the patients remains unresolved. The explorations carried out in this area show both the impact of prayer that is relieving in character (Turner, Clancy, 1986; Florell, 1973) as well as increasing pain sensations (Koenig, 2001).

The physiological indicators, determining directly somatic wellbeing, include mainly blood pressure, immune and neuroendocrine functions. Research shows that religious commitment can contribute to reducing hypertension (Oman, Thoresen, 2005), raising the immunoglobulin A level (McClelland, 1988) and the lymphocyte count (Woods, Antoni, Ironson, Kling, 1999), as well as decreasing the cortisol levels (Katz, Weiner, Gallagher, 1970).

The intermediary mechanisms should be perceived as a kind of bridge connecting the soul and the body. The groups of these factors are differentiated in nature, permeating one another and reinforcing one another's impact. They include, among others:

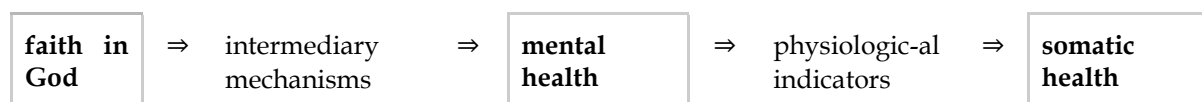
- inducing positive mental states (i.e. hope, joy), contributing to the reduction of the "allostatic load" (McEwen, 2005);
- developing the individual style of coping with the stress resulting from experiencing the disease;
- generating health-related behaviors resulting from respect for the carnal and regulating motivation to use medical services;
- social support of a religious community.

Other concepts describing a subtle thread combining religious experiences with health can also be found in the literature in the field of psychology of religion. Today, however, due to the lack of research in this field, their status is recognized as that of potential mechanisms. It is also not excluded that some of them should be understood as empirically unrecognizable ephemerids (so-called superempirical mechanisms or "psi" mechanisms) (Oman, Thoresen, 2005).

It seems particularly interesting to implement Bowlby's theory of attachment in this area. According to Lee A. Kirkpatrick (1999), a profound relationship between man and God fulfils all the criteria defining the relationship between the child and the parent, based on analogous psychological mechanisms. Thus, God, as a figure of secure attachment style, becomes a "safe haven" for a believer, which is directly associated with a higher psychological wellbeing.

Looking more broadly at the model presented by Oman and Thoresen (2005), it should be noted that the immediate area affected by the intermediary mechanisms is human

mental health, the condition of which induces physiological indicators, and thus somatic wellbeing. Although this concept does not explicitly take mental wellbeing into account, however, according to Lisa Miller and Brien S. Kelley, (2005) it organizes the most important channels through which the effect of religious commitment on the mental state of the individual is exerted. Therefore, the authors of this paper propose to enrich the model of Oman and Thoresen (2005) as follows:



3. Religious strategies for coping with disease on the ground of intermediary mechanisms

Suffering can be considered a phenomenon in which medicine meets religion on the common ground. However, the orientation of both areas is different. While treatment is aimed at elimination of suffering, faith in God makes it bearable. Chiara Lubich rightly concludes that suffering is for a man experiencing illness a sound of bells summoning him to prayer¹.

Adopting a religious perception optics allows us to construct a coherent and logical vision of the world (Krok, 2014), thus providing a line of interpretation of the disease and the associated suffering. The self-therapeutic effect on the individual is considered to be one of the basic functions of religion (Chlewiński, 1982). Faith in God satisfies the constituent need to find the meaning of life and the values of transcendent situations, gives a sense of security in the face of uncertainty and transience, and brings hope (Wandrasz, 1998), enabling to preserve the mental equilibrium.

Kenneth I. Pargament, Harold, G. Koenig and Lisa M. Perez (2000) developed a detailed typology of a religious strategy to cope with stressors, which undoubtedly include the experience of the disease. Among the methods described by them, we can find active, passive and interactive pathways in the cognitive, behavioral, interpersonal and spiritual fields (Pargament, Ano, Wachholtz, 2005), which can be systematized as follows:

- 1) *Search for meaning and significance* - interpreting the experiences of the disease as potentially beneficial in a spiritual aspect; perception of the disease as a punishment by God for the committed sins, or as the impact of demonic forces; belief that God is in power to influence the disease.

¹ https://pl.wikiquote.org/wiki/Chiara_Lubich, access: 09.10.19

- 2) *Search for control* – partnership/cooperation with God; passively awaiting God's intervention; actively letting God to take control; prayer for intercession – waiting for a miracle; gaining a sense of control through own initiative.
- 3) *Seeking relief in closeness with God* – support through experiencing God's love and care; diverting attention by engaging in religious activities; spiritual purification through religious commitment; connection with the transcendent forces; expressing doubt in relation to God under the direct influence of a stressor (expressing spiritual doubt); striving to conform in own behaviour according to the principles of faith.
- 4) *Seeking closeness with other people and with God* – support from clergy and members of the community; providing support to other persons; expressing dissatisfaction with the relationship with God and with other people under the direct influence of a stressor (expression of interpersonal and religious bitterness).
- 5) *Seeking personal transformation/life transformation* – finding a new direction of life through faith in God; religious conversion; forgiveness as an escape from anger, fear and feelings of injury.

It should be noted that religious strategies for coping with suffering can take both positive and negative forms, which depend on the individual dimension of the relationship with God. Research suggests that the "secure" style of this spiritual interaction is correlated with better somatic health, while the "insecure" type of bond implies a less efficient adaptation in the transcendent situations, resulting in worse somatic health condition (Pargament, Smith, Koenig, Perez, 1998).

4. Ministry of the hospital patients

In opposition to the cool distance of the reductionist vision of medicine, the necessity of systemic enrichment of the treatment process by providing the patients with spiritual support is emphasized more and more frequently. The man exists as a psychosomatic unity, and the dichotomy of the body and soul in the health system care bears the hallmarks of depersonalization, leading to multiplication of suffering experienced by the patients, and not to its reduction.

The studies conducted by Harold G. Koenig (2004; according to: Bejda, Lewko, Lankau, 2016) among hospital patients demonstrated that for 90% of sick people faith in God is the main strategy for coping with disease-related experiences, for 40% religion brings hope in the fight against disease, while for 60% is an important factor in making the decisions concerning the therapeutic process.. Experiencing the disease-related suffering is directly associated with the presence of special spiritual needs which cannot be underestimated in the treatment process. Nowadays, there is a desire to oppose the ideological and structural

marginalization of the role of hospital chaplains (Norwood, 2006). Not only full incorporation of the priest into the therapeutic team, but also sensitization of the medical personnel to the spiritual needs of patients has been postulated (Klimasiński, Ziemkiewicz, Neuman-Klimasińska, 2017).

The concordat between the Holy See and the Republic of Poland of 28 July 1993, in art. 17, para. 1 provides pastoral care for "(...) persons in penitentiary, educational, resocialization, health and social care facilities, as well as other such establishments." Also art. 53 para. 2 of the Polish Constitution guarantees the right to benefit from religious assistance at the place where the person is located, while the Act of 6th November 2008 Patients' Right and the Commissioner for Patients' Rights contains a section entitled "Right to pastoral care", in which the legal regulations have been specified. The hospital chaplain is a diocesan or a monastic priest appointed by the diocese bishop appropriate for the location of a healthcare facility. In Polish conditions, there is one chaplain employed full-time per 500 patients (Jachimczak, 2003).

The role of the chaplain is to provide the patients with spiritual and pastoral care (Pontifical Council for Health Care Ministry, 1995). Studies carried out in Polish hospitals and hospices show the following forms of pastoral care: the Holy Mass, the Rosary prayer, meditating on scriptures, reading religious books, service of the cross, sacraments, individual prayer and conversations with the priest (Mickiewicz, Krajewska-Kułak, Kędziora-Kornatowska, Roslan, 2011; Mickiewicz, Krajewska-Kułak, Kędziora-Kornatowska, Muszyńska-Roslan, 2011). It is also the duty of the chaplain to provide spiritual support to the non-believers who express such a need (Bejda, Lewko, Kulak-Bejda, 2017).

The essence of the hospital chaplain's ministry is therefore evangelization of the disease (supporting the patients in discovering the redeeming sense of suffering experienced in communion with Christ), the celebration of the sacraments as the signs of the invigorating and regenerating grace of God and the benefit of the therapeutic strength of charity through service and Communion (Pontifical Council for Health Care Ministry, 1995).

Conclusion

The need to meet the spiritual needs of patients is an undervalued problem in modern medicine. It is often forgotten that health means mental, physical, social and economic welfare of the subject as well as spiritual wellbeing. The last factor is a prerequisite for the individual's health to the same extent as the other ones. This should always be remembered both in clinical practice and in teaching medical professions.

Bibliography:

- Bejda, G., Lewko, J., Lankau, A. (2016), Znaczenie religijności w życiu człowieka chorego, (w:) *Kultura śmierci. Kultura umierania*, A. Guzowski, E. Krajewska-Kułak, G. Bejda (red.), 30-51, Białystok: Uniwersytet Medyczny w Białymstoku.
- Bejda, G., Lewko, J., Kulak-Bejda, A. (2017). Postrzeganie roli kapelana szpitalnego w zespole terapeutycznym, *Medycyna Paliatywna*, 3, 157-163.
- Bishop, G.D. (2000). *Psychologia zdrowia*, Wrocław: Wydawnictwo Astrum.
- Bowlby, J. (1969). *Attachment and loss*, New York: Basic Book.
- Chlewiński, Z. (1982). *Psychologia religii*, Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL.
- D'Souza, R. (2007). The importance of spirituality in medicine and its application to clinical practice, *The Medical Journal of Australia*, 186(10), 57-59.
- Florell, J.L. (1973). Crisis-intervention in orthopedic surgery: Empirical evidence of the effectiveness of a chaplain working with surgery patients, *Bulletin of the American Protestant Hospital Association*, 37(2), 29-36.
- Heszen, I., Sęk, H. (2007). *Psychologia zdrowia*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Idler, E.L., Kasl, S.V. (1997). Religion among disabled and nondisabled elderly persons II: Attendance at religious services as a predictor of the course of disability, *Journal of Gerontology*, 52(6), 306-316.
- Jachimczak, J. (2003). *W służbie życiu*. Kraków: Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy.
- Jan Paweł II. (1981). *Familiaris consortio*.
<http://nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/13>
- Katz, J., Weiner, H., Gallagher, T. (1970). Stress, distress, and ego defenses. *Archives of General Psychiatry*, 23, 31-142.
- Kirkpatrick, L.A. (1999). Attachment and religious representations and behaviour, (in:) *Handbook of attachment: Theory, research and clinical applications*, J. Cassidy, P.R. Shaver (eds.), 803-822, New York: Guilford Press.
- Klimasiński, M.W., Ziemkiewicz M., Neumann-Klimasińska N. (2017). Potrzeby duchowe pacjentów istotne w codziennej praktyce klinicznej, *Medycyna Paliatywna*, 9(4), 210-217.
- Koenig, H.G. (2001). Religion and medicine IV: religion, physical health, and clinical implications, *International Journal of Psychiatry in Medicine*, 31(3), 321-336.
- Krok, D. (2014). Religijny system znaczeń i poczucie sensu życia jako predykatory eudajmonistycznego dobrostanu psychicznego u osób chorych na nowotwór, *Studia Psychologica*, 14(2), 25-40.

