

GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

# **STUDIA GDAŃSKIE**

**TOM XI**

**GDAŃSK-OLIWA 1998**





## ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Ks. Janusz Balicki (redaktor), Ks. Maciej Bała (z-ca red.),  
Ks. Grzegorz Gólski, Ks. Kazimierz Kloskowski,  
Ks. Andrzej Kowalczyk, Ks. Zdzisław Kropidłowski,  
Ks. Wiesław Lauer, Ks. Grzegorz Rafiński,  
Małgorzata Wszyńska (IPSiD)

Adres redakcji:

ul. Cystersów 16  
80-330 Gdańsk-Oliwa

tel.: 0-602-59-99-33  
fax: (0-58) 552-42-68  
e-mail: [studia@gsd.gda.pl](mailto:studia@gsd.gda.pl)

WYDAWCA  
KURIA METROPOLITALNA GDAŃSKA  
ul. Cystersów 15  
80-330 Gdańsk, tel. (0-58) 552 00 51-3

Wojciech Zieliński

## CZY „LEPSZE” PRZESTANIE BYĆ WROGIEM „DOBREGO” ?

Na marginesie sporu o etykę

Przysłowie charakteryzuje się tym, iż prostymi słowami wyraża treść bardzo złożoną: często jednym zdaniem artykułuje myśl, której szczegółowe uzasadnienie zajęłoby obszerne tomy. Nie inaczej jest, gdy słyszymy, że *lepiej jest wrogiem dobrego*<sup>1</sup>. Wiemy, co wyraża ta maksyma - nie wdając się w jej szczegółową analizę.

Artykuł niniejszy jest próbą odniesienia cytowanego przysłowia do obszaru szeroko pojętej refleksji etycznej. Analizując dwa przeciwstawne typy tejże refleksji – ponowoczesny i nie-ponowoczesny - próbuję odpowiedzieć na postawione w tytule pytanie. Próbuję uzasadnić, że pytanie to - poza jego płaszczyzną stricte syntaktyczną - bynajmniej nie jest retoryczne.

W pierwszej części artykułu staram się ukazać obecność fundamentalnego sporu o etykę we współczesnej myśli etycznej i uzasadnić potrzebę metaetycznej refleksji nad nim - refleksji określonego rodzaju, dziś, jak sądzę, szczególnie pożądanej. Część druga poświęcona jest materii sporu, kategoriom: *lepiej*, *dobrze*, jako swoistym drogowskazom przeciwstawnych stanowisk etycznych. Część trzecia artykułu zawiera odpowiedź na postawione w tytule pytanie.

---

<sup>1</sup> Por. S. Skorupka, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, t. 1, Warszawa 1967, s. 383.

## Spór i metodologia jego analizy

Żyjemy w epoce zwanej ponowoczesnością. Nie jest możliwe udzielenie krótkiej, jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czym jest owa ponowoczesność. Tym bardziej, że sama dyskusja nad tym zagadnieniem stanowi charakterystyczną cechę ponowoczesnego (postmodernistycznego) myślenia<sup>2</sup>, a „postmodernizm” jawi się jako „słowo-wytrych” naszej kultury<sup>3</sup>. Dla potrzeb niniejszego artykułu wystarczy w tym miejscu określić ponowoczesność - za jednym z jej orędowników - mianem czasu niepewności, niepewności co do podstaw naszego bytu, co do istoty naszego intelektualnego dorobku.<sup>4</sup> *Filozofia postmodernistyczna* - pisze Andrzej Szahaj - *jest wyzwaniem do przemyślenia podstaw naszej kultury od nowa, romantycznym ruchem sprzeciwu wobec tego, co uznawane za oczywiste i niepodważalne, odruchem buntu wobec prawd uznawanych za wieczne tylko dlatego, że nikt nie odważył się ich dotąd podać w wątpliwość.*<sup>5</sup> Choć status ponowoczesności nie jest jednoznacznie określony, choć - zdaniem krytyków - główne wsparcie otrzymuje ponowoczesność nie tyle ze środowisk filozoficznych, co przede wszystkim literaturo- i kulturoznawczych<sup>6</sup>, choć wreszcie nie jest pewne czy mamy tu do czynienia z rzeczywistym czy tylko pozornym przełomem intelektu-

---

<sup>2</sup> Por. T. Szkudlarek, *Wiedza i wolność w pedagogice amerykańskiego postmodernizmu*, Kraków 1993, s. 27.

<sup>3</sup> K. Wilkoszewska, *O pojęciu „postmodernizm” uwag kilka*, w: *Oblicza postmoderny. Teoria i praktyka uczestnictwa w kulturze współczesnej*, praca zbiorowa pod red. A. Zeidler-Janiszewskiej, Warszawa 1992, s. 6. Zob. także: S. Morawski, *Komentarz do kwestii postmodernizmu*, „Studia Filozoficzne”, 1990, nr 4, s. 33-59; tenże, *O postmodernizmie filozoficznym — pozornym, przyćmionym i właściwym*, w: *Oblicza postmoderny...*, s. 17-29; T. Thorne, *Słownik pojęć kultury postmodernistycznej*, Warszawa 1995.

<sup>4</sup> Por. Z. Bauman, *Prawodawcy i tłumacze*, „Studia Filozoficzne”, 1990, nr 4, s. 9-10.

<sup>5</sup> A. Szahaj, *Bać się postmodernizmu?*, w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, pod red. S. Czerniaka i A. Szahaja, Warszawa 1996, s. 11.

<sup>6</sup> R. Legutko, *Horror postmodernistyczny* (recenzja prac Z. Baumana: *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna i Wolność*), „Znak” 1996, nr 493, s. 128.

alnym<sup>7</sup>, myślę, że w refleksji nad kondycją współczesnej etyki „kwestii ponowoczesnej” pominąć nie sposób.

Nie oznacza to jednak, że refleksji nad etyką nie można prowadzić z innej, niż ponowoczesna perspektywy. Wręcz przeciwnie. W pełni uzasadniona jest także perspektywa nie-ponowoczesna. Ponowoczesność nie wypełnia bowiem całej tkanki intelektualnej epoki, w której żyjemy. Ponowoczesność i nie-ponowoczesność trwają i rozwijają się równoległe.<sup>8</sup>

Biorąc pod uwagę powyższe stwierdzenia chciałbym zaproponować refleksję nad współczesną myślą etyczną ujętą w formie opozycji pomiędzy jej ponowoczesnym a nie-ponowoczesnym typem. Wyraźnie chciałbym zaznaczyć, że nie chodzi tu o opozycję: ponowoczesność–nowoczesność. Ta opozycja formułowana jest bowiem z perspektywy przedmiotowej, właśnie ponowoczesnej<sup>9</sup>. Mnie natomiast interesuje perspektywa metapredmiotowa, dla której ponowoczesność i nie-ponowoczesność, a ściślej: ponowoczesna i nie-ponowoczesna etyka, stanowią dwa równorzędne człony analizowanej relacji.

Wyodrębnienie etyk: ponowoczesnej i nie-ponowoczesnej mogłoby sugerować, że chodzi tu o podział dychotomiczny współczesnej myśli etycznej. Tak jednak nie jest. Złożoność analizowanego przedmiotu nie pozwala na taki zabieg.<sup>10</sup> Etyki: ponowoczesna i nie-ponowoczesna to, w proponowanym przeze mnie sensie, jedynie dwa przeciwstawne typy myśli etycznej - warte, jak sądzę, przeanalizowania w ich wzajemnej relacji. Oczywiście nie sposób - w ramach artykułu - przeanalizować całość owej relacji. Dlatego też poniżej biorę pod uwagę jedynie pewien określony jej aspekt, a mianowicie: spór o podstawową rolę etyki jako takiej. Do tego sporu odnoszę postawione w tytule pytanie. Na gruncie tego sporu ukazę czym charakteryzują się przeciwstawne typy dyskursów etycznych.

W tym miejscu trzeba jednak zwrócić uwagę na pewną zasadniczą trudność natury metodologicznej, jaka pojawia się zawsze, gdy analizie poddawany jest jakikolwiek aspekt ponowoczesności, w tym przypadku - ponowoczesna etyka. Otóż każda analiza metapredmiotowa zakłada

---

<sup>7</sup> Por. P. Strasser, *Epochen-Schwindel*, w: *Postmoderne — Philosophen und Arabeske*, Salzburger Schriften zur Rechts, Staats- und Sozialphilosophie, vol. 8, Frankfurt am Main 1989, s. 36-49.

<sup>8</sup> Por. J.-F. Lyotard, *Przepisać nowożytność*, w: *Postmodernizm a filozofia...*, s. 46; Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 1996, s. 16-17.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Por. S. Kamiński, *Metodologiczne typy etyki*, „Roczniki Filozoficzne”, t. 22, 1974, z. 2, s. 5-6.

możliwość swego rodzaju całościowego uchwycenia badanego przedmiotu, ale zakłada także ów drugiego stopnia grunt, na którym to uchwycenie się odbywa. Tymczasem mentalność ponowoczesna kwestionuje teoretyczną dopuszczalność takiego gruntu. Świat ponowoczesny - zdaniem postmodernistów - jest „płaski”, może być pojmowany i wyjaśniany tylko w perspektywie horyzontalnej; nie sposób analizować pojawiających się w nim przeciwstawnych koncepcji, bo utracone zostało epistemologiczne i aksjologiczne minimum umożliwiające taką analizę, zachwiane zostały wszelkie kryteria racjonalności i obiektywizmu.<sup>11</sup>

Przyjmując powyższe zastrzeżenia zwracam uwagę, że - w proponowanej przeze mnie optyce - odpowiadają one tylko jednej stronie analizowanego sporu, nie odpowiadają zaś drugiej. Ja natomiast analizuję stanowiska obu stron „jednocześnie” - z założenia nie opowiadając się za żadnym z nich. Oznacza to, że siłą rzeczy, przyjmuję metaprzecmiotową płaszczyznę refleksji - bez względu na to, czy z danej perspektywy przedmiotowej jawi się ona jako dopuszczalna czy nie.<sup>12</sup> Tym samym, opowiadam się za racjonalizmem w przyjętym przez Hansa Alberta sensie tego terminu: racjonalizmem, który *nie jest ontologiczną koncepcją istoty świata oraz jego poznawalności ani teorią dotyczącą wartości ludzkiego rozumu jako źródła poznania, lecz [który] jest metodologiczną dyrektywą, która ma zapewnić krytyczne podejście do wszelkich poglądów, obojętne, do jakiej one należą dziedziny.*<sup>13</sup>

Chciałbym teraz zwrócić uwagę, że w proponowanej przeze mnie metaprzecmiotowej perspektywie refleksji, obecność fundamentalnego sporu o etykę w pojętej całościowo współczesnej myśli etycznej nie powinna budzić wątpliwości. Należy tylko pamiętać, że chodzi tu nie tyle o historyczny, co raczej o teoretyczny wymiar owej obecności. Dwa przeciwstawne typy dyskursu etycznego - ponowoczesny i nieponowoczesny - to, z założenia, dwie niejednakowe epistemologie i metodologie wiedzy o moralności<sup>14</sup>, to także - o czym niżej postaram się przekonać - niejednakowo rozumiana podstawowa rola etyki. Analizowanie tychże dyskursów w ich wzajemnej relacji jest tyleż fascynujące,

---

<sup>11</sup> Por. T. Szkudlarek, *Wiedza i wolność...*, s. 255.; M. Kuniński, *Powrót cnoty* (recenzja prac: A. MacIntyre, *Dziedziectwo cnoty...*; Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*), „Znak” 1997, nr 506, s. 139-140.

<sup>12</sup> Por. J. Życiński, *Elementy filozofii nauki*, Tamów 1996, s. 216.

<sup>13</sup> H. Albert, *Problem neutralności metaetyki*, „Etyka” 1973, nr 11, s. 135-136.

<sup>14</sup> Por. S. Kamiński, *Metodologiczne typy...*, s. 5-6.



co konieczne, jeżeli nie chcemy by etyka współczesna zatraciła swą metodologiczną samoświadomość.<sup>15</sup>

Metaprzmiotowa refleksja nad etyką nosi miano metaetyki. Przyjmuję tu szerokie, adekwatne - jak sądzę - m.in. dla wspomnianej postulowanej horyzontalności spojrzenia, rozumienie tego terminu. Metaetyka jest zatem analizą dyskursu etycznego, jego teorią poznania i metodologią. Bada właściwości i specyfikę sporów etycznych, bada rozmaite typy etyki, jej cele; zajmuje się ujawnianiem i poddaje krytycznej analizie założenia teorii normatywnych, bada ich wewnętrzne związki uzasadniające.<sup>16</sup> Tak rozumiana metaetyka - „szeroka” lecz, co ważne, metodologicznie zdyscyplinowana - jest, według mnie, odpowiednim narzędziem analizy owej fundamentalnej, ponowoczesno-nie-ponowoczesnej opozycji obecnej w łonie współczesnej myśli etycznej. Jako dyscyplina drugiego stopnia, metaetyka pozostaje bowiem neutralna względem badanego przedmiotu; analizując racje etyczne opozycyjnych systemów nie angażuje się po stronie żadnego z nich.<sup>17</sup>

Piszę o tym, ponieważ dostrzegam pewien niedosyt takiej właśnie „niezaangażowanej” analizy etyki współczesnej. Trudno znaleźć autorów nie ulegających pokusie zaprezentowania i obrony własnego stanowiska, systemu normatywnego, a przecież nie jest to jedyny możliwy rodzaj namysłu poświęconego etyce. Myślę, że są dwie zasadnicze przyczyny takiego stanu rzeczy. Pierwsza to „tradycyjne”, wąskie pojmowanie metaetyki jako logicznej analizy języka normatywnego i w konsekwencji swoisty „brak wiary” w możliwość przeprowadzenia metodologicznie zdyscyplinowanej „szerszej” analizy metaetycznej. Druga przyczyna to sygnalizowany już niejednokrotnie brak bezpośredniego wpływu analiz metaetycznych na rozstrzyganie problemów moralnych - tzw. przeciętnego człowieka interesujące najbardziej.<sup>18</sup> W odpowiedzi na te zastrzeżenia można jedynie powtórzyć, że uzyskiwana na płaszczyźnie

---

<sup>15</sup> Por. R. Wiśniewski, *Jakiej etyki potrzebujemy? W sprawie uproszczeń postmodernistycznej krytyki etyki*, w: *Moralność i etyka w ponowoczesności*, praca zbiorowa pod red. Z. Sarelo, Warszawa 1996, s. 86-91; por. także: T. Dąbrowski, *Metodologia jako wyraz kultury naukowej*, „Zagadnienia Naukoznawstwa”, t. 18, 1982, z. 3-4, s. 271-277.

<sup>16</sup> Por. M. Fritzhand, *Główne zagadnienia i kierunki metaetyki. O metaetyce, intuicjonizmie i emotywizmie*, Warszawa 1970, s. 28-29, 44; S. Kamiński, *Metodologiczne typy...*, s. 6; L. W. Sumner, *Etyka normatywna a metaetyka*, w: *Metaetyka*, praca zbiorowa pod red. I. Lazari-Pawłowskiej, Warszawa 1975, s. 383-385; H. Albert, *Problem neutralności...*, s. 137.

<sup>17</sup> Por. L. W. Sumner, *Etyka normatywna...*, s. 383-384.

<sup>18</sup> Por. A. Pap, *Teorie metaetyczne*, w: *Metaetyka...*, s. 32-33.

metaprzmiotowej samoświadomość metodologiczna jest — sama w sobie - cenną wartością, nie tylko na obszarze etyki<sup>19</sup>; oraz, zwrócić uwagę, że, w związku ze znacznym poszerzeniem się obszaru objętego współcześnie namysłem etycznym<sup>20</sup>, wąskie definiowanie metaetyki nie wydaje się usprawiedliwione. Zwracano już uwagę, że nawet czysto sprawozdawcza rola metaetyki ma samoistną wartość, a płynność jej granic nie czyni z tej dyscypliny wyjątku.<sup>21</sup>

O ile moje spostrzeżenia są trafne, o ile poświęcone spornym kwestiom dyskusje etyków toczą się wciąż na gruncie przedmiotowym, a „spora-dyczne” metaprzmiotowe wybiegi ograniczają się do analizy zagadnień szczegółowych, o tyle uzasadnionym wydaje mi się postulat rozwijania metaetyki o charakterze - powiedziałbym - mediacyjnym, służącej wypracowywaniu swoistego metodologicznego gruntu, na którym, możliwe byłoby osiąganie choćby częściowych kompromisów spornych stanowisk etycznych. (Zakładam tu oczywiście, że taki kompromis, porozumienie etyków jest pożądane; że warto podejmować wysiłek analizy metodologicznej całościowo pojętej etyki nawet dziś, gdy wydaje się, że poza konstataowaniem barier dzielących odmienne stanowiska etyczne nic nam już nie pozostało.) Jest to zresztą zgodne z - nie nową przecież - opinią o dopuszczalnej, oceniająco-regulacyjnej roli metaetyki.<sup>22</sup>

Postulat rozwijania metaetyki o charakterze mediacyjnym wydaje mi się uzasadniony w sytuacji nieprzewidywalnej wielokulturowości naszego doświadczenia, w sytuacji znacznego „poszerzenia się” rozmiarów społeczności, w ramach której przebiegają wszelkie dyskusje i spory.<sup>23</sup> Każde stanowisko etyczne jawi się bowiem jako „uwikłane” we własnym kulturowym kontekście, a przez to - przy wydatnej roli mediów - jako „skazane” co najwyżej na współzawodnictwo. Wielość historycznie i socjologicznie zdeterminowanych „punktów widzenia” przy równoczesnym - charakterystycznym dla postmodernizmu - doprowadzeniu roli wszelkich tradycji do nieskończonego zbioru ról równorzędnych, nie rokuje nadziei na szerszą współpracę etyków na płaszczyźnie przedmiotowej<sup>24</sup>. Natomiast szeroko pojęta płaszczyzna metaprzmiotowa, metaetyczna - moim zdaniem - pozostaje niewykorzystana.

<sup>19</sup> Por. I. Lazari-Pawlowska, *Przedmowa*, w: *Metaetyka...*, s. 7.

<sup>20</sup> Por. R. Wiśniewski, *Jakiej etyki potrzebujemy...*, s. 92-93.

<sup>21</sup> Por. M. Fritzhand, *Główne zagadnienia...*, s. 53.

<sup>22</sup> Por. H. Albert, *Problem neutralności...*, s. 132-135.

<sup>23</sup> Por. R. McKeon, *Ontologia, metodologia i kultura*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, R. 7., 1971, nr 2, s. 209-210.

<sup>24</sup> Por. A. Edel, *Miejsce wiedzy empirycznej w etyce*, „*Etyka*” 1973, nr 11, s. 182-183; A. Dylus, *Możliwość i konieczność etyki nauki*, w: *Moralność chrześcijań-*

Biorąc pod uwagę powyższe sugestie proponuję zastanowić się nad materiałą sporu o etykę, by w ten sposób umożliwić sformułowanie odpowiedzi na postawione w tytule pytanie.

### ***Lepsze a dobre – materia sporu***

Uchwycenie sensu kategorii: *lepsze, dobre* - stanowiących, w moim rozumieniu, podstawową materię ponowoczesno–nie-ponowoczesnego sporu o etykę - jest możliwe jedynie przy zachowaniu wysokiego stopnia ogólności analizy metaetycznej. Choć założenie to naraża mnie na zarzut powierzchownego traktowania problematyki etycznej lub wręcz bezprzedmiotowości mojego wysiłku, to jednak - świadom wspomnianego w poprzedniej części artykułu deficytu refleksji metaprzmiotowej - podejmę ryzyko. Poniżej, nawiązując do zawartej w tytule kolejności występujących w nim pojęć, rozważam dwa przeciwstawne typy współczesnej refleksji etycznej.

#### **1. Nie-ponowoczesna etyka *lepszego***

*Wiadomo, że normy stanowią o specyficznym charakterze etyki. Normy są dla niej tym, co ją wyróżnia od innych nauk. Etyka jest więc nauką normatywną.* Słowa te zawarł w swym *Elementarzu etycznym* Karol Wojtyła.<sup>25</sup> Charakteryzują one wyraźnie ten typ refleksji etycznej, który - w analizowanym tu zakresie - określiłem mianem typu nie-ponowoczesnego. Słowa „wiadomo, że” są swoistym symbolem owego - rzekomo utraconego w ponowoczesności - epistemologicznego i aksjologicznego minimum, pozwalającego z poczuciem pewności wypowiedać określone twierdzenia. Normatywność zaś, określona jako konstytutywna cecha etyki wyznacza zarazem fundamentalną jej rolę: ukazywanie stanu, do osiągnięcia którego należy, warto dążyć, opierające się na założeniu, iż stan obecny jest przekraczalny. Tu rzeczywiście *lepszego* (stan docelowy) *jest wrogiem dobrego* (stanu obecnego). Etyka wskazuje drogę, która dokądś prowadzi. Bez względu na to, czy akcentowana będzie doskonałość moralna jednostki, czy też szczęście jako wiodący motyw jej rozwoju moralnego, czy może jeszcze jakiś inny aspekt stanu

---

*ska*, praca zbiorowa pod red. P. Góralczyka, Poznań-Warszawa 1987, s. 281; T. Szkudlarek, *Wiedza i wolność...*, s. 146-147, 175.

<sup>25</sup> K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1983, s. 29.

docelowego, ów podstawowy, celowościowy rys nie-ponowoczesnej refleksji etycznej pozostaje nieusuwalny.<sup>26</sup>

Również wtedy, gdy etyka definiowana jest jako *teoria powinności działania ze względu na wsobną wartość osoby (godność) lub rzeczy jako na normę moralności tegoż działania*<sup>27</sup>, mamy do czynienia z nie-ponowoczesnym typem refleksji etycznej. Oto bowiem jakimś aktualnemu stanowi moralnemu przedstawiony zostaje „lepszy” stan docelowy - osobowe dobro jednostki, dobro wspólne, itp. - umożliwiający w ogóle formułowanie czegoś takiego, jak idea powinności moralnej. *Etyka* - pisze Ryszard Wiśniewski - *stara się odpowiedzieć na pytanie: co i dla czego powinienem sobie, co - drugiemu człowiekowi?*<sup>28</sup>. Owa „powinnościowość” dopuszcza zatem - zakłada - obecność czegoś, co pozostaje do osiągnięcia; czegoś, co jest *lepsze* niż owo *dobre*, które faktycznie obecne jest już.

Dzieje się to przy założeniu, że powszechne, niezawodne kryteria określania słuszności działania są poznawalne w ramach szeroko pojętej refleksji etycznej<sup>29</sup>. Przyjmuje się bowiem, że u podstaw norm moralnych znajdują się istniejące, i poznawalne, wartości – takie, jak chociażby godność osobowa - które nie są konstytuowane jedynie arbitralnym wyborem lub potrzebą podmiotu, i których obecność usprawiedliwia formułowanie postulatu etycznego obiektywizmu. Mało tego. W perspektywie nie-ponowoczesnej przyjmuje się, iż rezygnacja z obiektywizmu byłaby równoznaczna z unieważnieniem etyki, utratą racji jej bytu.<sup>30</sup>

Zatem, *dobrze* i *lepsze* to nie tylko składniki nie-ponowoczesnego dyskursu etycznego, ale także jego metodologiczne dyrektywy. Nawet *jeśliby tak bardzo nam doskwierające* pytania etyki miały na zawsze pozostać bez odpowiedzi - pisze Tadeusz Styczeń - *obowiązkiem etyka odpowiedzialnie traktującego problematykę etyczną wyrastającą na gruncie doświadczalnie danej moralności byłoby co najmniej dokładne pokazanie obrazu metodologicznego tej etyki, na którą nas nie stać, jak i*

<sup>26</sup> Por. *tamże*, s. 36-37, 40, 66-67, 70.

<sup>27</sup> T. Styczeń, *ABC etyki*, wyd. 2, Lublin 1981, s. 22; por. także A. L. Zachariasz, *Moralność i rozum w ponowoczesności*, w: *Moralność i etyka...*, s. 32-33.

<sup>28</sup> R. Wiśniewski, *dz. cyt.*, s. 87.

<sup>29</sup> Por. T. Styczeń, *ABC etyki...*, s. 25-26.

<sup>30</sup> Por. A. Szostek, *Filozoficzne implikacje obiektywizmu w etyce*, „Roczniki Filozoficzne”, t. 37-38, 1989-1990, z. 2, s. 7, 12; R. Wiśniewski, *Jakiej etyki potrzebujemy...*, s. 77-78.

*gruntowne przebadanie powodów, dla których nas na nią nie stać.*<sup>31</sup> W swym nie-ponowoczesnym wydaniu etyka jawi się jako dyscyplina, której symbolem może być wektor PQ; ma ona określony kierunek i zwrot: jej początkiem jest owo *dobrze*, doświadczalnie dana moralność — punkt P o wyraźnych współrzędnych  $x_1, y_1, z_1$ , końcem zaś *lepiej*, ku któremu zwraca się, które postuluje etyka — jakość nie dająca się zamknąć w skończonym schemacie interpretacyjnym, Q o współrzędnych  $x_n, y_n, z_n$ .

W perspektywie ponowoczesnej sprawa ta przedstawia się zupełnie inaczej.

## 2. Ponowoczesna etyka *dobrego*

*Wielkie zagadnienia etyczne, takie jak prawa ludzkie, sprawiedliwość społeczna, równowaga między pokojowym współlistnieniem a wymogami samostanowienia, koordynacja interesów jednostkowych i dobra wspólnego, nie straciły na aktualności. Trzeba tylko zajmować się nimi w nowy, odmienny od dawnych sposób*<sup>32</sup>. To, zdaje się nie znoszące sprzeciwu, stwierdzenie jednego z teoretyków postmodernizmu przybliża wstępnie ponowoczesny typ refleksji etycznej: analizowana problematyka nie uległa zasadniczej zmianie, sposób analizy - tak. Dlaczego? Otóż okazuje się, iż owo - wspomniane w poprzedniej części - „wiadomo, że”, będące wyrazem epistemologicznego i aksjologicznego minimum dającego podstawowe poczucie pewności formułowanych twierdzeń, nie ma już zastosowania. W perspektywie ponowoczesnej przyjmuje się bowiem - zakłada - że nie ma takich kryteriów, m.in. wiedzy etycznej, które charakteryzowałyby się cechą pewności. W konsekwencji, normatywność etyki traci uzasadnienie, znika „teoretyczna podpórka”, na której normatywność mogłaby się wesprzeć. Cóż zatem pozostaje etyce? Pozostaje jej jedynie — w odpowiedzi na ewentualne, bynajmniej nie oczywiste zapotrzebowanie — opisywać aktualny stan moralności i formułować doraźne, nie obowiązujące poza określonym kontekstem, przepisy na rozwiązanie pojawiających się problemów. I to w przeświadczeniu, że ta rola etyki jest już ostateczna.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> T. Styczeń, *O głównym problemie etyki*, „Studia Philosophiae Christianae”, R. 7., 1971, nr 1, s. 53.

<sup>32</sup> Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna...*, s. 8.

<sup>33</sup> Por. S. Morawski, *Komentarz do kwestii...*, s. 54; W. Welsch, *Mowa – konflikt – rozum. Prezentacja i krytyka Lyotardowskiej koncepcji postmodernizmu, w: Postmodernizm a filozofia...*, s. 64-65; Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna...*, s. 44.

W perspektywie ponowoczesnej, etyka nie ma już zatem owego fundamentalnego celowościowego rysu. Nie ma on bowiem uzasadnienia wobec braku aspiracji człowieka ponowoczesnego do odnalezienia, nadania sensu własnemu życiu - przekraczającego ów sens obecny, aktualnie odczytywany, sens powszedni.<sup>34</sup> Etyka nie musi już prowadzić dokądś, jest aktualna tylko tu i teraz. Obecny stan moralności wypełnia całość refleksji etycznej, bo dla tego stanu nie ma alternatywy. Jakiegokolwiek moralne zmiany mogą być dokonywane i analizowane tylko w jego obrębie.

Etyka ponowoczesna pozostaje przy owym *dobrym*, które faktycznie obecne jest już. Ono wypełnia całość ponowoczesnej refleksji. „Ludzkie możliwości moralne”, „notoryczne ludzkie skłonności” są punktem wyjścia, treścią i celem ponowoczesnej refleksji etycznej; refleksji, która nie rości sobie pretensji do ulepszenia świata; refleksji, która godzi się z myślą o tym, że los ludzki jest i pozostanie nieuporządkowany, podszyty chaosem i absurdem; refleksji, której jedynym zadaniem jest i pozostanie „przerób wtórny” codziennego, moralnego doświadczenia.<sup>35</sup>

W swym ponowoczesnym wydaniu, etyka — pozbawiona trwałego epistemologicznego i aksjologicznego gruntu — nie rości już sobie prawa do obiektywizmu. Brak obiektywizmu nie dyskwalifikuje etyki. Przeciwnie. Przyjmuje się tu, że każdego rodzaju wiedza, zatem także wiedza etyczna, jest uwarunkowana podmiotowo, adekwatna tylko dla określonego kontekstu jej występowania i dla danego kontekstu wystarczająca. Swoiste „częstkowe epistemologie” czynią bezpodstawną i niepotrzebną epistemologię obiektywną.<sup>36</sup> Nie ma prawdy obiektywnej, obiektywnych norm moralnych itd., bo nie ma obiektywnej rzeczywistości, jest tylko - w każdym przypadku - subiektywnie postrzegany kontekst. Etyka zatem może być uprawiana nie inaczej, jak tylko na modłę sofistyczną<sup>37</sup>; konkretny człowiek i jego doraźne potrzeby stają się ostateczną miarą ponowocześnie rozumianej etyki.

Trwanie przy stanie obecnym, wtórne przetwarzanie *dobrego* stanowi istotną treść ponowoczesnego dyskursu etycznego a zarazem jego metodologiczną dyrektywę. Dobro, wartości moralne itp. są zrozumiałe tylko przez odwołanie się do sensów stanowionych przez ludzką jaźń, sensów

<sup>34</sup> Por. Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna...*, s. 46; Z. Sareło, *Założenia antropologiczne w etycznych poglądach Z. Baumana*, w: *Moralność i etyka...*, s. 67.

<sup>35</sup> Por. Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna...*, s. 47, 334; tenże, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 57, 71.

<sup>36</sup> Por. T. Szkudlarek, *Wiedza i wolność...*, s. 60-61, 118-119.