- McClelland, D.C. (1988). The effect motivational arousal through films on salivary immunoglobulin A, *Psychology and Health*, 2, 31-52.
- McEwen, B.S. (2005). Stressed or stressed out: What is the difference?, *Journal of Psychiatry and Neuroscience*, 30(5), 315-318.
- Mickiewicz, I., Krajewska-Kułak, E., Kędziora-Kornatowska, K., Roslan, K. (2011). Opinie zawodowo czynnych pielęgniarek na temat opieki paliatywnej, *Medycyna Paliatywna*, 3, 151-162.
- Mickiewicz, I., Krajewska-Kułak, E., Kułak, W., Kędziora-Kornatowska, K., Muszyńska-Roslan, K. (2011). Hospice workers' and family of hospice patients' perception of hospice care, *Progress in Health Science*, 1(2), 106-112.
- Miller, W.R., Thoresen, C.E. (2003). Spirituality, religion and health: an emerging research field, *American Psychologist*, 58, 24-36.
- Miller, L., Kelley, B.S. (2005). Relationship of religiosity and spirituality with mental health and psychopathology, (in:) R.F. Paloutzian, C.L. Park (eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, 460-478, New York/London: The Guilford Press.
- Norwood, F. (2006). The ambivalent chaplain: Negotiating structural and ideological difference on the margins of modern-day hospital medicine, *Medical Anthropology*, 25(1), 1-29.
- Oman, D., Thoresen, C.E. (2005). Do religion and spirituality influence health?, (in:) R.F. Paloutzian, C.L. Park (eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, 435-459, New York/London: The Guilford Press.
- Pargament, K.I., Smith, B.W., Koenig, H.G., Perez, L. (1998). Patterns of positive and negative religious coping with major life stressors, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37, 710-724.
- Pargament, K.I., Koenig, H.G., Perez, L. (2000). The many methods of religious coping: Development and initial validation of the RCOPE, *Journal of Clinical Psychology*, 56, 519-543.
- Pargament, K.I., Ano, G.G., Wachholtz, A.B. (2005). The religious dimension of coping. Advances in theory, research and practice, (in:) R.F. Paloutzian, C.L. Park (eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, 479-495, New York/London: The Guilford Press.
- Powell, L.H., Shahabi, L., Thoresen, C.E. (2003). Religion and spirituality: Linkages to physical health, *American Psychologist*, 58, 36-52.
- Sipowicz, K., Najbert, E., Pietras, T. (2017). *Wielowymiarowy aspekt kryzysu w teorii i praktyce*, Będzin: Wydawnictwo e-bookowo.
- Turner, J.A., Clancy, S. (1986). Strategy for coping with chronic low back pain: Relationship to pain and disability, *Pain*, 24, 355-364.

Wandrasz, M. (1998). *Religijność a postawa wobec chorób*, Lublin: RW KUL.

Woods, T.E., Antoni, M.H., Ironson, G.H., Kling D.W. (1999). Religiosity is associated with affective and immune status in symptomatic HIV-infected gay men, *Journal of Psychosomatic Research*, 46, 165-176.

List of acts and laws

Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską z 28 lipca 1993 roku.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz. U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.)

Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia, Karta Pracowników Służby Zdrowia
http://dsz.oil.lublin.pl/dokumenty/8_karta_pracownikow_sluzby_zdrowia.pdf

Ustawa z dnia 6 listopada 2008 r. o prawach pacjenta i Rzeczniku Praw Pacjenta (Dz.U. 2009 nr 52 poz. 417)

Links

<https://www.who.int/about/who-we-are/constitution>, dostęp: 22.09.19

https://pl.wikiquote.org/wiki/Chiara_Lubich, dostęp: 09.10.19

Ks. dr hab. prof. UKSW Jan Bielecki, Dr Paulina Rosińska, Dr Małgorzata Starzomska
Institute of Psychology
Faculty of Christian Philosophy
Cardinal Stefan Wyszyński University, Warsaw

Fides et ratio: Implicit theories of eating disorders

Fides et ratio: O ukrytych teoriach dotyczących zaburzeń odżywiania się

Abstract: Eating disorders are of great interest not only to researchers and clinicians, but also to the general public. The question arises as to the accuracy of the beliefs of lay people or their implicit theories concerning these disorders, especially that they seem to obtain most of their information on the subject from the mass media. This paper contains a review of studies on lay theories of eating disorders from the past 30 years. It would be difficult to draw one overarching conclusion from that extensive body of research, given that individual authors addressed different questions and used disparate methodologies and tools. However, it may be safely stated that while in many areas the respondents' knowledge is quite high and in line with the diagnostic manuals and clinical data, it is often insufficient. Indeed, it has been reported that some implicit theories appear to be inconsistent with the truth or even stigmatize the patients, blaming them for their illness. Such reports merit careful analysis with a view to developing measures that would raise public awareness of eating disorders, with a potentially prominent role to be played by psycho-education.

Key words: eating disorders, implicit theories, psycho-education

Abstrakt: Temat zaburzeń odżywiania wywołuje ogromne zainteresowanie nie tylko wśród naukowców i klinicystów, ale także wśród osób, które nie posiadają specjalistycznej wiedzy w tym zakresie. Warto dokonać oceny przekonań osób z populacji ogólnej (nie specjalistów) na temat chorób związanych z odżywianiem się. Celowe jest opisanie adekwatności tych przekonań do stanu wiedzy naukowej i tym samym próba odpowiedzi jako funkcjonują tzw. ukryte teorie, których głównym źródłem zdają się być media. Niniejszy artykuł zawiera przegląd badań dotyczących ukrytych teorii na temat zaburzeń odżywiania, przeprowadzonych na przestrzeni ostatnich 30 lat. Można wysunąć wniosek, że chociaż w wielu obszarach wiedza badanych na temat zaburzeń odżywiania jest dość duża i zazwyczaj zgodna z informacjami zamieszczonymi w podręcznikach diagnostycznych oraz z danymi klinicznymi, to jednak czasami jest ona niewystarczająca. Niektóre wyniki mogą napawać niepokojem, gdyż wskazują na nieadekwatność obiegowych opinii na temat zaburzeń odżywiania, a nawet na stygmatyzowanie chorych, w tym obciążanie ich odpowiedzialnością za chorobę, na którą cierpią. Warto poddać takie wyniki szczegółowej analizie celem zaproponowania takich oddziaływań, które zwiększą świadomość społeczną w kontekście chorób związanych z odżywianiem się.

Słowa kluczowe: zaburzenia odżywiania, ukryte teorie, psycho-edukacja

Introduction

Eating disorders form a group of psychological conditions characterized by behaviors greatly diverging from typical eating patterns. The latest edition of the Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-V, 2013) defines feeding and eating disorders as persistent disturbances of eating or eating-related behavior that result in the altered

consumption or absorption of food and that significantly impair physical health or psychosocial functioning. Although this category consists of a wide range of nosological entities, the literature tends to be predominantly focused on anorexia nervosa, bulimia nervosa, and, to a slightly lesser extent, binge eating.

Eating disorders are of great interest not only to researchers and clinicians, but also to non-specialists who seek answers to a variety of difficult issues concerning them. The main source of information about eating disorders for the general public seems to be the mass media (Furnham, Hume-Wright, 1992). Thus, the question arises as to the accuracy of beliefs on those disorders held by so-called "common people" (Grzegorek, 2011), some of whom may know very little, or nothing at all, about the subject. In the literature, the views of non-specialists are known as "implicit theories" and are analyzed (along with attributions) as part of lay psychology, which is used by people to describe and explain human behaviors in everyday life. While attributions concern the description and explanation of individual behaviors, implicit theories may be defined as lay people's systems of beliefs about certain phenomena. The latter notion was introduced to psychology in 1954 by Bruner and Tagiuri (1954) with reference to relatively coherent sets of lay beliefs concerning the covariance among traits and behaviors (Grzegorek, 2011). In addition to personality, researchers have also looked into the implicit theories of creativity (Sternberg, 1985), political opinions (Cuc, Hirst, 2001), child development (Furnham, Weir, 1996), intelligence (Sternberg, Conway, Ketron, Bernstein, 1981), extraversion (Semin, Rosch, Chassein, 1981), neuroticism (Furnham, 1981), alcoholism (Furnham, Lowick, 1984), delinquency (Furnham, Henderson, 1983), depression (Furnham, Kuyken 1991) and schizophrenia (Furnham, Rees, 1988).

This paper presents a review of studies on implicit theories of eating disorders published over the past 30 years.

A review of international studies on implicit theories of eating disorders

Huon, Brown and Morris (1988) conducted two studies exploring lay beliefs about anorexia nervosa (AN) and bulimia nervosa (BN) among healthy individuals, as well as their opinions concerning the diagnostic criteria for those conditions. One study encompassed 188 females (58 schoolgirls, 69 university students, and 61 women visiting the university with a mean age of 16.3, 22, and 22.7 years, respectively), and the other one involved a group of 150 females (mean age of 30.8 years) and males (mean age of 29.1 years). The first questionnaire, "Knowledge, Attitudes and Practices" (KAP), based on Berelson's 1966 model (Huon, Brown and Morris, 1988), contained open-ended questions about the respondent's understanding of the terms "anorexia nervosa" and "bulimia nervosa," and their knowledge about the symptoms and causes of those disorders. Other items included in the questionnaire concerned attitudes to being overweight and to vomiting and purging as

methods of weight control, how often the respondents dieted to control their weight, and how important slimness was to them. The second study used a 36-item questionnaire concerning the diagnostic criteria and symptoms of AN and BN. The results showed that although the respondents knew more about AN as compared to BN, few of them recognized behaviors characteristic of the former illness (e.g., body image disturbances) listed in the DSM-III (1980) as uncommon and abnormal. Interestingly, the participants more accurately evaluated behaviors indicative of BN, such as self-induced vomiting (DSM-III, 1980). It was concluded that a strong desire to be slim may be perceived as normal unless it is accompanied by excessive preoccupation with weight and body shape resulting in refusal to eat. This points to difficulties with understanding AN and the full extent of its consequences. On the other hand, BN is more readily diagnosed due to abnormal (excessive) consumption of food, even though that disorder is generally less familiar to the average person.

Furnham and Hume-Wright (1992) examined 117 females and 51 males aged 16–65 using an original questionnaire “beliefs about anorexia” consisting of three 35-item parts (description of anorexics, causes of AN, and cures for AN). The items were formulated based on in-depth interviews with the sufferers.

The study showed that the respondents’ beliefs about AN descriptions, causes and cures were elaborate, consensual, and moderately consistent with the clinical theories. The consensuality of opinions indicates that the identified implicit theories may have been mediated by cultural transmission. The accuracy of people’s beliefs was evaluated using factor analysis. As regards the characteristics of anorexics, the respondents correctly recognized an overemphasis on self-image and obsessive control of eating and weight; they were also aware of the social pressure to be thin and attractive, which is especially widespread in Western culture. In terms of the causes of AN, analysis revealed factors such as family, the stress of change, conflict in contradictory social roles, goals, and demands, rebellion, and security. In particular, the family factor was similar to the family systems theory explanation (Climo, 1982), contradiction closely resembled the feminist view of AN (Orbach, 1984), rebellion seemed to be rooted both in the family systems theory and (to a lesser extent) in the feminist approach, while security was associated with the psychophysiological approach. As far as cures were concerned, the respondents were aware of a wide range of treatment options for AN and favored interventions oriented at promoting self-worth given that contemporary societies seem to “attack” the self-esteem of young women. In addition, the participants emphasized the importance of enhancing the anorexic’s ability to cope with everyday situations and problems. In turn, in contrast to clinicians’ opinions, hospitalization was not widely endorsed as effective. The current approach to the hospitalization of anorexics is characterized by authoritarianism (the doctor takes control of the patient by, e.g., prescribing forced eating or refusing privileges when the patient stops eating) and a physiological approach (e.g., nutritional rehabilitation). A major

finding from the study was that the respondents attached great importance to conflict reconciliation (interestingly, it is also considered a crucial element of modern therapeutic approaches to AN treatment). A significant demographic correlate of the respondents' beliefs about AN was the sex of the participants, with females holding stronger opinions about descriptions of AN and cures for it. This can be explained by the fact that due to the greater prevalence of that disorder among women, they are more aware of it and tend to empathize with the sufferers. However, given that men's and women's views about the causes of AN did not differ significantly, one should seek alternative explanations. Perhaps the aforementioned differences in beliefs arise from socialization and social expectations pertaining to ideal appearance, as it is obvious that healthy women will consider the illness from their perspective, which is underpinned by a fear of obesity. The third explanation is related to the increasing media coverage of dieting, and also AN. Surprisingly, in the study under discussion individuals with a history of AN did not exhibit greater knowledge about the causes and cures of AN as compared to healthy persons.

According to Benveniste, Lecouteur and Hepworth (1999), previous research into implicit theories of anorexia nervosa had examined the accuracy of the lay knowledge of the sufferers' family members and friends as persons who could encourage treatment. In contrast to those approaches, the above study involved semi-structured interviews with five women and five men aged 15–25 years with medium or higher socioeconomic status, as that group is most vulnerable to AN. The authors used discourse analysis to identify and establish the linguistic structure of the transcribed interviews as well as the specific functions of the language used. It was found that the respondents predominantly treated AN as an individual dysfunction and psychopathology. In terms of etiology, they considered the disorder to be the result of the individual's reactions to external pressures, especially from the mass media promoting slimness and other ideals of achievement for women. On the other hand, according to the participants it is the individual who has to make choices about his or her life. As far as therapy is concerned, while little can be done about the media, individuals can change, and in particular they can modify their self-esteem and body image, which again shows that in the respondents' opinion individuals with AN bear final responsibility for their illness. Moreover, AN was associated with femininity and men with this disorder were deemed more feminized than healthy males. The authors concluded that in helping people with AN one should go beyond the dysfunction within individuals and address the broader aspects of the sufferers' lives, as well as to move beyond an understanding of femininity as an unproblematic "given." Anorexics should not be perceived in isolation from society since the way in which a phenomenon (eating disorder) is conceptualized has implications for how it is addressed (treated). The authors observed that an approach to an eating disorder that focuses on the individual's responsibility may decrease the likelihood of intensive, and thus effective, therapy for anorexics.

Holliday, Wall, Treasure and Weinman (2005) compared perceptions of illness in individuals with AN (n=80) and healthy men (n=36) and women (n=44), who completed the Illness Perception Questionnaire-Revised (IPQ-R). The IPQ-R consists of three sections. The first one lists 14 symptoms and asks the patients if they have experienced them since the onset of their illness and if they think that those symptoms are related to AN. The second section (38 items rated on a 5-point Likert scale) evaluates beliefs regarding linear and cyclical timelines of the disorder (chronicity and getting better/worse), personal and treatment control, consequences, coherence (a clear picture or understanding of the illness), and emotional representations (e.g., "when I think about my illness I get depressed"). The third section elicits causal beliefs by presenting 18 biological, environmental, and psychological causes for evaluation to what extent they apply to AN. The last item is an open-ended question asking about the key perceived causes of AN.

The study showed that patients with AN identified a large number of symptoms and perceived their illness as chronic and having serious adverse consequences. On the other hand, the low coherence scores indicate that they struggled to make sense of their disorder. The patients were pessimistic about the likelihood of recovery, as they believed that AN is difficult to control or impossible to cure.

In turn, healthy individuals were more optimistic about the illness, perceiving it as a controllable and curable disorder associated with dieting, which does not necessarily have to be chronic. It should be noted that in the lay group women did not significantly differ from men in terms of their understanding of the term "anorexia nervosa", defining it as an eating disorder characterized by excessive dieting and a disturbed body image. While members of the clinical group had a stronger emotional representation of AN as compared to the healthy participants, the latter believed they had a more comprehensive understanding of the disorder. The authors concluded that the identified differences between individuals with and without AN may contribute to the stigmatization of the former.

Observing that knowledge about eating disorders affects one's ability to recognize sufferers and encourage them to seek professional treatment, Hunt and Rothman (2007) evaluated mental models (stored knowledge) concerning AN and BN in 106 psychology students (57 females and 49 males). They administered a questionnaire containing 7 open-ended questions (e.g., "How would you describe AN/BN to a fellow student who had never heard of the problem?") and three yes-no questions: "Do biological or genetic factors contribute to the development of AN/BN?", "Do social factors contribute to the development of AN/BN?", and "Is AN/BN curable?" Participants who gave an affirmative answer to the first two questions were asked to specify the contributing factors.

In addition, the respondents were asked to list short- and long-term consequences of AN and BN and to describe the kind of people that are particularly vulnerable to develop them. Subsequently, the respondents rated the likelihood (on a 9-point scale from 1 - not at

all likely to 9 - extremely likely) that a person with AN or BN would engage in certain behaviors (e.g., excessive exercise) or have certain characteristics (e.g., dissatisfaction with one's body). Next, the participants completed two matrices estimating the percentage of individuals in different social groups that were likely to develop AN or BN. The columns of the matrices corresponded to gender (women, men), while their rows specified racial background (African-American, Asian-American, Hispanic, Native American, White), resulting in a total of 10 gender/race categories. Finally, the participants answered several socio-demographic questions, including whether they had any personal experiences related to eating disorders.

The responses were organized according to the following questions concerning mental models of eating disorders: "What are people with eating disorders like?" (identity), "Who develops eating disorders?" (group associations), "What happens to people with eating disorders?" (consequences, duration, cure), and "What causes eating disorders?" (cause). Furthermore, the authors checked to what degree lay people's beliefs about eating disorders corresponded to their descriptions in the DSM-IV-TR (2000) in order to identify differences between lay theories and clinical diagnoses.

It was found that for most participants the defining features of AN and BN were restricted food intake and repeated bingeing, respectively. Furthermore, the respondents tended to think that these eating disorders were primarily caused by psychological and social factors, and to a lesser extent by biological ones. The majority of respondents listed some physical consequences of AN and BM, and approx. 1/3 of them mentioned psychological and social consequences. Moreover, most respondents believed that the disorders were curable through counseling and psychotherapy, with the female group expressing greater confidence that BN lasted shorter than AN. Thus, lay knowledge about the studied conditions was found to be generally consistent with clinical data (especially in terms of symptoms and consequences). However, greater emphasis was placed on physical and behavioral aspects, with the respondents' descriptions being somewhat divergent from the DSM-IV-TR diagnostic criteria (2000).

While the discussed paper by Hunt and Rothman supported some previous research, it challenged some other findings. In line with previous studies, it was found that lay people have general rather than specific information (main behavioral patterns vs. physiological consequences). On the other hand, the paper did not endorse the view that women have greater knowledge about eating disorders than men (Lee, 1997) or that lay people know more about AN than BN (Murray, Touyz, Beumont, 1990). Similarly to other studies, the participants considered counseling to be the initial step in the management of eating disorders (Mond, Hay, Rodgers, Owen, Beumont, 2004). However, the role of social support and nutrition was recognized to a lesser extent, while hospitalization was mentioned more often than in previous research. In addition, the paper revealed some new aspects of lay

models of eating disorders. First, the respondents believed AN to be more serious than BN, having a longer course, being less curable, and resulting in a greater fatality rate. Second, the participants believed that psychological and social factors (e.g., the mass media and peer pressure) played a more prominent role in the development of eating disorders than biological factors (although women placed relatively more emphasis on psychological and social factors, while men on biological ones). Third, the respondents grossly overestimated the incidence of the two eating disorders (3–41%, depending on the demographic group) as compared to clinical data (0.5–4%) (Hsu, 1989; Wakeling, 1996). Moreover, it was found that the distinct image of an individual with AN or BN held by the participants was that of an adolescent or adult white woman. This finding is largely consistent with clinical data, which indicate that the vast majority of patients with those disorders are indeed white women. On the other hand, the participants did not seem to be aware of the relatively high incidence of dysfunctional eating among ethnic minorities and males, as reported from epidemiological studies.

When discussing implicit theories of anorexia nervosa, one cannot fail to note negative stereotypes about individuals with AN, and even some degree of stigmatization. To the best knowledge of the present author, such stereotypes were first observed in a 1984 study by Chiodo, Stanley and Harvey (1984). Also recent years have seen a number of reports on the subject (Bannatyne, Stapleton, 2017; Geerling, Saunders, 2015; Zwickert, Rieger, 2013).

To date, few studies in Poland have dealt with implicit theories of eating disorders, but their results have proven to be very interesting. Klimberg, Kacperska and Marcinkowski (2011) examined a group of 50 female freshmen students of cosmetology and 50 female third-year students of public health management at the University of Bydgoszcz using an original 21-item questionnaire concerning the characteristics of AN and the risk of developing that disorder. The results showed the students' knowledge to be insufficient. While they did not consider excessive slimness to be particularly flattering, they did believe that physical attractiveness helps people get on in life. Surprisingly, the participants did not think that the dominant standards of attractiveness are shaped by the mass media. It should be noted that most respondents had a history of dieting despite being generally happy with their appearance, which may be attributed to attempts at improving their low self-esteem.

Łepecka-Klusek and Szyszkowska (2014) set out to evaluate knowledge about eating disorders among women seeking advice from nutritionists, and establish how individuals with AN are perceived by others. Using an original questionnaire, the authors examined 500 women at the Institute of Dietary Therapy and Personal Training "Slim+Fit" in Lublin. The respondents claimed that they obtained most information about eating disorders from the mass media. As many as 50% of them believed eating disorders to be a form of weight loss, and 40.4% said that they knew where the affected individuals could get help. On the other

hand, it is worrying that as many as 47.8% of the respondents believed the sufferers had only themselves to blame. Generally speaking, the examined women exhibited only superficial knowledge about eating disorders.

Finally, Czepczor, Kościcka and Brytek-Matera (2016) administered the 51-item Eating Disorders Awareness Test (EDAT) and the 41-item Eating Disorder Examination Questionnaire (EDE-Q) to 34 female and 32 male students of the University of Silesia aged 19–21 years. It was concluded that although theoretically social awareness of eating disorders should increase in proportion to the rise in their incidence, the actual knowledge of the general public is less than satisfactory. That is particularly worrying in the case of AN, which is a very serious disease with a high mortality rate. It was found that 52.9% of women and 18.75% of men expressed interest in eating disorders, with 72.2% and 50%, respectively, declaring that they obtained knowledge on the subject by reading books and scientific papers. Despite these promising indications, few of the respondents (11%) perceived weight loss as a risk factor for developing AN, and even fewer (9%) realized that persons with AN have a disturbed body image. It should be noted that significant differences between the genders were found in terms of AN perceptions: as compared to males, female students exhibited higher awareness of eating disorders and a greater interest in them; they were also more concerned about their weight and body shape.

Conclusions

While it is reassuring that many of the implicit theories of eating disorders are consistent with the formal diagnostic criteria and clinical data, serious deficits have been identified in several important areas. These deficits may be largely attributed to insufficiently precise information conveyed by the media, potentially leading to underestimation of the gravity of the illness. Thus, of great importance is to disseminate accurate science-based information in a way that is intelligible to the general public. In this context, psycho-education may contribute to a better understanding of the kind of help needed by persons with AN and reduce the risk of stigmatization.

Bibliography:

- Bannatyne, A.J., Stapleton, P.B. (2017). Attitudes towards anorexia nervosa: Volitional stigma differences in a sample of pre-clinical medicine and psychology students. *Journal of Mental Health*, 26(5), 442-448.
- Benveniste, J., Lecouteur, A., Hepworth, J. (1999). Lay theories of anorexia nervosa: a discourse analytic study. *Journal of Health Psychology*, 4(1), 59-69.
- Bruner, J., Tagiuri, R. (1954). The perception of people, (in:) G. Lindzey (ed.), *Handbook of Social Psychology* (vol. 2), 601-633. MA: Addison Wesley.