<sup>37</sup> Por. S. Morawski, *O postmodernizmie...*, s. 24.

obecnych, odczytywanych poprzez pryzmat codziennego doświadczenia. Jaźń moralna, społeczna aktywność dostarczają materiał do analizy etycznej, ale zarazem klucz do jej otwarcia i ... zamknięcia. Poza dzień dzisiejszy, ponowoczesna etyka nie ma powodu wykraczać. Jutro nie będzie ani lepsze ani gorsze, będzie po prostu inne, czyli na swój sposób dobre - stawiające nowe pytania; pytania, dla których dzisiejsze odpowiedzi nie będą już aktualne, bo przecież zmieni się kontekst ich występowania. W warunkach „stałej i nieuleczalnej niepewności bytu”, bytu pozbawionego innych sensów niż te aktualnie przezeń wytwarzane do znalezienia pozostaje co najwyżej *modus vivendi* - rozwiązanie *dobre* na dziś. Rozwiązanie *lepsze* - przekraczające stan obecny, dzisiejszy nie jest możliwe. Szukanie takiej możliwości nie jest przedmiotem ponowoczesnej refleksji<sup>38</sup>. Charakter, stan ponowoczesnej etyki dobrze określa termin przywołany przez Zygmunta Baumana dla określenia stanu postmodernistycznej sztuki: „staza” - *stan, w którym wszystko się porusza, ale zbiorowość nie dąży w żadnym konkretnym kierunku...*<sup>39</sup>

### Perspektywy

Klimat intelektualny w jakim przebiega opisany wyżej spór o etykę, w jakim na odpowiedź czeka postawione w tytule pytanie, można scharakteryzować wymieniając podstawowe, jak sądzę, jego cechy:

Pluralizm idei jest kategorią kluczową. Jedność, zgoda co do podstawowych zasad myślenia i działania została silnie zachwiana. Po stronie nie-ponowocześnie myślących filozofów, etyków - pomijając tych, którzy nie uważają za konieczne dyskutowanie z postmodernizmem - obserwuje się próby przywracania stabilności. Przeciwnicy w sporze argumentują, że nie ma takiej potrzeby.<sup>40</sup>

Wynikająca z powyższego niepewność bytu, podstaw moralności itd. jawi się dla jednych jako siła napędowa etyki, dla drugich - jako powód jej zbyteczności, przynajmniej w tradycyjnym jej sensie.<sup>41</sup> Obserwowana jest tendencja stopniowego przechodzenia od normatywizmu do deskryptywizmu w szeroko pojętej etyce.<sup>42</sup> Istota rzeczy, istota problemów

<sup>38</sup> Por. Z. Bauman, *Dwa szkice...*, s. 52-53; tenże, *Prawodawcy i tłumacze...*, s. 10-11; T. Szkudlarek, *Wiedza i wolność...*, s. 118; Z. Sareło, *Założenia antropologiczne...*, s. 72-73.

<sup>39</sup> Z. Bauman, *Prawodawcy i tłumacze...*, s. 18.

<sup>40</sup> Por. K. Wilkoszewska, *O pojęciu „postmodernizm”...*, s. 9-10.

<sup>41</sup> Por. R. Wiśniewski, *Jakiej etyki potrzebujemy...*, s. 92-93.

<sup>42</sup> Por. U. Schrade, *Etyka. Główne systemy*, Warszawa 1992, s. 41, 59.

moralnych, istota etyki jako dyscypliny aspirującej do ich obiektywnego rozwiązywania niknie w gąszczu przypadłości, które jawią się jako podstawowy, choć pozbawiony wspólnego rdzenia, przedmiot refleksji.<sup>43</sup> Myślenie przebiega nie tyle w kategoriach opozycji przeciwstawnych rozwiązań, co raczej w kategoriach różnic<sup>44</sup>: nie ma rozwiązań złych, ale też nie ma rozwiązań lepszych niż inne; każde we własnym kontekście i na swój sposób jest dobre. Zapewnia o tym dyskurs ponowoczesny i, jak sądzę, to właśnie, nie aspirujące do prawa wyłączności własnych rozwiązań stanowisko postmodernizmu, stanowi najtrudniejszą barierę do pokonania dla jego przeciwników a zarazem klucz do zrozumienia siły jego oddziaływania.

*Czy lepsze przestanie być wrogiem dobrego? Czy etyka zrezygnuje ze swoich normatywno-jednoczących aspiracji? Czy lepsze przestanie być potrzebne do tego, by ludzkie życie było dobre?* - wracam do tytułowego pytania.

Myślę, że w świetle powyższych uwag, za pozytywną odpowiedzią na to pytanie przemawia fakt coraz szerszego „zarażania się” ponowoczesnością. Ponowoczesność jako tendencja intelektualna jest bowiem „miękką”, łatwo przyswajalna, nie wywołuje wyraźnych ubocznych skutków; stroni od skrajnych, kategorycznych twierdzeń; wskazuje na to, iż pole ludzkiej myśli jest rozległe i znajdzie się na nim miejsce dla każdego z jego własnym sposobem widzenia świata, z jego własnym stylem życia w tym świecie. Ponowoczesność pokazuje i zabiega o utrzymanie obrazu „rozmiękczonej” ludzkiej tożsamości<sup>45</sup>, bo chyba tylko w ten sposób może zapewnić sobie własne utrzymanie. Następuje obumieranie myśli krytycznej - paradoksalnie, zwraca się na to uwagę także ze strony postmodernizmu<sup>46</sup> - a zjawisko to sprzyja rezygnacji z dążenia do celów wykraczających poza stan obecny, poza owo codzienne *dobrze*. *Lepsze* w tej sytuacji może pozostać jedynie ideą odłożoną na półkę w archiwum intelektualnego dorobku człowieka.

Może, ale nie musi. W kontekście rozważań nad globalnymi zagrożeniami ludzkiego bytu, Hans Jonas pisze, że *podczas gdy o wierze jako sile napędowej można powiedzieć, że albo jest, albo jej nie ma, to o etyce prawdą jest twierdzenie, że musi istnieć. Istnieć musi, ponieważ ludzie*

<sup>43</sup> Por. S. Morawski, *O postmodernizmie...*, s. 24-25.

<sup>44</sup> Por. K. Wilkoszewska, *O pojęciu „postmodernizmu”...*, s. 9; T. Szkudlarek, *Wiedza i wolność...*, s. 75-76.

<sup>45</sup> Por. A. Szahaj, *Bać się postmodernizmu...*, s. 11-12; Z. Bauman, *Dwa szkice...*, s. 39.

<sup>46</sup> Por. Z. Bauman, *Dwa szkice...*, s. 63.



*działają, etyka zaś służy uporządkowaniu działań i pokierowaniu zdolnością działania.*<sup>47</sup> Tym, co przemawia za negatywną odpowiedzią na postawione w tytule niniejszego artykułu pytanie, jest, moim zdaniem, nieusuwalny charakter *lepszego* - jakości, owego wspomnianego wcześniej punktu Q, o nieskończonych współrzędnych. Niemożliwe jest ogarnięcie i zdefiniowanie owej jakości a wszelkie próby takiego zabiegu, chyba słusznie krytykują postmoderniści, ale istotne jest nakierowanie na ową jakość.<sup>48</sup> Świadoma rezygnacja z tego nakierowania na *lepsze*, choć zrozumiała w kontekście wyznaczników ponowoczesnego myślenia, nie wydaje się usprawiedliwiona. Tym, co przemawia za stwierdzeniem, iż *lepsze* jest i pozostanie wrogiem *dobrego* jest właśnie ów idealny jego charakter. Ideal jako określony wzorzec może się „wypalić”, ale ideal jako taki pozostanie nienaruszony i on właśnie jawi się jako motor refleksji etycznej w jej podstawowym sensie. Swoiste „ukonstytuowanie prawdy na continuum”<sup>49</sup>, uznanie „częstkowości” rozwiązań etycznych w punkcie wyjścia a zarazem możliwości ich docelowej „pełni”, wydaje się rozwiązaniem dylematu zasygnalizowanego w tytule. Wydaje się także właściwym sposobem, metaprzmiotową matrycą umożliwiającą rozwiązywanie ponowoczesno–nie-ponowoczesnego sporu o etykę.

\*

Myślę, że moralność nie może obyć się bez systematycznej refleksji nad nią. Myślę, że refleksji nad moralnością powinna towarzyszyć także analiza metaprzmiotowa. Jeżeli powyższe uwagi wnoszą coś do pełniejszego rozumienia dylematów współczesnej etyki, to znaczy, że artykuł niniejszy spełnił swoją rolę.

---

<sup>47</sup> H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, Kraków 1996, s. 59.

<sup>48</sup> Por. M. Stala, *Notatka o hierarchii*, „Tygodnik Powszechny” 1997, nr 33, s. 12.

<sup>49</sup> W. Andrukowicz, *Różnorodność prawdy a zagadnienie etyki normatywnej*, w: *Moralność i etyka...*, s. 44.



**Piotr Szczudłowski**

## **BISKUPI W DZIEJACH MIESZCZAŃSTWA GDAŃSKIEGO**

Mieszczaństwo gdańskie w ciągu wieków swojej historii utrzymywało najprzeróżniejsze stosunki z wybitnymi ludźmi reprezentującymi szacowne instytucje i wielkie idee. Wśród nich można wymienić królów i książąt, generalów i admirałów, pisarzy i poetów, artystów sztuk pięknych i muzyków, ludzi nauki i reformatorów religijnych, wielkich mistrzów zakonnych i biskupów. Tematem niniejszych rozważań będą stosunki mieszczaństwa gdańskiego z tą ostatnią grupą, innymi słowy rola jaką biskupi odgrywali w dziejach gdańskich mieszczan.

\*

Zacząć należy od kilku uwag wstępnych. Niniejsze opracowanie dotyczyć będzie biskupów katolickich. Wyjaśnienie to jest potrzebne, bowiem w historii Gdańska wystąpił także jeden biskup ewangelicki. Był nim od 1935 roku pastor Jan Emmanuel Beermann. Inaczej niż biskupi katoliccy pojmował on istotę godności biskupiej, ale tytułu biskupiego używał. Przy bliższym wyjaśnianiu drugiego z głównych pojęć zawartych w tytule pokonać trzeba pewne trudności. Otóż niełatwo zdefiniować samo pojęcie mieszczaństwa. Niełatwo także wskazać dokładny czas powstania gdańskiego mieszczaństwa, a jeszcze trudniej określić czas zejścia tej warstwy społecznej z widowni dziejów. Proces przemiany stanu mieszczańskiego w inne warstwy społeczne nie dokonał się szybko, był rozciągnięty w długim czasie. Niezmiernie trudno dokładnie wskazać jego zakończenie. Dlatego za końcową cezurę czasową wyznaczającą temat niniejszych rozważań przyjęto umownie ostatni rok II wojny światowej.

Niniejsze opracowanie nie zachwyci czytelników nie znaną wcześniej faktografią. Również nie ujawni jakichś nowo odkrytych źródeł historycznych. Zostało oparte o dostępne powszechnie dzieła, z których naj-

ważniejszym jest *Historia Gdańska* pod redakcją Edmunda Cieślaka. Na to imponujące dzieło złożył się dorobek naukowy kilku wybitnych historyków - Czesława Biernata, Mariana Biskupa, Marii Boguckiej, Edmunda Cieślaka, Kazimierza Jasińskiego, Zbigniewa Nowaka i Andrzeja Zbierskiego. Analiza wykorzystanych prac jest próbą wyłuskania, porzucanych po historiografii dotyczącej Gdańska, informacji dotyczących tematu artykułu, a także próbą ich systematyzacji.

\*

Biskupi pełnili w dziejach mieszczaństwa gdańskiego bardzo zróżnicowane funkcje. Najważniejszą z nich i najbardziej charakterystyczną dla godności biskupiej była funkcja duszpasterska połączona ze sprawowaniem jurysdykcji kościelnej. Długi jest szereg biskupów, których można uznać za duszpasterzy gdańskich mieszczan-katolików. Duszpasterstwo to było kontynuacją tego dzieła, które u schyłku X wieku rozpoczął w gdańskim grodzie biskup praski św. Adalbert-Wojciech głosząc mieszkańcom grodu Ewangelię i sprawując wśród nich Sakramenty święte. Opiekę duszpasterską nad katolickimi mieszczanami Gdańska sprawowali biskupi tych diecezji, na terenie których znajdowało się właśnie miasto. Wpierw byli to biskupi włocławscy (do 1818 roku), później chełmińscy (lata 1821-1922). Następnie funkcję ową pełnił biskup-administrator apostolski (lata 1922-1925), a w końcu biskupi gdańscy (od 1925 roku aż do końca interesującego nas okresu). Nie zawsze było to duszpasterstwo sprawowane bezpośrednio i osobiście. Wynikało to z faktu, iż stolica diecezji, do której należał Gdańsk, nie znajdowała się zawsze w tym mieście. Wiemy, że biskupi na stałe zaczęli rezydować w Gdańsku dopiero w 1922 roku i od tego też czasu można mówić o ich bezpośrednim duszpasterzowaniu wśród katolickiego mieszczaństwa, które już wówczas miało wiele cech charakterystycznych dla warstwy inteligenckiej. Wcześniej biskupi włocławscy i chełmińscy sprawowali swoje funkcje duszpasterskie najczęściej za pośrednictwem przedstawicieli. Sami zaś czuwali z biskupich stolic we Włocławku i Pelplinie nad stanem organizacyjnym Kościoła w Gdańsku. Od niego w dużej mierze zależała jakość duszpasterstwa w mieście. Wspierali także budowę i odbudowę gdańskich świątyń. Na przykład biskup włocławski Jan Pella wspierał budowę Kościoła Mariackiego ogłaszając w 1425 roku odpust dla tych wszystkich, którzy złożą na ten cel ofiarę. Inny biskup włocławski Jan Gruszczyński w znacznym stopniu sfinansował odbudowę spalonego w 1433 roku przez wojska husycko-polskie kościoła św. Jakuba. Biskupi sprowadzali do miasta lub w jego bezpośrednie sąsiedztwo zakony. Na przykład biskup włocławski Michał na początku XIII wieku sprowadził wspólnie z księciem Świętopelkiem dominikanów z Krakowa.

Jeden z jego następców we Włocławku, biskup Kazimierz Florian Czartoryski, sprowadził z Wielkopolski, około 1666 roku, franciszkanów reformatów. Ordynariusze włocławscy pomagali również jezuitom w osiedleniu się w Starych Szkotach.

\*

Biskupi erygowali w Gdańsku liczne parafie albo udoskonalali ich sieć. Na przykład wspomniany już biskup włocławski Jan Gruszczyński, po przyłączeniu Gdańska do Rzeczypospolitej w toku wojny trzynastoletniej, podzielił miasto na sześć parafii: Najświętszej Panny Marii, św. Jana, świętych Piotra i Pawła, św. Barbary, św. Katarzyny i św. Bartłomieja. Biskup chełmiński Anastazy Sedląg w 1840 roku odnowił po katastrofie związanej z reformacją sieć parafialną w mieście erygując cztery parafie: św. Mikołaja, św. Brygidy, św. Józefa i Świętego Ducha. Od przyjazdu na stałe do Gdańska w 1922 roku administratora apostolskiego biskupa Edwarda Grafa O'Rourke, późniejszego pierwszego biskupa gdańskiego, duszpasterskie oddziaływanie biskupów na katolickie mieszczaństwo Gdańska znacznie wzrosło. Zarówno on, jak i jego następca, drugi biskup gdański Karol Maria Splett, systematycznie głosili w gdańskich świątyniach Słowo Boże i udzielali Sakramentów świętych. Wszystkie przytoczone tu przykłady ukazują biskupów jako tych, którzy pośrednio lub bezpośrednio służyli katolickiemu mieszczaństwu gdańskiemu opieką duszpasterską.

\*

Obok postaci biskupów-duszpasterzy, w dziejach mieszczaństwa gdańskiego widać także biskupów, którzy spełniali w interesie Gdańska określone misje polityczne. Czasem wręcz reprezentowali jego interesy w kontaktach ze światem zewnętrznym, a czasem występowali jako polityczni sojusznicy gdańskiego mieszczaństwa wobec sił trzecich. Aby choć zasygnalizować to zjawisko, warto przypomnieć koalicję, w której obok margrabiów brandenburskich i gdańskiego możnowładcy Święcy, znaleźli się mieszczaństwo gdańskie oraz dwaj biskupi: lubuski - Fryderyk i kamieński - Henryk Wacholz. Koalicji tej udało się w 1308 roku zająć przejściowo Gdańsk i rozpocząć, ostatecznie nieudane, oblężenie grodu gdańskiego. Koalicyjne plany zostały pokrzyżowane przez obrońców grodu i spieszących im na pomoc rycerzy krzyżackich. Również w XV wieku można wskazać wydarzenia świadczące o politycznej współpracy biskupów i gdańskiego mieszczaństwa. Po bitwie grunwaldzkiej gdański burmistrz Konrad Letzkau, poddany zakonny, musiał dokonać wyboru pomiędzy wiernością Zakonowi Krzyżackiemu a zwyciężskim królem polskim. W pierwszej chwili postanowił zachować lojalność wobec państwa zakonnego, do którego Gdańsk ówczesnie przynależał, ale później

zmienił zdanie. Zależność od króla polskiego uznał za korzystniejszą dla Gdańska, niż trwanie w związku z Zakonem. Podobne poglądy miał biskup wrocławski Jan Kropidło. Obaj omawiali zaistniałą pod bitwie grunwaldzkiej sytuację polityczną. Biskup poparł burmistrza, a później obaj udali się do podmałborskiego obozu króla Władysława Jagiełły z propozycją złożenia mu hołdu. Kilka lat później Rada Głównego Miasta z burmistrzem Gerardem von der Beke na czele oraz władze zakonne znaleźli się w konflikcie z królem niemieckim Zygmuntem Luksemburczykiem, który nie po myśli Rady i Zakonu rozstrzygnął ich spór z przywódcami miejskiej rewolty. W zaistniałej sytuacji Rada i Zakon uznały, że ani Królewski Sąd Nadworny Rzeszy, ani sam król Zygmunt Luksemburczyk, nie mogą ingerować w sprawy miejskie, a spór z przywódcami rewolty powinna rozstrzygnąć Stolica Apostolska. Na pośrednika pomiędzy Radą i Zakonem a Rzymem wybrano biskupa warmińskiego Jana Abeziera, który zleconą misję spełnił w 1419 roku.

Po śmierci króla Kazimierza Jagiellończyka reprezentanci gdańskiego mieszczaństwa po raz pierwszy wzięli udział w elekcji nowego władcy. Poparli Jana Olbrachta, lecz bezpośrednio w głosowaniu udziału nie brali. W czynności tej reprezentował ich, podobnie jak całe Prusy Królewskie, biskup warmiński Łukasz Watzenrode. Mieszczaństwo gdańskie znajdowało niekiedy polityczne wsparcie u jednych biskupów, samo będąc w konflikcie z innym biskupem. Tak było w 1570 roku podczas obrad polskiego parlamentu w Warszawie. Delegacja miasta Gdańska z pomocą arcybiskupa gnieźnieńskiego Jakuba Uchańskiego, a szczególnie biskupa płockiego Piotra Myszkowskiego, skutecznie sparaliżowała egzekucję znanej konstytucji komisji biskupa wrocławskiego Stanisława Karnkowskiego. Nie mniej cennym sojusznikiem, podczas wojny północnej, okazał się biskup warmiński Teodor Andrzej Potocki. On to, będąc komisarzem królewskim, podjął się obrony mieszczan gdańskich przed politycznymi i finansowymi roszczeniami cesarza rosyjskiego. Podczas rokowań z Rosjanami starał się, przy obojętności króla Augusta II Sasa, złagodzić ich żądania wobec miasta. Wcześniej, jak wiadomo, w sporze Stanisława Leszczyńskiego z Augustem III Sasem Gdańsk poparł tego pierwszego. Na stanowisko reprezentantów mieszczaństwa gdańskiego istotny wpływ miała dyplomacja francuska zainteresowana sukcesem Stanisława Leszczyńskiego. Pierwszy minister Ludwika XV, biskup Andrzej Herkules de Fleury, w obliczu rosyjskiego oblężenia w 1734 roku usilnie zachęcał mieszczan gdańskich do wspierania Stanisława Leszczyńskiego. Obiecywał znaczną pomoc militarną i zwrot kosztów walki w interesie popieranego przez Francję króla polskiego. W pewnej części dotrzymał swych obietnic, choć Gdańszczanie

oczekiwali większego zaangażowania w tej sprawie. W obronie Stanisława Leszczyńskiego działały więc władze Gdańska w sojuszu z reprezentującym Francję biskupem-ministrem.

\*

Nie zawsze jednak gdańskie mieszczaństwo mogło traktować biskupów jako wyrazicieli swoich interesów, czy sojuszników w obliczu sił trzecich. Zdarzało się, że biskupi występowali wobec Gdańska jako reprezentanci interesów sił politycznych reprezentujących obcą gdańskiemu mieszczaństwu rację stanu. W XV wieku ciekawy przykład takiej właśnie sytuacji znaleźć można śledząc tok wojny trzynastoletniej. Mieszczaństwo gdańskie poparło skierowane przeciw Zakonowi Krzyżackiemu działania Związku Pruskiego, konfederacji stanów pruskich. Władze zakonne usilnie zabiegały o rozwiązanie Związku, a jeśli okazałoby się to niemożliwe, to przynajmniej o jego osłabienie poprzez sklonienie gdańskich mieszczan do wycofania się ze związkowej struktury. W swych dyplomatycznych zabiegach Zakon uzyskał w 1446 roku poparcie biskupów czterech pruskich diecezji. Byli to Jan Mergenaus z Chełmży, Kasper Linke z Kwidzyna, Paweł Legendorf z Fromborka oraz Mikołaj von Schoeneck z Królewca. Ponieważ pomoc pruskich biskupów okazała się nieskuteczna, władze zakonne zwróciły się w 1450 roku o wsparcie swoich planów do legata papieskiego, portugalskiego biskupa Silves, Ludwika. Obecny w Prusach biskup zdołał nieco złagodzić napięte stosunki między stanami pruskimi, w tym także gdańskim mieszczaństwem, a Zakonem. Nie udawało mu się jednak osobiście doprowadzić do rozwiązania Związku Pruskiego, ani do zmiany stanowiska Gdańska. Skłonił więc władze Lubeki do wywarcia nacisku na Gdańszczan, by wycofali się ze Związku. Nie zdało się to jednak na nic. Oprócz biskupa Ludwika również arcybiskup koloński Teodoryk Moers poparł krzyżacką rację stanu w sporze Zakonu ze Związkiem Pruskim, a tym samym z Gdańskiem. Wystosował on do reprezentantów gdańskiego mieszczaństwa list, którego treść sprowadzała się do dwóch postulatów: wystąpić ze Związku Pruskiego i pogodzić się z Zakonem. W czasie zmagania wojny trzynastoletniej wspomniani biskupi w kontaktach dyplomatycznych z Gdańskiem reprezentowali zakonną rację stanu.

Przykład podejmowania w Gdańsku działań na rzecz interesów Królestwa Prus można znaleźć w biografii Jana Karola Ludwika von Hohenzollern-Hechingena, biskupa chełmińskiego. Po pierwszym rozbiore Rzeczypospolitej Gdańsk, jak wiadomo, został zewsząd otoczony terytorium Królestwa Prus. Zaistniałe w najbliższym sąsiedztwie miasta zmiany terytorialno-polityczne wywołały wśród gdańskiego mieszczaństwa

liczne obawy co do przyszłości. Wiele wskazywało na to, że istniejąca w Rzeczypospolitej rozwinięta autonomia miasta ulegnie pod rządami Fryderyka Wilhelma II znaczącym ograniczeniom. Rozwój sytuacji źle rokował dla gdańskich interesów kupieckich i stanu kasy miejskiej. Wspomniany biskup rezydując w podgdańskiej Oliwie starał się dla opcji pro pruskiej zjednać gdańskie mieszczaństwo i rozwiać jego obawy. Jego zdaniem w interesie Gdańszczan było dobrowolne uznanie zwierzchnictwa pruskiego, opór bowiem nie mógł zmienić sytuacji politycznej, a jedynie zredukować łaskawość nowego władcy.

\*

Bardzo często biskupi przybywali do miasta nad Motławą jako reprezentanci polskiej racji stanu, jako wysłannicy lub komisarze królów polskich. Czasami wyznaczali ich monarchowie do odebrania od gdańskiego mieszczaństwa przysięgi wierności. W takiej właśnie roli przybyli do Gdańska, na przykład, biskup chełmiński Piotr Kostka w imieniu Stefana Batorego, biskup warmiński Jan Stefan Wydzga w imieniu Jana III Sobieskiego, biskup przemyski Jerzy Albrecht Doenhoff w imieniu Augusta II Sasa oraz biskup krakowski Jan Aleksander Lipski w imieniu Augusta III Sasa. Nie zawsze złożenie hołdu było zwykłą formalnością. Świadczą o tym choćby kłopoty, jakie miał wypełniając swoją misję, biskup Piotr Kostka nie mogący ostudzić wśród Gdańszczan sympatii wobec innego pretendenta do tronu polskiego - cesarza Maksymiliana II Habsburga. Najwięcej niepokoju wśród gdańskich mieszczan wywoływali królewscy komisarze wysyłani do Gdańska, by w ten czy inny sposób ograniczyć jego przywileje, nagiąć wolę Rady Miejskiej do woli monarchy lub rozstrzygnąć wewnętrzne spory w mieście. Czasem takimi komisarzami bywali biskupi. Najgłośniejszym chyba przykładem ilustrującym owe sytuacje jest misja, z jaką przybył do Gdańska na czele królewskiej komisji biskup włocławski Stanisław Karnkowski. Jego przyjazd do miasta związany był z rozbieżnymi interesami Gdańska i króla Zygmunta II Augusta w czasie tak zwanej pierwszej wojny północnej, rozpoczętej w 1563 roku. Król był zainteresowany blokadą opartą przez wojska rosyjskie portu w Narwie, Gdańszczanie chcieli wolnego handlu i wolnej żeglugi na Bałtyku. Król tworzył potrzebną do blokady flotę i chciał uczynić z portu gdańskiego jej bazę, miasto zaś pragnęło trzymać się z dala od zmagania wojennych. Na tym tle w 1568 roku doszło do konfliktu Gdańszczan z załogami królewskich okrętów, w wyniku którego stracono kilkunastu marynarzy. Oburzony król Zygmunt II August postanowił wysłać do Gdańska specjalną komisję dla zbadania sytuacji w mieście. Na czele tej komisji stanął wspomniany już biskup Stanisław Karnkowski. Był to człowiek, na którego życzliwość



czy choćby pobłażanie skłaniający się ku reformacji Gdańsk nie mógł liczyć. Znano go bowiem jako gorliwego obrońcę Kościoła przed protestantyzmem. Po pewnych perypetiach biskup z towarzyszącymi mu pozostałymi komisarzami przybył w 1569 roku do Gdańska i rozpoczął rozmowy z Radą Miejską. Efekt owych pertraktacji, tak zwana *Konstytucja Karnkowskiego* (biskup był jej głównym autorem), przeraził Radę Miejską. Oto bowiem stwierdzono w dokumencie, że władza króla polskiego nad Gdańskiem winna być wzmocniona, a niektóre uprawnienia będące dotychczas w gestii samych Gdańszczan powinny zostać przekazane królowi. *Konstytucja Karnkowskiego* w poważnym stopniu odbierała gdańskiemu mieszczaństwu uprzywilejowaną pozycję w Rzeczypospolitej. Protesty składane na ręce biskupa jeszcze przed jego wyjazdem z Gdańska okazały się bezskuteczne. Gdańszczanie więc postanowili nie dopuścić by *Konstytucja Karnkowskiego* została wyegzekwowana. Miał na ten temat debatować w 1570 roku parlament w Warszawie, dlatego tam właśnie udała się gdańska delegacja. Jej zdolności dyplomatyczne, brak konsekwencji ze strony Rzeczypospolitej i kilka jeszcze innych okoliczności sprawiły, że Gdańszczanie w końcu unicestwili program polityczny biskupa Stanisława Karnkowskiego zmierzający do umocnienia polskiego władztwa nad Gdańskiem. Biskup Stanisław Karnkowski, wśród wszystkich biskupów z jakimi miało do czynienia gdańskie mieszczaństwo, był chyba najbardziej nieprzejednanym antagonistą Rady Miejskiej. W drugiej połowie XVII wieku podobną postawę reprezentował arcybiskup gnieźnieński Andrzej Olszowski. Był bliskim współpracownikiem króla Jana III Sobieskiego i doradzał królowi ograniczenie przywilejów oraz autonomii Gdańska, miasta w którym przyszło mu u boku króla w 1677 roku umrzeć. Warto dodać, na marginesie głównego wątku, że prymas Andrzej Olszowski nie był jedynym biskupem, w interesującym nas okresie, jaki zmarł w mieście. W Gdańsku przed 1945 rokiem zmarł także Sługa Boży biskup sufragan chełmiński Konstanty Dominik. Został on przez nazistów wywieziony z Pelplina i osadzony w Gdańsku bez prawa opuszczania miasta. Zmarł w jednym z gdańskich szpitali w 1942 roku uległszy ciężarowi przeżyć wojennych i chorobie.

Wiele jest przykładów uczestnictwa biskupów w komisjach królewskich zmagających się w Gdańsku i z Gdańskiem w interesach Korony. Biskup włocławski Maciej Lubieński i arcybiskup nominat gnieźnieński Jan Lipski w 1638 roku, jako członkowie komisji reprezentującej Władysława IV, bez skutku próbowali skłonić Radę Miejską do przyjęcia roszczeń króla w sprawie podatków, nakładanych na statki zawijające do portu gdańskiego. W 1677 roku Gdańszczanie stanęli wobec skierowa-

nych do miasta komisarzy króla Jana III Sobieskiego, którzy mieli zbadać zakres przywilejów Gdańska i złożyć monarsze projekt ich ograniczenia. Innym ich zadaniem była kontrola finansów miejskich. Wśród komisarzy byli biskupi - warmiński Jan Stefan Wydźga, łucki Stanisław Kazimierz Dąbski, chełmski Stanisław Świącicki oraz chełmiński Jan Małachowski. Gdańszczanie starali się utrudnić misję komisarzy odmawiając im na przykład zakwaterowania. Między reprezentującymi króla biskupami a Radą Miejską dochodziło do częstych sporów. Jeszcze łatwiej biskupi ściągali na siebie gniew, kiedy przybywali do miasta by w imieniu polskiego króla rozstrzygać spory między różnymi grupami mieszczan. Warto dla przykładu przypomnieć dwa wydarzenia. Kiedy w 1680 roku wybuchł konflikt między Radą Miejską a gdańskim rzemiosłem, sprawą zainteresował się król. Wysłał do Gdańska między innymi biskupa kijowskiego Jana Stanisława Witwickiego, by rozsądził spór. Wysłannicy Jana III Sobieskiego, między nimi także biskup, orzekli za Radą a przeciw cechom, co wywołało rozgoryczenie tych ostatnich. Podobna nieco sytuacja miała miejsce w 1748 roku, kiedy do Augusta III Sasa doszła skarga Trzeciego Ordynku oraz cechów przeciw Radzie. W roku następnym król wysłał do Gdańska komisję pod przewodnictwem biskupa warmińskiego Adama Stanisława Grabowskiego, który po długich pertraktacjach opowiedział się w sprawozdaniu dla króla przeciw Radzie.

\*

W ciągu wieków prawa i własność biskupów nierzadko były przedmiotem roszczeń gdańskiego mieszczaństwa. Chodzi tu przede wszystkim o prawa i własność biskupów wrocławskich. Wybuchwały na tym tle spory majątkowe i jurysdykcyjne, toczyły się procesy, powstawały wzajemne żale. Owe żale przed reformacją nie powodowały jakiejś trwałej niechęci. Obie bowiem strony sporów łączyła wspólnota wiary, która była niewątpliwie czynnikiem łagodzącym napięcia. Kiedy jednak mieszczaństwo gdańskie w większości opowiedziało się za reformacją, zabrakło czynnika łagodzącego konflikty z biskupami wrocławskimi. Przykładem wiciu konfliktów jurysdykcyjnych mieszczaństwa gdańskiego z biskupami wrocławskimi może być choćby XV-wieczny spór o wpływy w archidiakonacie pomorskim. Jak wiadomo diecezja wrocławska miała w swych granicach taki archidiakoniat. Obejmował on północną część diecezji wraz z Gdańskiem. Rezydowało w nim dwóch wysokiej rangi duchownych: zależny od biskupa wrocławskiego archidiakon i sprzyjający Radzie Głównego Miasta oraz Zakonowi oficjał. Kiedy biskup wrocławski Władysław Oporowski próbował w 1436 roku połączyć oba te stanowiska i powierzyć sobie oddanemu duchownemu, Rada za-

protestowała i odwołała się do obradującego właśnie soboru powszechnego. Biskup musiał pogodzić się z istotnym ograniczeniem swej zwierzchności nad archidiakonatem pomorskim na rzecz Rady i Zakonu.

Spory majątkowe na tle majątkowym były częstsze niż spory jurysdykcyjne. Podczas zmagania militarnych Zakonu i Polski, Gdańszczanie zniszczyli w 1414 roku należącą do biskupstwa wrocławskiego rezydencję-zameczek na Biskupiej Górze. Władze miejskie działały w tej sprawie z polecenia swego zwierzchnika, jakim wówczas był Zakon Krzyżacki. Pomimo tego biskup Jan Kropidło swoje pretensje kierował pod adresem miasta i oskarżył je przed soborem w Konstancji. Po ponad dwudziestoletnich sporach Gdańszczanie zostali skłonieni do wypłacenia biskupowi Władysławowi Oporowskiemu odszkodowania za zburzoną budowlę, co doprowadziło do znacznej poprawy wzajemnych stosunków. Biskupia Górka nie była jedyną podgdańską posiadłością biskupów wrocławskich. Ich majątek obejmował także Stare Szkoty i Święty Wojciech. Były to miejsca, gdzie biskupi wrocławscy pozwalali osiedlać się i pracować przybywającym z różnych krajów rzemieślnikom i kupcom. Zjawisko to osiągnęło szczególne natężenie po rozpoczęciu reformacji. Działalność rzemieślnicza i działalność handlowa w podgdańskich posiadłościach biskupich była niewątpliwie bardzo kłopotliwa dla gdańskiego mieszczaństwa. Kasa miejska nie czerpała z tej działalności żadnych podatków, a gdańscy rzemieślnicy stanęli przed problemem niebezpiecznej konkurencji. Gdańszczanie musieli czuć się tą sytuacją mocno zagrożeni, bowiem postanowili zdecydowanie bronić swoich interesów. W 1656 roku władze miejskie nakazały gdańskim oddziałom wojskowym zburzyć między innymi Stare Szkoty, Biskupią Górkę i należący do kapituły wrocławskiej Chelm. Trwająca właśnie wojna polsko-szwedzka stwarzała ku temu wyśmienitą okazję, wraz z nią pojawiło się bowiem niebezpieczeństwo łatwego opanowania podgdańskich przedmieść przez armie Karola X Gustawa. Właśnie koniecznością uniknięcia takiej sytuacji Gdańszczanie uzasadniali swoją decyzję. Ani biskup Kazimierz Florian Czartoryski, ani mieszkańcy majątków kościelnych nie zamierzali jednak pogodzić się z losem. Rychło przystąpiono do odbudowy zniszczeń. Gdańskie mieszczaństwo robiło wiele, by do tego nie dopuścić i przejąć własność kościelną. Rada zwróciła się w tej sprawie do króla. Jan Kazimierz skłonny był uznać postulaty miasta za słuszne, tym bardziej, że Korona miała wobec Gdańska zaległe zobowiązania finansowe. Biskup jednak miał na króla większy wpływ niż mieszczaństwo. W latach następnych władze miejskie Gdańska jeszcze dwukrotnie próbowały uzyskać od monarchów zgodę na przejęcie podgdańskich majątków biskupstwa wrocławskiego. Zarówno jednak Jan III Sobieski, jak i

August II Sas opowiedzieli się po stronie interesów biskupów z Włocławka. Mieszczanie gdańscy nie należeli jednak do ludzi łatwo zniechęcających się, tym bardziej, że chodziło o duże sumy pieniędzy, bezpieczeństwo miasta a dodatkowo wzajemną niechęć powiększały różnice wyznaniowe stron sporu. Nowa wojna ze Szwecją rozpoczęta na samym początku XVIII wieku stworzyła ponownie okazję zniszczenia biskupich osad rzemieślniczo-handlowych pod Gdańskiem. W 1706 roku Gdańszczanie zburzyli zabudowania biskupie na Biskupiej Górze uzasadniając ten czyn koniecznością zabezpieczenia miasta przed atakiem z tego miejsca. Służący miastu architekt i fortyfikator Jan Charpentier zbudował wraz z rzeszą budowniczych na ich miejscu system umocnień mających chronić to ważne strategicznie wzniesienie przed obcymi wojskami. Wywołało to naturalnie sprzeciw biskupa włocławskiego Felicjana Konstantego Szaniawskiego. Spór między nim a gdańskim mieszczaństwem załagodził dopiero w 1710 roku król August II Sas. Po trzech latach biskup jednak ponownie zgłosił swoje pretensje wobec władz miejskich. Wzajemny antagonizm wzmocniły jeszcze wydarzenia z okresu wojny o polską sukcesję między Stanisławem Leszczyńskim a Augustem II Sasem. Podczas oblegania miasta przez sprzyjające Augustowi II Sasowi wojska rosyjskie, Gdańszczanie spalili zabudowania na gruntach biskupich w Starych Szkotach. Ponadto ucierpiała wówczas także z powodu miasta własność kościelna na Chełmnie. Konflikty majątkowe mieszczaństwa gdańskiego z biskupami włocławskimi miały ogromną siłę żywotną. Kres im położyły władze pruskie kiedy Gdańsk i podgdańskie posiadłości biskupów stały się częścią pruskiej prowincji Prusy Zachodnie. Ziemskie dobra biskupie, podobnie zresztą jak kapitulne i zakonne, zostały wówczas w dużej mierze sekularyzowane oraz przejęte przez państwo pruskie. Biskupi włocławscy nie byli jedynymi, z którymi mieszczaństwo gdańskie toczyło spory majątkowe. Na początku XVI wieku biskup warmiński Lukasz Watzenrode zmagął się z Gdańskiem o część Mierzei Wiślanej i Szkarpawę. Ten spór jednak udało się szybko rozwiązać. W 1530 roku Gdańsk uzyskał do tych terenów prawo własności, bowiem biskup warmiński Maurycy Ferber zdecydował się na ich sprzedaż.

\*

Wiek XVI to czas triumfalnego pochodu reformacji przez Gdańsk. Mieszczaństwo gdańskie w ogromnej większości przyjęło poglądy luterzańskie lub kalwińskie. Co więcej, podejmowało działania zmierzające do maksymalnego ograniczenia wpływów Kościoła katolickiego w mieście. Ten bunt przeciw "starej wierze" musiał wywołać we Włocławku sprzeciw. Diecezja włocławska obejmowała bowiem swoimi granicami

Gdańsk. Za obronę katolicyzmu w mieście przed ruchem reformacyjnym biskupi wrocławscy czuli się osobiście odpowiedzialni. Oczywiście nie wszyscy swe obowiązki wykonywali z taką samą gorliwością. Do gorliwych biskupów należał Maciej Drzewicki. Z nim właśnie protestanci mieszczenie gdańscy toczyli pierwsze spory w kwestiach wyznaniowych. Często działania Gdańszczan miały charakter prowokacji. W 1521 roku duchowieństwo katolickie stało się przedmiotem szyderstw podczas publicznego przedstawienia karnawałowego. Biskup protestował. Wysłał także do władz miejskich pisma z żądaniami obrony katolicyzmu przed zwolennikami nowinek religijnych. Karał gdańskich duchownych okazujących poparcie reformacji. W końcu na początku 1524 roku osobiście przybył do Gdańska, aby osobiście zorientować się w sytuacji. Jego energiczne poczynania wśród zbuntowanych gdańskich mieszczan nie pomogły jednak Kościołowi. Kwaterę biskupa zaatakowali zwolennicy reformacji, a on sam musiał szybko opuścić miasto. Przy okazji mieszczanie uwolnili uwięzionego z biskupiego rozkazu ewangelickiego predykanta Pawła Gruenewalda.

Nie zawsze w tak rewolucyjny sposób Gdańszczanie próbowali załatwiać swoje wyznaniowe sprawy. Jednym z ich religijnych postulatów było wprowadzenie praktyki udzielania Komunii Świętej pod dwiema postaciami. W 1556 roku starali się uzyskać w tej sprawie poparcie biskupa warmińskiego Stanisława Hozjusza i przez niego wpłynąć na nuncjusza apostolskiego, biskupa Bergamo, Alojzego Lippomano, który miał w tej sprawie wiele do powiedzenia w Kościele polskim. Również nie wszyscy biskupi byli tak nieprzejednani wobec protestanckich mieszczan Gdańska, jak biskup Maciej Drzewicki. Jeden z jego następców, biskup Jan Drohojowski, pozwolił duchownym luterańskim na swobodną działalność kaznodziejską w wielu gdańskich świątyniach. Najwięcej problemów przysporzył mieszczaństwu gdańskiemu biskup wrocławski Hieronim Rozrażewski. Gdańszczanie musieli się z nim zmagać przez prawie dwadzieścia ostatnich lat XVI wieku, tyle bowiem sprawował swoją biskupią posługę. Spór dotyczył wielu spraw, ale najważniejszymi były: kwestia kościoła Najświętszej Panny Marii i działalność jezuitów w Gdańsku. Mieszczaństwo gdańskie przyjąwszy reformację, przejęło wiele gdańskich świątyń katolickich. Najważniejszą z nich był Kościół Mariacki, chluba miasta. Z tej właśnie świątyni protestanci cieszyli się najbardziej. Katolicy natomiast najbardziej boleli nad jej właśnie utratą. Obie strony zabiegały u króla o korzystny dla siebie werdykt. Król wiele w tej sprawie mógł uczynić, bowiem to do niego należało prawo obsady probostwa Kościoła Mariackiego. W 1587 roku przyplłynął do Gdańska syn króla szwedzkiego Jana III Wazy, Zygmunt,

mający na drodze do korony polskiej przeszkodę w osobie drugiego pretendenta, arcyksięcia Maksymiliana Habsburga. Po przybyciu do miasta, miał Zygmunt w zamian za poparcie Gdańska w walce o koronę, zaprzysiąc liczne przywileje i prawa. Biskup Hieronim Rozrażewski, mający uczestniczyć w tym akcie, postanowił wykorzystać sytuację. Zapropował, by uroczystość zaprzysiężenia odbyła się w Kościele Mariackim. Uczynił to w nadziei, że stając się gospodarzem świątyni na czas uroczystości, już jej luteranom nie odda, uzyskując od Zygmunta jej przydział. Mieszczanstwo gdańskie doskonale jednak rozumiało niebezpieczeństwo i nie zgodziło się na lokalizację uroczystości w Kościele Mariackim. Ostatecznie odbyła się ona w oliwskim kościele cystersów. Zygmunt nie mógł wówczas skutecznie wesprzeć biskupa, ponieważ było to jeszcze przed koronacją. Po koronacji i wyeliminowaniu habsburskiego rywala do tronu, król, będąc w 1593 roku w Gdańsku, polecił Radzie oddać Kościół Mariacki katolikom. Biskup włocławski triumfował, ale szybko okazało się, że mieszczanstwo łatwo nie ustąpi. Na gdańskich ulicach pojawiły się antykrólewskie i antybiskupie manifestacje. Król będąc w drodze do Szwecji z braku czasu musiał tymczasowo ustąpić, ale już w roku następnym mieszczanstwo gdańskie otrzymało wyrok sądu królewskiego nakazujący oddanie katolikom kościoła. Zygmunt III Waza był uparty, a upór jego w tej sprawie był umacniany przez włocławskiego biskupa. Miasto w odpowiedzi odwołało się do sejmku i przed parlamentarnym gremium oskarżyło biskupa o prowokowanie w Gdańsku zamieszek i niepokoików wyznaniowych. Biskup natomiast przypomniał posłom antykrólewskie i antybiskupie wystąpienia mieszczan z 1593 roku. Na nic zdała się argumentacja mieszczan, sejm stanął w 1595 roku po stronie biskupa. Niespodziewanie Gdańszczanie zdobyli cennego sojusznika w konflikcie z biskupem Hieronimem Rozrażewskim. Okazał się nim nuncjusz papieski, biskup San Severo, Germanik Malaspina. Nie był ukrytym stronnikiem reformacji, ale miał, jako przedstawiciel Stolicy Apostolskiej, powód do wdzięczności wobec luterzańskich mieszczan Gdańska. Wcześniej bowiem pomogli oni Państwu Kościelnemu przetrwać nieurodzaje, wysyłając do Rzymu transporty ze zbożem. Włoski biskup odroczył egzekucję wyroku sejmowego i ułatwiał przedstawicielom Gdańska uzyskanie królewskiej audiencji, dzięki czemu mogli oni bronić swych racji bezpośrednio przed obliczem monarchy. Biskup włocławski pozostawał jednak zdecydowany, aby nie ustępować. Nie uległ nawet wobec propozycji otrzymania znacznej sumy pieniędzy w zamian za rezygnację z roszczeń. W 1598 roku Zygmunt III Waza raz jeszcze zażądał oddania katolikom Kościoła Mariackiego. Gdańszczanie i tym razem się oparli, być może dlatego, że król nie żądał

wtedy zbyt kategoriycznie. Rozpoczął się okres niepewności i oczekiwania zarówno dla biskupa Hieronima Rozrażewskiego, jak i dla miejskich rąjców. Na początku 1600 roku nadeszła do miasta wieść, że biskup zmarł. Wielu zadawało sobie pytanie kim będzie następca zmarłego: czy będzie to człowiek równie nieustępliwy i niezłomny jak jego poprzednik? Na szczęście dla luterkańskiego mieszczaństwa Gdańska, które niemalże całkowicie dominowało nad mieszczanami innych wyznań, biskupem wrocławskim został Jan Tarnowski. Była to postać znana Radzie Miejskiej. Co więcej łączyły ją z Radą dobre stosunki. Kiedy więc biskup Jan Tarnowski objął diecezję wrocławską, w Gdańsku odetchnięto z ulgą i przestano się martwić o los Kościoła Mariackiego. W rzeczy samej biskup nie zawiódł oczekiwań mieszczan. Kontynuował wprawdzie starania o odzyskanie przez katolików świątyni, ale robił to po to, aby nie narazić się na krytykę innych biskupów, nie zaś po to, aby ją faktycznie odzyskać. Było to działanie bez zdecydowania i energii tak charakterystycznych dla biskupa Hieronima Rozrażewskiego, a więc zupełnie dla Gdańszczan nie groźne. Batalia o Mariacką świątynię, którą gdańskie mieszczaństwo prowadziło przez szereg lat z biskupami wrocławskimi, zakończyła się niepowodzeniem tych ostatnich, pomimo, że sprzyjał im monarcha. Później jeszcze ponawiano próby odzyskania kościoła. Taki postulat zgłaszał m.in. biskup wrocławski Kazimierz Florian Czarторыcki na początku drugiej połowy XVII wieku, ale nikt w Gdańsku nie zwracał już na to uwagi. Zaniechanie biskupa Jana Tarnowskiego było nie do naprawienia.

Batalia o świątynię nie była jednak jedyną prowadzoną przez biskupa Hieronima Rozrażewskiego. Innym sporem była kwestia obecności jezuitów w mieście. Biskup zamierzał sprowadzić do Gdańska jezuitów i powierzyć im misję duchowej rekonkwisty. Najpierw w 1592 roku osiedlił ich w swoim podgdańskim majątku Stare Szkoty a w roku następnym planował oddać im kościół św. Brygidy i klasztor brygidek znajdujący się wewnątrz miejskich murów. Jezuiaci poprzez swą działalność duszpasterską, pełną zresztą poświęcenia i dynamizmu, byli bardzo skuteczni w powstrzymaniu zwycięskiego pochodu reformacji i przywracaniu dla Kościoła tych ludzi, którzy od niego odeszli. Rada Miasta wiedziała o tym równie dobrze jak biskup. Dlatego też postanowiła jezuitów do Gdańska nie wpuścić. Pierwszej decyzji biskupa nie mogła się przeciwstawić, ale tę drugą storpedowała, pomimo, że sprzyjał jej Zygmunt III Waza. Jezuiaci musieli pozostać w Starych Szkotach, gdzie powstało ich sławne kolegium. Biskupi musieli więc pogodzić się z faktem, że kościół Mariacki będzie luterkański, a jezuiaci będą mogli wpływać na sytuację wyznaniową w mieście spoza jego murów, jeśli nie liczyć symbo-

licznej ich obecności w Kaplicy Królewskiej, u boku tamtejszego duchownego diecezjalnego. Katolicy prosili jednak króla Jana III Sobieskiego, by ten wymusił na gdańskich rajcach zgodę na zwrot jakiegoś innego kościoła parafialnego lub na budowę w mieście, z funduszy miejskich, nowej katolickiej świątyni. Warto dodać, że mniej więcej od połowy XVI wieku, aż do 1840 roku katolicy w Gdańsku nie mieli ani jednego kościoła parafialnego. Funkcjonowały jedynie trzy zakonne: św. Mikołaja - dominikanów, św. św. Eliasza i Elizeusza - karmelitów (obecny św. Józefa) oraz św. Brygidy - brygidek. Tu właśnie należy szukać źródeł usilnych starań biskupów włocławskich o kościół parafialny w mieście. Król przybył do Gdańska w 1677 roku. Towarzyszył mu arcybiskup gnieźnieński Andrzej Olszowski. Obaj domagali się od władz miejskich ustępstw w sprawie kościoła parafialnego dla katolików. Luterzańskie mieszczaństwo tym razem nie ośmieliło się zupełnie zignorować królewskie i jednocześnie prymasowskie postulaty. Strony przystały na rozwiązanie kompromisowe. Ustalono, że Gdańszczanie nie oddadzą katolikom żadnego kościoła w mieście, ani też nie sfinansują budowy nowego, zgodzą się natomiast na budowę takiego, ale z funduszy obcych. Król i prymas przyjęli tę decyzję oraz obaj ufundowali kaplicę. Nosi ona miano "królewskiej", choć z racji, że fundatorów było dwóch winna się nazywać królewsko-prymasowską. Zmiana nazwy powinna nawet pójść dalej: nie królewsko-prymasowska lecz odwrotnie prymasowsko-królewska. Należy bowiem pamiętać, że król przeznaczył na budowę tylko 20 tysięcy złotych, natomiast prymas aż cztery razy więcej. Kaplica ta pełniła długie lata funkcje kościoła parafialnego, ale oficjalny status świątyni parafialnej uzyskała dopiero w 1840 roku. Dla biskupów włocławskich bolesnym był fakt, że kazalnice protestanckich kościołów Gdańska często były miejscem, z którego głoszono antykatolickie poglądy z silną domieszką antyklerykalizmu. Martwili się również tym, że Gdańsk był prężnym ośrodkiem wydawniczym literatury protestanckiej, której treści nierzadko szczydziły z wiary katolickiej i obrażały katolickie duchowieństwo. Próbowano tym zjawiskom jakoś przeciwdziałać. Na przykład biskup Kazimierz Florian Czartoryski domagał się w 1673 roku, by postawić przed sądem znanego z wrogości wobec katolicyzmu kaznodzieję z kościoła Trójcy Świętej, Idziego Straucha. Kilka lat później jeden z jego następców, biskup Stanisław Sarnowski próbował zakazać druku antykatolickich publikacji w Gdańsku.

\*

Niekiedy biskupi byli dla gdańskiego mieszczaństwa także stroną w interesach. Dla przykładu można wspomnieć występującego w tej roli arcybiskupa gnieźnieńskiego Mikołaja Kurowskiego, który na początku



XV wieku polecił sprzedawać zboże i bydło z biskupich posiadłości mieszczaństwu gdańskiemu pełniącemu rolę pośrednika w handlu z Europą Zachodnią. Jeszcze częściej biskupi kupowali różne towary od Gdańszczan. Chodzi przede wszystkim o wyroby rzemiosła gdańskiego. Najczęściej korzystali z usług gdańskich złotników. Przykładów jest wiele. Zamawiano naczynia liturgiczne i takie przedmioty jak kielichy, pastorały, kadzielnice, świeczniki, ampułki. Do kupujących należeli między innymi: piętnastowieczny arcybiskup gnieźnieński Jakub Sienieński i osiemnastowieczny biskup warmiński Adam Stanisław Grabowski. Oprócz tych zwyczajnych zamówień, przypomnieć można także zlecenia szczególne. W 1477 roku biskup włocławski Zbigniew Oleśnicki polecił jednemu ze złotników gdańskich oprawić szafir w złoto, tak aby powstał pierścień biskupi, biskup warmiński Wacław Leszczyński zapłacił za wykonany w Gdańsku tron biskupi, a kiedy został arcybiskupem Gniezna, zamówił w Gdańsku sarkofag św. Wojciecha dla katedry gnieźnieńskiej, w końcu biskup krakowski Andrzej Trzebnicki zamówił u gdańskich artystów trumnę św. Stanisława dla katedry na Wawelu.

\*

Należałoby również zwrócić uwagę na rolę promotorów nauki w Gdańsku, jaką niekiedy pełnili biskupi oraz ich kontakty naukowe z gdańskim mieszczaństwem. To właśnie biskup chełmiński Andrzej Stanisław Załuski zainicjował w 1747 roku wydawanie drukiem prac naukowych przez skupionych w gdańskim Towarzystwie Przyrodniczym naukowców. Nie tylko zainicjował, ale potem próbował twórczo wpływać na kształt publikowanych prac. Innymi biskupami utrzymującymi zażyłe więzi z Towarzystwem Przyrodniczym byli arcybiskup gnieźnieński Gabriel Jan Podoski oraz biskup wileński Ignacy Jakub Massalski. Jednym z ofiarodawców biblioteki miasta Gdańska był biskup z Warmii - Andrzej Chryzostom Załuski.

\*

Bliskie i częste kontakty biskupów z mieszczaństwem gdańskim zostawiły ślad w wydawanych w Gdańsku utworach literackich. Oczywiście utrwalone na piśmie wizerunki nie zawsze były przychylnie osobom, których dotyczyły. W okresie zmagających się reformacyjnych w Gdańsku pisało o biskupach często źle. Jest wiele tego dowodów. Atakowano na przykład biskupa włocławskiego Macieja Drzewickiego w anonimowej *Pieśni bojowej* z 1521 roku, biskupa Stanisława Karnkowskiego w anonimowym utworze *Pasquillus psalmographicus in commissarios Polonicos* z 1569 roku, arcybiskupa-elektora Wolfganga z Moguncji w anonimowym piśmie *Newe Zeyttung* z 1586 roku. Przykładem pozytywnych

pism może być utwór Achacego Curaeusa na cześć biskupa wrocławskiego Jakuba Uchańskiego z 1559 roku oraz utwory z okazji przybycia do miasta biskupa Jana Stefana Wydźgi w 1676 roku i śmierci arcybiskupa Andrzeja Olszowskiego w 1677 roku. Nie tylko jednak o biskupach w Gdańsku pisano. Również tworzone różnymi technikami ich wizerunki plastyczne. Miedziorytnik Jan Ferdynand Krethlow wykonał podobiznę biskupa Stanisława Karnkowskiego, malarz Antoni Moeller namalował w 1590 roku portret biskupa warmińskiego Maurycyego Ferbera, rytownik Jeremiasz Falck wykonał portret biskupa wrocławskiego Karola Ferdynanda Wazy oraz portret arcybiskupa gnieźnieńskiego Andrzeja Leszczyńskiego, oba około 1655 roku, a rytownik Samuel Donnet wykonał portret biskupa warmińskiego Andrzeja Chryzostoma Załuskiego na początku XVIII wieku.

\*

Na zakończenie należałoby jeszcze przypomnieć tych spośród gdańskiego mieszczaństwa, którzy sami piastowali godność biskupią. Do 1945 roku było takich osób cztery. Jako pierwszy przyjął sakrę biskupią syn patrycjusza gdańskiego - Maurycy Ferber. Po studiach w Rzymie i krótkim okresie pracy w Kurii Rzymskiej wrócił do Prus Królewskich i najpierw został proboszczem parafii Mariackiej w Gdańsku, a potem kanonikiem warmińskim, w 1523 roku zaś biskupem warmińskim. Jego posługa pasterska przypadła na bardzo trudny dla diecezji warmińskiej okres. Jedna trzecia jej obszaru to księstwo biskupie, czyli historyczna Warmia leżąca w granicach Rzeczypospolitej. Dwie trzecie natomiast diecezji znajdowało się w Prusach Zakonnych i ta właśnie część została wraz z całym państwem zakonnym zsekularyzowana przez Albrechta von Hohenzollerna. Biskup próbował do tego nie dopuścić, występował przeciw polityce ostatniego wielkiego mistrza krzyżackiego. Jednak działania te pozostały bezskuteczne. Stracił więc większość swej diecezji, ale uchronił katolicyzm tam, gdzie władał jako świecki władca, czyli na historycznej Warmii. Bardzo gorliwie zabiegał o umocnienie tam Kościoła i zwalczał przenikające na Warmię z Prus Książęcych wpływy luterzańskie. Przewodnicząc obradom sejmiku pruskiego bronił autonomii, jaką posiadały w Rzeczypospolitej Prusy Królewskie. Zmarł w 1537 roku.

Kolejny Gdańszczanin noszący biskupie szaty, to Jan Dantyszek von Hoefen. Studiował w Greifswaldzie i Krakowie. Przez długie lata był związany z dworem królewskim. Pracował w królewskiej służbie dyplomatycznej starając się reprezentować zarówno interesy króla polskiego, jak i interes Prus Królewskich. Raz nawet pełnił misję dyplomatyczną na zlecenie cesarza Maksymiliana I Habsburga, który w zamian od-

nowił jego szlachectwo i przyznał mu przydomek de Curiis. Popierał idee sekularyzacji Prus Zakonnych. Zasłynął jako łaciński poeta. Swoje dzieła najczęściej podpisywał jako Joannes Dantiscus. Podczas jednej z licznych podróży odwiedził około 1522 roku Marcina Lutra w Wittenberdze, a później opisał go w swoich utworach. Od 1523 roku był proboszczem parafii Mariackiej w Gdańsku, ale czasu swemu probostwu dużo nie poświęcał, zajęty polityką, poezją i podróżami. Biskup włocławski Maciej Drzewicki miał mu za złe, że będąc proboszczem odpowiedzialnym za parafię Mariacką, nie bronił skutecznie jej kościoła przed wpływami luterańskimi. W 1532 roku Jan Dantyszek zakończył działalność dyplomatyczną i wrócił do Prus Królewskich. W latach 1533-1538 był biskupem chełmińskim. W 1538 roku objął, po śmierci biskupa Maurycego Ferbera, diecezję warmińską. Rządził nią aż do śmierci w 1548 roku. Jako prezes Stanów Prus Królewskich bronił autonomii i praw swej prowincji. Trzecim Gdańszczaninem na stolicy diecezji warmińskiej był Tideman Bartłomiej Giese. Objęcie przez niego diecezji warmińskiej poprzedzone było studiami w Lipsku, piastowaniem godności kanonika warmińskiego i rządami biskupimi w diecezji chełmińskiej w latach 1538-1549. Biskupem chełmińskim został po biskupie Janie Dantyszku von Hoefenie. Jako polityk na sejmie stanów pruskich bronił, stanowiących o znacznej niezależności Prus Królewskich, przywilejów prowincji. Jako biskup dwukrotnie odmówił uczestnictwa w synodach metropolii gnieźnieńskiej, podkreślając przez to przynależność swojej diecezji do metropolii w Rydze. Po śmierci biskupa Jana Dantyszka von Floefena w 1549 roku objął diecezję warmińską. W roku następnym zmarł. Ostatnim, w okresie do końca ostatniej wojny, biskupem z gdańskim rodowodem był Karol Maria Splett. Nie urodził się on, tak jak trzech wcześniej wspomniani, w Gdańsku, ale w pobliskim Sopocie. Mimo to należy uznać go za Gdańszczanina z powodu ścisłych związków rodziny Splettów z Gdańskiem. Ojciec biskupa Karola Marii Spletta był przez kilka lat z ramienia katolickiego Centrum posłem, a nawet wiceprezydentem Senatu Wolnego Miasta Gdańska. Sam Karol Maria Splett w Gdańsku uzyskał świadectwo dojrzałości. Jako młody kapłan diecezji chełmińskiej, po powstaniu w 1922 roku Administratury Apostolskiej w Gdańsku, został do niej inkardynowany. Pełnił posługę głównie w Gdańsku. Był wikariuszem w parafiach św. Brygidy i św. Mikołaja, a następnie administratorem parafii katedralnej pod wezwaniem Trójcy Świętej w Oliwie. Właśnie w Katedrze Oliwskiej został konsekrowany 24 sierpnia 1938 roku na drugiego biskupa gdańskiego. Jego pasterzowanie i administrowanie diecezją przypadły na bardzo trudny okres rządów nazistowskich, których grozę spotęgowała jeszcze wojna.

Biskup Karol Maria Splett, podobnie jak niemal wszyscy inni jego rodacy, ubolewał nad odłączeniem po pierwszej wojnie światowej Gdańska od Niemiec. Trudno się temu dziwić, gdyż takie stanowisko było w okresie międzywojennym normalnym elementem niemieckiego patriotyzmu. Kiedy Gdańsk po wybuchu wojny powrócił w granice Niemiec, biskup okazał z tego faktu radość. W warunkach wojennych, tak jak na to pozwalała sytuacja, zabiegał o przetrwanie powierzonego sobie Kościoła lokalnego w jak najlepszym stanie. Chcąc zapewnić ludności nieprzerwaną opiekę duszpasterską, niekiedy musiał pod silną presją nazistowskich władz rezygnować z obrony jakiegoś mniejszego dobra. Mam tu na myśli obecność języka polskiego w życiu Kościoła. Naziści zakazali używania tego języka w liturgii, a nawet podczas spowiedzi. Biskup musiał ten zakaz swoim autorytetem potwierdzić. Na jego ówczesną postawę miało wpływ uzasadnione przekonanie, że obrona języka polskiego będzie nieskuteczna i skłoni nazistów do eskalacji terroru wobec duchownych i świeckich katolików. Sam biskup wrogiem języka polskiego oczywiście nie był. Przed wojną używał go publicznie. W czasie wojny w warunkach gwarantujących dyskrecję mówił po polsku, a nawet w tym języku słuchał spowiedzi. W 1945 roku nie pozostawił swojej diecezji samej wobec zbliżających się sowieckich wojsk. Również i po zakończeniu walk o Gdańsk nie skorzystał z możliwości wyjazdu na zachód. Uważał, że jako biskup nie powinien opuszczać swojej diecezji. Taka postawa okazała się tragiczna w skutkach. System komunistyczny zagrażał osobistemu bezpieczeństwu biskupa Karola Marii Spletta. Jak wiadomo w 1945 roku aresztowano go i tym samym uniemożliwiono mu posługę pasterską w diecezji. Wolność odzyskał dopiero po kilkunastu latach, ale bez możliwości powrotu do Gdańska. Zresztą zbyt wiele się zmieniło w sferze polityki, by mógł wrócić. Wyjechał więc wówczas do Niemiec Zachodnich i tam w 1964 roku zmarł.