- Chiodo, J., Stanley, M., Harvey, J.H. (1984). Attributions about anorexia nervosa and bulimia. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 2(3), 280-285.
- Climo, L. (1982). Anorexia nervosa with hypothalamic tumor: The search for clinical pathological correlations. *Psychiatric Journal of the University of Ottawa*, 7(1), 20-25.
- Cuc, A., Hirst, W. (2001). Implicit theories and context in personal recollection: Romanians' recall of their political and economic past. *Applied Cognitive Psychology*, 15(1), 45-60.
- Czeczor, K., Kościcka, K., Brytek-Matera, A. (2016). Students' awareness of and attitudes towards eating disorders: preliminary study. *Archives of Psychiatry and Psychotherapy*, 1, 48-54.
- Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (3th ed.). (1980). Washington, DC, London, England: American Psychiatric Publishing, American Psychiatric Association.
- Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (4th ed.). (2000). Text Revision. Washington, DC, London, England: American Psychiatric Publishing, American Psychiatric Association.
- Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (5th ed.). (2013). Washington, DC, London, England: American Psychiatric Publishing, American Psychiatric Association.
- Furnham, A. (1984). Lay conceptions and neuroticism. *Personal and Individual Differences*, 5(1), 95-103.
- Furnham, A., Henderson, M. (1983). Lay theories of delinquency. *European Journal of Social Psychology*, 13(2), 107-120.
- Furnham, A., Hume-Wright, A. (1992). Lay theories about anorexia nervosa. *Journal of Clinical Psychology*, 48(1), 20-36.
- Furnham, A., Kuyken, W. (1991). Lay theories of depression. *Journal of Social Behavior and Personality*, 6(2), 329-342.
- Furnham, A., Lowick, V. (1984). Lay theories and the causes of alcoholism. *British Journal of Medical Psychology*, 57(Pt 4), 319-332.
- Furnham, A., Rees, J. (1988). Lay theories of schizophrenia. *International Journal of Social Psychiatry*, 34(3), 212-220.
- Furnham, A., Weir, C. (1996). Lay theories of child development. *Journal of Genetic Psychology*, 157(2), 211-226.
- Geerling, D.M., Saunders, S.M. (2015). College students' perceptions of individuals with anorexia nervosa: irritation and admiration. *Journal of Mental Health*, 24(2), 83-87.
- Grzegorek, T. (2011). Czym jeszcze jest psychologia potoczna? *Studia Psychologiczne*, 49(1), 49-60.
- Holliday, J., Wall, E., Treasure, J., Weinman, J. (2005). Perceptions of illness in individuals with anorexia nervosa: a comparison with lay men and women. *International Journal of Eating Disorders*, 37(1), 50-56.

- Hsu, L.G. (1989). The gender gap in eating disorders: Why are the eating disorders more common among women? *Clinical Psychology Review*, 9(3), 393-407.
- Hunt, J.S., Rothman, A.J. (2007). College students' mental models for recognizing anorexia and bulimia nervosa. *Appetite*, 48(3), 289-300.
- Huon, C.F., Brown L., Morris, S. (1988). Lay beliefs about disordered eating. *International Journal of Eating Disorders*, 7(2), 239-252.
- Klimberg, A., Kacperska, M., Marcinkowski, J.T. (2011). Wiedza, postawy i zagrożenie anoreksją wśród studentek bydgoskich. *Hygeia Public Health*, 46(4), 462-466.
- Lee, S. (1997). How lay is lay? Chinese students' perceptions of anorexia nervosa in Hong Kong. *Social Science & Medicine*, 44(4), 491-502.
- Łepecka-Klusek, C., Szyszkowska, B. (2014). Wiedza i postrzeganie ludzi z zaburzeniami odżywiania w grupie kobiet korzystających z porad dietetyka. *Problemy Higieny i Emidemiologii*, 95(3), 679-684.
- Mond, J.M., Hay, P.J., Rodgers, B., Owen, C., Beumont, P.J.V. (2004). Beliefs of the public concerning the helpfulness of interventions for bulimia nervosa. *International Journal of Eating Disorders*, 36(1), 62-68.
- Murray, S., Touyz, S., Beumont, P. (1990). Knowledge about eating disorders in the community. *International Journal of Eating Disorders*, 9(1), 87-93.
- Orbach, S. (1984). *Fat is a feminist issue*. London: Hamlyn.
- Semin, G., Rosch, E., Chassein, J. (1981). A comparison of the common-sense and "scientific" conceptions of extraversion-introversion. *European Journal of Social Psychology*, 11(1), 77-86.
- Sternberg, R. (1985). Implicit theories of intelligence, creativity, and wisdom. *Journal of Personality and Social Psychology*, 49(3), 607-627.
- Sternberg, R.J., Conway, B.E., Ketron, J.L., Bernstein, M. (1981). People's conceptions of intelligence. *Journal of Personality and Social Psychology*, 41(1), 37-55.
- Wakeling, A. (1996). Epidemiology of anorexia nervosa. *Psychology Research*, 62(1), 3-9.
- Zwicker, K., Rieger, E. (2013). Stigmatizing attitudes towards individuals with anorexia nervosa: an investigation of attribution theory. *Journal of Eating Disorders*, 1, 1-10.

Dr Dominik Borawski
Katedra Psychologii
Wydział Pedagogiki i Psychologii
Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

Mgr Agnieszka Balicka
Prywatne Przedszkole Truskawkowe Ranczo w Ostrowie

Nadzieja podstawowa a postrzegany wpływ alkoholizmu rodziców na funkcjonowanie psychospołeczne osób dorosłych.

Mediacyjna rola osobowego wzrostu

Basic hope and perceived impact of parental alcoholism on psychosocial functioning of adults.

The mediating role of personal growth

Abstrakt: W wielu badaniach udokumentowano negatywne skutki wychowywania się w rodzinie z problemem alkoholowym. Konsekwencje te mogą być jednak minimalizowane przez czynniki chroniące, w tym te związane z zasobami osobowościowymi oraz przekonaniami. Taką protekcyjną funkcję potencjalnie może pełnić również nadzieja podstawowa będąca fundamentalnym przekonaniem o sensowności i przychylności świata. W hipotezach badawczych przewidywano, że: 1) nadzieja podstawowa będzie ujemnie korelować z postrzeganym negatywnym wpływem alkoholizmu rodziców; 2) związek ten będzie mediowany przez wzrost osobowy rozumiany w kategoriach konstruktywnych zmian osobowościowych w obszarach: obrazu siebie, relacji interpersonalnych, doceniania życia oraz duchowości. Badani (N=96) w wieku od 20 do 40 lat wypełniali zestaw kwestionariuszy składający się z Kwestionariusza Nadziei Podstawowej (BHI-R), Kwestionariusza Potraumatycznego Rozwoju (PTGI) oraz Skali Wpływu Alkoholizmu Rodziców (SWAR). Uzyskane wyniki potwierdziły obie hipotezy. Badani charakteryzujący się wysokim poziomem nadziei podstawowej deklarują wyższy poziom osobowego wzrostu, co w konsekwencji redukuje postrzeganie siebie jako ofiary alkoholizmu rodziców. Dodatkowa analiza mediacyjnego efektu osobowego wzrostu wykazała w jego obrębie kluczową rolę zmian w obrazie siebie.

Słowa kluczowe: Dorosłe Dzieci Alkoholików (DDA), nadzieja podstawowa, wzrost osobowy, analiza mediacji.

Abstract: Many research studies have documented the detrimental effects of being raised in an alcoholic family. However negative outcomes of parental drinking can be minimized by several protective factors including specific personality resources and beliefs. Such protective function can be potentially fulfilled by basic hope – a fundamental belief in order and positivity of the world. It was hypothesized that 1) basic hope will be inversely correlated with perceived negative impact of parental alcoholism and 2) this relationship will be mediated by personal growth understood as constructive personality changes in self-perception, interpersonal relationship, appreciation for life and spirituality. A set of psychometric questionnaires was completed by adults who were raised by alcoholic parent(s) (N=96), in the ages between 20 and 40 (M = 26,5, SD = 3,43): Basic Hope Inventory (BHI - R), Posttraumatic Growth Inventory (PTGI) and Impact of Parental Alcoholism Scale (IPAS). Both hypotheses were confirmed. The results indicate that high basic hope individuals tend to report higher level of personal growth, which in turn, minimizes the perception that they are victims of

parental alcoholism. Additional analysis revealed the superior role of changes in self – perception in the mediation effect of personal growth.

Key words: Adult Children of Alcoholics (ACOA), basic hope, personal growth, mediation analysis.

1. Wprowadzenie do badań własnych

Dość powszechnie przyjmuje się tezę, że alkoholizm jako problem nie dotyka jedynie samej osoby uzależnionej, ale również jej otoczenie (Park, Schepp, 2014). W wielu opracowaniach problem ten rozpatruje się w kategoriach współuzależnienia bądź funkcjonowania rodziny dysfunkcyjnej. Rodziny z przynajmniej jedną osobą nałogowo pijącą charakteryzują się dezorganizacją i brakiem klarowności ról rodzinnych, zwiększonym poziomem konfliktowości oraz izolacji społecznej (Ellis, Zucker, Fitzgerald, 1997). W obszarze negatywnego wpływu alkoholizmu szczególne miejsce zajmują dzieci (bądź podopieczni) osób uzależnionych. Dotychczasowe badania wskazują dość jednoznacznie, że wychowywaniu się w rodzinie z problemem alkoholowym może towarzyszyć szeroka gama trudności związanych z funkcjonowaniem psychospołecznym w dzieciństwie i adolescencji (Molina, Donovan, Belendiuk, 2010). W przypadku okresu dorosłości wyniki badań w tym obszarze są jednak niejednoznaczne. Z części danych wynika, że u dorosłych osób, które wychowywały się z pijącym rodzicem (bądź rodzicami) istnieje zwiększone ryzyko występowania niektórych problemów eksternalizacyjnych (zwłaszcza związanych ze wzmożoną agresją, Obot, Anthony, 2004), nadużywaniem substancji psychoaktywnych (Harter, 2000) oraz internalizacyjnych (obniżona w porównaniu do grup kontrolnych samoocena (Hall, Webster, 2007), podwyższony niepokój i wstyd społeczny (Rafferty, Hartley, 2006), częstsze sygnalizowanie symptomów depresyjnych (Lease, 2002). Wyniki innych badań sugerują jednak, że zdecydowanie lepszym predyktorem problemów lękowych i depresyjnych są adekwatne zaburzenia psychiczne rodziców niż ich historia uzależnienia (Preuss, Schuckit, Smith, Barnow, Danko, 2002). Ponadto wykluczono istnienie jednoznacznie patologicznego rysu osobowości dorosłych dzieci alkoholików (Sher, 1997) i nie potwierdziły się doniesienia niektórych klinicystów zarówno na temat wewnętrznej zbieżności charakterystyk funkcjonowania dorosłych dzieci alkoholików, jak i ich specyfiki w porównaniu do osób pochodzących z innych środowisk dysfunkcyjnych (Harter, 2000). Co więcej istnieją przekonujące dane, które sugerują, że wskazane wcześniej różnice w obrębie funkcjonowania psychospołecznego pomiędzy osobami wychowanymi przez rodziców uzależnionych od alkoholu a grupami kontrolnymi, o ile zauważalne są w okresie dzieciństwa i adolescencji, zacierają się od schyłku drugiej dekady życia (Jennison, Johnson, 2001). Dotychczas zebrane dane empiryczne w tym obszarze sugerują zatem, że dorosłe osoby, które wychowywane były przez rodzica(ów) nałogowo pijących owszem stanowią grupę ryzyka, ale heterogeniczną, o zróżnicowanych możliwościach radzenia