\*

W podsumowaniu można stwierdzić, że stosunki mieszczaństwa gdańskiego z biskupami były w ciągu wielowiekowej historii miasta częste i wielce zróżnicowane. Mieszczanie korzystali z duszpasterskiej opieki biskupów, która była sprawowana za pośrednictwem biskupiego duchowieństwa albo też bezpośrednio i przejawiała się w różnych formach. Często powierzali biskupom reprezentowanie swoich interesów wobec zewnętrznych sił politycznych. Niekiedy zawierali z biskupami sojusze przeciwko wspólnemu zagrożeniu. Nierzadko jednak biskupi reprezentowali wobec gdańskiego mieszczaństwa interesy jakiejś zewnętrznej racji stanu. Na tym tle gdańskie mieszczaństwo toczyło z biskupami spory polityczne. Niekiedy biskupi spełniali funkcję mediato-

rów w wewnętrznych gdańskich konfliktach. Między obiema stronami często dochodziło do konfliktów majątkowych. Dobra biskupie były dla mieszczan, jeśli tak można się wyrazić, łakomym kąskiem. Biskupi musieli ich bronić. Ponadto interesy ekonomiczne obu stron bywały sprzeczne, a granice posiadłości styczne, co jeszcze bardziej sprzyjało nieporozumieniom. Także na płaszczyźnie spraw wyznaniowych dochodziło do konfliktów mieszczan z biskupami. Wszak ci pierwsi w ogromnej większości odeszli w XVI wieku od wierności Stolicy Apostolskiej, ci drudzy natomiast byli Kościoła katolickiego podporą. Przez długi czas biskupi nie mogli się pogodzić z faktem, że Gdańsk zmienił swoje oblicze religijne i mieszczaństwo za żadną cenę nie odstąpi od swoich nowych przekonań religijnych. Trzeba wspomnieć także o biskupach, którzy z mieszczaństwem gdańskim robili obustronnie korzystne interesy handlowe. Także na polu nauki mieszczaństwo gdańskie spotykało się z biskupami, korzystając z ich wsparcia, rady, a także dzieląc się z nimi swoim dorobkiem naukowym. Te wielostronne kontakty sprawiły, że Gdańszczanie uwieczniali postacie biskupów w utworach literackich oraz w dziełach sztuk pięknych. W końcu należy przypomnieć, że sami Gdańszczanie niekiedy byli konsekrowani na biskupów i w takim charakterze służyli Kościołowi.

\*

Dziś już tradycyjnie rozumianego mieszczaństwa gdańskiego nie ma, nie mniej są Gdańszczanie. Są także biskupi. Między jednymi i drugimi nieustannie dochodzi do korzystnych dla Kościoła i miasta kontaktów.

### Bibliografia

- K. Bartoszewski, E. Piszczyk, *Dantyszek*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, kol. 1021-1022.
- J. Bazydło, *Giese*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 5, kol. 1068-1069.
- M. Biskup, G. Labuda, *Dzieje Zakonu Krzyżackiego w Prusach*, Gdańsk 1988.
- S. Bogdanowicz, *Karol Maria Splett biskup gdański*, Gdańsk 1995.
- E. Cieślak, *Walki społeczno-polityczne w Gdańsku w drugiej połowie XVII wieku. Interwencja Jana III Sobieskiego*, Gdańsk 1962.
- E. Cieślak, C. Biernat, *Dzieje Gdańska*, Gdańsk 1994.
- Gdańsk. Jego dzieje i kultura*, Warszawa 1969.
- J. Górny, *Ferber*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 5, s. 130.
- Historia Gdańska*, praca zbiorowa pod red. E. Cieślaka, t. 1-3, cz. 1, Gdańsk 1982-1993.

- Historia Kościoła w Polsce*, praca zbiorowa pod red. B. Kumora, Z. Obertyńskiego, t. 2, cz. 2. Poznań-Warszawa 1979.
- W. Hubatsch, *Die evangelischen General - Kirchenvisitationen in der von Ost - und Westpreussen sowie Posen 1920 abgetreren Kirchenkreisen*, Goettingen 1971.
- Z. Iwicki, *Oliva. Fuehrer durch die Kathedr und das ehemalige Kloster*, Duermen 1994.
- Z. Kropidłowski, *Formy opieki nad ubogimi w Gdańsku od XVI do XVIII wieku*, Gdańsk 1992.
- H. Ormiński, *Sluga Boży Książdz Biskup Konstanty Dominik*, Kartuzy 1986.
- W. Papenfuss, *Geschichte der katholischen Kirche in Danzig*, Danzig 1937.
- Z. Pawłowicz, *Kościóły Gdańska i Sopotu*, Gdańsk 1991.
- P. Raina, *Karol Maria Splett. Biskup gdański na lawie oskarzonych*, Warszawa 1994.
- E. Rozenkranz, *Początki i ustrój miast Pomorza Gdańskiego do schyłku XIV. stulecia*, Gdańsk 1962.
- J. Samp, *Bedecker gdański*, Gdańsk 1994.
- H. G. Siegler, *Danzig. Chronik eines Jahrtausends*, Duesseldorf 1990.
- A. Szorc, *Stanislaw Hozjusz jako biskup warmiński (1551-1579)*, w: „Posłaniec Warmiński czyli Kalendarz Maryjny na rok 1982”, Olsztyn 1981.
- J. Walkusz, *Współczesna ocena biskupa Carla Marii Spletta*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 1995, z. 11.
- H. D. Wojtyska, *Papieżstwo - Polska 1548-1563. Dyplomacja*, Lublin 1977.
- F. J. Wothe, *Die Kirchen der Dioezese Danzig*, Muenster-Hildesheim 1963.
- M. Wrzeszcz, *Gdańsk. Miasto*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 5, kol. 912-916.

**Ks. Henryk Skorowski SDB**

## **ROLA I MIEJSCE KOŚCIOŁA W ŻYCIU SPOŁECZNO-POLITYCZNYM**

### **Wstęp**

Kościół był i jest obecny w życiu polityczno-społecznym. Jak się wydaje, jest to sprawa oczywista. Z jednej bowiem strony jest on tam gdzie jest człowiek, a ponieważ ten wpisany jest w rzeczywistość społeczno-polityczną, Kościół musi także dotykać tej rzeczywistości. Z drugiej zaś strony, Kościół w swej strukturze, oprócz hierarchii, stanowią także ludzie świeccy. Ci zaś z konieczności angażować się winni w szeroko rozumianą rzeczywistość społeczno-polityczną.

Historia jednoznacznie potwierdza aktywną obecność Kościoła w interesującej nas płaszczyźnie w różnych okresach ludzkości. Przechodząc np. na grunt naszych polskich doświadczeń i odnosząc się do ostatnich czasów w pełni zasadnie można twierdzić, że Kościół w okresie PRL odegrał szczególną rolę. Pozostał jedyną niezależną instytucją, w której znajdowały schronienie wszelkiego rodzaju grupy opozycyjne. Autorytet Kościoła w sferze polityczno-społecznej był na tyle niepodważalny, że w 1989 roku obie układające się strony zaprosiły przedstawicieli Kościoła do słynnych rozmów Okrągłego Stołu w charakterze świadka.<sup>1</sup>

Kościół jest zatem, raz jeszcze to powtórzmy, obecny w życiu polityczno-społecznym każdej epoki. Niemniej jednak każda epoka niejako na nowo stawia pytanie o jakość tej obecności. Stąd pytanie: jaka powinna być rzeczywista rola i miejsce Kościoła w życiu społeczno-politycznym, jest pytaniem wciąż aktualnym. Jest to pytanie odzywające się z ogromną siłą także w obecnych naszych przemianach. Wygłaszane niekiedy opinie, że Kościół dziś nie odnalazł się w nowej rzeczywistości

---

<sup>1</sup> Por. P. Mazurkiewicz, H. Skorowski, *Kościół wobec przemian w Polsce*, Warszawa 1997 (mps), s. 2.

w Polsce, że musi dopiero szukać w niej swojego miejsca, nie są opiniami prawdziwymi. Można bowiem powiedzieć, że Kościół po prostu jest obecny w nowej rzeczywistości i aktywnie uczestniczy w procesie transformacji. Kwestią otwartą pozostaje natomiast pytanie dotyczące sposobu tej obecności. W tym też sensie za aktualny i istotowo ważny należy uznać problem roli i miejsca Kościoła w życiu społeczno-politycznym. Temu poświęcony jest niniejszy artykuł.

Problem ten zostanie ukazany w trzech etapach. W pierwszej kolejności ukazana zostanie podstawa zaangażowania Kościoła w życie społeczno-polityczne. Konsekwentnie dalej omówione zostaną formy i płaszczyzny tego zaangażowania. Całość analiz zamkną refleksje dotyczące obecnego stanu zaangażowania Kościoła w polską rzeczywistość społeczno-polityczną.

## **1. Troska o człowieka podstawą zaangażowania się Kościoła w życie społeczno-polityczne**

Aby zrozumieć konieczność angażowania się Kościoła w szeroko rozumiane życie społeczno-polityczne, kilka myśli należy poświęcić samej istocie jego misji.<sup>2</sup>

Najogólniej można powiedzieć, że misją, czyli podstawową drogą Kościoła jest człowiek. Jan Paweł II stwierdza: *Kościół nie może odstąpić człowieka, którego los - to znaczy - wybranie i powołanie, narodziny i śmierć, zbawienie lub odrzucenie - w tak ścisły i nierozzerwalny sposób zespolone są z Chrystusem. A jest to równocześnie przecież każdy człowiek na tej planecie. (...) Każdy człowiek w całej tej niepowtarzalnej rzeczywistości bytu i działania, świadomości, woli, sumienia i serca. Człowiek, który każdy z osobna (gdyż jest właśnie osobą) ma swoją własną historię życia, a nade wszystko swoje własne dzieje duszy... Człowiek w całej prawdzie swego istnienia i bycia osobowego i zarazem wspólnotowego, i zarazem społecznego - w obrębie własnej rodziny, w obrębie tylu różnych społeczności, środowisk, w obrębie swojego narodu czy ludu (a może jeszcze tylko klanu lub szczepu), w obrębie całej ludzkości - ten człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa.*<sup>3</sup>

Głębsza analiza przytoczonej wypowiedzi Jana Pawła II pozwala w sposób jednoznaczny, a zarazem pełny, zdefiniować samą istotą misji

---

<sup>2</sup> Na ten temat szerzej pisze: H. Skorowski, *Nauka społeczna Kościoła*, „Horyzonty wiary” 1995, nr 6, s. 15-18.

<sup>3</sup> Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, tekst polski, Warszawa 1979, n. 14.



Kościoła. Pierwszym elementem tej definicji jest stwierdzenie, iż drogą Kościoła jest każdy człowiek. Przy czym nie chodzi o proste stwierdzenie, że drogą Kościoła jest człowiek, ale o próbę zdefiniowania tego człowieka.<sup>4</sup> Jest to zawsze człowiek - osoba. Fundamentalnym elementem antropologii Kościoła jest odniesienie do człowieka pojęcie osoby. Człowiek jako osoba przerasta sobą całą otaczającą go rzeczywistość. Jako osoba charakteryzuje się bowiem posiadaniem siebie, przynależnością do siebie samego, dysponowaniem sobą, nieprzekazywalną odpowiedzialnością za samego siebie, co w praktyce oznacza, że nie może on być zawłaszczony przez żadną instytucję, nie może być przez nikogo wykorzystany, wreszcie nie może być przez nikogo reprezentowany w płaszczyźnie moralnej. Biorąc to pod uwagę Kościół mówi w odniesieniu do człowieka o jego niepowtarzalnej wartości. Z pojęciem osoby w ścisłej relacji stoi zatem kolejna prawda, którą jest przekonanie o najwyższej i niepowtarzalnej wartości osoby, a mianowicie o „godności człowieka”. W świetle nauki Kościoła pojęcie to zawiera treści aksjologiczne. Wyraża kwalifikację i ocenę, to znaczy przypisywanie wyjątkowej wartości człowiekowi ze względu na doniosłość stanowiącego go tworzywa ontycznego.<sup>5</sup>

Tak rozumiany człowiek jest drogą Kościoła. Papież jednak w przytoczonej wypowiedzi głębiej określa ową misję Kościoła ukierunkowaną na człowieka jako osobę. Jest nią służba zbawieniu człowieka w Chrystusie. *Tę przede wszystkim drogę wskazał nam Chrystus Pan, gdy - jak głosi sobór - On, Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem. Kościół więc widzi swaje podstawowe zadanie w tym, aby to zjednoczenie mogło się urzeczywistniać i odnawiać. Kościół temu jednemu pragnie służyć, ażeby każdy człowiek mógł odnaleźć Chrystusa, aby mógł z każdym iść przez życie mocą tej prawdy o człowieku i o świecie, która zawiera się w tajemnicy wcielenia i odkupienia, mocą tej miłości, jaka z niej promieniuje.*<sup>6</sup> Fundamentalnym zatem zadaniem Kościoła jest służba człowiekowi - osobie, mająca charakter jego zbawienia w Chrystusie.

W tym miejscu wskażemy na trzeci, istotny dla naszej analizy, element, który wydobywa papież definiując posłannictwo Kościoła. Jest nim podkreślenie widzenia i ujęcia człowieka w całym kontekście życia osobowego, wspólnotowego, społecznego, tzn. w całym kontekście sytu-

---

<sup>4</sup> Por. H. Skorowski, *Nauka społeczna...*, s. 16.

<sup>5</sup> Por. S. Witek, *Teologia moralna fundamentalna*, cz. I, *Antropologia moralna*, Lublin 1974, s. 41.

<sup>6</sup> Jan Paweł II, *Redemptor...*, n. 13.

acji społeczno-polityczno-gospodarczo-kulturowej.<sup>7</sup> Człowiek bowiem nie jest wyizolowany z otaczającej go rzeczywistości społeczno-politycznej, wręcz przeciwnie rzeczywistość ta stanowi nieodzowny kontekst jego życia i funkcjonowania.

W tym miejscu należy podkreślić zasadniczy fakt. Polityczno-społeczna rzeczywistość, w której tkwi człowiek może albo pomagać w osiągnięciu celu, jakim jest zbawienie, albo go utrudniać. Jeśli zatem celem misji Kościoła jest służba zbawieniu człowieka, to Kościół wierny temu posłannictwu nie może być obojętny i stać daleko od wielorakiej rzeczywistości stanowiącej nieodzowny kontekst życia człowieka.

Tu właśnie znajduje swoje najgłębsze uzasadnienie potrzeba zaangażowania się Kościoła w szeroko rozumiane życie społeczno-polityczne, przy czym nie chodzi o kierowanie sprawami życia społecznego, zajmowanie się działalnością polityczną, prowadzenie aktywności gospodarczej, ale o dobro człowieka, który żyje w tych strukturach, i któremu mogą one utrudniać albo ułatwiać zbawienie.<sup>8</sup> W pełni zasadnie można zatem powiedzieć, że istotnym wymiarem misji Kościoła ukierunkowanej na człowieka, tzn. na jego zbawienie jest wymiar społeczno-polityczny. Ten wymiar uzasadnia z jednej strony nauczanie Kościoła dotyczące życia polityczno-społecznego (pierwsza płaszczyzna zaangażowania Kościoła), z drugiej zaś strony jego aktywny udział w szeroko rozumianej rzeczywistości społeczno-politycznej (druga płaszczyzna zaangażowania).

## 2. Formy i płaszczyzny zaangażowania Kościoła

Jak wspomniano powyżej, zasadniczym celem Kościoła jest zbawienie człowieka. Oznacza to, że właściwe posłannictwo jakie Chrystus powierzył Kościołowi nie ma charakteru politycznego, społecznego, czy gospodarczego, ale religijny. Z drugiej jednak strony, nie oznacza to rezygnacji z obecności Kościoła w polityczno-społecznym wymiarze życia, a wręcz przeciwnie prawdziwa troska o zbawienie człowieka zakłada aktywną jego obecność i rolę w tym wymiarze.<sup>9</sup> Mówią o tym w sposób jednoznaczny współczesne dokumenty Kościoła. I tak Sobór Watykański

<sup>7</sup> Por. tamże, n. 14.

<sup>8</sup> Por. J. Majka, *Nauka społeczna Kościoła, jej miejsce i charakter w Orędziu Ewangelicznym*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. I, pod red. M. Radwana, Rzym - Lublin 1987, s. 5.

<sup>9</sup> Problem ten podejmuje między innymi dokument Synodu *Kościół wobec rzeczywistości politycznej*, (mps).

stwierdza, że Kościół powinien posiadać *zawsze i wszędzie prawdziwą swobodę w głoszeniu wiary, w uczeniu swej nauki społecznej, w spełnianiu wśród ludzi swego zadania, a także wydawania oceny moralnej nawet w kwestiach dotyczących spraw politycznych, kiedy domagają się tego podstawowe prawa osoby lub zbawienia dusz*.<sup>10</sup> Z kolei w n. 74 tegoż dokumentu czytamy, że Kościół ma przyczyniać się poprzez zaangażowanie swoich członków do coraz pełniejszego realizowania dobra wspólnego.<sup>11</sup>

Przytoczone fragmenty dokumentów Kościoła potwierdzające konieczność obecności Kościoła w życiu społeczno-politycznym. Można zatem powiedzieć, że miejsce Kościoła jest w tej rzeczywistości. Jednocześnie wypowiedzi te wskazują dwie zasadnicze formy tej obecności. Pierwszą z nich jest szeroko rozumiane nauczanie w sferze polityczno-społecznej, drugą zaś konkretna działalność. W nich ujawnia się rzeczywista rola Kościoła w interesującej nas materii. Obie formy staną się zatem polem dalszych analiz.

## 2.1. Nauczanie Kościoła w sprawach społeczno - politycznych

Pierwszą formą rzeczywistej i aktywnej obecności Kościoła w życiu społeczno-politycznym powinno być szeroko rozumiane nauczanie w tej materii. Tu właśnie ujawnia się istotna rola Kościoła. Dotykamy w tym miejscu samej istoty nauczania społecznego Kościoła. Jak stwierdza J. Kondziela, nauczanie to nie jest *jakimś ubocznym produktem jego właściwych zainteresowań, jakimś nowym elementem zrodzonym pod wpływem ciśnienia rzeczywistości społecznej ostatnich stu pięćdziesięciu lat*.<sup>12</sup> Jest ono właściwym polem zainteresowania Kościoła. Jan Paweł II stwierdza w sposób dobitny, że *nauka ta istniała od początku jako konsekwencja Ewangelii oraz przyniesionej przez Ewangelię wizji człowieka w jego stosunkach z innymi ludźmi, a zwłaszcza w życiu wspólnotowym i publicznym*.<sup>13</sup>

Należy zatem powiedzieć, że problematyka społeczno-polityczna od początku przenika nauczanie ewangeliczne. Oznacza to, że sama Ewan-

---

<sup>10</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, n. 76; por. także *Katechizm Kościoła Katolickiego*, n. 2246.

<sup>11</sup> Por. tamże, n. 74.

<sup>12</sup> J. Kondziela, *Osoba we wspólnotcie. Z zagadnień etyki społecznej, gospodarczej i międzynarodowej*, Katowice 1987, s. 11.

<sup>13</sup> Jan Paweł II, *Na Plenarnej Konferencji Episkopatu Polski*, „Chrześcijanin w świecie” 1979, nr 80, s. 101.

gelia ukierunkowana na zbawienie człowieka mocno osadzona jest w kontekście społecznego bytowania człowieka. Należy w tym miejscu powiedzieć więcej - nie da się oddzielić nauczania ewangelicznego od problematyki społeczno-politycznej: *to oddzielenie jest niemożliwe w podwójnym sensie: w tym znaczeniu, że próba jej pomijania lub ograniczania doprowadziłaby do zubożenia, a nawet do zafalszowania chrześcijaństwa, a próba wyłączenia elementów społecznych i oddzielenie ich od całości nauki chrześcijańskiej, skonstruowania z nich całkowicie odrębnej dyscypliny naukowej groziłaby z kolei niebezpieczeństwem jej zniekształcenia.*<sup>14</sup> Nie ulega zatem wątpliwości, że o nauczaniu Kościoła w tej materii należy mówić jedynie w ścisłym kontekście z całą nauką ewangeliczną od samego początku jej istnienia.

Aby w pełni zasadnie mówić o istocie tego nauczania, należy wyjaśnić pewne pojęcia. W odniesieniu do nauczania Kościoła na temat sfery życia społeczno-politycznego używa się różnych pojęć: „nauczanie społeczne Kościoła”, „nauka społeczna Kościoła”, „katolicka nauka społeczna”. Pomijając szczegółowe dyskusje w tej materii<sup>15</sup>, należy podkreślić, że nauczanie to mieści w sobie dwa nurty: tzw. nauczanie hierarchiczne, zwłaszcza na szczeblu Stolicy Apostolskiej, naukę soborów i synodów rzymskich oraz episkopatów lokalnych; refleksję teoretyczną nauczania hierarchicznego, uprawianą przez uczonych katolickich, tzn. myślicieli i działaczy. Można zatem mówić o nauczaniu „odgórnym” i „oddolnym”. Oba nurty stanowią całość tego nauczania i w pełni zasadnie mogą być nazywane nauką społeczną Kościoła.<sup>16</sup> W czym tkwi zatem istota tak rozumianej nauki społecznej Kościoła, będącej formą jego obecności w życiu społeczno-politycznym?

Z pewnością nie jest ona ani programem społeczno-politycznym, ani też ponadczasową doktryną. J. Kondziela tak ją charakteryzuje: *Mając ciągle w pamięci owe dwa zbiory zawierające się w określeniu nauka społeczna Kościoła zapytać należy o to, jakiego typu informacje zawarte są w obszarze wiedzy, i to zarówno w jej wersji hierarchicznej, jak i w teoretycznej (...). Obok informacji pochodzących ze źródeł nadprzyrodzonych, tj. objawienia, nauka społeczna Kościoła czerpie informacje z aktualnej wiedzy na temat życia społecznego ludzi. Tę wiedzę zaś bierze z kolei ze szczegółowych dyscyplin naukowych. Ich wyniki poddaje następnie refleksji w aspekcie chrześcijańskiego humanum, a więc w aspekcie antropologii chrześcijańskiej, której twarde jądro czerpie z*

<sup>14</sup> J. Majka, *Nauka społeczna Kościoła i jej charakter...*, s. 11.

<sup>15</sup> Problem ten szerzej ukazuje H. Skorowski, *Nauka społeczna...*, s. 19.

<sup>16</sup> Por. J. Kondziela, *Osoba we wspólnocie...*, s. 12.

*Ewangelii Jezusa Chrystusa. Wokół owego specyficznie chrześcijańskiego humanum nauka społeczna Kościoła organizuje informacje pochodzące ze szczegółowych dyscyplin naukowych. W tym więc znaczeniu jest nauka integrującą wyniki nauk szczegółowych wokół problemu człowieka - osoby, powołanej przez Boga do rozwoju w życiu społecznym, będącym etapem na drodze do zbawienia.*<sup>17</sup>

W takim ujęciu interesujące nas nauczanie Kościoła, jako przejaw jego obecności w życiu społeczno-politycznym, jest zespołem twierdzeń i zasad, w świetle których można i należy poszukiwać rozwiązań praktycznych dotyczących funkcjonowania człowieka w strukturach życia społeczno-politycznego, a także istoty samych tych struktur. Są to zatem twierdzenia dotyczące fundamentalnych zasad etycznych nieodzownych dla funkcjonowania życia polityczno-społecznego, stanowiącego kontekst osiągania przez człowieka jego celu zasadniczego, jakim jest zbawienie.<sup>18</sup> Można zatem powiedzieć, że jest to nauczanie etyczne dotyczące życia polityczno-społecznego. Nie jest to zatem program polityczno-społeczny, ale etyczna refleksja krytyczna dotycząca tej rzeczywistości. Niejednokrotnie sprowadzana jest ona do pełnienia roli tzw. „sumienia krytycznego” w społeczeństwie, tzn. do wydawania oceny etycznej w sprawach polityczno-społecznych.<sup>19</sup> Jest to sprawa istotna. Pozwala bowiem wpływać na poprawianie struktur polityczno-społecznych w tym celu, aby coraz bardziej i lepiej służyły człowiekowi w jego doskonaleniu.<sup>20</sup> Można to nazwać przepajaniem duchem Ewangelii rzeczywistości ziemskich w ich wymiarze społeczno-politycznym.<sup>21</sup>

Takie rozumienie nauczania Kościoła, jako jego obecności w życiu społeczno-politycznym, rzutuje także na zawartość treściową owego nauczania. Najogólniej rzecz ujmując należy stwierdzić, że nauczanie to powinno obejmować jak najszerszy wachlarz problemów społeczno-politycznych. Inaczej mówiąc zasadniczo nie ma takiej problematyki, która byłaby z tego nauczania wyjęta. Oczywiście cały czas należy pamiętać, iż jest to nauczanie o charakterze etycznym, a więc dotyczącym zasad funkcjonowania określonych struktur społeczno-politycznych stanowiących świat życia i bycia człowieka i jego doskonalenia. Celem egzemplifikacji można zasygnalizować najważniejsze zagadnienia, które

---

<sup>17</sup> Tamże, s. 19 - 20.

<sup>18</sup> Por. H. Skorowski, *Nauka społeczna...*, s. 21.

<sup>19</sup> Por. *Kościół wobec rzeczywistości...*, n. 2.

<sup>20</sup> Por. tamże, n. 4.

<sup>21</sup> Por. tamże, n. 5.

winny stać się sferą nauczania Kościoła w interesującej nas materii, jako przejaw jego rzeczywistej obecności w życiu społeczno - politycznym.

Pierwszym zagadnieniem, które winno się znaleźć w polu zainteresowania nauczania Kościoła, jest zagadnienie charakteru państwa. W świetle nauczania społecznego Kościoła państwo jest instytucją porządku natury i jako takie jest ono nieodzowne dla bytu i rozwoju człowieka, jako jednostki oraz dla wspólnoty osób. Kościół aktywnie uczestnicząc w życiu społeczno-politycznym nie może zatem nie mówić na temat charakteru tej nieodzownej dla człowieka instytucji. Chodzi bowiem o taki charakter państwa, które nie będzie dominowało nad człowiekiem, ale rzeczywiście sprzyjało jego autentycznemu rozwojowi. Chodzi zatem o odpowiedź na następujące pytania: czy ma to być państwo opiekuńcze czy podporządkowujące człowieka? zdecentralizowane czy centralnie sterowane? czy ma to być państwo wyznaniowe, świeckie czy neutralne światopoglądowo?

Kolejnym zagadnieniem, które winno się znaleźć w polu zainteresowania Kościoła, jest zagadnienie właściwego stosunku państwo - Kościół. Kwestią fundamentalną jest tu problem, czy w ramach tzw. dobra wspólnego państwa jest także miejsce na dobra i wartości religijno - moralne. Jeśli tak, to Kościół - odpowiedzialny za te wartości niejako z natury swego posłannictwa - musi być obecny w życiu państwa. Kościół ma zatem w pełni prawo wypowiedzania się na temat swojej obecności w życiu codziennym państwa dla dobra człowieka i społeczeństwa.

Ważnym problemem nauczania Kościoła w sferze politycznej jest zagadnienie ustroju państwa. Ustrój nie może być w żadnym przypadku obojętny Kościołowi. Jest to bowiem problem człowieka będącego podmiotem życia państwowego, a ponieważ człowiek jest polem zainteresowania Kościoła, stąd też w ramach swojego nauczania Kościół winien zainteresować się tym zagadnieniem. Sobór Watykański II stwierdza jednoznacznie, że zgodnie z naturą są takie struktury polityczne państwa, które zawsze i coraz pełniej dawałyby wszystkim obywatelom, bez żadnej dyskryminacji, skuteczną możliwość swobodnego i czynnego udziału w uchwalaniu zarówno podstaw prawnych wspólnoty politycznej, jak i w zarządzaniu państwem.<sup>22</sup> Kościół z racji swej transcendentnej misji nie utożsamia się z żadnym systemem politycznym. Nie oznacza to jednak, że nie wartościuje tych systemów. Z tego też względu Kościół uznaje, że w okolicznościach czasów obecnych pozytywną rolę odgrywa ustrój demokratyczny. Problem zatem takiego ustroju, który pozwala człowie-

---

<sup>22</sup> Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska...*, n. 75.

kowi żyć na poziomie godnym człowieka musi być polem zainteresowania Kościoła w sferze jego nauczania.

Z innych zagadnień, które winny znaleźć się w polu zainteresowania Kościoła, jeśli zainteresowanie to ma być rzeczywistym przejawem obecności Kościoła w życiu społeczno-politycznym, są problemy: praw człowieka w życiu społecznym, wartości chrześcijańskie w tymże życiu, problem zasadniczych postaw społeczno-etycznych charakteryzujących obywateli, zagadnienie właściwych z punktu etycznego struktur gospodarczych, praca i warunki jej wykonywania, tolerancja z życia społecznym, stosunek do wartości narodowych, w tym przede wszystkim do kultury własnego narodu.

Celem egzemplifikacji zasygnalizowano tylko niektóre, jak się wydaje najważniejsze zagadnienia, które winny znaleźć się w polu nauczania Kościoła. Są to bowiem problemy, które w najgłębszej swej istocie dotyczą ostatecznie człowieka, będącego podstawowym polem zainteresowania Kościoła. Podejmowanie tych problemów w ramach tzw. nauczania społecznego jest z kolei przejawem faktycznej obecności Kościoła w życiu społeczno-politycznym.

Tak rozumiane w swej treści nauczanie Kościoła, będące wyrazem jego obecności w rzeczywistości społeczno-politycznej, zarówno w swym wymiarze „odgórnym”, jak i „oddolnym” ma charakter dynamiczny. Chodzi o ustawiczny rozwój, w ramach którego nauczanie to, opierając się na niezmiennych naukach Kościoła, ciągle i na nowo ewoluuje, tzn. rozwija się i dopełnia wraz z rozwojem rzeczywistości polityczno-społeczno-gospodarczej.<sup>23</sup> Jak stwierdza J. Majka, zdecydowały o tym dwa rodzaje czynników: *rozwój pogłębionej samoświadomości Kościoła nie tylko w sensie doktrynalnym, ale także w znaczeniu sposobów pojmowania i realizacji zbawczej misji; głębokie przemiany, dokonujące się we współczesnym świecie, które spowodowały ogromne poszerzenie i wzbogacenie całej problematyki społeczno-gospodarczo-politycznej.*<sup>24</sup>

Dynamika i rozwojowość nauczania społecznego Kościoła ujawnia się w dwóch podstawowych wymiarach. Pierwszy dotyczy podejmowania ciągle nowych problemów, które niesie ze sobą współczesne życie społeczno-polityczne, a które mają bezpośredni związek z funkcjonowaniem człowieka. Jest to jak gdyby odpowiedź Kościoła na aktualne wyzwania w tej materii. Stąd też ciągle powinien rosnać katalog obszarów zainteresowania nauki Kościoła. Drugi zaś wymiar owej rozwojowości

---

<sup>23</sup> Por. H. Skorowski, *Nauka społeczna...*, s. 22 - 23.

<sup>24</sup> Por. J. Majka, *Nauka społeczna...*, s. 21.

winien ujawniać się w coraz głębszej analizie podejmowanych już problemów.

W tym miejscu należy postawić pytanie: kto w głównym wymiarze winien być odpowiedzialny za scharakteryzowane powyżej nauczanie Kościoła, będące przejawem jego faktycznej obecności w życiu społeczno-politycznym. Podział owego nauczania na tzw. nauczanie „odgórne” i „oddolne” wskazuje, że jego podmiot należy rozumieć bardzo szeroko, tzn. iż jest nim zarówno hierarchia, jak i mający do tego misję katolicy świeccy. Nie ulega jednak wątpliwości, że w pierwszej kolejności podmiotem tym jest hierarchia odpowiedzialna za tzw. nauczanie „odgórne”.

Dokument synodalny *Kościół wobec rzeczywistości politycznej* stwierdza: *Do oceny doczesnej rzeczywistości, także w jej politycznym wymiarze, powołani są zwłaszcza biskupi diecezjalni a wszyscy kapłani zawsze winni być obrońcami dobra i obrońcami prawdy. Do istoty powołania kapłańskiego należy bowiem, płynąca z ewangelicznej inspiracji, obrona podstawowych praw człowieka, promocja integralnego rozwoju osoby ludzkiej i działanie na rzecz solidarności, pokoju i sprawiedliwości (por. KPK kan. 287 par.1).*<sup>25</sup> Główna odpowiedzialność za jakość nauczania ciąży zatem w pierwszej kolejności na Kościele hierarchicznym. Dopiero na bazie tego nauczania, tzw. nauczania „odgórnego”, możliwa jest refleksja, jako drugi wymiar tego nauczania. W tym nurcie możliwy, a nawet konieczny jest także udział katolików świeckich.

\*

Tak rozumiane nauczanie jest pierwszą formą obecności Kościoła w życiu społeczno-politycznym. Nauczanie to nie jest, raz jeszcze powtórzmy, programem polityczno-społecznym, czy gospodarczym. Winien to być jednak zarówno w swym wymiarze „odgórnym” - hierarchicznym, jak i „oddolnym” - refleksji teoretycznej, zespół twierdzeń i zasad o charakterze etycznym, w świetle których należy poszukiwać rozwiązań praktycznych dotyczących funkcjonowania człowieka w strukturach życia polityczno-społecznego, a także istoty samych tych struktur.

## **2.2. Działalność Kościoła w sferze polityczno-społecznej**

Kościół spełnia określoną rolę w życiu społeczno-politycznym nie tylko poprzez nauczanie, ale także poprzez konkretną działalność. O ile

---

<sup>25</sup> *Kościół wobec rzeczywistości politycznej...*, n. 7.



podmiotem tej pierwszej jest w pierwszej kolejności Kościół hierarchiczny, to podmiotem tej drugiej są w głównej mierze katolicy świeccy.

Kościół podkreśla dziś szczególnie mocno specyfikę powołania ludzi świeckich.<sup>26</sup> Podkreślanie tej specyfiki przypomina o wyraźnym rozróżnieniu roli Kościoła hierarchicznego oraz świeckich w porządku działalności społecznej i politycznej. Bardzo dobitnie mówi o tym *Katechizm Kościoła Katolickiego* stwierdzając: *Nie jest rzeczą pasterzy Kościoła bezpośrednia interwencja w działania polityczne i organizację społeczną. To zadanie jest częścią powołania katolików świeckich.*<sup>27</sup>

Takie rozumienie uczestnictwa pasterzy Kościoła w życiu politycznym nakłada wielkie zobowiązanie do czynnego udziału w życiu społeczno-politycznym na katolików świeckich. To jest zasadnicza część ich obowiązków wynikająca z samej istoty przyjętej wiary, w której wyrażać się winna obecność Kościoła w działalności społeczno-politycznej. Stąd też obecność katolików świeckich w tej sferze życia jest nie tylko ich prawem, ale i obowiązkiem. Jan Paweł II w przemówieniu do biskupów polskich stwierdza: *Zarzuty pod adresem polityki nie usprawiedliwiają sceptycyzmu i nieobecności katolików w życiu publicznym. Jest to ich prawo, ale także ich obowiązek sumienia, jak również zadanie wynikające z powołania.*<sup>28</sup> W świetle tej wypowiedzi wymiar polityczny jest w pewnej mierze wpisany w powołanie każdego ochrzczonego człowieka. Potwierdza to Sobór Watykański II w *Dekrecie o apostołstwie świeckich* mówiąc: *Katolicy biegli w sprawach publicznych, a przy tym utwierdzeni w wierze oraz nauce chrześcijańskiej, niech nie uchylają się od pełnienia funkcji publicznych, ponieważ sprawując je godnie, mogą przyczynić się do wspólnego dobra i zarazem torować drogę Ewangelii.*<sup>29</sup> Natomiast wspomniany dokument synodu Kościół wobec rzeczywistości politycznej stwierdza: *Dlatego Synod wzywa wszystkich członków Kościoła, a w szczególności wiernych świeckich, by - stosownie do swych możliwości i talentów - aktywnie starali się być obecni na współczesnych arenach - wielkich obszarach polityki i ekonomii, cywilizacji i kultury, które domagają się ponownej ewangelizacji. Jest to nie tylko ważki sposób realizowania powołania chrześcijańskiego, ale i obowiązek sumienia.*<sup>30</sup>

<sup>26</sup> Por. Jan Paweł II, *Centesimus annus*, tekst polski, Warszawa 1991, n. 25.

<sup>27</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, n. 2442.

<sup>28</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie do biskupów polskich*, 15 II 1993, s. 5.

<sup>29</sup> Sobór Watykański II, *Dekret o apostołstwie świeckich*, n. 14.

<sup>30</sup> *Kościół wobec rzeczywistości politycznej...*, n. 25.

Działalność, jako drugi wymiar aktywnej obecności Kościoła w życiu społeczno-politycznym, spoczywa zatem na barkach przede wszystkim katolików świeckich. To oni stanowią Kościół w jego społeczno-politycznej aktywności. W tym miejscu należy postawić pytanie o płaszczyzny aktywności w sferze społeczno-politycznej.

Najogólniej należy stwierdzić, że aktywna obecność w życiu społeczno-politycznym winna realizować się w wielu płaszczyznach. Pierwszą z nich jest płaszczyzna polityczna. Jest to istotna płaszczyzna zaangażowania, która nie może być obojętna katolikom świeckim. Jak stwierdza J. Kondziela, chrześcijanie nie mogą sobie pozwolić na grzech kwietyzmu politycznego.<sup>31</sup> Jak już wspomniano, nauczanie Kościoła w tej kwestii jest jednoznaczne: *Ci, którzy posiadają talent do działalności politycznej lub mogą się do niej nadać, a jest to sztuka trudna a zarazem wielce szlachetna, niech się do niej sposobią i oddają się jej, nie myśląc o własnej wygodzie lub zyskownym stanowisku.*<sup>32</sup> Paweł VI w Liście apostolskim *Octogesima adveniens* stwierdza: *Niech każdy zada sobie pytanie, co dotąd uczynił i co jeszcze winien zrobić. Nie wystarczy bowiem ludziom przypominać ogólne zasady, potwierdzać intencje, potępiać krzyczące niesprawiedliwości, wygłaszać śmiało sądy prorocze: to wszystko będzie bez wartości, jeżeli nie będzie temu towarzyszyć pełniejsze poczucie obowiązku i konkretna działalność.*<sup>33</sup> Zaangażowanie w sferze politycznej oznaczać winno udział katolików w rozstrzyganiu spraw społeczności państwowej i narodowej, jak również lokalnej, dla dobra jej członków i całej wspólnoty przez udział w sprawowaniu władzy, w jej kreowaniu i kontroli nad nią, w określaniu treści jej zadań. Oprócz działalności w zakresie tzw. wielkiej polityki należy mieć na uwadze także „małą politykę”, związaną z lokalnym środowiskiem. Działalność polityczna w tym przypadku będzie miała charakter zaangażowania na rzecz autonomii własnego środowiska, demokratycznego sposobu jego zarządzania, a więc działalności na rzecz zachowania wartości zagrożonych przez centralistyczną egalitaryzację.<sup>34</sup>

Drugą płaszczyzną aktywności jest płaszczyzna społeczno-gospodarcza, która w szczególny sposób uświadamia, że człowiek jest celem życia gospodarczego i społecznego, i że jako podmiotowi tegoż

<sup>31</sup> Por. J. Kondziela, *Osoba we wspólnotcie...*, s. 173.

<sup>32</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska...*, n. 75.

<sup>33</sup> Paweł VI, *Octogesima adveniens*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. I, Rzym - Lublin 1987, n. 48.

<sup>34</sup> Por. H. Skorowski, *Pojęcie: zaangażowanie społeczne*, w: *Zaangażowanie chrześcijan w życiu społecznym*, praca zbiorowa pod red. A. Marcola, Opole 1994, s. 173 - 174.

życia przysługuje szeroka aktywność. W aktywności tej chodzi o wielorakie działania zarówno na rzecz własnej wspólnoty środowiskowej, jak i wspólnoty narodowej oraz państwowej, w formie umacniania jej rzeczywistej tożsamości, jedności, żywotności, dynamizmu. Istotne są także formy działalności, mające na celu różnorodną pomoc dla członków tych społeczności, zabezpieczenie ich bytu, rozwiązywanie istniejących problemów. W dziedzinie tej ważna jest także działalność na rzecz właściwego zagospodarowania środowiska, lepszego wykorzystania zasobów naturalnych, niedopuszczania do marnowania ziemi, m. in. przez chronienie jej przed inwestycjami przynoszącymi nieodwracalne szkody. Płaszczyzna ta wydaje się stwarzać najszersze pole zaangażowania katolika, którego fundamentalnym celem jest tworzenie optymalnych warunków życia i funkcjonowania człowieka jako jednostki i wspólnoty osób.<sup>35</sup>

Trzecią wielką płaszczyzną, w której ujawniać się winna aktywność Kościoła poprzez aktywność świeckich, jest sfera kulturowa. Kultura jest tu rozumiana bardzo szeroko. Należą do niej te przedsięwzięcia, które prowadzą do umacniania autonomii osoby, do rozwoju duchowego, intelektualnego i moralnego człowieka. W takim ujęciu zaangażowanie w życie społeczno-polityczne oznacza także aktywizację w sferze działalności kulturowej. Chodzi o szeroki wachlarz inicjatyw zmierzających do zachowania i kultywowania wartości kultury narodowej i państwowej, do ciągłego ich ożywiania i wprowadzania w życie własnej społeczności. Nie można jednak całej sfery działalności i zaangażowania w tej płaszczyźnie sprowadzić wyłącznie do przechowywania tego, co zastane. Zaangażowanie to także troska o aktywny rozwój.<sup>36</sup>

W podsumowaniu należy podkreślić, że oprócz nauczania Kościół powinien także zaakcentować swoją obecność w życiu społeczno-politycznym, poprzez aktywną działalność. W szczególny sposób jest to pole działania katolików świeckich. To oni uobecniają Kościół w działaniu w sferach: politycznej, społeczno-gospodarczej, kulturowej.

### 3. Obecność Kościoła w obecnej polskiej rzeczywistości

Bezpośrednim celem Kościoła nie jest życie społeczno-polityczne. Ponieważ jest to jednak nieodzowny kontekst życia i działania człowieka, który z kolei jest polem zainteresowania Kościoła, także ten kontekst musi być w polu jego zainteresowania. W poprzednim punkcie ukazano

---

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 172.

<sup>36</sup> Por. tamże.

zatem dwie płaszczyzny aktywnej obecności Kościoła w życiu społeczno-politycznym, w których wyraża się jego rzeczywista rola i zadania w tej sferze. Jedną z nich jest płaszczyzna nauczania, drugą zaś płaszczyzna działania.

Na zakończenie kilka refleksji należy poświęcić aktualnej obecności Kościoła w obecnej polskiej rzeczywistości. Najogólniej należy stwierdzić, że Kościół jest obecny w aktualnym polskim życiu społeczno-politycznym. Jaka jest zatem ta obecność?

### 3.1. Płaszczyzna polityczna

Uruchomiony w Polsce proces transformacji dokonuje się przede wszystkim w płaszczyźnie politycznej. Kościół zajął pozytywne stanowisko wobec tych przemian.<sup>37</sup> Taka postawa jest w pełni zrozumiała. Nowa rzeczywistość polityczna zmieniła bowiem sam charakter państwa. Można mówić o faktycznym upodmiotowieniu społeczeństwa w ramach nowych struktur funkcjonowania państwa. Zajęcie pozytywnego stanowiska nie oznacza jednak postawy bezkrytycznej. Tu dotyczyamy obecności Kościoła w charakterze nauczania, o której była mowa w poprzednim punkcie referatu. Chodzi o nauczanie, które ma charakter nauczania krytycznego. Krytyczne stanowisko Kościoła dotyczy kilku spraw.

Pierwszą z nich jest kwestia charakteru państwa. Kościół ustami biskupów jednoznacznie deklaruje swój dystans wobec prób tworzenia państwa wyznaniowego, jak również wobec państwa laickiego i neutralnego światopoglądowo, jeśli za tymi terminami ukrywałyby się chęć eliminacji treści religijnych z życia państwowego.<sup>38</sup> W nauczaniu Kościoła w polskiej rzeczywistości ujawnia się pogląd, że państwo nie może być wyznaniowe, ale nie może także być bezwyznaniowe. Państwo musi gwarantować Kościołowi możliwość realizacji w życiu publicznym elementu religijnego. Celem zatem nie jest obojętność państwa na element religijny w życiu publicznym, ale obowiązek tworzenia takiej perspektywy, w której religijność jest obecna, chociaż to nie państwo za nią odpowiada.<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> Por. *Komunikat z 235 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski*, 16 - 17 VI 1989 r., w: *WAW*, n. 7 - 8 /1989/.

<sup>38</sup> Por. *Słowo Pasterskie Biskupów Polskich o zadaniach katolików wobec wyborów parlamentarnych*, Jasna Góra, 26 VIII 1991 r.

<sup>39</sup> Por. P. Mazurkiewicz, H. Skorowski, *Kościół wobec przemian...*, s. 4.

Z zagadnieniem charakteru państwa wiąże się problem relacji między Kościołem a państwem. I ten problem jest dziś aktualny w nauczaniu Kościoła w Polsce. Biskupi polscy, zgodnie z nauką Soboru Watykańskiego II, jednoznacznie postulują określenie tej relacji na zasadach wzajemnego poszanowania, suwerenności i niezależności oraz zdrowego współdziałania dla dobra wspólnego.<sup>40</sup> Jest to zatem także stanowisko krytyczne wobec domagania się całkowitej izolacji Kościoła od państwa we współczesnej polskiej rzeczywistości.

Kościół w Polsce, w ramach szeroko rozumianej płaszczyzny politycznej, zajmuje także swoje stanowisko wobec ustroju państwa. Chodzi tu o rozumienie demokracji jako ustroju państwa. Specyfiką nauczania Kościoła w Polsce w tej materii jest oczekiwanie, że demokracja zostanie oparta o wartości, w tym o wartość zasadniczą, jaką jest godność człowieka, a nie o decyzję większości, wyrażaną w głosowaniu. W praktyce oznacza to wyróżnienie dwóch sfer w życiu publicznym: takiej, w której obowiązują zasady demokracji i takiej, która nie podlega regulom większości (głosowanie wartości).<sup>41</sup>

Zasygnalizowane kwestie w płaszczyźnie politycznej wskazują, że Kościół jest obecny w dzisiejszym życiu publicznym w Polsce. Jest to obecność w formie krytycznego nauczania, mającego doprowadzić do stworzenia takich struktur politycznych, które będą godne człowieka jako osoby.

### 3.2. Płaszczyzna społeczna

Uruchomione po 1989 roku przemiany dokonywały się także na płaszczyźnie społecznej. Także i te zmiany Kościół potraktował bardzo pozytywnie.<sup>42</sup> „Pozytywne” nie oznacza jednak „bezkrytyczne”. Kościół w Polsce także w tej dziedzinie życia publicznego zaakcentował swoją obecność w formie krytycznego nauczania.

Pierwszą kwestią jest problem rozumienia praw człowieka w życiu społecznym. Kościół w swoim nauczaniu jednoznacznie podkreśla, że są to prawa niezbywalne. Oznacza to, że żadne decyzje parlamentu, czy władzy wykonawczej nie mogą ich zanegować. Prawa te nabywa człowiek z chwilą poczęcia. Chodzi tu przede wszystkim o prawo do życia. W celu uniknięcia nieporozumień w sprawie fundamentalnych praw

---

<sup>40</sup> Por. Komunikat z 246 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski, 2 V 1991 r.

<sup>41</sup> Por. P. Mazurkiewicz, H. Skorowski, *Kościół wobec przemian...*, s. 6.

<sup>42</sup> Por. Komunikat z 235 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski, 16-17 VI 1989 r.

człowieka, Episkopat przedstawił swoje stanowisko odnośnie do założeń aksjologicznych nowej konstytucji. Wyrażone jest w nim przekonanie, że w przyszłej ustawie zasadniczej potwierdzone zostaną przyrodzone i niezbywalne prawa osoby, wspólnot ludzkich oraz wspólnoty obywateli państwa.<sup>43</sup>

Drugą kwestią z płaszczyzny życia społecznego, którą podejmuje Kościół jest problem tolerancji. Także i w tej kwestii Kościół zajmuje swoje krytyczne stanowisko, inne niż jest ono pojmowane w niektórych kręgach opiniotwórczych.<sup>44</sup> Tolerancja negatywna, rozumiana jako powstrzymywanie się od szykan i represji w stosunku do osób inaczej myślących, nie jest dziś wystarczająca. Konieczne jest przyjęcie postawy tolerancji pozytywnej, tzn. szacunku dla odmiennych poglądów, jeśli formułowane są one w sposób zgodny z sumieniem. Tolerancja ma jednak swoje granice. Jest nią zawsze dobro. Nie jest możliwe przyjęcie postawy tolerancji wobec zachowań wynikających z nienawiści. Zachowanie takie zasługiwałoby bowiem jedynie na miano pozornej tolerancji.<sup>45</sup>

Kolejnym zagadnieniem, które Kościół podejmuje w swoim nauczaniu z zakresu życia społecznego, jest zagadnienie wizji szkoły w polskiej rzeczywistości. Spór o szkołę wynika z różnic w rozumieniu tego, czym jest szkoła publiczna oraz, co oznacza prawo do wolności wyznania i prawo rodziców do zapewnienia swoim dzieciom wychowania moralnego i religijnego, zgodnie z ich przekonaniem. Problemem fundamentalnym jest kwestia: czy szkoła jest własnością państwa, czy też jest własnością publiczną, tzn. własnością ludzi. Zdaniem Kościoła państwo organizując działalność edukacyjną i wychowawczą, przychodzi jedynie z pomocą rodzinie, a w związku z tym szkoła jest oddana do dyspozycji rodziców, którzy jako pierwsi ponoszą odpowiedzialność za wychowanie swoich dzieci. Szkoła zatem musi być urządzona z myślą o człowieku, który ma być wychowany integralnie, zgodnie z własną naturą.<sup>46</sup>

Zasygnalizowane tu celem egzemplifikacji problemy wskazują na aktywny udział Kościoła w polskich przemianach społecznych. Jest to obecność w formie krytycznego z punktu etyki nauczania, mająca charakter stworzenia takich struktur społecznych, które będą służyły człowiekowi jako osobie.

---

<sup>43</sup> Por. *Słowo Biskupów z 264 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski*, Warszawa, 15 X 1993 r.

<sup>44</sup> *Orędzie biskupów polskich o potrzebie dialogu i tolerancji w warunkach budowy demokracji*, 20 X 1995 r.

<sup>45</sup> Por. P. Mazurkiewicz, H. Skorowski, *Kościół wobec przemian...*, s. 9.

<sup>46</sup> Por. tamże, s. 12.

### 3.3. Płaszczyzna gospodarcza

Kolejną płaszczyzną, w której Kościół zajmuje także swoje krytyczne stanowisko, jest płaszczyzna gospodarcza. Ogólnie rzecz ujmując Kościół ustosunkował się pozytywnie do przemian w tej sferze życia.<sup>47</sup> Również w tym przypadku pojęcie pozytywny nie oznacza - bezkrytyczny.

Krytyka dotyczy w pierwszej kolejności charakteru gospodarki. Kościół popiera prawo do organizowania zdrowego systemu gospodarczego, czyli do tzw. gospodarki rynkowej. Nie może to jednak być gospodarka rynkowa niszcząca człowieka. Stąd też Kościół, który nie ma recepty na gospodarkę, lecz podaje zbiór zasad niezbędnych dla zbudowania sprawiedliwego systemu gospodarczego, przypomina, że same prawa rynku nie wystarczą. Całą zatem gospodarkę, cały system gospodarczy należy oprzeć o zasady etyczne. Tylko wtedy możliwe jest zbudowanie gospodarki autentycznie służącej człowiekowi.<sup>48</sup>

Z problemem charakteru gospodarki wiąże się bezpośrednio zagadnienie zabezpieczenia ludzi, czyli tzw. problem praw społecznych. I w tej materii Kościół wypowiada się w sposób zdecydowany, biorąc udział w dokonujących się w Polsce przemianach. Przede wszystkim Kościół przypomina, że w okresie przeprowadzania reform władza państwowa musi zabiegać o to, aby ciężary i dolegliwości, które ponosi społeczeństwo były rozkładane proporcjonalnie, z uwzględnieniem potrzeb grup najuboższych i najbardziej potrzebujących. Wobec ubożenia wielu grup społecznych konieczne jest organizowanie dla nich skutecznej pomocy. Można zatem powiedzieć, że Kościół w Polsce poczuł się współodpowiedzialny za ustrój ekonomiczny, kondycję gospodarczą III Rzeczypospolitej oraz za zabezpieczenie społeczne ludzi w okresie przebudowy ekonomicznej.<sup>49</sup>

### 3.4. Płaszczyzna kulturowa

W odniesieniu do przemian w płaszczyźnie kulturowej Kościół odniósł się pozytywnie. Jest to w pełni zrozumiałe. Nowa rzeczywistość kulturowa miała stać się także przestrzenią właściwego funkcjonowania człowieka. W tej sferze także ujawniło się własne, a zatem krytyczne

---

<sup>47</sup> Por. *Komunikat z 236 Konferencji Plenarnej Episkopatu...*

<sup>48</sup> *List Episkopatu Polski o chrześcijańskim etosie pracy*, Jasna Góra, 30 XI 1990 r.

<sup>49</sup> Por. P. Mazurkiewicz, H. Skorowski, *Kościół wobec przemian...*, s. 16-18.

stanowisko Kościoła. Dotyczyło ono przede wszystkim stosunku do wartości narodowych.

Kościół polski był zawsze mocno związany z narodem. Stąd też bardzo mocno podkreśla konieczność zachowania własnej tożsamości narodowej. Jest to szczególnie istotne w kontekście integracji europejskiej. Kościół jest za integracją. Jego zdaniem nie może to jednak dokonywać się poprzez zacieranie różnic między kulturami narodowymi, ale musi to być Europa ojczyzn, w której respektowane będą wartości każdej z nich. Kościół zatem w szczególny sposób zabiega dziś w Polsce o poszanowanie kultury narodowej, jako systemu wartości ważnych dla rozwoju człowieka.

W podsumowaniu tego punktu należy stwierdzić, że Kościół w Polsce w pełni świadom, iż musi być tam, gdzie jest człowiek, aktywnie uczestniczy w życiu społeczno - politycznym. W tym miejscu zaprezentowaliśmy jedynie sferę nauczania Kościoła dotyczącą wielorakich problemów typowo politycznych, społecznych, gospodarczych i kulturowych. Oprócz nauczania istnieje także konkretna działalność Kościoła w tej płaszczyźnie życia publicznego.

### **Wnioski końcowe**

Przeprowadzone w referacie analizy upoważniają do następujących wniosków:

- a) Podstawowym polem zainteresowania Kościoła, czyli głównym jego posłannictwem jest zbawienie człowieka.
- b) Człowiek jednak żyje, a tym samym zbawia się, w konkretnej rzeczywistości społeczno-politycznej, która może mu albo owo zbawienie ułatwiać albo utrudniać.
- c) Kościół nie może zatem być obojętny wobec tej rzeczywistości, co w praktyce oznacza, że musi aktywnie w niej uczestniczyć. Uczestnictwo w życiu społeczno-politycznym jest zatem integralną częścią posłannictwa Kościoła.
- d) Kościół winien uczestniczyć w życiu społeczno-politycznym w podwójnej roli:
  - nauczanie o charakterze etycznym, którego celem jest dążenie do tworzenia takich struktur polityczno-społeczno-gospodarczo-kulturowych, które będą ułatwiały życie człowieka i jego zbawianie;
  - działanie, którego celem jest czynienie bardziej ludzką rzeczywistości polityczno-społecznej, tzn. oparcie jej o



podstawowe zasady etyczne. Pierwsza z tych dziedzin winna być przede wszystkim polem działania pasterzy Kościoła, druga zaś katolików świeckich.

- e) Tak rozumiana obecność Kościoła nie jest zaprzeczeniem jego posłannictwa, ale warunkiem koniecznym, jeśli ma ono być autentyczne.
- f) Aktywna obecność Kościoła w polskich przemianach nie jest więc uprawianiem polityki (politykierstwem), ale realizacją powołania Kościoła, jako tzw. krytycznego sumienia moralnego.



**Ks. Jan Perszon**

## **ASCETYCZNO-TEOLOGICZNE TREŚCI PIEŚNI POGRZEBOWYCH ŚPIEWANYCH NA KASZUBACH**

### **Wstęp**

Na kaszubskiej wsi śmierć jest wydarzeniem, które angażuje całą lokalną wspólnotę. Szczególnym akcentem celebracji człowieczej śmierci jest odprawiana od wieków *Pusto noc*. Domowe nabożeństwo, w którym uczestniczy cała wieś, rozpoczyna się od modlitwy różańcowej, odprawianej w godzinach wieczornych. Różaniec - prowadzony przez cieszącą się autorytetem starszą osobę - trwa około jednej godziny. Podczas modlitwy obowiązuje postawa klęcząca. Jest w zwyczaju, aby ci, którzy nie będą uczestniczyć w ceremoniach pogrzebowych, przed odejściem do domu pożegnali się ze zmarłym. Należy podejść do trumny, uklęknąć, odmówić krótką modlitwę, po czym uchwycić dłoń nieboszczyka mówiąc: *Ostań z Bogę*.

W domu żaloby zostaje rodzina i śpiewacy, mający odprawiać *Pustą noc*. Zajmują oni miejsce przy stole w izbie sąsiadującej z trumną. Stoły nakrywa się zwykle białym obrusem. Prowadzący *Pustą noc*, czyli nocne czuwanie przy zmarłym *spiewók* zapowiada tytuł pieśni. On też każdą pieśń intonuje. Charakterystyczne dla śpiewania pogrzebowego jest wykonywanie utworów przez dwa „chóry” czyli śpiew responsoryjny. Po wyśpiewaniu dwu lub trzech utworów, prowadzący *spiewók* odmawia trzy *Ojczy nasz* i *Zdrowaś* za zmarłego. Potem śpiewa się *Dobry Jezu*. Około 22.00 gospodarze częstują modlących się posiłkiem. Dawniej śpiewy i pacierze trwały przez całą noc, współcześnie narasta tendencja do skracania nabożeństwa.<sup>1</sup> W większości wsi kaszubskich *Puste noce* trwają

---

<sup>1</sup> Zjawisko redukcji czasu trwania modlitewnego czuwania przy zmarłych notuje się od 30 lat. Całonocne nabożeństwo praktykuje się przede wszystkim w mniej-

do północy, nieraz do pierwszej nad ranem. Na specjalne życzenie rodziny spotyka się jednak na całym obszarze Kaszub zwyczaj śpiewania do godzin porannych. W takich wypadkach śpiewy trwają do czwartej rano, wznawia się zaś modlitwy i śpiewy o szóstej. W wielu regionach zachował się zwyczaj śpiewania w godzinach porannych *Godzinek o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny*.

Zasadniczą bazę tekstową dla uczestników nocnych czuwań przy zmarłych stanowią na całym Kaszubach śpiewniki drukowane jeszcze w XIX wieku. Prawie w każdej wsi zachowało się kilka mocno zniszczonych przez wieloletnie użycie egzemplarzy książki ks. Szczepana Kellera *Zbiór pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego*.<sup>2</sup> Najpowszechniejszym śpiewnikiem na Kaszubach środkowych i północnych jest *Nowy Kancjonał pieśni nabożnych wedle obrządku św. Kościoła katolickiego na uroczystości całego roku*. W latach osiemnastych śpiewnik ten powielono metodą kserograficzną w nakładzie kilkuset egzemplarzy. Poza tym w użyciu są *Droga do nieba czyli rozpamiętywanie męki Pana Jezusowej i innych tajemnic świętych w pobożnej pielgrzymce po Kalwarii będącej pod zarządkiem OO. Reformatów przy mieście Wejherowie z przydatkiem niektórych pieśni i modlitw nabożnych*<sup>3</sup> oraz *Zbiór najwięcej u nas używanych pieśni kościelnych*.<sup>4</sup> Obok starych kancjonałów i będących w użyciu ręcznych odpisów pieśni żałobnych, pojawił się nowy śpiewnik zawierający utwory najczęściej używane na współczesnych nabożeństwach przy zmarłych.<sup>5</sup>

Wśród pieśni używanych w domowych nabożeństwach za zmarłych, wyróżnić można: za dusze zmarłych, pokutne, przygodne, do Najświętszej Maryi Panny<sup>6</sup>, o Męce Pańskiej, oraz poświęcone czci świętych (Barbara,

szych wsiach dawnego powiatu kartuskiego i zachodniej części wejherowskiego.

<sup>2</sup> Ks. Szczepan Keller *Zbiór pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego*, nakładem księgarni E. Michałowskiego, Pelplin 1871 i 1886, wydanie II.

<sup>3</sup> *Droga do nieba czyli rozpamiętywanie męki Pana Jezusowej i innych tajemnic świętych w pobożnej pielgrzymce po Kalwarii będącej pod zarządkiem OO. Reformatów przy mieście Wejherowie z przydatkiem niektórych pieśni i modlitw nabożnych*. Pelplin 1885. Książka ta miała liczne wydania i wznowienia.

<sup>4</sup> *Zbiór najwięcej u nas używanych pieśni kościelnych*. Zestawił do pobożnego użytku w kościele i w domu X.F. Odrowski, pleban w Nawrze, nakładem S. Buszczyńskiego, Toruń 1902.

<sup>5</sup> J. Perszon, *Pustô noc*, Lublin - Luzino 1993.

<sup>6</sup> Zestaw pieśni maryjnych obejmuje kilkadziesiąt pozycji. Oto niektóre tytuły: *Cierpiącym duszom*, *Dusze mizerne*, *Godzinki*, *Gwiazdo morza*, *Królowo*

Jan Nepomucen, Józef, Franciszek, Maria Magdalena, Anna, Anioł Stróż, Michał Archanioł). Nadto wykonuje się pieśni o charakterze dydaktyczno-katechizmowym i moralizatorskim.<sup>7</sup> Łączna liczba pieśni używanych podczas nocnych czuwań przy zmarłych nie przekracza stu.