sobie. Z tego powodu obecnie jednym z wiodących kierunków eksploracji problematyki funkcjonowania dzieci alkoholików są badania wskazujące na czynniki wzmacniające ich odporność i zwiększające prawdopodobieństwo adaptacji w życiu dorosłym (Grzegorzewska, Cierpiałkowska, 2015). Wśród czynników chroniących jednostkę w zmaganiach z konsekwencjami alkoholizmu rodziców wyróżnia się te o charakterze indywidualnym, ale również rodzicielskie, rodzinne i społeczne (Park, Schepp, 2014). Ze względu na specyfikę prezentowanych badań uwaga zostanie skupiona wyłącznie na czynnikach indywidualnych. Wśród nich szczególną rolę odgrywają właściwości związane ze sposobem wartościowania siebie oraz świata i życia w ogóle. Najczęściej w tym kontekście weryfikowano znaczenie sposobu wartościowania siebie. Badania pokazują, że pozytywna samoocena dzieci alkoholików, choć generalnie niższa niż w grupie kontrolnej, wzmacnia procesy radzenia sobie i buforuje negatywne efekty związane z nałogiem rodzica (ów) (Kim i in., 2011). Poza wartościowaniem swojego Ja ważnym czynnikiem chroniącym jest optymistyczne nastawienie życiowe rozumiane w kategoriach właściwości temperamentalnych (Moe, Johnson, Wade, 2007). Podobny wydźwięk mają badania analizujące rolę strategii radzenia sobie. Okazuje się, że pozytywna reinterpretacja jest negatywnym predyktorem występowania symptomów depresyjnych osób dorosłych wychowanych w rodzinie z problemem alkoholowym (Klostermann i in., 2011). Coraz częściej uwzględnia się rolę bardziej zgeneralizowanych zasobów osobowościowych, które oparte są na pozytywnym wartościowaniu siebie oraz otaczającego świata. Dobrym przykładem są badania nad prężnością (*resilience*) oraz twardością psychologiczną (*hardiness*). Prężność rozumiana jest jako względnie stała właściwość jednostki która pozwala na efektywne wykorzystanie indywidualnych zasobów w procesie adaptacji do sytuacji trudnych. Jako jej składowe wyróżnia się kompetencje osobiste oraz akceptującą postawę wobec siebie oraz świata (Wagnild, 2009). Grzegorzewska (2013) w badaniach, którymi objęto dzieci oraz adolescentów z rodzin z problemem alkoholowym wykazała, że prężność jest istotnym pozytywnym predyktorem satysfakcji życiowej oraz negatywnym predyktorem problemów eksternalizacyjnych. W badaniach dorosłych prężność okazała się negatywnym predyktorem symptomów depresyjnych (Lee, Williams, 2013). Z kolei z badań Kashubeck wynika, że zmienna osobowościowa o zbliżonym charakterze - twardość psychologiczna (*hardiness*), która opiera się na poczuciu kontroli, zaangażowaniu oraz stawianiu czoła wyzwaniom koresponduje z niższym poziomem symptomów stresu psychologicznego osób dorosłych wychowanych przez pijących rodziców (Kashubeck, 1994). Innym potencjalnym predyktorem adaptacyjnego radzenia sobie z konsekwencjami wychowania w rodzinie z problemem alkoholowym, którego dotychczas według wiedzy autora nie analizowano w tym kontekście jest nadzieja podstawowa. Zmienna ta podobnie jak prężność czy twardość również rozpatrywana jest w kategoriach trwałej dyspozycji, ale jej specyfika polega na tym, że w jej strukturze, treści związane z wartościowaniem świata

mają większe znaczenie niż ocena własnej osoby. Dwa kluczowe przekonania konstytuujące nadzieję podstawową dotyczą: 1) sensowności świata oraz 2) przychylności świata względem jednostki (Trzebiński, Zięba, 2004). Genezy nadziei podstawowej upatruje się we wczesnym dzieciństwie i jakości relacji z rodzicami bądź opiekunami. Porządek i przewidywalność (lub ich brak) jako cechy środowiska rodzinnego we wczesnym dzieciństwie stanowią czynniki krytyczne w jej rozwoju. Zgodnie z założeniami koncepcji przewiduje się, że im większa stabilność oraz postrzegana przychylność inwestycji rodzicielskich tym wyższy poziom nadziei podstawowej dziecka. Tak rozumiana nadzieja ma właściwości adaptacyjne szczególnie w warunkach zachwiania porządku w wysoce ważnych obszarach życiowych jednostki (Trzebiński, Zięba, 2013). W dotychczasowych badaniach wykazano min., że nadzieja podstawowa jest lepszym predyktorem radzenia sobie z konsekwencjami przeżyć traumatycznych niż zmienne oparte na poznawczej ocenie własnych zasobów (Zięba, Czarnecka-van Luiiken, Wawrzyniak, 2010). Znaczenie nadziei podstawowej dla adaptacji dzieci alkoholików wydaje się szczególnie istotna ze względu na wysokie prawdopodobieństwo doświadczenia przez nich poważnego naruszenia wzorców porządku i przewidywalności w ramach wczesnych przeżyć rodzinnych.

2. Badania własne

2.1. Cel i specyfika badań własnych

Celem prezentowanych badań było określenie związku pomiędzy nadzieją podstawową a retrospektywną oceną doświadczeń związanych z wychowywaniem się w rodzinie z pijącym rodzicem (lub rodzicami). Wzięto pod uwagę dwa odrębne procesy ewaluacji – jeden związany z dostrzeganiem konstruktywnych zmian osobowościowych w efekcie radzenia sobie z tym doświadczeniem a drugi – rozumiany jako postrzeganie negatywnego wpływu alkoholizmu rodziców na funkcjonowanie własne w życiu dorosłym. W zależności od ich kierunku i natężenia oba mogą być potencjalnie interpretowane jako subiektywne wskaźniki adaptacji bądź jej braku. Obie ewaluacje różnią się tym, że w pierwszej z nich nacisk położony jest na zmiany osobowościowe o charakterze konstruktywnym, w których pierwszoplanową postacią i aktywnym uczestnikiem jest jednostka, a w przypadku drugiej z nich wyakcentowany jest alkoholizm rodziców ze swoim potencjalnie determinującym i szkodliwym wpływem na jakość życia jednostki. Pierwsza z nich nawiązuje do koncepcji wzrostu osobowego w efekcie radzenia sobie ze stresem (oraz pokrewnych konstruktów teoretycznych sugerujących, że w konsekwencji radzenia sobie z trudnymi sytuacjami życiowymi ludzie często doświadczają pozytywnych zmian osobowościowych w obszarach takich jak samoocena i koncepcja siebie, relacje społeczne, filozofia życiowa czy duchowość (Tedeschi, Calhoun, 2004). Ponieważ w niektórych

badaniach percepcja tego typu zmian nie koreluje z obiektywnymi wskaźnikami psychospołecznego wzrostu (Ransom, Sheldon, Jacobsen, 2008), ich relacjonowanie bywa interpretowane jako przejaw poznawczego mechanizmu selektywnej ewaluacji polegającego na znajdowaniu korzyści trudnych sytuacji życiowych (Tennen, Afleck, 2002). Druga ocena dotyczy percepcji szkodliwego wpływu alkoholizmu rodziców na własne życie i przekonania o byciu ofiarą tego doświadczenia, przez co nawiązuje do tezy głoszonej przez niektórych klinicystów, że wychowywanie się w rodzinie alkoholowej w dużej mierze determinuje dorosłe funkcjonowanie jednostki naznaczając je negatywnym piętnem. Teza ta wprawdzie nie zyskała empirycznego potwierdzenia (co sygnalizowano wcześniej) ale stała się częścią niezwykle popularnej w naszym kraju psychologii potocznej DDA (Witkowki, 2013), co z kolei zgodnie z heurystyką dostępności może ułatwiać generalizację doświadczeń związanych z alkoholizmem rodziców jako jednoznacznie negatywnych oraz postrzeganie siebie w kategoriach ofiary. Wyodrębniając te dwa rodzaje ewaluacji oparto się na dobrze już udokumentowanym założeniu że negatywne i pozytywne oceny podobnie jak emocje których są częścią są zjawiskami relatywnie niezależnymi i niekoniecznie stanowią przeciwstawne krańce tego samego wymiaru (Larsen, McGraw, 2011). Badania (głównie przeprowadzone na gruncie psychologii pozytywnej) sugerują również, że oceny te mogą wzajemnie na siebie wpływać. Przykładowo siła tzw. negatywnej inklinacji związanej z ewolucyjnym pierwszeństwem reakcji negatywnych nad pozytywnymi może być skutecznie minimalizowana poprzez aktywację konstruktywnych ewaluacji np. związanych z nadawaniem znaczenia trudnym sytuacjom (Seligman, Rashid, Parks, 2006). Wykazano również, że znajdowanie jasnych stron niekorzystnych zdarzeń życiowych, jako jeden z mechanizmów selektywnej ewaluacji, redukuje negatywną ocenę związaną z postrzeganie siebie w kategoriach ofiary (Taylor, Wood, Lichtman, 1983). Jak pokazują badania Trzebińskiego i Zięby (2013) swoistym facylitatorem pozytywnych reinterpretacji trudnych doświadczeń może być z kolei nadzieja podstawowa. Wobec powyższych danych przewidywano, że nadzieja podstawowa jako fundamentalne przekonanie o sensowności i przychylności świata będzie korelować ujemnie z negatywną oceną wpływu alkoholizmu rodziców na funkcjonowanie własne badanych (hipoteza 1), a związek ten będzie mediowany przez postrzegany wzrost osobowy w toku radzenia sobie z alkoholizmem rodzica(ów) (hipoteza 2).

2.2. Badana grupa i procedura badania

W toku badań przesiewowych prowadzonych na terenie województwa podkarpackiego wyłoniono grupę 96 osób dorosłych (54,2% kobiet i 45,8% mężczyzn) w wieku 20–40 lat, którzy zadeklarowali, że są dziećmi rodzica (ów) z problemem alkoholowym. 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 miały charakter anonimowy i realizowano były indywidualnie lub w kilkusobowych grupach. Osoby badane były poinformowane o celu badań, a warunkiem ich przeprowadzenia było uzyskanie zgody uczestników.

2.3. Narzędzia badawcze

Nadzieja podstawowa. Pomiaru nadziei podstawowej dokonano za pomocą Kwestionariusza Nadziei Podstawowej (BHI-R) autorstwa Trzebińskiego i Zięby (2004). Narzędzie zbudowane jest z 20 itemów, w tym 16 diagnostycznych i 4 buforowych. Suma punktów uzyskanych z 16 pozycji diagnostycznych stanowi wskaźnik ogólnego poziomu nadziei podstawowej. Osoba badana wypełniając kwestionariusz odnosi się do itemów za pomocą pięciostopniowej skali (1 - zdecydowanie się nie zgadzam, 2 - raczej się nie zgadzam, 3 - ani się zgadzam ani się nie zgadzam, 4 - raczej się zgadzam, 5 - zdecydowanie się zgadzam). Zakres możliwych do uzyskania wyników wynosi od 16 do 80 punktów. Im wyższy wynik, tym większy poziom nadziei podstawowej. Wskaźnik rzetelności narzędzia mierzony za pomocą współczynnika alfa Cronbacha wynosi 0,86.