## 1. Teologia pieśni *pustonocnych*

Bóg, dawca życia, wzywany jest przede wszystkim jako miłosierny Ojciec.<sup>8</sup> Mówią o tym same tytuły pieśni: *Ach Ojczywo pełen litości, Boże w miłosierdziu swoim nieprzebrany, Kto się w opiekę odda Panu swemu, Boże w dobroci nigdy nie przebrany*. Ojcostwo Boga względem człowieka oznacza przede wszystkim, że jest On Stwórcą i Panem świata. Dlatego właśnie Bóg z pieśni pogrzebnych jest bardzo bliski człowiekowi, ciągle

*Najjaśniejsza, Kto chce Pannie Maryi służyć, Kto się w opiekę odda Pannie Świętej, Marsz, marsz me serce, O Gospodzie uwielbiona, O Maryjo wspomnij na mnie, O Maryjo dusz zbawienie, O Pani maja, Perło droga, cna Panienko, Serdeczna Matko, Święta Panno tyś nad wszystko, Ty któraś pięknie, Wieczna obrońco, Więzień w czyścicu, Witaj Królowo, Witaj Królowo nieba, Witaj Panienko, Zawitaj Matko Różańca, Zawitaj ranna Jutrzenko, Zdrowaś Maryjo, Bogarodzico*

<sup>7</sup> *Ach mój smutku ma całości, Cokolwiek w świecie jest, Co się stało przed laty, Już idę do grobu, Na cmentarzu mieszkać będę, Nie tu ojczyzna, O Polska Korono, Zważ pobożny człowiecze u siebie, Zmarły człowiecze, Żegnam cię mój świecie wesoły.*

<sup>8</sup> Miłosierdzie jest jednym z głównych przymiotów Boga. Stary Testament przypisuje Bogu miłosierdzie pojmowane jako dobroć, wierna miłość, łaska. Miłosierny Bóg opiekuje się swoim ludem, hojnie go obdarza i troszczy się o niego. Gdy niewierny Izrael łamie przymierze i zwraca się skruszony z prośbą o przebaczenie, Bóg lituje się i przebacza. Miłosierdzie Boga jest więc „reakcją” na słabość człowieka (zarówno duchową, jak i materialną), jego biedę, nędzę, niedolę. Bóg niejako wychodzi naprzeciw, ofiaruje człowiekowi swą miłosierną życzliwość, bez żadnych jego zasług. Jahwe jest cierpliwy i wielkoduszny, pełen dobroci i wierny w swej nieodwołalnej miłości do człowieka. Miłosierdzie Boże, jak każda łaska, jest znakiem nadprzyrodzonej dobroci Boga, która udziela się człowiekowi. Przedmiotem miłosierdzia Bożego są nade wszystko dobra natury duchowej, wewnętrznej. Szczególnym przejawem miłosiernej miłości Boga do człowieka jest przebaczenie grzeszącemu. Bóg odstępuje od sprawiedliwej kary na rzecz miłosierdzia. Teologia starotestamentalna dostrzega w Bogu prymat miłosierdzia nad sprawiedliwością. Zob. J. Homerski, *Miłosierdzie w księgach Starego Testamentu*, w: *Miłosierdzie w postawie ludzkiej*, praca zbiorowa pod red. W. Słomki, Lublin 1989, s. 11 n.

ma pieczę nad jego losami.<sup>9</sup> Istnienie Boga nie ulega kwestii. Jest On dla chrześcijanina najważniejszym „partnerem” egzystencji, do Niego odnoszone są wszystkie człowiecze działania.<sup>10</sup> Bóg jest zbawcą człowieka.<sup>11</sup>

Oto przykład psahnodycznej ekspresji wiary w miłość Boga do człowieka:

*Czasu gniewu i czasu swej zapalczywości,  
nie racz mnie Panie karać z moich wszeteczności.  
Ale się raczej zmiłuj nadę mną strapionym,  
w ulżyj nieco bólu kościom udręczonym.*

*Ciałem i duszą stękam, ledwie jużęm żywy,  
dokąd mnie chcesz zapomnieć Ojcze litościwy?<sup>12</sup>*

Wzywanie Boga na pomoc, niezachwiana ufność w Nim pokładana, mają sens pomimo potęgi zła i grzeszności człowieka tylko dlatego, że w Bogu „jest” dobroć.<sup>13</sup>

*O Boże dobry, Boże litościwy,  
racz być mej duszy nędznej miłościwy.  
Jakoś ją stworzył, pomóż do zbawienia,  
użyj Twęj laski, broń od potępienia.<sup>14</sup>*

Egzystencja człowieka i dramat istnienia „rozgrywają się” wobec Boga. Bóg kieruje losami każdego śmiertelnika, wyznacza mu dobrą i złą drogę. Celem nocnego śpiewania jest błagalna modlitwa, aby Ten, który

<sup>9</sup> Nadzieja chrześcijańska zbudowana jest na przekonaniu, że Stwórca nieustannie troszczy się o człowieka. Por. J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 1986, s. 177.

<sup>10</sup> Wiara chrześcijanina jest zwrócona ku życiu. Zawierza Bogu żyjących. Jej celem jest życie i dlatego afirmuje życie na wszystkich jego poziomach, jako dar i odblask Boga, który jest życiem. Por. J. Ratzinger, *Śmierć...*, s. 118.

<sup>11</sup> Najbardziej pierwotnym, podstawowym imieniem Boga w *Księdze Psalmów* jest określenie Go Zbawcą. Por. J. Łach, S. Łach, *Psalmy*, Poznań 1986, s. 86 n.

<sup>12</sup> Pieśń ma tytuł *Czasu gniewu*.

<sup>13</sup> Zob. F. Gryglewicz, *Milosierdzie Boże w Nowym Testamencie*, w: W. Słomka, *Milosierdzie w postawie...*, s. 27 n. Analizując nowotestamentalne teksty o miłosierdziu Boga autor uwydatnia myśl o darmości zbawienia w Jezusie Chrystusie.

<sup>14</sup> Z pieśni *Boże w dobroci*.

zawsze się lituje i przebacza, okazał swą nieskończoną dobroć i miłosierdzie duszy zmarłego brata w wierze.<sup>15</sup>

Wspaniałym wyznaniem wiary w dobroć Boga jest adaptacja Psalmu 129 *De profundis*:

*Ja widząc, że Bóg nasz Pan jest laskawy,  
chcę z serca Jego zachować ustawy.*

[...]

*Bo miłosierdziem słynie nasz Pan luby,  
a nigdy nie chce Bóg grzesznika zguby.*

*Ma Bóg niezmierny skarb na odkupienie,  
byle nas skruszył żal za przewinienie.*

*Bo z grzechów wszystkich, choć wielkich i wielu,  
Bóg cię odkupi, ufaj, Izraelu. Amen.*<sup>16</sup>

Z lubością i zapamiętaniem śpiewa się także pieśń *Zmiłuj się Boże nade mną grzesznikiem*, która jest translacją Psalmu 50 *Miserere*, czyli najpopularniejszego z używanych w Kościele siedmiu psalmów pokutnych. Oto fragmenty tego psalmu:

*Zmiłuj się Boże nade mną grzesznikiem,  
co w swej dobroci nie pogardzasz nikim.  
W Tobie mam samym tylko zaufanie,  
według wielkiego miłosierdzia Panie.  
I według mnóstwa Boskich Twych litości,  
zmiłuj się i zglądź moje nieprawości.  
(...)*

*Serca w pokucie skruszone przyjmujesz,  
to jest, o Boże, co tylko szacujesz.*

Adresatem gorącej supliki o darowanie grzechów i wieczny żywot jest druga Osoba Trójcy Przenajświętszej - Jezus Chrystus. *Pustonocne* pieśni lubują się w przywoływanie Męki Pańskiej ze wszystkimi jej detalami.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Chodzi więc w gruncie rzeczy o uproszenie daru odkupienia, dokonanego przez Chrystusa. Por. J. Buxakowski, *Antropologia nadprzyrodzona*, cz. II, *Wieczność i człowiek*, Pelplin 1983, s. 42 n.

<sup>16</sup> Z pieśni *Z głębi mojego serca*.

<sup>17</sup> Widać tu wyraźne nawiązanie do charakterystycznych motywów sztuki dobrego umierania. Rozpowszechnione w średniowieczu traktaty *de arte moriendi* zalecają umierającemu dosłowne naśladowanie Chrystusa. Konający w duchowy i fizyczny sposób powtarzać postępowanie Zbawiciela w ostatniej godzinie Jego życia. Tak jak Jezus modlił się, wołał, odpuścił swym

Ewidentnym przykładem połączenia motywów pasyjnych ze sprawą wybawienia grzesznika od mąk czyścowych jest pieśń *Jezu w Ogrójcu mdlejący*. W centrum zainteresowania modlącej się przy zmarłym wspólnoty jest więc Tajemnica Paschalna Jezusa Chrystusa.<sup>18</sup> Można odnieść wrażenie, iż chodzi o to, aby Zbawiciela przekonać, że nikt, kto odwołuje się do Jego Męki i Krzyża, nie może być potępiony. Oto przykład:

*Jakoż ufam, że mój grzech wyznany,  
przez najświętsze, Jezu, twaje rany,  
zgladzisz z dobroci Twojej wiecznie.  
Gdy za niego, ach serdecznie,  
plakać będę z wielkim wstydem.<sup>19</sup>*

(...):

*Przez Twą Jezu srogą mękę,  
podaj duszom w czyścicu rękę.  
Wyciągnij je zranionymi  
z czyścica rękami Twoimi. O Jezu.<sup>20</sup>*

Grzesznik i jego występki są przyczyną Jezusowej męki i śmierci. W każdym grzechu „zawarta jest” ogromna cena, jaką Chrystus płaci cierpieniem i zniewagami. Pieśni *pustonocne* mówią o swego rodzaju partycypacji każdego grzechu w zbawczym dziele Pana.<sup>21</sup> Świadomość współodpowiedzialności za katusze, które były udziałem Bożego Syna nie przeszkadza wcale, aby Zbawiciela wzywać jako Boskiego Lekarza.

prześladowcom, płakał, powierzył ducha Ojcu, tak też powinien zachowywać się będący w agonii. Rozważanie Męki Pańskiej podczas *Pustej nocy* jest tedy kontynuacją pasyjnego charakteru chrześcijańskiej śmierci.

<sup>18</sup> *Misterium paschalne stanowi szczytowy punkt tego właśnie objawienia i urzeczywistnienia miłosierdzia, które zdolne jest usprawiedliwić człowieka, przywrócić sprawiedliwość w znaczeniu owego zbawczego ładu, jaki Bóg od początku zamierzył w człowieku (...). Chrystus cierpiący przemawia w szczególny sposób do człowieka (...).* Por. Jan Paweł II, *Dives in misericordia*, nr 7.

<sup>19</sup> Z pieśni *Strasznego majestatu Panie*.

<sup>20</sup> Z pieśni *Jezu w Ogrójcu mdlejący*.

<sup>21</sup> Por. W. Łydka, *Odkupienie*, w: *Słownik Teologiczny*, praca zbiorowa pod red. A. Zuberbiera, t. II, Katowice 1989, s. 19 n.; *Być chrześcijaninem dziś*, praca zbiorowa pod red. M. Ruseckiego, Lublin 1992, s. 164 n.

(...) *zdajemy sobie sprawę, że wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za krzyżową śmierć Chrystusa z powodu grzechów: wszyscy - w takiej mierze, w jakiej przez swoje grzechy staliśmy się przyczyną Jego śmierci jako przebłagalnej ofiary za grzechy.* Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, Libreria Editrice Vaticana 1989, s. 489.



*Jezu zraniony na me duszne rany,  
tak wiele razy już medyk doznany.  
Szczególny w tej mierze, że sam nic nie bierze,  
jeszcze niebem płaci.*

(...)

*Odtąd mój Jezu, z dusznymi darami,  
choć czartowskimi brząkam kajdanami,  
pójdę ja do Ciebie, przyjmij mnie do siebie,  
milusinki Jezu.*

*Gdy wraz pójdziemy, tak się sądźmy z sobą,  
żem jest okrutnym tyranem nad Tobą.*

*Drugi raz krzyżuję, biję, policzkuję,  
gdy się na grzech ważę.<sup>22</sup>*

Bóg pieśni *pustonocnych* jest równocześnie Panem Majestatu, suwerennym Władcą i surowym Sędzią. Między śmiertelnym człowiekiem a Panem Bogiem istnieje ogromna przepaść, dystans nie do przezwyciężenia. Jest to relacja stworzenia do Stworzyciela, sługi do Pana, dłużnika względem Wierzyciela, bytu przygodnego do Przedwiecznego. Bóg przedstawiony jest jako budzący lęk i trwogę, potężny i sprawiedliwy.

*Strasznego majestatu Panie,<sup>23</sup>  
za me grzechy płakać łez nie stanie.  
Jam stworzenie Twe wyrodne,  
świętych oczu Twych niegodne.  
Twój majestat nieskończony,  
przed którym kłękają trony, obrazilem.*

(...)

*Kto da oczom łez obfite rzeki,  
trzeba bowiem płakać całe wieki,  
żem wiecznego Boga mego,  
za moment czegoś marnego,  
ja grzesznik zapamiętały,  
Pana wiekuistej chwały, śmiał znieważyc.*

W pieśni uderza dysproporcja pomiędzy groźbą wiecznego potępienia, a grzechami, które człowiek popełnił. Przeakcentowano - zapewne z motywów pedagogicznych - nieskończony wymiar kary za błaha nawet wykroczenia przeciw Bogu.

*Odwróć od mych grzechów surową twarz Twoją,  
a nie chciej pamiętać na nieprawość moją<sup>24</sup>*

<sup>22</sup> Pieśń nosi tytuł pierwszego cytowanego wersetu.

<sup>23</sup> Werset ten jest tytułem pieśni.

Perspektywa sądu Bożego nie jest jednak pozbawiona optymizmu. Miłujący Boga winien wyzbyć się przesadnego lęku.

*Ujrzysz Sędzię wspaniałości, gdy na tronie usiądzie,  
który rachunek dla złości, od wszystkich żądać będzie.  
Ale kto Go miłował, nie ma, czego by się bał.<sup>25</sup>*

## 2. Kondycja człowieka w pieśniach żałobnych

Antropologia utworów wykonywanych podczas wigilii pogrzebu sytuuje człowieka w stałej relacji z Bogiem. Człowiek wyszedł z Bożej ręki i nosi w sobie obraz i podobieństwo do Stwórcy.<sup>26</sup> Znamieniem tego wyniesienia człowieka jest chrzest święty i przynależność do Kościoła.<sup>27</sup> Człowiek po śmierci nie jest unicestwiany, lecz żyje dalej. Jest nieśmiertelny.<sup>28</sup>

*Twem są podobieństwem Boże, przeznaczeni do Ciebie,  
Niech krew Jezusa pomoże Ciebie osiągnąć w niebie.  
Błaga Cię Kościół, bo w łonie jego się odrodzili,  
A w Imię Twoje przy zgonie życie swoje skończyli.<sup>29</sup>*

Wiara, chrzest, udział w sakramentach Kościoła nadają osobie ludzkiej wielką godność, godność dziecka Bożego. Człowiek jest „przebywa” - według słów pieśni - w ciągłej obecności Boga. Bóg interesuje się każdym człowiekiem i obdarza swoją nieodwołalną, bezwarunkową, miłością. Najgłębszym przejawem Jego miłości jest dar zbawienia, ofiarowany

<sup>24</sup> Pieśń *Boże w miłosierdziu*.

<sup>25</sup> Pieśń *Odpocznij nasz bracie miły*.

<sup>26</sup> Zob. Rdz 1,26-31.

Podobieństwo człowieka do Boga najpełniej objawiło się w tajemnicy paschalnej Zbawiciela. Jak stwierdza Jan Paweł II w *Dives in misericordia* nr 7: *Krzyż postawiony na Kalwarii, krzyż, na którym Chrystus toczy ostatni swój dialog z Ojcem, wylania się z samej głębi tej tajemnicy, jaką człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boga, został obdarzony w odwiecznym Bożym zamierzeniu*.

<sup>27</sup> Chrzest jest zanurzeniem w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, przyobleczeniem się w Chrystusa, wejściem w boskie życie. Nazywa się go *nowym narodziem*. Zob. J. Kudasiewicz, *Chrzest*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. III, Lublin 1985, kol. 352 n.

<sup>28</sup> *Dla nieśmiertelności stworzył Bóg człowieka, uczynił go obrazem swej własnej wieczności. A śmierć weszła na świat przez zawiść diabła i doświadczają jej ci, którzy do niego należą.* (Mdr 2,23 n.). Nieśmiertelność duszy ludzkiej została w doktrynie katolickiej zdogmatyzowana. *Jest dogmatem, że dusza ludzka jest nieśmiertelna*. Por. J. Buxakowski, *Antropologia...*, s. 80.

<sup>29</sup> Pieśń *Ach Ojczy pełen litości*.

człowiekowi w Jezusie Chrystusie.<sup>30</sup> Konieczność zbawienia ujawnia człowiecza nędza i bezradność, spowodowana przez grzech i jego straszliwe skutki.<sup>31</sup> Istota ludzka ukazana jest w perspektywie grzechu i śmierci wiecznej, z niego zrodzonej. Ułomność i grzeszność nie są li tylko przypadłością, ale wpisane są w samą esencję człowieczeństwa, w jego naturę. Grzech i śmierć są „w człowieku”, dlatego jego sytuacja jest beznadziejna, a raczej byłaby taką, gdyby Bóg nie był dobry. Sugestywnie mówi o tym pieśń, w której podmiotem lirycznym jest sam nieboszczyk. Wydaje się być rozczarowany światem i mizerną doczesnością, którą trzeba mu opuścić :

*Jak każdy, który się rodzi, tak ja idę do grobu,<sup>32</sup>  
W ziemi, z której ciało poszło, niech tam spoczywa w Bogu.  
Bóg to mówił, że był prochem, w proch się znowu obróćę,  
Aż mnie Pan na sąd powoła, z grobu wtenczas powróćę.*

*Nago na świat narodzony, do ziemi bez odzienia  
Wracam, płacąc dług ojcowski pierwszego przewinienia.  
Na nic mi dziś moje zbiory, odstępuję wszystkiego,  
Zostawiając tobie świecie, co ci jest właściwego.*

*Doznałem się z Salomonem twej pod słońcem marności,  
Nie masz w czasie, w obietnicach, w dobrach twoich stałości.  
Dusza zewsząd uciśniona i ciało utrapione,  
Lepiej mieszkać u Jezusa na niebieskim Syjonie.*

Ideę grzechu odziedziczonyego, czyli pierwotnego,<sup>33</sup> podkreślają także inne teksty, nie uwydatniając jednak głoszonej w Kościele prawdy o genetycznej zależności śmierci od grzechu:

<sup>30</sup> Por. *Redemptor Hominis*, tekst polski, Warszawa 1979, nr 8 i 9.

<sup>31</sup> Kościół od swych początków wierzył, że od czasu upadku pierwszego człowieka wszyscy ludzie pozbawieni są życia Bożego, a natura ludzka została spaczona. Grzech pierwszych rodziców jest dziedziczny. Zmaza pierwotna (*macula originalis*) obejmuje całą ludzkość i każdą jednostkę od chwili poczęcia. Por. Cz. Bartnik, *Grzech pierwotny*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. VI, Lublin 1993, kol. 284 n.

<sup>32</sup> Werset ten jest tytułem pieśni.

<sup>33</sup> Wiąż pomiędzy grzechem a śmiercią jest w Biblii mocno ugruntowana Wskazują na to liczne teksty tak Starego, jak Nowego Testamentu (Rdz 2,15-17 i 5,3; Mdr 2,21-24; 2 Sm 14,14; Rz 5 i 12,15-17; 1 Kor 15,20-23, 26). Liczne wypowiedzi Magisterium Kościoła potwierdzają tę zależność. *Jest dogmatem, że śmierć człowieka jest następstwem grzechu pierwotnego.* J. Buxakowski, *An-*

*Mnieć jeszcze złość w matce przeklęta zastała,  
Mnieć jeszcze grzech w mleku matka podawała.<sup>34</sup>*

*Wiem o tym dobrze, że już pierwaj byłem,  
W grzechach zmazany, nim się narodziłem.  
Żem był poczęty w grzechach i zrodziła,  
W grzechach mnie matka i w grzechach powiła.<sup>35</sup>*

Sytuację człowieka, który - ponieważ znajduje się w niewoli grzechu - w sposób konieczny potrzebuje odkupienia, opisuje psalmista :

*Zbrodnie okropne, co mnie pokrywają,  
Wszędzie są ze mną, wszędzie mnie ścigają.<sup>36</sup>*

Egzystencja ludzka ukazana jest jako smutny dramat, nieustanne zmaganie z pokusami do złego. Być człowiekiem znaczy bojować z mocami szatana i własną słabością, opierać się „światu”, który jest sferą wrogą Bogu.<sup>37</sup> Celem tej walki jest chwała nieba. Życie rozumiane jako

*tropologia...*, s. 42. Zob. także A. Jankowski, *Eschatologia biblijna Nowego Testamentu*, Kraków 1987, s. 146 n.

<sup>34</sup> Pieśń *Boże w miłosierdziu*.

<sup>35</sup> Pieśń *Zmiluj się Boże*.

<sup>36</sup> Pieśń *Zmiluj się Boże*.

<sup>37</sup> Motyw życia chrześcijańskiego, pojmowanego jako nieustanna walka o własne zbawienie, był bardzo żywy w polskiej religijności barokowej. W szczególności sposób dotyczy to spraw ostatecznych. W literaturze baroku powszechnie stosowano w kaznodziejstwie obraz życia jako rycerski bój z szatanem. Człowiek jest bojownikiem także z tej przyczyny, że jest rozdarty, „rozdwojony” w sobie samym. Pomocą dla rycerza Chrystusa jest Jego męka i śmierć, do której pobożność ówczesna chętnie się odwoływała. Por. J. Stręciwilk, *Męka Pańska w polskiej literaturze barokowej*, w: *Męka Chrystusa wczoraj i dziś*, praca zbiorowa pod red. H. D. Wojtyska i J. J. Kopeć, Lublin 1981, s. 106 n.

Kategorie rycerskie chrześcijaństwo przejęło zapewne z listów św. Pawła. (...) *przez głoszenie prawdy i moc Bożą, przez oręż sprawiedliwości zaczepny i obronny (...)*. Por. 2 Kor 6,6-7; *Chociaż bowiem w ciele pozostajemy, nie prowadzimy walki według ciała, gdyż oręż bojowania naszego nie jest z ciała, lecz posiada moc burzenia, dla Boga, twierdz warownych*. Por. 2 Kor 10, 3-4;

*W końcu bądźcie mocni w Panu - siłą Jego potęgi. Obłeczcie pełną zbroję Bożą, abyście mogli się ostać wobec podstępnych zakusów diabła. (...) Dlatego weźcie na siebie pełną zbroję Bożą, abyście w dzień zły zdołali się przeciwstawić i ostać, zwalczawszy wszystko. Stańcie więc do walki przepasawszy biodra wasze prawdą, i obłókszy pancerz, którym jest sprawiedliwość, a obuwszy nogi w gotowość głoszenia dobrej nowiny o pokoju. W każdym położeniu bierzcie wiarę jako tarczę, dzięki której zdołacie zgasić wszystkie rozżarzone pociski*

droga ku życiu wiecznemu pełne jest zgryzot i przykrości, codziennego znoju, wysiłku, cierpienia.

*Wszystko na świecie przemienie, żadnej nie masz stałości,  
Jako prędko woda płynie, wszystko marność marności.<sup>38</sup>*

Człowiek tworzy, gromadzi, buduje, oszczędza, zbiera do mieszka, tworzy sobie iluzję szczęścia poza Bogiem. Bardzo łatwo zapomina o swoim powołaniu i ucieka przed śmiercią, która jest nieuchronna. Przedstawiany jest także jako istota lekkomyślna, czasem zaślepiona przez grzech.

*Ach, ja bez mózgu, bo prawie szalony,  
tak ciężko będąc na duszy zraniony.  
Przecież się do tego lekarza świętego  
nigdy nie pośpieszę.  
Bardziej mi grzechy i piekło smakuje,  
niżeli Jezus, choć niebem cukruje.  
Ale cóż poradzisz, kiedy nie odradzisz  
tak szalonej głowie.<sup>39</sup>*

Jego zbawienie - wieczne szczęście - znajduje się w ciągłym niebezpieczeństwie.<sup>40</sup> Kuszenie szatańskie jest bowiem bardzo przebiegłe, a Zły bezlitośnie wykorzystuje człowieczą naiwność.

*Już się domyślam, kto te sztuki robi,  
Kto omamiwszy swaje rzeczy zdobi.  
Znać to czart przeklęty, sidła i ponęty,  
jak na ptaszka stawia. (...).  
Złe pomyślenie, mruganie, żarciki,  
częste rozmowy, szpetne koncepciki.<sup>41</sup>*

*Złego. Weźcie też hełm zbawienia i miecz Ducha, to jest słowo Boże (...). Por. Ef 6,10-17.*

*Weź udział w trudach i przeciwnościach jako dobry żołnierz Chrystusa Jezusa. Por. 2 Tym 2,3.*

<sup>38</sup> Pieśń *Odpocznij nasz bracie miły.*

<sup>39</sup> Pieśń *Jezu zraniony na me duszne rany.*

<sup>40</sup> Średniowieczne społeczeństwo, którego poczesną część stanowiło rycerstwo, lubowało się - także w dziedzinie ducha - w porównaniach wziętych ze świata militarnego. Chrześcijanin przyjmował zaszczytne miano rycerza Chrystusa. Walczyć trzeba zaś z ciałem, światem i szatanem. Śmiertelne zmaganie Erazm z Rotterdamu określił jako *omnium gravissimus conflictus*. W rycerskiej walce chrześcijanin ma sprzymierzeńca w Chrystusie, który jest Wodzem i Hetmanem. Rynsztunkiem bojowym, w który wyposażony jest *miles Christi* są: tarcza wiary, pancerz sprawiedliwości, mieczem duchownym zaś jest Słowo Boże. Por. Włodarski, s. 87 n.

Życie jest ułudą i marnością. Wszystko, co człowiek buduje i o co zabiega, rozsypie się jak domek z kart.<sup>42</sup> Omawiane pieśni - oceniając życie ludzkie i jego wartość - zawierają wątek dość wyraźnego pesymizmu.<sup>43</sup> Człowiek jest śmiertelny i żyje bardzo krótko - oto główna myśl, poddawana przez teksty *pustonocnych* lamentacji.

*Nie tak bystro płynie rzeka,<sup>44</sup>*

*Jak nam prędko czas ucieka.*

*Dzień za dniem, a rok za rokiem,*

*Przemija niezwrotnym krokiem.*

Jako istota przygodna, znikoma, wręcz efemeryczna, może znaleźć ocalenie tylko w Bogu Żywym. Koheletowy refren *marność nad marnościami, wszystko marność* wydaje się nieznanym autorom wykonywanych na *Pustych nocach* pieśni bardzo bliski.

*Jestem jak wodna trzcina, która z wielką suszą,*

*Skoro lada wiatr wionie, zarazem ją skruszy.*

*Albo jak list zielony, który mrozem zdjęty,*

*Od rodzajnego drzewa bywa precz odcięty.*

*Który na ziemię padłszy za nic już nie stoi,*

*Tylko się jego szumu zwierz daremnie boi.*

*(...)*

*Nie wierz żadnej fortunie, nadziei nie miewaj,*

*A na każdą godzinę zdrady się spodziewaj.<sup>45</sup>*

<sup>41</sup> *Jezu zraniony na me duszne rany.*

<sup>42</sup> Współczesna refleksja filozoficzna i teologiczna ukazuje śmierć nie tylko jako „tajemnicę najdalej posuniętej kenozy i огоłocenia”, ale podkreśla przede wszystkim fakt napiętnowania śmiercią wszystkich momentów ludzkiej egzystencji. Sytuacja śmierci ciągle uobecnia się w życiu człowieka, należy ona niejako do wewnętrznej struktury jego bytowania. Por. W. Hryniewicz, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. III, Lublin 1991, s. 313.

<sup>43</sup> Przygodność i marność człowieczego życia były, zarówno w średniowieczu, jak i w pobożności baroku, jednym z wiodących tematów literatury religijnej i kaznodziejstwa. Por. A. Nowicka – Jeżowa, *Pieśni czasu śmierci. Studium z historii duchowości XVI - XVIII wieku*, Lublin 1992, s. 342 n.; Włodarski, *Ars moriendi...*, s. 70 n

<sup>44</sup> Werset jest tytułem pieśni.

<sup>45</sup> *Przyjdzie Panie zginąć.*

### 3. Wizja śmierci

Śmierć odpoznawana w tekstach pieśni *pustonocnych* jest widziana najpierw jako finalny „czyn” człowieka.<sup>46</sup> Człowiek ku śmierci żyje. Chce czy nie, umrzeć musi. Śpiewane teksty zdają się potwierdzać powszechne przekonanie o tym, że Bóg sam wyznacza człowiekowi okoliczności i godzinę śmierci.<sup>47</sup> *Jak każdy, który się rodzi, tak ja idę do grobu*. Prawdę o nieuchronności śmierci doskonale wyrażają słowa pieśni:

*Nie tu ojczyzna, ani tu nikomu,<sup>48</sup>  
Dano na świecie wieczystego domu.  
Statut niezmienny i dekret straszliwy,  
Że umrzeć musi każdy człowiek żywy.*

*Ni się wykupić, ni wyprosić może,  
Uciec, ani skryć, gdy Bóg umrzeć każe.  
Nikogo nie minie ani nie daruje,  
Ani nas żaden w tym razie zratuje.*

Śmierć jest niesłychanie doniosłym aktem człowieka, albowiem w niej dokonuje się rozstrzygnięcie jego wiecznych losów. Widziana jest jako moment bardzo niebezpieczny, czas walki na śmierć i życie, na zbawienie wieczne lub potępienie.<sup>49</sup> Umierając staje człowiek naprzeciw potęgom

<sup>46</sup> Teologia katolicka mówi o wydarzeniu śmierci jako o kresie czynienia dobra i zła. *Jest bliskim dogmatu, że śmierć jest dla ludzi kresem czasu zdobywania zasług i kresem możliwości dalszych upadków grzechowych*. J. Buxakowski, *Antropologia...*, s. 49.

J. Pieper (*Śmierć i nieśmiertelność*, Paryż 1970, s. 92) uważa, że w momencie śmierci człowiek dysponuje całością swego konkretnego bytu, jak nigdy dotąd w swoim życiu. Śmierć jest najważniejszym aktem człowieka, przez który - jako wolny - dopełnia swego istnienia. Por. także L. Boros, *Istnienie wyzwolone. Misterium mortis*, Warszawa 1985 s. 92 n.

<sup>47</sup> Stary Testament jednoznacznie stwierdza, że Bóg określa czas życia każdego człowieka i jego kres. *To Jahwe daje śmierć i życie, wtrąca do szeolu i zeń wyprowadza*. (1 Sm 2,6). Sam Bóg zabiera człowiekowi tchnienie życia: *Niech tylko zwróci uwagę, niech życie i tchnienie odbierze, a wszelkie ciało zaginie i człowiek w pył się obróci*. (Hi 34,14 n.). Por. A. Jankowski, *Eschatologia biblijna...*, s. 147

<sup>48</sup> Werset stanowi tytuł pieśni.

<sup>49</sup> Walka duchowa, w traktatach o dobrej śmierci nazywana psychomachią, jest w nich upodobniona do pola bitwy. Umierający jest obiektem zaciekłych szturmów szatańskich, przypuszczanych na nieszczęśnika przez całe zastępy diabłów. Por. M. Włodarski, *Ars moriendi...*, s. 99 n.

szatańskim, zabiegającym o jego duszę. Dominuje poczucie bezradności i opuszczenia.<sup>50</sup>

*Gdzie oczy zwróce w tej chwili,  
Zewsząd czarci otoczyli.  
Na duszę sidła stawiają,  
Grzechy mi przypominają.<sup>51</sup>*

Sprzymierzeńcami człowieka w śmiertelnym zmaganiu są aniołowie i święci, z Bogarodzącą na czele.

*O Maryja wspomnij na mnie, w mej ostatniej słabości,  
W ten czas nie dopuszczaj na mnie żadnych diabła chytryści.  
Nie odstępuj Ty ode mnie, dokąd duch we mnie będzie,  
Przemów Matko, żem ja syn Twój, a wnet diabeł odejdzie.<sup>52</sup>*

Śmierć złączona jest z ogromną trwogą. Pieśń żałobna nawiązuje do starego, wywodzącego się ze średniowiecza, ostrzeżenia *memento mori*.<sup>53</sup> Nie chodzi tylko o lęki związane z agonią. To widmo śmierci wiecznej, czyli wiecznego odłączenia od Boga żywego, każdego umierającego napętnia grozą.<sup>54</sup>

*Możesz być większa jak przy śmierci trwoga ?  
Najpewniejsza jest z twych zasług żałoga.*

Klasyczne wzorce „dobrej śmierci” przedstawiają pięć rodzajów kuszenia szatańskiego, którym odpór dają obecni przy umierającym aniołowie. Są to: kuszenie w sprawach wiary, kuszenie do rozpacz, wywołanie niecierpliwości, pobudzenie do pychy, zachęta do chciwości. Por. M. Włodarski, *Ars moriendi...*, s. 29 n.

<sup>50</sup> (...) gwałtowny atak diabłów w godzinie śmierci jest stale powtarzającym się przedmiotem jego kazań. J. Huizinga o Dionizym Kartuzie w: *Jesień średniowiecza*, Warszawa 1967, s. 28.

Przeświadczenie o przemożnej sile złego ducha i słabości człowieka w starciu z nim zakorzeniło się w umysłowości chrześcijan w czasach wywołanych reformacją wojen religijnych w XVI i XVII wieku. Por. W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Od eschatologii lęku do eschatologii nadziei*, Warszawa 1990, s. 20.

<sup>51</sup> Pieśń *Ach mój smutku, ma żałości*.

<sup>52</sup> Pieśń *O Maryja wspomnij na mnie*.

<sup>53</sup> *Nigdy żadna epoka nie wpajała nikomu raz po raz z taką siłą myśli o śmierci, jak czynił to wiek XV. (...) Pod koniec średniowiecza do słów kaznodziei przyłączyła się nowy typ przedstawienia obrazowego, a mianowicie drzeworyt. J. Huizinga o kształtowaniu lęku przed śmiercią w: *Jesień średniowiecza*, s. 251.*

<sup>54</sup> Według W. Hryniewicza (*Nadzieja zbawienia...*, s. 18 n.) chrześcijańska Europa, począwszy od XIV wieku, przeżywała oczekiwanie eschatologiczne w atmosferze lęku. Dotyczy to przede wszystkim lęku przed śmiercią, sądem Bożym, szatanem, końcem świata.



*Przed strasznym Sędzią, bo któż nie w obawie,  
Przy tej przeprawie.<sup>55</sup>*

Stąd człowiek żałobnych pieśni lęka się śmierci nagłej i „złej”, a zabiega o „dobrą śmierć”. Takiej śmierci pożąda, w której stanie przy nim umęczony Zbawiciel i Jego bolesna Matka. Sprawą doniosłej wagi jest przyjęcie w obliczu śmierci sakramentów spowiedzi, Wiatyku i ostatniego namaszczenia.<sup>56</sup>

*Do spowiedzi śpiesz w tej dobie,  
W dom kapłana zaproś sobie.  
Przyjm Jezusa, płacz za złości,  
A darując Bóg z litości.<sup>57</sup>*

*Barbaro święta, padamy przed tobą,  
Masz Boga pod Krwi i Ciała osobą,  
Daj nam w tę podróż święte posilenie,  
Pewne zbawienie.<sup>58</sup>*

Umierający katolik czyni testament. W swej ostatniej woli powierza się Bogu i świętym, wyrzeka się szatana i wszystkich spraw jego. Kaja się za swe grzechy i zaniedbania dobrego.<sup>59</sup> Jak przystało na człowieka, który staje przed najwyższą Sprawiedliwością, naprawia wyrządzone krzywdy. Ludzi, których skrzywdził, prosi o wybaczenie i modlitwę. Promowany w pieśniach *pustonocnych* obraz śmierci pozostaje wierny ukształtowanej przez wieki chrześcijańskiej *Ars moriendi*. Forma, w jakiej zmarły

<sup>55</sup> Pieśń *Barbaro święta patronko konania*.

<sup>56</sup> Model „dobrej śmierci” proponowany w pieśniach *pustonocnych* odpowiada dokładnie średniowiecznym scenariuszom chrześcijańskiego umierania. Por. M. Włodarski, *Ars moriendi*, s. 74 n. Jedyny rodzaj śmierci, której się wtedy obawiano, to śmierć nagła, *mors repentina*, nie poprzedzona czasem przygotowania. W dziełach poświęconych sztuce umierania mówi się także, że śmierć spodziewana jest łaską. Umieszczona w *Litanii do Wszystkich Świętych* prośba *Od nagłej śmierci, wybaw nas Panie* ujawnia pragnienie chrześcijan, aby świadomie przejść swój ostatni etap, samemu niejako sprawować własne umieranie. Zob. J. Ratzinger, *Śmierć i życie...*, s. 87.

<sup>57</sup> Pieśń *Ach mój smutku, ma żalości*.

<sup>58</sup> Pieśń *Barbaro święta patronko konania*.

<sup>59</sup> Jan Gersona (1363 – 1429), wielki teolog paryski zaleca w traktacie *Opusculum tripartitum de praeceptis decalogi, de confessione et de arte moriendi* zadawanie konającemu pytań w sprawach wiary, w których zachęca się do żalu za grzechy, przebaczenia winowajcom, restytucji wyrządzonych krzywd. Zob. M. Włodarski, *Ars moriendi...*, s. 22 n.

wypowiada swój testament, przywodzi na myśl wyszukane zwroty dworskiej etykiety. Takie oto słowa wkłada pieśń w usta nieboszczyka:

*Już od was odchodzę i żegnam się z wami,  
Ojczy, matko razem z bracią i siostrami.  
Żegnam się z córkami, syny, pasierbami,  
Z całą rodziną i przyjaciółami.*

*Żegnam się z tobą, małżonko kochana,  
Dziękuję, żeś była w życiu moim wybrana.  
Już cię tu oddaję Boskiej Opatrzności,  
A sam już odchodzę do strasznej wieczności.<sup>60</sup>*

*Bracia, siostry, pokrewieństwem złączeni przyjaciele,  
I wy wszyscy, którzy żeście przytomni przy moim ciele.  
Żegnam was, Bogu oddaję, pomyślności wieszając,  
Darujcie mej ulomności, za wszystko wam dziękuję.  
Jedno jeszcze was upraszam, Boga za mnie błagajcie...<sup>61</sup>*

Wreszcie odchodzący rozporządza swym majątkiem, nie zapominając o zapewnieniu sobie pomocy duchowej po śmierci.<sup>62</sup> Średniowieczne przekazy sporządzenie testamentu traktowały jak sakramentalne, zaś zaniedbanie ostatniej woli karano surowymi sankcjami, aż do pozbawienia prawa do katolickiego pogrzebu przez ekskomunikę.<sup>63</sup>

*Dziatkom rozdaj dom i rolę  
Z reszty, pomnąc Bożą wolę*

<sup>60</sup> Pieśń *Już idę do grobu*.

<sup>61</sup> Pieśń *Jak każdy, który się rodzi*.

<sup>62</sup> Podręczniki sztuki umierania zalecają, aby *moribundus* rozporządził przed śmiercią swoim dobytkiem, mając na względzie przede wszystkim żonę i dzieci. Sporządzenie testamentu uznawano za czynność niemal sakralną, ponieważ uporządkowanie spraw spadkowych łączono ze spowiedzią i przyjęciem Wiatyku. Wyrażenie ostatniej woli winno nastąpić bezpośrednio po przyjęciu ostatnich sakramentów. Ostatnia wola obejmować winna - oprócz spraw majątkowych - detaliczne określenie ceremonii pogrzebowych, a także nałożenie na spadkobierców obowiązku modlitwy oraz zamawiania Mszy św. za duszę zmarłego. Sporządzenie testamentu postawiono w rzędzie obowiązków religijnych, odwołując się do wzorców biblijnych (testament Tobiasza, Matatiasza, zalecenie z Księgi Izajasza 38,1: *Tak mówi Jahwe: Rozporządź domem twoim, bo umrzesz i nie będziesz żył*, nakaz św. Pawła z I Listu do Tymoteusza 5,8: *A jeśli kto nie dba o swoich, a zwłaszcza o domowników, wyparł się wiary i gorszy jest od niewierzącego*. Por. M. Włodarski, *Ars moriendi...*, s. 158 n.

<sup>63</sup> Por. P. Aries, *Człowiek i śmierć*, Warszawa 1992, s. 189.

*Przyjaciół nabywać trzeba,  
By ci pomogli do nieba.<sup>64</sup>*

W momencie śmierci człowiek staje w obliczu Boga - Sędziego. Sędzia ukazany jest jako nieubłagany i sprawiedliwy.<sup>65</sup> Ujawnione zostają wszystkie sekretne grzechy, myśli, złe pragnienia człowieka. Sam sąd wykazuje wielkie podobieństwo do procesu sądowego na ziemi. Jest tedy Sędzia, oskarżyciel - szatan, obrońca (Jezus, Maryja, święci, aniołowie), a oskarżonym - podsądnym (*cui res agitur*) śmiertelnik.

*Gdy ciało duszę wyzionie, niech ją przyjmą na swym łonie.  
Jezus, Maryja, Józef. (...)  
I po zgonie o mnie radzą, i do Boga zaprowadzą. (...)  
A na sądzie po mym zgonie, znowu staną w mej obronie. (...)  
Dobrze zatem pójdzie sprawa, kiedy w mej obronie stawa.  
Jezus, Maryja, Józef.<sup>66</sup>*

*O Maryja wspomnij na mnie, gdy muszę przed sąd stanąć,  
Ach Matko mów sama za mnie, z łaską mnie wymawiając.  
Bo się tego bardzo boję, że mam rachunek zdawać,  
Jak się przed Sędzią ostoję, z strachu będę omdlewać.<sup>67</sup>*

*Gdy mi zaś przyjdzie przed Sędziego stawić się wielce strasznego,  
Bądźże mi Józefie przy sądzie, kiedy mnie Bóg sądzić zasiądzie,  
Patronem.  
Odpędzaj precz nieprzyjaciela, duszy mej spraw oskarżyciela,  
Kiedy mnie skarżyć, prześladować będzie chciał. Chciejże mnie  
ratować.  
O Święty.<sup>68</sup>*

<sup>64</sup> Pieśń *Ach mój smutku, ma żalności.*

<sup>65</sup> Bóg sprawiedliwości i odpłaty, którego trzeba się lękać, aczkolwiek źródła swe ma w Piśmie św., jest produktem mentalności renesansowej i oświeceniowej, epatującej chrześcijan przerażającą wizją Sędziego. Jak pisze W. Hryniewicz (*Nadzieja zhawienia...*, s. 22 - 23): *Oczekiwanie na dzień ostatni jest pełne grozy. U jego źródła kryje się wizja Boga groźnego, karzącego, odpłacającego za wszelkie dokonane zło. Jest to Bóg mściciel. (...) Zachodnia umysłowość przeniknięta została przekonaniem o istnieniu ścisłego związku między grzechem, złem i zbrodnią, a karzącą sprawiedliwością rozgniewanego Boga. (...) Sprawiedliwość i odpłata uznane zostały za najbardziej boskie cechy Boga. Z natury swej jest On Bogiem słusznej odpłaty i obrażonego honoru.*

<sup>66</sup> Pieśń *Na śmiertelnej mej pościeli.*

<sup>67</sup> Pieśń *O Maryja wspomnij na mnie.*

<sup>68</sup> Pieśń *Szczęśliwy, kto sobie patrona.*

Odzwierciedlony w powyższych strofach wielki kult świętych, którzy są adresatami ufniej modlitwy zmarłego - podmiotu lirycznego, wydaje się wyrastać z jednostronnej wizji Boga. Przerost czci świętych jest następstwem ukazywania Boga jako Pana wielkiego majestatu, władcy, króla i sędziego. Do Boga nie można się tedy zwracać bezpośrednio, ale trzeba szukać pośrednictwa świętych. Teksty wydają się być w zgodzie z soteriologią chrystocentryczną (Chrystus jest jedynym Zbawicielem i Pośrednikiem), równocześnie jednak wywołują wrażenie, jakoby Maryja, św. Józef, św. Barbara mieli bronić człowieka przed Bogiem.<sup>69</sup> Nie jest to z pewnością tylko figura literacka, ale odzwierciedlenie poglądów i duchowości nieznanych autorów tych tekstów.

Jedną z głównych rzeczy ostatecznych jest, wielokrotnie w pieśniach *pustonocnych* przywoływany, sąd nad człowiekiem. W niektórych tekstach ma on dwie postaci: sąd szczegółowy<sup>70</sup> (w momencie śmierci) i sąd ostateczny (przy końcu świata).

Śmierć rozumiana jest jako epizod kończący doczesne pielgrzymowanie człowieka. W śpiewanych utworach w ocenie tego wydarzenie współlistnieją dwa komplementarne wątki. Najpierw mówi się o odejściu, porzuceniu, rozstaniu ze światem. Konający z wielkim bólem rozstaje się z swoim domem, zostawia majątek, swoje osiągnięcia i cały dorobek życiowy. Dotkliwie, wręcz dramatyczne, jest dla niego oddzielenie od rodziny, współmałżonka, dzieci i przyjaciół. Śmierć uznaje się więc za klęskę i zupełne ogołocenie osoby. W niektórych tekstach dochodzi do głosu miłość życia i żal z powodu, że wszystko trzeba bezpowrotnie porzucić.<sup>71</sup>

*Zegnam cię mój świecie wesoly, (...) <sup>72</sup>*  
*Zegnam was, mitry i korony, (...)*  
*Zegnam was przepyszne pokoje,*

<sup>69</sup> S. C. Napiórkowski (*Matka mojego Pana*. Opole 1988, s. 40 n.) wskazuje na błędy występujące w pobożności maryjnej, odziedziczone po wiekach poprzednich. Wylicza przerost spekulacji i psychologizowania, odchodzenie od zasady hierarchii prawd w nauce katolickiej, koncentrację uwagi wiernych tylko na Maryi i Jej czci, przypisywanie Maryi (w niewłaściwym sensie) pośrednictwa w dziele zbawienia.

<sup>70</sup> Por. W. Granat, *Eschatologia. Rzeczy ostateczne człowieka i świata*, Lublin 1962, s. 104 n.

<sup>71</sup> Także średniowiecze, lubujące się w ukazywaniu okropności śmierci i ciągle o niej przypominające, było epoką namiętnego miłowania doczesnego świata i powabów życia. Por. Ph. Aries, *Człowiek i śmierć*, s. 135 n.

<sup>72</sup> Wers pierwszy stanowi tytuł pieśni. Śpiewa się ją na każdej *Pustej nocy* tuż przed północą, pomimo, że nie zawiera żadnych treści religijnych.

*Już w wasze nie wniknę podwoje. (...)*  
*Żegnam was wszystkie elementa,*  
*Żywioly, powietrzne ptaszęta.*  
*Już was nie zobaczę, w dół grobowy skaczę. (...)*

Z drugiej strony uwytatniony został pozytywny aspekt śmierci, widzianej jako uwolnienie od uciążliwości życia, doznawania braków i cierpień. Śmierć jest więc także wyzwoleniem od wszystkiego, co przemijalne i niepełne, cząstkowe i niszczone. Jest wejściem w nowy sposób bytowania, osiągnięciem celu, dojściem do mety, z natury człowiekowi przeznaczony. Pieśni żałobne głosząc nadzieję na nowe, lepsze życie, dostrzegają w śmierci jej aspekt pozytywny. Proponują nadzieję zbawienia.

*Już tu mieszkać i przebywać, a cichuchno będę śpiewać.*  
*Pewien tego i bezpieczny, że mi dany żywot wieczny.*  
*Krótki czas życia mojego, nie uznałem świata tego.*  
*Wziął mnie Pan Bóg z tego świata, hymn w niebie używał lata.<sup>73</sup>*

Śmierć zobrazowana zostaje jako sen i odpoczynek. Jest to nawiązanie do pradawnych, nie tylko chrześcijańskich, obrazów śmierci.<sup>74</sup>

*Śpijże już po twoim boju chrześcijanie ukochany,<sup>75</sup>*  
*Śpijże, odpocznij w pokoju, z pętów świata rozwiązany.*  
*Śpijże, aż Bóg wszystkich ludzi, z grobów swoich znowu wzbudzi.*  
 (...)

*Jużeś teraz uwolniony od frasunków i trudności,*  
*Któremiś był udreńczony w ziemskiej twojej śmiertelności.*

Pieśni *pustonocne* w nieznacznym tylko stopniu nawiązują do średniowiecznych wzorów pokazywania okropności śmierci w kategoriach

<sup>73</sup> Pieśń *Na cmentarzu mieszkać będę*.

<sup>74</sup> Żydzi - jak wykazują badania biblijne - zawsze wierzyli w jakąś formę życia, bytowania człowieka po śmierci. *Szeol* to najczęściej stosowany termin na oznaczenie otchłani, w której przebywają zmarli jako „cienie”. Jest to miejsce mroku, snu, wypoczynku, spokoju. *Teraz bym spał, wypoczywał, odetchnąłbym w śnie pogrążony (...). Tam niegodziwcy nie krzyczą, spokojni, zużyli już siły.* - mówi Hiob 3,13 n. Por. A. Jankowski, *Eschatologia biblijna...*, s. 150 n.

Przekonanie o jakiejś formie trwania człowieka po śmierci podzielali Grecy i ludy europejskie w erze przedchrześcijańskiej. Starożytność chrześcijańska, a potem średniowiecze, chętnie posługuje się na oznaczenie zmarłego terminem „śpiący”, „spoczywający”. Takie same formuły *Niech odpoczywają w pokoju* są w użyciu do dzisiaj. Por. Ph. Aries, *Człowiek i śmierć*, s. 36 n.

<sup>75</sup> Werset jest tytułem pieśni.

biologicznych.<sup>76</sup> Nie stronią jednak od szczegółów związanych z rozkładem ciała i procesem umierania. Język określający zjawisko biologicznej destrukcji nieboszczyka wydaje się odpowiadać ludowej dosadności i konkretności.

*Przegnile kości i skruszone ciało. (...)*<sup>77</sup>

*Żegnam was pozostałe stroje,  
Już o was bynajmniej nie stoję.  
Mól będzie posłanie, robak koldrą stanie. (...)*<sup>78</sup>

*Już słońce i księżyc świecić mi przestaną,  
Robactwo, zgnilizna, te przy mnie zostaną. (...)*<sup>79</sup>

Nie sposób zaprzeczyć, że realistyczny obraz skutków śmierci, ukazany w pieśniach pogrzebnych, odpowiada prawdzie. Równocześnie jednak - tytułem kontrastu - wyrażona jest wiara w przeznaczenie ciała ludzkiego do chwały nieba i zmartwychwstania.

*Odpocznij nasz bracie miły, po długim pracowaniu,<sup>80</sup>  
Wzbudzi Jezus twoje siły przy powszechnym powstaniu.  
Jezus, żywot, wskrzeszenie. Śmierć twa tylko zaśnięcie.*

Pieśń żałobna podkreśla bezwzględny egalitaryzm w śmierci. Aczkolwiek w życiu istnieją między ludźmi ogromne dysproporcje, śmierć traktuje wszystkich z bezwzględną równością.<sup>81</sup> Jej pustoszące działanie jest szczególnie dotkliwe wobec ludzi bogatych i wysoko postawionych.

*Już idę do grobu smutnego, ciemnego,<sup>82</sup>  
Gdzie będę spoczywać aż do dnia sądnego.  
Gdzie moźni królowie swe kości składają,  
Książęta, panowie w proch się obracają.  
(...)  
Gdzie mądry Salomon podział się z mądrością,  
Gdzie Krezus, Aswerus z swoją wspaniałością.*

<sup>76</sup> Por. J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, s. 80 n. Autor podkreśla fakt, że ówczesne traktaty *De contemptu mundi* zbyt negatywnie oceniały rzeczywistość materialną, a szczególnie ludzkie ciało.

<sup>77</sup> Pieśń *Trójca Bóg Ojciec*.

<sup>78</sup> Pieśń *Żegnam cię mój świecie wesoly*.

<sup>79</sup> Pieśń *Już idę do grobu*.

<sup>80</sup> Początek cytatu jest tytułem pieśni.

<sup>81</sup> We wzorcach dobrej śmierci równość ludzi wobec śmierci jest wyraźnie zaznaczona. Por. M. Włodarski, *Ars moriendi...*, s. 81 n.

<sup>82</sup> Początek cytatu jest tytułem pieśni.

*Gdzie Samson tak silny, gdzie mężna Judyta,  
Gdzie mocny Herkules, niech się, kto chce pyta.  
W jaskinię podziemną śmierć wszystkich ukryła,  
Toć samo dziś ze mną nędznym uczyniła.*

\*

*Ten, co się rodzi, co żywota skusi,  
Choćby był królem, wszak umierać musi.  
Mienie, godności, uciechy, zabawy  
Opuścić musi w on czas nielaskawy.<sup>83</sup>*

\*

*Śmierć króla z tronu w czarną trumnę wsadzi,  
I z majestatu w ziemię zaprowadzi.  
Z ręku cesarskich berło wytrączywa,  
Piaskiem przykrywa.<sup>84</sup>*

Przedstawione strofy imitują motywy znane w kulturze europejskiej od późnego średniowiecza. Przemijalność ludzi i ich dzieł wyrażano wtedy w trzech kwestiach: *Gdzie są ci wszyscy, którzy kiedyś panowali pełni potęgi i chwały?*; *Co zostaje z piękna ludzkiego ciała?*; *Jak śmierć „tańczy” z ludźmi każdego wieku i stanu?*. Salomon, Samson, Herkules, Cyrus, postaci wywiedzione z Biblii i świata antycznego, pojawiają się już w wierszu mnicha z opactwa Cluny, Bernarda z Morlay, około 1140 roku. Później motyw „próżnej chwały świata” podejmowany był nie tylko w poezji, ale przede wszystkim w dziełach ascetycznych.<sup>85</sup> Z upodobaniem przedstawiano, tak w kaznodziejstwie, jak w sztuce plastycznej, marność i rozkład ciała po śmierci. W zamierzeniach treści te miały obrzydzić ludziom wartości doczesne, a skłonić do umiłowania Boga i życia wiecznego.<sup>86</sup>

<sup>83</sup> Pieśń *Nie tu ojczyzna*.

<sup>84</sup> Pieśń *Niech monarchowie miasta swe budują*.

<sup>85</sup> Por. J. Huizinga, *Jesień średniowiecza*, s. 252 n.

<sup>86</sup> Przekcentowanie zniszczalności i przemijania rzeczywistości materialnej i głoszenie jednostronnego *contemptus mundi* ma w sobie coś z manicheizmu. Dualistyczna koncepcja człowieka (dobra dusza, złe ciało) jest zupełnie obca antropologii biblijnej. Por. A. Nowicka - Jezowa, *Pieśń czasu śmierci...*, s. 368 n.

#### 4. Maryja i święci w pieśni *pustonocnej*

Uczestnicy nocnych nabożeństw przy zmarłych z upodobaniem śpiewają pieśni o świętych, spośród których na pierwszym miejscu jest Najświętsza Maryja Panna. Uznawana za Patronkę dobrej śmierci cieszy się Maryja ogromną czcią.<sup>87</sup> Poczesne miejsce w panteonie świętych przysługuje Jej ze względu na to, że jest Matką Boga, Jezusa Chrystusa.

*Wszak Monarchę niebieskiego Tyś wykarmiła.*<sup>88</sup>

\*

*O Gospodzie uwielbiona,  
Nad niebiosą wywyższona.  
Stwórcęś swego porodziła,  
Mlekiem Go swym karmiła.*<sup>89</sup>

Pieśni przywołują także Jej współudział w Męce Chrystusowej, uczestnictwo w pogrzebie Pana i obecność przy zmartwychwstaniu. Uczestniczyła w dziele odkupienia, dokonanego przez Jezusa Chrystusa.

*Gwiazdo Morza, któraś Pana mlekiem swym karmiła,*<sup>90</sup>  
*Tyś śmierci szczep, który wszczepił pierwszy rodzic,  
skruszyła. (...)*

*Wysłuchaj nas, gdyż Tobie Syn odmówić nic nie może,  
Zbaw nas dla prośby Matki Twej, o Jezu, wieczny Boże.*

Jej wywyższenie - wszak Kościół czci Maryję jako Królową nieba i ziemi - sprawia, że wierni pokładają we wstawiennictwie Bogarodzicy wielką nadzieję.

*Witaj Królowo nieba i Matko litości,*<sup>91</sup>  
*Witaj nadziejo nasza w smutku i żalości.*  
(...)

<sup>87</sup> Występujące w średniowiecznej, renesansowej i barokowej Europie dzieła o sztuce dobrego umierania, ukazują Maryję jako Orędowniczkę i Matkę Miłosierdzia, Ucieczkę grzeszników, Ucieczkę w twódze. Por. M. Włodarski, *Ars moriendi...*, s. 130 n

<sup>88</sup> Z pieśni *Święta Panno Tyś nad wszystkie.*

<sup>89</sup> Werset pierwszy jest tytułem pieśni.

<sup>90</sup> Werset ten jest tytułem pieśni. Zwraca uwagę motyw nawiązujący do grzechu pierwotnego, którego prawo Maryja złamała. Może to być także analogia do przywileju niepokalanego poczęcia Maryi. W pieśni tej można domyślać się śladu mariologii typicznej *Chrystus - drugi Adam, Maryja - druga Ewa*. Por. S. C. Napiórkowski, *Matka mojego Pana*, s. 92. W drugiej części cytatu uderza poprawna, chrystocentryczna teologia tekstu.

<sup>91</sup> Werset pierwszy stanowi tytuł tej bardzo często śpiewanej pieśni.



*Oređowniczko nasza, racz swe litościwe,  
Oczy zwrócić na nasze serca żalośliwe.*

Ona jest przewodniczką w życiu, nauczycielką szczerej pobożności i posłuszeństwa Panu Bogu. Służy więc swoim czcicielom za wzór do naśladowania. Wzywana jest też jako Pośredniczka.

*O Pośredniczko, rzuć swe wejrzenie,<sup>92</sup>  
Łaskawe na nas przyjmij westchnienie.  
Pokaż nam Matko swojego Syna.  
W górnej krainie. Salve Regina.*

Maryja wzywana jest w chwilach pokusy i ciemności duszy, Ona nie pozwala udręczonemu przez grzech popaść w zwątpienie. Pomaga grzech wyznać i naprawić, a potem wzrastać w świętości. Dużą rolę w pobożności Kaszubów odgrywa szkaplerz i różaniec, co znajduje odzwierciedlenie w pieśniach *pustonocnych*.

*O Maryja wspomnij na mnie, niż ciemności nastąpią,  
Przybądź Matko k'mej obronie, grzechy mnie bardzo dręczą.  
Abym w duchu oświeconym, poznawał swe upadki,  
Boga wyznał poprawionym, czynił, co się Mu lubi.<sup>93</sup>*

\*

*Kto chce Pannie Maryi służyć,<sup>94</sup>  
A jej osobliwym miłośnikiem być.  
Ma ją nabożnie pozdrawiać,  
A koronkę zawsze pobożnie mawiać.*

\*

*Piorun, miecz, ogień i wody, szkaplerzem przybranemu,  
Nie czynią mu żadnej szkody, bo Maryja takiemu  
Zawsze jest na pomocy, i broni od przemocy.<sup>95</sup>*

Ideał chrześcijanina, Rycerza Niepokalanej, będącego na służbie swojej wybranki, wyraża - językiem pół bitewnych - jedna z pieśni pielgrzymkowych:

*Marsz, marsz me serce, pobudkę biją,<sup>96</sup>  
Strzelaj modlitwy a chwał Maryją.  
Bo u Maryi-jesteś w komendzie,  
Nad nią mocniejszej świat mieć nie będzie.*

<sup>92</sup> Cytat pochodzi z pieśni *Witaj Królowo, Matko litości*.

<sup>93</sup> Pieśń *O Maryja wspomnij na mnie*.

<sup>94</sup> Początek cytatu jest tytułem pieśni.

<sup>95</sup> Pieśń *O Maryjo dusz zhawienie*.

<sup>96</sup> Początek cytatu jest tytułem pieśni.

Maryja odgrywa rolę lekarki, pocieszycielki i obrończyni przed szatanem podczas agonii. Ten, kto przez całe życie przyjaźnił się z Nią, był Jej wiernym przyjacielem i stałym w modlitwie różańcowej, może liczyć na Jej niezawodną pomoc w ostatniej walce i na zwycięstwo.

*O Maryja wspomnij na mnie w mej śmiertelnej niemocy,  
Nie opuść, ach nie opuść mnie w ten raz bez twej pomocy.  
Gdy się oczy moje zmroczą niech mnie twarz twa weseli,  
Gdy ciemności mnie otoczą, ratuj Matko w tej chwili.*<sup>97</sup>

Według pieśni żałobnych Matka Najświętsza jest nade wszystko wybawicielką dusz czyścicowych.

*A gdy w czyścicowym tarasie, cierpi za grzechy mękę,  
Maryja go w prędkim czasie bierze na swą porękę,  
Z męki go oswobadza i do nieba wprowadza.*<sup>98</sup>

\*

*Z ciebie jak z źródła płyną strumienie,  
By z tych obfite miały zbawienie.  
Dusze umarłych, podaj im rękę,  
Niech nie przychodzą na dalszą mękę, o Maryja!*<sup>99</sup>

Święty Józef, Oblubieniec Maryi i opiekun Jezusa Chrystusa, w pieśniach żałobnych cieszy się znaczną popularnością jako obrońca.<sup>100</sup> Wzywany jest jednak wspólnie z Maryją i Jezusem, czyli w gronie Świętej Rodziny.

Osobne i poczesne miejsce w pieśniach *pustonocnych* zajmuje święta Barbara. Jako męczennica uważana jest za potężną Patronkę dobrej śmierci. Przedpogrzebowe kantyki opiewają jej wierność, męstwo w cierpieniach, opowiadając w detalach żywot świętej i chwalebny śmierć. Przypominają także cudowne interwencje świętej, która do konających czcicieli śpieszy z Najświętszym Sakramentem.

*Barbaro święta, padamy przed tobą,  
Masz Boga pod Krwi i Ciała osobą.  
Daj nam w tę podróż święte posilenie,  
Pewne zbawienie. (...)*

<sup>97</sup> Pieśń *O Maryja wspomnij na mnie*.

<sup>98</sup> Pieśń *O Maryjo dusz zbawienie*.

<sup>99</sup> Pieśń *Cierpiącym duszom*.

<sup>100</sup> Józef cieszył się estymą już w czasach Ojców Kościoła. Pisał o nim Orygenes, św. Jan Chryzostom, św. Augustyn, św. Hieronim, św. Grzegorz z Nazjanzu. Średniowiecze podtrzymało i rozwijało kult św. Józefa. Na Wschodzie wspomnienie św. Józefa w liturgii datuje się już od IV wieku, a na Zachodzie od VIII wieku. Por. W. Zaleski, *Rok kościelny*, Warszawa 1989, s. 172 n.

*Świętego Kostki osłabione siły,  
Chlebem Anielskim przez cię się wzmocniły.  
Przybądź z posiłkiem w punkt śmiertelnej młodości,  
Dodaj czerstwości.<sup>101</sup>*

Z upodobaniem śpiewa się także historię świętego Jana Nepomucena, wysławiając jego wierność tajemnicy spowiedzi.<sup>102</sup> Pieśń do świętej Anny<sup>103</sup> śpiewana jest tylko przy zmarłych, noszących jej imię. Podobnie historia świętego Franciszka z Asyżu.<sup>104</sup> Maria Magdalena, o której śpiewa się jedną pieśń,<sup>105</sup> dostała się zapewne do *pustonocnego* rytuału dlatego, że w jej życiu wierni dostrzegają moc miłości i postawę radykalnego nawrócenia. Z wielkiej grzesznicy stała się świętą, może przeto orędować za grzesznikami.