Osobowy wzrost. Do pomiaru postrzeganych konstruktywnych zmian osobowościowych w efekcie wychowywania się w rodzinie z problemem alkoholowym zastosowano Inwentarz Potraumatycznego Rozwoju (PTGI) autorstwa Tedeschiego i Calhouna, w polskiej adaptacji Ogińskiej-Bulik i Juczyńskiego (2010). Polska wersja kwestionariusza posiada czteroczynnikową strukturę, na którą składają się: 1) zmiany w percepcji siebie; 2) zmiany w relacjach z innymi, 3) Większe docenianie życia, 4) Zmiany duchowe. Narzędzie umożliwia również obliczenie wyniku ogólnego, który jest sumą czterech wymienionych czynników. Na potrzeby badania zmodyfikowano instrukcję na następującą: „Przy każdym zdaniu proszę o zaznaczenie w jakim stopniu w Pana/Pani życiu zaszła zmiana pod wpływem wychowywania się w rodzinie z problemem alkoholowym, opisana w danym twierdzeniu”. Zadaniem badanego jest ustosunkowanie się do treści itemów przy użyciu 6-stopniowej skali (0 - nie doświadczyłem tej zmiany; 1 - doświadczyłem tej zmiany w bardzo słabym stopniu; 2 - doświadczyłem tej zmiany w umiarkowanym stopniu; 3 - doświadczyłem tej zmiany w średnim stopniu; 4 - doświadczyłem tej zmiany w dużym stopniu; 5 - doświadczyłem tej zmiany w bardzo dużym stopniu). Im wyższy ogólny wynik PTGI, tym wyższy poziom osobowego wzrostu. Wskaźnik rzetelności alfa Cronbacha dla narzędzia wynosi 0,93. Należy zauważyć, że wychowywanie się w rodzinie alkoholowej nie stanowi traumy *per se* lub pojedynczego wydarzenia krytycznego, ale ze względu towarzyszący mu silny stres wpisuje się w teoretyczne ramy zjawiska trudnego, które w efekcie zainicjowania procesów radzenia

sobie może prowadzić do wystąpienia pozytywnych zmian psychologicznych. Analogicznie zjawisko wzrostu związanego ze stresem współcześnie analizuje się na przykładzie zjawisk rozciągniętych w czasie bądź chronicznych (por. Kim, Kim, 2014; Zhao, Zhou, Liu, Kang, 2016), z trudnym do ustalenia momentem inicjującym.

Wpływ Alkoholizmu Rodzica(ów). Do pomiaru zmiennej zależnej zastosowano Skalę Wpływu Alkoholizmu Rodzica(ów) (SWAR) (Balicka, 2016). Narzędzie służy do oceny postrzeganego negatywnego wpływu doświadczeń związanych z wychowywaniem się w rodzinie z problemem alkoholowym na funkcjonowanie w życiu dorosłym. Skala została skonstruowana w oparciu o dostępne w literaturze opisy negatywnych konsekwencji alkoholizmu rodziców na funkcjonowanie jednostki w dorosłym życiu (w tym budzące sporo kontrowersji opisy syndromu DDA). Eksploracyjna analiza czynnikowa z wykorzystaniem Testu Równoległości Horn'a i testu MAP Velicera (O'Connor, 2000) wykazała jednoczynnikową strukturę narzędzia. Osoba badana odpowiadając na zawarte pytania 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. Wskaźnik rzetelności alfa Cronbacha wynosi 0,95. Im wyższy wynik tym bardziej fatalistyczna ocena wpływu alkoholizmu rodziców na własne funkcjonowanie psychospołeczne oraz tym bardziej jednoznaczne postrzeganie siebie jako ofiary tego problemu. Ponadto zebrano podstawowe dane socjodemograficzne (wiek, płeć, wykształcenie) oraz informacje identyfikujące osobę uzależnioną od alkoholu (matka, ojciec, oboje rodzice).

2.4. Uzyskane wyniki

Statystyki opisowe oraz korelacje pomiędzy zmiennymi obliczono za pomocą pakietu IBM SPSS Statistics 21 (zob. tabela 1). Rozkład wszystkich analizowanych zmiennych ma charakter normalny. Średni wynik uzyskany przez badanych w zakresie nadziei podstawowej kształtuje się na poziomie 5 stena, co sugeruje wyniki przeciętne, a w przypadku postrzeganych konstruktywnych zmian osobowościowych (wynik ogólny PTGI) na poziomie 4 stena (por. Ogińska-Bulik, Juczyński, 2010), co informuje o wynikach niskich. Kierując się normami PTGI można również stwierdzić, że 55,2% badanych deklaruje niski poziom wzrostu osobowego, 34,4% - przeciętny i 10,4% - wysoki.

W przypadku skali SWAR brak norm stenowych, natomiast analiza jakościowa udzielanych odpowiedzi na poszczególne itemy dość jednoznacznie wskazuje na wyniki niskie. Aż 17,1% uzyskało najniższy możliwy wynik, a 45% wyniki wskazujące na brak zgody ze wszystkimi stwierdzeniami dotyczącymi negatywnego wpływu alkoholizmu rodziców na funkcjonowanie badanych (analogicznie tylko 6,7% badanych zgadza się z

treścią wszystkich itemów, a 1 osoba uzyskała maksymalną liczbę punktów - szczegółowa analiza jakościowa dostępna u autora artykułu).

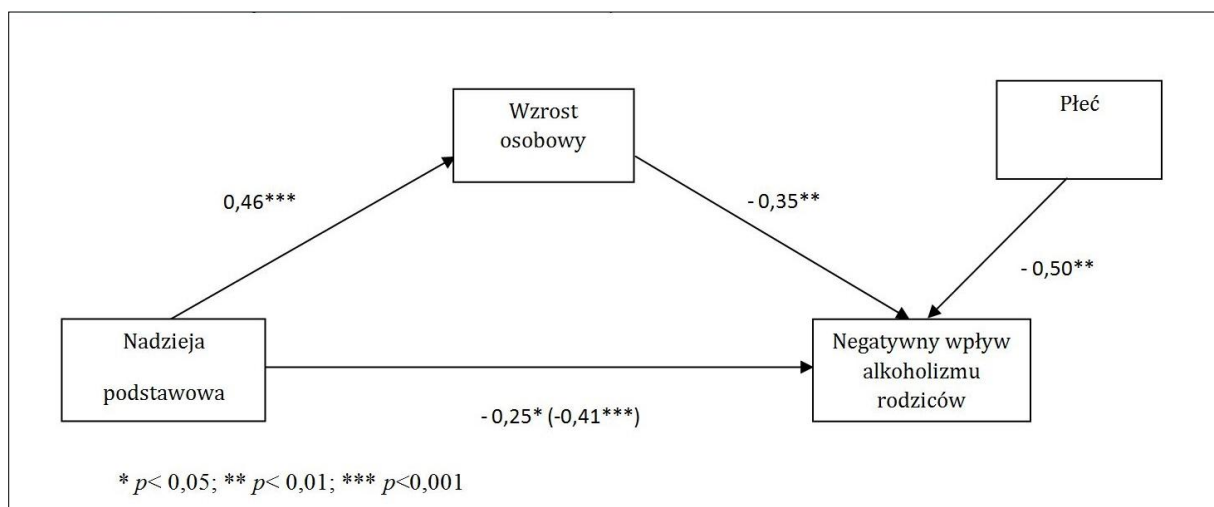
Tabela 1. Statystyki opisowe i współczynniki korelacji r Pearsona pomiędzy zmiennymi

	M	SD	1	2	3	4	5	6	7
1. Nadzieja podstawowa (BHI-R)	56,15	10,58	-						
2. Zmiany w percepcji siebie (PTGI)	21,77	11,08	0,45***	-					
3. Zmiany w relacjach z innymi (PTGI)	15,48	7,92	0,40***	0,61***	-				
4. Większe docenianie życia (PTGI)	7,32	4,17	0,36***	0,54***	0,59***	-			
5. Zmiany duchowe (PTGI)	3,80	3,16	0,13	0,15	0,33**	0,06	-		
6. Ogólny wzrost (PTGI)	48,29	20,79	0,48***	0,72***	0,87***	0,72***	0,36** *	-	
7. Negatywny wpływ (SWAR)	25,43	11,47	-0,40***	-0,43***	-0,35***	-0,29**	-0,11	-0,44***	-

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

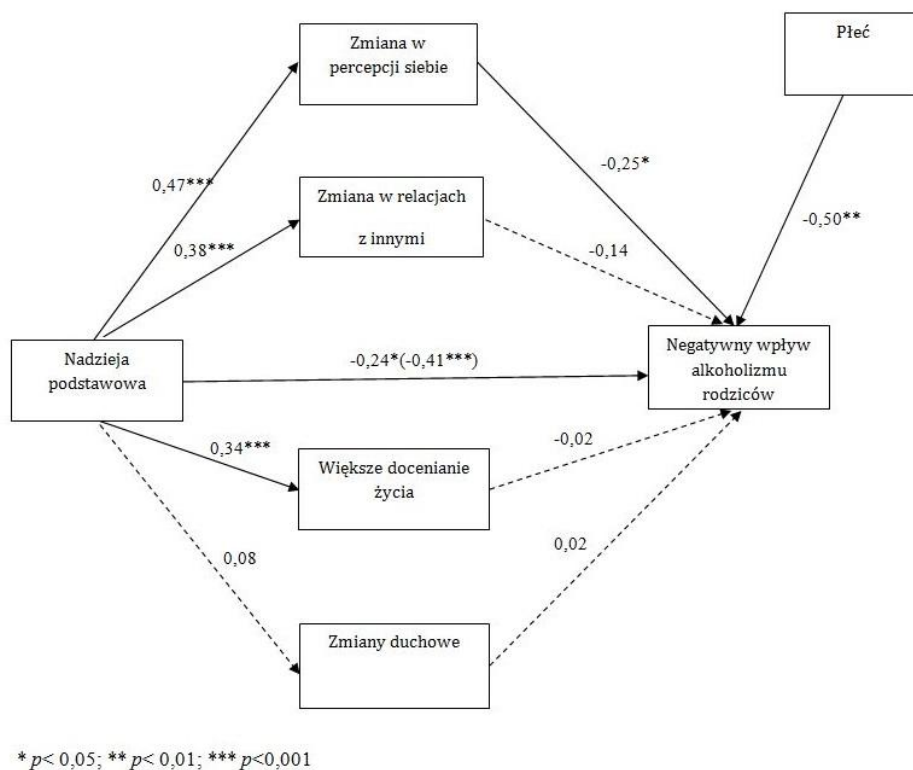
Obliczone wartości wskaźnika korelacji r Pearsona informują, że nadzieja podstawowa wykazuje umiarkowany dodatni związek z relacjonowanymi przez badanych pozytywnymi zmianami w percepcji siebie ($r = 0,45$, $p < 0,001$), relacjach interpersonalnych ($r = 0,40$, $p < 0,001$) oraz docenianiu życia ($r = 0,36$, $p < 0,001$). Nieistotny okazał się natomiast związek nadziei podstawowej ze zmianami duchowymi. Zgodnie z treścią hipotezy 1 nadzieja podstawowa koreluje ujemnie (również umiarkowanie - $r = -0,48$, $p < 0,001$) z negatywnym postrzeganiem wpływu alkoholizmu rodziców na swoje życie. Słabe i umiarkowane negatywne korelacje tej ostatniej zmiennej z miarami wzrostu osobowego (z wynikiem ogólnym $r = -0,44$, $p < 0,001$, ze zmianami w percepcji siebie - $r = -0,43$, $p < 0,001$; relacjach interpersonalnych $r = -0,35$, $p < 0,001$ oraz w zakresie doceniania życia $r = -0,29$, $p < 0,01$, brak związku ze zmianami duchowymi) potwierdzają przyjęte założenie o względnej niezależności dwóch wyodrębnionych rodzajów ewaluacji. Wykonana w następnym etapie analiza porównawcza pomiędzy kobietami i mężczyznami wykazała tylko jedną różnicę na

poziomie trendu statystycznego - kobiety nieco bardziej negatywnie oceniały wpływ alkoholizmu rodziców na swoje życie ($p = 0,09$). W celu weryfikacji hipotezy 2, przewidującej mediującą rolę postrzeganego wzrostu osobowego w związku pomiędzy nadzieją podstawową a oceną negatywnego wpływu alkoholizmu rodziców, przeprowadzono analizę mediacji w podejściu regresyjnym korzystając z makra PROCESS (Hayes, 2013). Ze względu na ryzyko skorelowania zmiennych wykonano test współliniowości, którego wyniki (wartość inflacji wariancji (VIF) poniżej 10; tolerancję współliniowości (TOL) powyżej 0,02) informowały o spełnieniu wymaganych założeń dla analizy regresji (O'Brien, 2007). W badaniu kontrolowano wpływ zmiennych wieku, płci oraz liczby uzależnionych rodziców (kodowane na zasadzie: 0= jeden rodzic, 1= oboje rodzice), które wprowadzano do modelu jako kowarianty. Uzyskane efekty bezpośrednie informują, że nadzieja podstawowa wzmacnia postrzegany wzrost osobowy (ścieżka a - $\beta = 0,46$, SE = 0,09, 95% CI 0,28, 0,64), który z kolei redukuje negatywną ocenę wpływu alkoholizmu rodziców na własne funkcjonowanie (ścieżka b - $\beta = -0,35$, SE = 0,10, 95% CI -0,55, -0,15). Ujemna zależność nadziei podstawowej z negatywną oceną alkoholizmu rodziców (ścieżka c' - $\beta = -0,41$, SE = 0,10, 95% CI -0,60, -0,22) po uwzględnieniu roli mediatora mimo, iż nadal istotna, zostaje zminimalizowana (ścieżka c - $\beta = -0,25$, SE = 0,10, 95% CI -0,45, -0,05).



Rys.1. Model mediacji prostej oddziaływania nadziei podstawowej na ocenę negatywnego wpływu alkoholizmu rodziców z udziałem mediacyjnej roli postrzeganego wzrostu osobowego:
a - współczynnik wpływu zmiennej niezależnej na mediator, b - współczynnik wpływu mediatora na zmienna zależną, c - współczynnik całościowego wpływu zmiennej niezależnej na zmienną zależną (bez kontroli mediacji), c' - współczynnik bezpośredniego wpływu zmiennej niezależnej na zmienna zależną (przy uwzględnieniu mediacji)

Wartość efektu pośredniego ($\beta = -0,16$, $SE = 0,07$, 95% CI $-0,32$, $-0,06$) informuje o wystąpieniu mediacji, która w tym wypadku, ze względu na istotność ścieżki bezpośredniego związku pomiędzy zmienną zależną a niezależną, ma charakter częściowy. Ponadto wykazano wpływ jednej ze zmiennych kowariancyjnych – płci ($\beta = -0,50$, $SE = 0,18$, 95% CI $-0,86$, $-0,15$) na zmienną zależną, co oznacza, że kobiety oceniają alkoholizm rodziców jako bardziej negatywnie oddziałujący na ich życie niż mężczyźni. Opisywany model mediacji prostej (zob. rysunek 1) wyjaśnia 30% wariancji negatywnej oceny wpływu alkoholizmu rodziców. Ze względu na fakt, że wzrost osobowy to zjawisko złożone o heterogenicznym obrazie (mierzący je Inwentarz Potraumatycznego Rozwoju ma strukturę 4 czynnikową) postanowiono wykonać dodatkową analizę mediacyjną w której jako równoczesne mediatory wprowadzono poszczególne rodzaje zmian składające się na wzrost osobowy. W ten sposób planowano uzyskać bardziej precyzyjny obraz mechanizmu mediacyjnego. Przeprowadzona analiza modelu równoległych mediacji wielokrotnych (zob. rysunek 2), w którym podobnie jak w poprzedniej analizie kontrolowano zmienne kowariancyjne wykazała, że nadzieja podstawowa prowadzi do subiektywnie odbieranych konstruktywnych zmian w percepcji siebie ($\beta = 0,47$, $SE = 0,09$, 95% CI $0,28$, $0,65$), w relacjach z innymi ($\beta = 0,38$, $SE = 0,10$, 95% CI $0,19$, $0,58$) oraz w zakresie większego doceniania życia ($\beta = 0,34$, $SE = 0,10$, 95% CI $0,15$, $0,54$).



Rys. 2. Model równoległych mediacji wielokrotnych oddziaływania nadziei podstawowej na ocenę negatywnego wpływu alkoholizmu rodziców z udziałem mediacyjnej roli poszczególnych czynników wzrostu osobowego. Liniami przerywanymi oznaczono ścieżki nieistotne statystycznie.

Jak sugerowały to już wcześniej omawiane zależności korelacyjne ścieżka prowadząca od nadziei do zmian duchowych okazała się nieistotna. Spośród analizowanych mediatorów tylko zmiany w percepcji siebie prowadzą do redukcji negatywnej oceny wpływu alkoholizmu rodziców ($\beta = -0,25$, $SE = 0,12$, 95% CI -0,50, -0,007). W związku z tym jedyny istotny efekt mediacyjny zależności pomiędzy nadzieją podstawową a oceną wpływu alkoholizmu rodziców na własne funkcjonowanie dotyczy właśnie tego czynnika wzrostu osobowego ($\beta = -0,12$, $SE = 0,07$, 95% CI -0,28, -0,01). Podobnie jak w poprzedniej analizie wykazano wpływ płci jako zmiennej kowariancyjnej na zmienną zależną ($\beta = -0,50$, $SE = 0,18$, 95% CI -0,87, -0,13). Opisowany model równoległych mediacji wyjaśnia 31% wariacji w zakresie oceny negatywnego wpływu alkoholizmu rodziców.

3. Dyskusja i wnioski

Celem prezentowanych badań było określenie związku pomiędzy nadzieją podstawową a dokonywaną przez osoby dorosłe oceną negatywnego wpływu alkoholizmu rodziców na funkcjonowanie własne. Jak postulowano w hipotezach badawczych osoby charakteryzujące się wyższym poziomem przekonania o sensowności i przychylności świata zdecydowanie łatwiej identyfikują u siebie konstruktywne zmiany osobowościowe przez co, w mniejszym stopniu postrzegają 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 poprzez działania objęte kontrolą poznawczą i pragmatyczną (Trzebiński, Zięba, 2003). Jeśli w deklarowanym przez badanych wzroście osobowym upatrywać faktycznych zmian (a nie wyłącznie przejawu zjawiska selektywnej ewaluacji), można przypuszczać, że nadzieja podstawowa umożliwia nie tylko poznawczą odpowiedź na niekorzystne okoliczności, ale również skuteczną realizację działań skierowanych na stworzenie nowego porządku w zdeorganizowanym świecie. Zgodnie z założeniami teorii nadziei podstawowej możliwe jest to dzięki zwiększonemu potencjałowi motywacyjnemu wynikającego z korzystania z przesłanek na temat konstrukcji świata a nie tylko z przeświadczeń na temat własnej osoby (Trzebiński, Zięba, 2003). Potwierdzono tym samym dotychczasowe ustalenia zgodnie z którymi nadzieja podstawową facylituje proces adaptacji do trudnych okoliczności życiowych. Uzyskane wyniki sugerują również, że efekt poznawczego minimalizowania wpływu alkoholizmu rodziców na własne funkcjonowanie, można uzyskać za pośrednictwem odkrywania w procesie radzenia sobie konstruktywnych zmian składających się na osobisty wzrost. Jest to istotne z punkty widzenia aplikacyjnej wartości prezentowanych wyników, gdyż jak pokazują dotychczasowe badania, znajdowanie

konstruktywnych znaczeń sytuacji albo korzyści wynikających z radzenia sobie z problemami i traumami podlega procesowi uczenia się i może być skutecznie aktywizowane i optymalizowane za pomocą krótkoterminowych interwencji psychologicznych (Tennen, Afleck, 2002). Ponadto z analizowanego modelu równoległych mediacji wielokrotnych (zob. rysunek 2) wynika, że spośród wskaźników postrzeganego wzrostu osobowego głównym źródłem adaptacyjnej zmiany postrzegania negatywnego wychowywania się w rodzinie alkoholowej jest obraz siebie. Potwierdza to dotychczasowe doniesienia sugerujące, że pozytywne przekonania na temat własnej osoby pełnią szczególną rolę w procesie buforowania stresu (Rector, Roger, 1997) oraz stanowią kluczowy czynnik odporności dzieci alkoholików (Park, Schepp, 2014). Ze względu na zastosowanie w badaniach metodologii korelacyjno-regresyjnej, sugerowany kierunek relacji przyczynowo – skutkowej pomiędzy wzrostem osobowym a negatywną oceną wpływu alkoholizmu rodziców wymaga jednak replikacji. Pomimo, iż wykazano istotność efektu mediacyjnego z udziałem postrzeganego wzrostu osobowego należy zauważyć, że wyniki w zakresie tej zmiennej wskazują na zdecydowanie niższy poziom osobowego wzrostu wśród badanych dzieci alkoholików w porównaniu do osób dotkniętych innymi trudnościami życiowymi (Ogińska-Bulik, Juczyński, 2010). Może to wynikać z tego, że większość dotychczasowych badań, które były prowadzone za pomocą kwestionariusza PTGI (i w oparciu, o które określono normy stenowe) dotyczyło adaptacji do nagłych niespodziewanych wydarzeń traumatycznych, a nie doświadczeń mających charakter długotrwałego procesu. Istnieje możliwość, że w przypadku trudności, które nie mają jasno określonego momentu inicjującego problemem może być jednoznaczne zidentyfikowanie nie tylko samych zmian w poszczególnych obszarach funkcjonowania, ale przede wszystkim ich źródła. Warto jednak zauważyć, że wyniki uzyskane przez badanych w zakresie wzrostu osobowego nie mogą być uznane za wskaźnik braku adaptacji, gdyż towarzyszy im niski poziom negatywnej oceny wpływu alkoholizmu rodziców na własne funkcjonowanie (na co wskazuje jakościowa analiza odpowiedzi na pytania skali SWAR). Wydaje się zatem, że z jednej strony, badani w niskim stopniu identyfikują w sobie konstruktywne zmiany osobowościowe w efekcie radzenia sobie z doświadczeniem wychowywania się w rodzinie alkoholowej, z drugiej zaś nie towarzyszy im poczucie bycia ofiarą alkoholizmu rodziców (wbrew temu co sugerują popularne rozważania dotyczące syndromu DDA). Potwierdzało by to tym samym doniesienia informujące, o tym, że negatywny wpływ alkoholizmu rodziców na funkcjonowanie ich dzieci ulega zdecydowanemu osłabieniu w dorosłości (Park, Schepp, 2014). W prezentowanych badaniach własnych wykazano również, że kobiety oceniają doświadczenie wychowywania się w rodzinie z problemem alkoholowym jako bardziej negatywnie oddziałujące na ich funkcjonowanie w dorosłym życiu niż mężczyźni. Wynik ten jest zbieżny z innymi doniesieniami z których wynika, że dorosłe kobiety pochodzące z rodzin alkoholowych w porównaniu do mężczyzn relacjonują większą ilość

problemów internalizacyjnych (Tweed, Ryff, 1996) oraz częściej identyfikują się z tzw. syndromem DDA (Park, Schepp, 2014).

W kolejnych próbach uchwycenia omawianej problematyki warto uniknąć pewnych ograniczeń związanych z prezentowanymi badaniami. Przede wszystkim nie kontrolowano w nich zmiennych, które stanowiłyby niespecyficzne wskaźniki adaptacji np. ocena dobrostanu czy poczucia sensu życia, które jednocześnie dałyby podstawy do wprowadzenia grupy kontrolnej. Prawdopodobnie pozwoliłoby to uniknąć pewnych problemów interpretacyjnych. Przykładowo niski poziom postrzeganego wzrostu w konsekwencji radzenia sobie ze skutkami alkoholizmu rodziców wcale nie wyklucza optymalnego funkcjonowania psychospołecznego czy też wystąpienia analogicznych zmian w konsekwencji innych ważnych doświadczeń życiowych. Dalszych eksploracji wymaga również problematyka wzrostu osobowego dzieci alkoholików, w tym również jego potencjalnego inspirowania oraz pogłębiania za pomocą interwencji psychologicznych. Interesującym kierunkiem badań może być także poszukiwanie wczesnodziecięcych źródeł bądź korelatów nadziei podstawowej dzieci alkoholików (prawdopodobnie wśród czynników rodzinnych, takich jak: jakość relacji z rodzicem niepijącym lub wsparcie społeczne). Przy czym warto zauważyć, że ze względu na specyfikę założeń teoretycznych odnośnie do genezy nadziei podstawowej niekoniecznie warto taką eksplorację opierać na retrospektywnych metodach kwestionariuszowych. Wydaje się, że ciekawym pomysłem (choć niekoniecznie łatwym w realizacji) byłoby zastosowanie wywiadów środowiskowych, mających na celu ustalenie faktycznej jakości relacji respondentów z rodzicami w pierwszych latach życia. Tego typu wywiady mogą również stanowić dodatkowe narzędzie wspomagające dokumentowanie faktycznych zmian w funkcjonowaniu dzieci alkoholików.

Bibliografia:

- Balicka, A. (2016). *Poziom nadziei podstawowej a postrzeganie trudnego doświadczenia na przykładzie osób wychowujących się w rodzinie z problemem alkoholowym*. Niepublikowana praca magisterska, Rzeszów: Uniwersytet Rzeszowski.
- Borawski, D., Fleszar, U., Balicka A. (2017). Co nas nie zabije to nas wzmocni? Postrzeganie konsekwencji wychowywania się w rodzinie z problemem alkoholowym przez osoby dorosłe, *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio*, 2 (30), 244-265.
- Ellis, D.A., Zucker, R.A., Fitzgerald, H.E. (1997). The role of family influences in development and risk. *Alcohol Health and Research World*, 21(3), 218–26.
- Grzegorzewska, I. (2013). *Odporność psychiczna dzieci alkoholików*. Warszawa: Wydawnictwo Scholar.
- Grzegorzewska, I., Cierpiałkowska, L. (2015). Pozytywna i negatywna adaptacja dzieci i młodzieży rodziców uzależnionych od alkoholu. *Alcoholism and Drug Addiction*, 28(4), 221–233. <https://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.
<https://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.
[https://doi.org/10.1016/S0272-7358\(98\)00084-1](https://doi.org/10.1016/S0272-7358(98)00084-1)
- Hayes, A. (2013). *Introduction to Mediation, Moderation, and Conditional Process Analysis: A Regression-Based Approach*. New York: The Guilford Press.
- 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.
- Kashubeck, S. (1994). Adult Children of Alcoholics and Psychological Distress. *Journal of Counseling & Development*, 72, 538–543
- Kim, H. K., Lee, M. H., Zimet, S., Farley, G., Cohen, P., Jensen, P. (2011). Factors Influencing Resilience of Adult Children of Alcoholics among College Students. *Journal of Korean Academy of Nursing*, 41(5), 642–651.
- Kim, J., Kim, J.H. (2014). A Facilitator of Leisure Activities for Stress-Related Growth Experience Among Middle-Aged Korean Women With Depression. *Health Care for Women International*, 35(11–12), 1245–1266.
<https://doi.org/10.1080/07399332.2014.946508>
- Klostermann, K., Chen, R., Kelley, M.L., Schroeder, V.M., Braitman, A.L., Mignone, T. (2011). Coping Behavior and Depressive Symptoms in Adult Children of Alcoholics. *Substance Use & Misuse*, 46(9), 1162–1168.
<https://doi.org/10.3109/10826080903452546>
- Larsen, J.T., & McGraw, A.P. (2011). Further evidence for mixed emotions. *Journal of Personality and Social Psychology*, 100(6), 1095–1110. <https://doi.org/10.1037/a0021846>
- Lease, S. H. (2002). A Model of Depression in Adult Children of Alcoholics and Nonalcoholics. *Journal of Counseling & Development*, 80(4), 441–451.
<https://doi.org/10.1002/j.1556-6678.2002.tb00211.x>
- Lee, H., Williams, R.A. (2013). Effects of parental alcoholism, sense of belonging, and resilience on depressive symptoms: a path model. *Substance use & misuse*, 48, 265–73.
<https://doi.org/10.3109/10826084.2012.754899>
- Moe, J., Johnson, J.L., Wade, W. (2007). Resilience in Children of Substance Users: In Their Own Words. *Substance Use & Misuse*, 42(2–3), 381–398.
<https://doi.org/10.1080/10826080601142147>
- Molina, B.S.G., Donovan, J.E., Belendiuk, K.A. (2010). Familial loading for alcoholism and offspring behavior: Mediating and moderating influences. *Alcoholism: Clinical and*

- Experimental Research*, 34(11), 1972–1984. <https://doi.org/10.1111/j.1530-0277.2010.01287.x>
- O'Brien, R.M. (2007). A Caution Regarding Rules of Thumb for Variance Inflation Factors. *Quality & Quantity*, 41(5), 673–690. <https://doi.org/10.1007/s11135-006-9018-6>
- O'Connor, B.P. (2000). SPSS and SAS programs for determining the number of components using parallel analysis and velicer's MAP test. *Behavior research methods, instruments, & computers : a journal of the Psychonomic Society, Inc*, 32(3), 396–402. <https://doi.org/10.3758/BF03200807>
- 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 & Adolescent Substance Abuse*, 13(4), 83–96. https://doi.org/10.1300/J029v13n04_06
- Ogińska-Bulik N., Juczyński Z. (2010), Potraumatyczny rozwój – charakterystyka i pomiar. *Psychiatria*, 7 (4), 129–142.
- Park, S., Schepp, K. G. (2014). A Systematic Review of Research on Children of Alcoholics: Their Inherent Resilience and Vulnerability. *Journal of Child and Family Studies*, 1–10. <https://doi.org/10.1007/s10826-014-9930-7>
- 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. <https://doi.org/10.1080/14659890500237440>
- Ransom, S., Sheldon, K.M., & Jacobsen, P.B. (2008). Actual change and inaccurate recall contribute to posttraumatic growth following radiotherapy. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 76(5), 811–819. <https://doi.org/10.1037/a0013270>
- Rector, N.A., Roger, D. (1997). The stress buffering effects of self-esteem. *Personality and Individual Differences*, 23(5), 799–808. [https://doi.org/10.1016/S0191-8869\(97\)00095-0](https://doi.org/10.1016/S0191-8869(97)00095-0)
- Seligman, M.E.P., Rashid, T., Parks, A.C. (2006). Positive psychotherapy. *American Psychologist*, 61(8), 774–788. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.61.8.774>
- 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(2), 19–40. <https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.1983.tb00139.x>
- Tedeschi, R.G., Calhoun, L.G. (2004). TARGET ARTICLE: "Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence"; *Psychological Inquiry*, 15(1),

- 1-18. https://doi.org/10.1207/s15327965pli1501_01
- Tennen, H., Affleck, G. (2002). Benefit-finding and benefit-reminding. W: Snyder, C.R., Lopez, S.J. (red.), *Handbook of Positive Psychology*, (s.584 - 597). London: Oxford University Press.
- Trzebiński, J., Zięba, M., (2003). Nadzieja, strata i rozwój. *Psychologia Jakości Życia*, 2 (1), 5-33.
- Trzebiński, J., Zięba, M. (2004). Basic hope as a world-view: an outline of concept. *Polish Psychological Bulletin*, 35(3), 173-182.
- Trzebiński, J., Zięba, M. (2013). Basic Trust and Posttraumatic Growth in Oncology Patients. *Journal of Loss and Trauma*, 18(January 2017), 195-209.
<https://doi.org/10.1080/15325024.2012.687289>
- Tweed, S.H., Ryff, C.D. (1996). Family climate and parent-child relationships: Recollections from a nonclinical sample of adult children of alcoholic fathers. *Research in Nursing & Health*, 19(4), 311-321. [https://doi.org/10.1002/\(SICI\)1098-240X\(199608\)19:4<311::AID-NUR5>3.0.CO;2-L](https://doi.org/10.1002/(SICI)1098-240X(199608)19:4<311::AID-NUR5>3.0.CO;2-L)
- Wagnild, G. (2009). A review of the Resilience Scale. *Journal of nursing measurement*, 17(2), 105-13. Pobrano z <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/19711709>
- Witkowski T. (2013). *Zakazana psychologia*, t.2. Warszawa -Stare Groszki: Wydawnictwo Cis.
- Zhao, X.I.N., Zhou, M.I., Liu, Q., Kang, H.U.A. (2016). Proactive Personality As a Moderator Between Work Stress and Employees' Internal Growth. *Social Behavior & Personality: an International Journal*, 44(4), 603-618. <https://doi.org/10.2224/sbp.2016.44.4.603>
- Zięba, M., Czarnecka-van Luiiken, J., Wawrzyniak, M. (2010). Nadzieja podstawowa i wzrost potraumatyczny. *Studia Psychologiczne*, 49(1), 109-121.

ZASADY PUBLIKACJI

KWARTALNIK NAUKOWY FIDES ET RATIO

jest czasopismem ukazującym się 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 procentowy wkład poszczególnych autorów w przeprowadzenie badań, w obliczanie, analizy itd.).

Do druku przyjmujemy jedynie artykuły o wysokim poziomie naukowym, stanowiące oryginalne i dogłębne opracowanie danego problemu, z wykorzystaniem najnowszej, fachowej literatury, a także z przypisami i bibliografią poprawnie przygotowanymi zgodnie z zasadami przyjętymi w Kwartalniku.

Do artykułu w oddzielnym pliku trzeba dołączyć: informacje o Autorze, kontakt z Autorem, afiliację artykułu, ORCID, streszczenie po polsku, tłumaczenie tytułu i streszczenie po angielsku.

Prosimy o zamieszczanie tabel i wykresów w oddzielnym pliku.

Artykuł należy zgłaszać przez system najpóźniej do dnia podanego na stronie.

W razie problemów technicznych prosimy o kontakt:

dorotasys@onet.eu m.rys@uksw.edu.pl

ZASADY RECENZOWANIA

- Każdy artykuł przesłany do Kwartalnika podlega wstępnej ocenie Redaktora Naczelnego i Rady Redakcyjnej Kwartalnika.
- Po pozytywnym zaopiniowaniu następuje przekazanie publikacji do Recenzentów zewnętrznych, będących ekspertami w zakresie danej problematyki.
- Recenzent dysponuje gotowym formularzem recenzji, na którym umieszcza swoje oceny i formułuje wnioski dotyczący dopuszczenia artykułu do publikacji lub jego odrzucenia; dodatkowo istnieje możliwość umieszczenia innych wyjaśniających komentarzy do recenzowanej publikacji.
- Autorzy prac i recenzenci nie znają swoich tożsamości (tzw. „*double-blind review proces*”).
- W Kwartalniku publikowane są jedynie te artykuły, które uzyskały pozytywne recenzje.
- Artykuły wymagające korekty są przekazywane Autorowi pracy z zaleceniem ustosunkowania się do uwag i poprawy tekstu zgodnie z sugestiami Recenzentów.
- W przypadku negatywnych recenzji publikacja zostaje odrzucona.