W nocnym nabożeństwie wykonuje się także pieśń do Anioła Stróża.<sup>106</sup> Dany człowiekowi przez Stwórcę, strzeże go przed niebezpieczeństwem duszy i ciała, a w godzinie śmierci walczy z szatanem w obronie swego podopiecznego. Pieśń jest dialogiem umierającego, który skarży się na widok groźby piekła, z aniołem, który pociesza go i zapewnia, że doprowadzi go przed tron Boży. Archanioł Michał, występujący w tekstach biblijnych jako książę nieba (Dn 13,21), obrońca ludu (Dn 12,1), dowódca zastępów niebieskich walczący z szatanem (Ap 12,7), wzywany jest na pomoc podczas *pustonocnych* modłów jako anioł sądu i Bożego gniewu.<sup>107</sup>

*Książę niebieski, święty Michale,  
Ty sprawy ludzkie kładziesz na szale.  
W dzień sądu Boga na trybunale,  
Bądź mi Patronem, święty Michale.*

<sup>101</sup> Z pieśni *Barbaro święta, patronko konania*.

<sup>102</sup> Pieśń *Witaj Janie z Bolesława* opowiada historię męczeństwa Jana Nepomucena. Czczony w całej Polsce czeski święty przedstawiany jest w szatach kapłańskich. Uchodzi za patrona mostów i obrońcę podczas powodzi. Por. W. Zaleski, *Rok Kościelny*, s. 338 n.

<sup>103</sup> Pieśń *Czyńmy świętej Annie dzięki nieustannie*.

<sup>104</sup> Pieśń nosi tytuł *W Imię Boga wszechmocnego* i stanowi rymowaną *vita* świętego. Śpiewa się ją tylko w powiecie wejherowskim, który od połowy XVII wieku cieszy się obecnością ojców Franciszkanów, stróżów Kalwarii Wejherowskiej, animatorów duchowości franciszkańskiej.

<sup>105</sup> Pieśń *Maria Magdalena w świecie się kochała*.

<sup>106</sup> Pieśń *Aniele Stróżu oraz mój patronie*.

<sup>107</sup> Kult św. Michała sięga II wieku po Chrystusie. Wzywany jest jako pogromca mocy piekielnych i opiekun Kościoła. Por. W. Zaleski, *Rok Kościelny*, t. II, Warszawa 1993, s. 338 n.

## 5. Rzeczy ostateczne człowieka

Pieśni *pustonocne* zawierają doktrynę o rzeczywistościach eschatycznych. Zapowiadają oczekiwany „koniec świata”, połączony z Paruzją, powszechnym zmartwychwstaniem i wieńczącym dzieje Sądem Ostatecznym.

### 5.1. Koniec świata i sąd ostateczny

*Pustonocne* pieśni malują przed oczyma uczestników nocnego czuwania przy zmarłym wielki kosmiczny kataklizm.<sup>108</sup> Unicestwieniu doczesnego porządku rzeczy towarzyszyć będą straszliwe klęski żywiołowe i powszechna trwoga.<sup>109</sup>

*Strasziwa trwoga na świecie powstanie,  
Wtenczas, gdy wszystkich ciała zmartwychwstanie.  
Zaćmi się słońce, miesiąc, wszystkie gwiazdy,  
Na ziemię spadną, aż struchleje każdy.*<sup>110</sup>

*Słońce, księżyc i gwiazdy światło swe zakryją,  
Burze, wichry okropne po świecie zawyją,  
Morza oraz wszystkich wód nastąpi wylanie,  
A pomiędzy żywioły straszne zamieszanie.  
Zadrży ziemia straszliwie, przetrąci, co żyje,  
Kiedy góra o górę z trzaskiem się rozbije.*

<sup>108</sup> Teologia katolicka przedstawia „Dzień Pański” przede wszystkim jako powtórne przyjście chwalebnego Chrystusa, połączone z „końcem świata”, powszechnym zmartwychwstaniem i Sądem Ostatecznym. Por. J. Buxakowski, *Antropologia nadprzyrodzona...*, s. 225 n.; W. Granat, *Eschatologia...*, s. 260 n.; A. Jankowski, *Eschatologia biblijna...*, s. 25 n.

<sup>109</sup> „Dzień Jahwe” w Starym Testamencie połączony jest z kataklizmami kosmicznymi: trzęsienie ziemi (Jr 4,23 n; Ha 3,6) wywołujące przerażenie grzeszników (Iz 2,10. 19,21), zaćmienie słońca, księżyca i spadanie gwiazd oraz wstrząs całego kosmosu (Iz 13,9 n.; 24, 19; 34,4; Am 8,9), nastanie powszechnego mroku (So 1,15). Apokaliptyka ewangeliczna nawiązuje do starotestamentalnych wyobrażeń. „Dzień Pański” poprzedzony będzie wojnami, trzęsieniem ziemi, głodem (Mk 13,8; Mt 24,8), (...) *będą znaki na słońcu, księżycu i gwiazdach, a na ziemi trwoga narodów bezradnych wobec szumu morza i jego nawałnicy. Ludzie mdleć będą ze strachu w oczekiwaniu wydarzeń zagrażających ziemi. Albowiem moce niebios zostaną wstrząśnięte.* (Łk 21,25 n.). Mówi się też o ucisku i wielkiej apostazji. Por. A. Jankowski, *Eschatologia biblijna...*, s. 31 n.

<sup>110</sup> Pieśń *Trójca Bóg Ojciec*.

*I zapalą pioruny zamki i klasztory,  
I w przynę obróć miasta, wioski, dwory.<sup>111</sup>*

Dzień ten ma być jednocześnie momentem nowego stworzenia i ziemi nowej, wskrzeszenia wszystkich zmarłych. Zgodnie z obrazem biblijnym, „Dzień Pański” oznajmiony będzie trąbami anielskimi.<sup>112</sup> Zrealizuje się prorocza wizja Ezechiela (37,1-13), zapowiadająca rekonstrukcję zdekomponowanych ciał ludzkich. W wizji tej Bóg swą mocą ożywia wyschnięte kości zmarłych i tchnie w nie nowe życie.

*Strach niesłychany będzie wszystkich ludzi,  
Gdy ich anielska trąba z grobów zbudzi.  
On dzień ostatni i niebieskie siły  
Poruszy, oraz odsłoni mogiły.  
Przeznile ciało i skruszone kości,  
Zarówno przyjdą do swojej całości.<sup>113</sup>*

\*

*Wnet poruszy się groby, zmarłych wstaną ciała,  
I morze wyda trupów, których pozalalo.  
Na dniu zmartwychwstania zbierze tam obficie  
Każdy, co tu zasiewał w swem ciełe przez życie.  
Cnota jasnością słońca w ciełe zajaśnieje,  
Grzech zaś piekła szkaradą ciało przyodzienie.<sup>114</sup>*

Analizowane teksty koncentrują się jednak nie na zniszczeniu „starego świata”, ale na Sądzie Ostatecznym. Bóg, Pan historii, zgromadzi w owym dniu ludzi wszystkich pokoleń w Dolinie Jozafata i dokona na nich sądu. Finał dziejów to czas, kiedy Bóg okaże całą swą potęgę i władzę.

*Na Jozafata staniemy dolinie,  
Tam się obaczym wraz wszyscy w godzinie.<sup>115</sup>*

On sam dokona rozdzielenia ludzi na sprawiedliwych i potępionych.<sup>116</sup> Dzień ten będzie dla wybrańców Boga pełen szczęścia i tryumfu, dla złych zaś przypieczętowaniem ich beznadziei i nieodwracalnym strąceniem w

<sup>111</sup> Pieśń *Postuchajcie proszę was o strasliwym sądzie.*

<sup>112</sup> *Pośle On swoich aniołów z trąbą o głosie potężnym, i zgromadzą Jego wybranych z czterech stron świata (...).* (Mt 24,31); *I ujrzałem siedmiu aniołów, którzy stoją przed Bogiem, a dano im siedem trąb.* (Ap 8,3).

<sup>113</sup> Pieśń *Trójca Bóg Ojciec.*

<sup>114</sup> Pieśń *Posłuchajcie, proszę was, o strasliwym sądzie.*

<sup>115</sup> Pieśń *Trójca Bóg Ojciec.*

<sup>116</sup> Pieśni żałobne pozostają w zgodzie z ewangeliczną wizją Sądu, który będzie sprawował Jezus Chrystus. Por. Mt 13, 39-43; 25, 1-13; 25,31-46; J 5, 21-29.

ogień piekielny. *Pustonocne* pieśni w plastyczny sposób malują tragedię rozdzielania, które dotknie najbliższe sobie osoby.

*Matce od córki odłączyć się trzeba,  
Córka do piekła, a matka do nieba.*

(...)

*Brat z bratem, ojciec z synem się rozstanie,  
Jedno do nieba, drugie w piekle stanie.<sup>117</sup>*

W obliczu Sędziego ujawnione będą wszystkie ukryte grzechy, bo człowiek stanie przed Bogiem w całej prawdzie.

*Potem Bóg Sędzia na tronie zasiędzie,  
Ogłosi wyrok. Co tam za płacz będzie,  
Gdy tam obaczą wszystkie swoje sprawy,  
Myśli, złe mowy i sprośne zabawy.<sup>118</sup>*

\*

*Sędzia bowiem objawi wszelakie skrytości  
Wszystkim ludziom, aniołom, oraz złości.*

(...)

*Wszystkie zbrodnie, niedbalstwo, tak długo tajone,  
Wszystkie zdrady i kłamstwa będą objawione.<sup>119</sup>*

## 5.2. Wyobrażenie czyścica

Prawda o czyścicu jest obecna w pieśniach *pustonocnych* bardzo wyraźnie. Ich treść jest wręcz przesycona wiarą w istnienie „miejsca” i „czasu” pośmiertnego oczyszczenia z grzechu i dojrzewania do chwały nieba.<sup>120</sup> Częstotliwość występowania modlitwy błagalnej w żałobnych kantykach wyraża sam sens modlitwy za zmarłych. Gdyby założyć, że ktoś jest potępiony, modlitwa za niego nie miałaby sensu. Podobnie *Puste noce* byłyby zbędne dla tego, kto cieszy się chwałą nieba. Zwyczaj

<sup>117</sup> Pieśń *Trójca Bóg Ojciec*.

<sup>118</sup> Tamże.

<sup>119</sup> Pieśń *Posłuchajcie proszę was o straszliwym sądzie*.

<sup>120</sup> Praktyka modłów za zmarłych i składania za nich ofiar znana jest od zarania chrześcijaństwa. Znalazła ona odbicie w inskrypcjach na grobach katakumbowych, a potem w starochrześcijańskim piśmiennictwie. Począwszy od IV wieku elementy nauki o czyścicu są podejmowane przez Ojców Kościoła (św. Augustyn, św. Bazyli, św. Epifaniusz). Sformułowania doktryny o czyścicu, jako miejscu „dojrzewania” do chwały nieba, dokonał Innocenty IV w 1254 roku. Potwierdził ją w uroczystej formie Benedykt XII w 1336 roku i Sobór Florencki w 1439 roku. Por. J. Buxakowski, *Antropologia nadprzyrodzona...*, s. 169 n.; W. Granat, *Eschatologia...*, s. 238 n.

modlitewnego czuwania przy zmarłym jest zatem przede wszystkim wyrażeniem wiary w istnienie czyśćca, a także w sens modlitwy za zmarłych.<sup>121</sup> Liczne pieśni „za dusze w czyśćcu cierpiące”, połączone z różańcem i pacierzami w tej samej intencji, uwyrażniają silną wspólnotę żyjących i umarłych w tajemnicy Kościoła.<sup>122</sup>

Czyściec według pieśni śpiewanych na kaszubskich nabożeństwach żałobnych to miejsce bardzo dotkliwej karności. Można odnieść wrażenie, że od piekła czyściec różni się tylko tym, że jest czasowo ograniczony. O naturze kar i cierpienia czyścicowych pieśni mówią językiem pełnym symboli, w których dominuje obraz ognia i dojmującego pragnienia.<sup>123</sup>

*Ach Ojciec pełen litości, spojrzysz na owe dusze,<sup>124</sup>  
Które dług swych nieprawości przez czyścicowe katusze  
Placą Twej sprawiedliwości, w oplakany swym stanie (...)  
Nas z tej męczarni bolesnej o ratunek wzywają.*

\*

*Cierpiącym duszom w czyśćcu pożarach (...)<sup>125</sup>  
Wybaw je z ognia, ulżyj frasunku, o Maryjo !*

\*

*Przez czyścicowe upalenia,<sup>126</sup>  
Którzy znoszą mękę cierpienia,*

<sup>121</sup> Twierdzenie 2: *Wierni mogą pomóc duszom w czyśćcu przez swoje wstawieństwo*. Cyt. za: W. Granat, *Eschatologia...*, s. 248.

<sup>122</sup> *Miłość ofiarowująca się za drugich należy do samej istoty chrześcijaństwa. Nauka o czyśćcu mówi, że śmierć nie stanowi granicy dla tej miłości. Możliwość pomagania drugim, obdarzania drugich nie gaśnie dla chreścijanina z chwilą śmierci, obejmuje całą „Communio sanctorum” po tej i tamtej stronie*. Cyt. za: J. Ratzinger, *Śmierć i życie...*, s. 253. Por. także J. Buxakowski, *Antropologia nadprzyrodzona...*, s. 175.

<sup>123</sup> Aczkolwiek przez długi czas istniała w Kościele opinia o realnej karze ognia w czyśćcu, teologia traktuje słowa św. Pawła (1 Kor 3,11-15) o zbawieniu „jakby przez ogień” nie dosłownie, ale jako obraz kary. „Ogień” w powyższym tekście jest przede wszystkim symbolem wielkości i majestatu Boga. Por. W. Granat, *Eschatologia...*, s. 244 n. Kara czyścicowa polega zaś przede wszystkim na świadomości czasowego odrzucenia od Boga i jakiejś formie *poena sensus*, czyli karze zmysłów. Współcześnie uwydatnia się raczej czyściec, jako zbawcze i oczyszczające działanie samego Boga, „wydarzenie uzdrawiające – lecznicze”. Por. J. Buxakowski, *Antropologia nadprzyrodzona...*, s. 172 n.; A. Jankowski, *Eschatologia biblijna...*, s. 226 n.

<sup>124</sup> Początek cytatu jest tytułem pieśni.

<sup>125</sup> Werset jest tytułem pieśni.

<sup>126</sup> Werset jest tytułem pieśni.

*Łzy lejąc bez pocieszenia,  
Zebrzą twego użalenia, o Maryja.*

*Dusze mizerne w czyścicu złożone,<sup>127</sup>  
Strasznym tam ogniem srodze dręczone.  
Te bez ratunku tam zostające,  
Ratuj z miłości, wybawiające, o Maryja.  
(...)  
Ochłódź spragnione, niebieska rosa,  
Wywiedź z więzienia, wwiedź do wieczności (...).*

\*

*Jezu w Ogrójcu mdlejący, krwawy pot wylewający.<sup>128</sup>  
Dusze w czyścicu omdlewają, Twej ochłody wyglądają. O Jezu.  
(...)  
Potu krwawego strumienie, niechaj zaleją płomienie. O Jezu.*

\*

*Ogień w czyścicu bardzo ostry, obtoczył mnie płomień bystry,  
I zewsząd mnie ogień pali, nikt się nade mną nie żali, o Jezu.<sup>129</sup>*

Surowość mąk czyścicowych, z predylekcją przywoływana w pieśni żałobnej, nie jest, niestety, zrównoważona prawdą, że dusze czyścicowe, jako pewne zbawienia, doznają także radości oczekiwania.<sup>130</sup>

### 5.3. Wyobrażenie piekła

Lęk przed wiecznym potępieniem, do dziś żywy w pobożności ludowej na Kaszubach, sprawia, iż życie bierze się na serio. Dobro i zło, które człowiek czyni, mają rzeczywiste odniesienie do wieczności i do jego pośmiertnego losu. Piekło jest realną możliwością, konsekwencją odrzucenia Boga i Jego przykazań, następstwem złych czynów.<sup>131</sup> Pieśni *pustonocne* mówią o piekle w kontekście powtórnego przyjścia Chrystusa, czyli Paruzji, Sądu Ostatecznego i końca świata. Istotą piekła jest

<sup>127</sup> Werset jest tytułem pieśni.

<sup>128</sup> Pieśń *Jezu w Ogrójcu*.

<sup>129</sup> Pieśń *Więzień w czyścicu zatrzymany*

<sup>130</sup> *Dusze w czyścicu są pewne swego zbawienia. (...) Radość dusz w czyścicu wynika z tej pewności, że są one z Bogiem zjednoczone na zawsze i że po jakimś czasie zdobędą szczęście w niebie.* Cyt. za: W. Granat, *Eschatologia...*, s. 252.

<sup>131</sup> W teologii katolickiej piekło jest konsekwencją wolności istoty ludzkiej (a oznacza to możliwość odrzucenia Jego miłości), którą to wolność Bóg szanuje. Por. W. Granat, *Eschatologia...*, s. 203 n.



odrzuć (nieobecność) Boga, rozpacz i jego nieodwracalność.<sup>132</sup> Wieczność piekła przeraża jego potencjalnych mieszkańców. Na określenie natury kar piekła używa się biblijnego obrazu ognia, ciemności i robactwa.

*Ozwie się płacz okropny, ciężkie narzekanie  
I wszystkich gorszyli straszne przeklinanie.  
(...)  
Daremny płacz przeklętych i próżne wzdychanie,  
Sprawiedliwość panuje, przeszło zlitowanie.  
Hurmem czarci nieszczęsnych porwią z sobą w piekło,  
Wiecznie na nich wylewać będą złość swą wściekłą.  
Tam w ciemności ich piecze ogień przenikliwy,  
Smród dokucza i gryzie robak wiecznie żywy.<sup>133</sup>*

#### 5.4. Niebo

Pieśni *pustonocne* zawierają doktrynę o szczęściu wiecznym, do którego powołany jest przez Boga każdy człowiek.<sup>134</sup> Jest w nich mowa o „wiecznej radości” i „szczęściu”, które polega na „widzeniu Boga w niebie”.<sup>135</sup> Niebo oznacza dalej „duszne zbawienie”. Istotną cechą uczestnictwa w zbawieniu jest społeczny wymiar radości, dzielonej z

<sup>132</sup> Pismo św. przedstawia piekło jako odejście od Boga i mękę wieczną (Mt 25,32; 25,41; 25,46), utratę królestwa Bożego (1 Kor 6,9-11), ciemności (Mt 8,12.) ogień nieugaszony i robactwo (Mk 9,43; 9,47-48), przepaść (Łk 8,31), ogniste jezioro gorące siarką (Ap 19,20). W teologii przyjęto podział kar piekła na *poena damni* - pozbawienie Boga (szczęścia nieba), i *poena sensus* - kara zmysłów (ogień wiekuisty - realny, choć różny od ziemskiego). Dyskusja teologów nad naturą „ognia” nie pozwala na uznanie go tylko za metaforę. Zob. W. Granat, *Eschatologia...*, s. 223 n. Według B. Dominiec (*Problem piekła w polskojęzycznej literaturze teologicznej okresu 1957 – 1990*, mps KUL, Lublin 1993 s. 29 n.) piekło jest utratą zjednoczenia z Bogiem, brakiem miłości, brakiem wspólnoty.

<sup>133</sup> Pieśń *Posłuchajcie, proszę was, o straszliwym sądzie*.

<sup>134</sup> Por. W. Granat, *Eschatologia...*, s. 127 n.

<sup>135</sup> Jest dogmatem, że nagroda nieba polega na uszczęśliwiającym oglądzie Boga (*visio beatifica*) na wieki i bez końca. Cyt. za J. Buxakowski, *Antropologia nadprzyrodzona...*, s. 135. Samo pojęcie „szczęśliwość”, czyli *beatitudo*, św. Tomasz z Akwinu określił jako doskonałe dobro, które całkowicie zaspokaja pragnienie. Oglądanie Boga jest darem nadprzyrodzonym. Por. także W. Granat, *Eschatologia...*, s. 142 n.

wszystkimi świętymi<sup>136</sup> i partycypacja w życiu Trójcy Przenajświętszej. W prośbie skierowanej do Jezusa słyszymy:

*A my Ciebie z Bogiem Ojcem, z Duchem Świętym społecznie,  
Chwalić i Twą Matkę słać będziemy na wieki wiecznie.*<sup>137</sup>

\*

*Wprowadź do rajskej wieczności, do niebieskiej szczęśliwości,  
Gdzie święci Święty śpiewają, Tróję Świętą wychwalają. O Jezu.*<sup>138</sup>

Naturę nieba określa się w pieśniach jako „odpoczynek” po pracowitym życiu, a także jako „ochłoda”.<sup>139</sup> Niebo jest miejscem „pokoju” i „jasności” oraz „mieszkaniem”. Zbawieni cieszą się „słodką obecnością” Maryi. Osiągnięcie Królestwa Bożego będzie się wiązać z prawdziwym wyzwoleniem „po dokończonym biegu”.<sup>140</sup>

*Tam my brzemię złożymy, a z Jezusem będziemy.*<sup>141</sup>

Chwała niebieska wiąże się z poczuciem niezmaconego niczym bezpieczeństwa i rzeczywistej wolności „dzieci Bożych”. Człowiek znajdujący się w domenie swego Boga jest "z pętów świata rozwiązany" i "nie ma, czego by się bał". Cytowane teksty wskazują na bardzo istotny wymiar nieba, mianowicie niesłychaną bliskość człowieka i Boga, nie tyle przestrzenną, ile bytową. Człowiek stanie się wtedy najdosłowniej

<sup>136</sup> Zbawieni w niebie kochają Boga jako Nieograniczone Dobro, a w Nim kochają każde dobro i mają radość z jego posiadania. Cyt. za W. Granat, *Eschatologia...*, s. 172. Pismo św. przedstawia życie w niebie jako królewskie gody (Mt 22,1-14), wesele Pana (Mt 25,21), mieszkanie (J 14,2-3). Koncentruje się jednak na dwóch określeniach rzeczywistości nieba. Są to „życie wieczne” i „radość”. Por. A. Jankowski, *Eschatologia biblijna...*, s. 106.

Spółeczny wymiar nieba czyli *communio sanctorum* jest bardzo istotny. *Jeżeli niebo polega na byciu z Chrystusem, to wiąże się z tym współbycie tych wszystkich, którzy tworzą razem jedno Ciało Chrystusa. Niebo nie zna izolacji. Jest otwartą wspólnotą świętych, a więc dopełnieniem wszystkich międzyludzkich odniesień.* Cyt. za J. Ratzinger, *Śmierć i życie...*, s. 255.

<sup>137</sup> Pieśń *Gwiazdo Morza*. Jest to tłumaczenie łacińskiej pieśni *Ave Maris Stella*.

<sup>138</sup> Pieśń *Jezu w Ogrójcu mdlejący*.

<sup>139</sup> Starożytne modlitwy chrześcijan za zmarłych przedstawiały „nowe życie” jako raj, miejsce światła, krainę życia, odpoczynek, ochłoda. Terminy *refrigerium* (ochłoda) i *requies* (odpoczynek) znajdują się w modlitwach pogrzebowych do naszych czasów. Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. 3, Poznań 1992, s. 275 n.

<sup>140</sup> Porównanie życia człowieka do „biegu” zaczerpnięto zapewne z listów św. Pawła (1 Kor 9,24). *Czyż nie wiecie, że gdy zawodnicy biegną na stadionie, wszyscy wprawdzie biegną, lecz jeden tylko otrzymuje nagrodę? Przeto tak biegnijcie, abyście ją otrzymali.*

<sup>141</sup> Pieśń *Odpocznij nasz bracie miły*.

uczestnikiem boskiej natury, będzie partycypował w życiu samego Boga.<sup>142</sup>

*Gdyś dokończył biegu twego, spocznij na Syna łonie (...).*<sup>143</sup>

W śpiewach żałobnych podkreślona została ważna prawda o „nowym stworzeniu”, którego autorem będzie Bóg w dniu ostatnim. Człowiek i jego natura zostaną mocą misterium paschalnego Chrystusa podniesione do zamierzonego od wieków ideału.<sup>144</sup>

*Piękny z prochu powstaniesz, gdy się w niebo dostaniesz.  
Wstaniesz, wstaniesz odmieniony, w nowym, chwalebnyim cieie,  
W szaty godnie obleczony, oglądasz Boga śmieie (...).*<sup>145</sup>

Pełnią i zapowiedzią wywyższenia człowieka jest Chrystus Zmartwychwstały, do którego człowiek mocą Boga upodobni się w dniu ostatnim.

*Jako Jezus z grobu swego żywy wyszedł, a wspaniały,  
Tak ty wyjdiesz i tu z tego, na głos Boski zmartwychwstały.*<sup>146</sup>

„Nowe stworzenie” oznacza nie tylko wywyższenie i „uchwalebienie” człowieka. Niebo - w pieśni *pustonocnej* - jest także rajem przyrodniczym, swego rodzaju rekonstrukcją biblijnego Edenu. Jest piękne.

*Tam kwitną róże z liliją,  
Tam niezwiędłe wianki wiją.  
Z Barankiem cieszyć się mają. (...)*<sup>147</sup>

Uczestnictwo w chwale nieba polega też na „królowaniu z Chrystusem” i doznawaniu radości.<sup>148</sup> Symbolem królewskiej godności,

<sup>142</sup> *Przez nie zostały nam udzielone drogocenne i największe obietnice, abyście się przez nie stali uczestnikami Boskiej natury, gdy już wyrwaliście się z zepsucia wywołanego żądzą na świecie.* (2 P 1,4). Biblia uznaje za możliwą wspólnotę człowieka z Bogiem, ale tylko jako dar Boga. Por. K. H. Schelke, *Teologia Nowego Testamentu*, t. I, *Stworzenie*, Kraków 1984, s. 171 n.

<sup>143</sup> *Pieśń Odpocznij nasz bracie miły.*

<sup>144</sup> Por. Jan Paweł II, *Redemptor Hominis*, nr 8 i 9.

<sup>145</sup> *Pieśń Odpocznij nasz bracie miły.*

<sup>146</sup> *Pieśń Spijże już po twoim boju.*

<sup>147</sup> *Pieśń Na cmentarzu mieszkać będę.*

<sup>148</sup> Idea wiecznego królowania Boga, złączona z tak często występującym w nauczaniu Jezusa Chrystusa terminem „Królestwo niebios” jest jedną z głównych w eschatologii. *A panowanie i władzę, i wielkość królestw pod całym niebem otrzyma lud święty Najwyższego. Królestwo Jego będzie wiecznym królestwem; będą Mu służyły wszystkie moce i będą Mu uległe.* (Dn 7,27). *W dzień nawiedzenia swego zajaśnieją i rozbiegną się jak iskry po ściernisku. Będą sądzić ludy, zapanują nad narodami, a Pan królować będzie nad nimi na wieki. Ci, którzy Mu zaufali, zrozumieją prawdę, wierni w miłości będą przy Nim*

którą Bóg obdarzy swoich wybranych, jest korona.<sup>149</sup> Jest ona także (jako wieniec) oznaczeniem trofeum, przyznawanego zwycięzcy po walce.<sup>150</sup>

*Tam ich zdobią korony niebieskiej śliczności,  
Chwałę Panu śpiewają na wieki w radości.<sup>151</sup>*

Oglądanie Boga „twarzą w twarz” oznacza koniec niepewności, czasu szukania Boga. Niebo jest „znalezieniem” i „osiągnięciem” całej Prawdy.

*(...) daj im oglądać siebie.  
Ojcze, niechaj Twoje dzieci staną w twej obliczności,  
Niech im światłość Twoja świeci w nieustannej radości.<sup>152</sup>*

*Przez cię niech dusze odpoczywają  
Przez ciebie zmarli niech pokój mają.  
Niech Boga chwałą w wiecznej jasności,*

*trwali; laska bowiem i miłosierdzie dla Jego wybranych.* (Mdr 3,7-9). Por. także J. Buxakowski, *Antropologia nadprzyrodzona...*, s. 212 n.

<sup>149</sup> Wieniec chwały jest w Nowym Testamencie terminem dość częstym (1 Tes 2,19; 2 Tm 2,5; Jk 1,12; 1 P 5,4; Ap 2,10). Zaiśniał on także w tradycyjnej teologii. *Teologia uczy, że w niebie istnieją szczególne nagrody dodatkowe za szczególne zasługi. Są to tzw. aureole, czyli mniejsze korony złote, różne od istotnej nagrody polegającej na widzeniu uszczęśliwiający, zwanej 'aurea', tzn. korona złota. Według teologii Bóg udziela dodatkowej chwały czyli aureoli w nagrodę za szczególnie heroiczne zwycięstwa odniesione na ziemi. Szczególne zaś zwycięstwa heroiczne odnoszą według Pisma św. Dziewice, Męczennicy i Doktorowie: Dziewice odnoszą heroiczne zwycięstwo nad ciałem, Męczennicy nad światem, a Doktorowie czyli głosiciele nauki Bożej nad szatanem, jako 'ojcem kłamstwa'. Cyt. za A. Żychliński, *Życie pozagrobowe. Co wiemy o rzeczach ostatecznych*, Kraków 1944, s. 80.*

<sup>150</sup> Świat antyczny przeznaczał wieńce zwycięzcom igrzysk. Wieńce laurowe, którymi przystrajano wracających ze zwycięskiej walki żołnierzy, miały oczyścić ich od przelanej krwi, potem jednak stały się odznaczeniem jako „laur zwycięstwa”. Przystrajanie głów w czasie uczt, zaślubin, było symbolem radości i szczęścia, ale pełniło też rolę apotropaiczną. W Apokalipsie św. Jana wieniec jest atrybutem dwudziestu czterech starców siedzących na tronach, oddających hołd Barankowi (Ap 4,4). W pierwszych wiekach w Kościele, ze względu na przeciwstawienie się zwyczajom pogańskim, wieńca nie noszono. W IV wieku jednak ozdabiano koronami i wieńcami obrazy świętych i posągi, a także nowożeńców. Potem wieńczenie przy zaślubinach, koronacji królewskiej, papieskiej i konsekracji dziewic (zakonnice) stało się elementem liturgii. Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 435 n.

<sup>151</sup> Pieśń *Posłuchajcie proszę was o strasliwym sądzie.*

<sup>152</sup> Pieśń *Ach Ojcze pełen litości.*

*Niech wiecznie wielbią w twej społeczności, o Maryja.*<sup>153</sup>

Święci w niebie będą zajmować się wspólnym śpiewaniem na chwałę Bogu, z towarzyszeniem aniołów.<sup>154</sup> Anioł Stróż tak pociesza swego podopiecznego:

*A gdy staniemy na niebieskim progu,  
Oddamy pokłon najwyższemu Bogu.  
Gdy cię postawię w niebie z wybranymi,  
Zaspiewamy chwałę wraz Bogu z nimi.*<sup>155</sup>

Śpiewanie jako zajęcie mieszkańców nieba zapowiada też nieboszczyk, zwracający się słowami pieśni do oplakujących go bliskich:

*Już tu mieszkać i przebywać,  
A cichuchno będę śpiewać.  
Pewien tego i bezpieczny,  
Że mi dano żywot wieczny.*<sup>156</sup>

Kaszubi, lubujący się w pobożnym śpiewaniu, antycypują więc niejako podczas *Pustej nocy* rzeczywistość nieba.

## 6. Treści dydaktyczne pieśni pustonocnych

Aczkolwiek głównym celem nabożeństwa przy zmarłym jest modlitwa błagalna o jego zbawienie, wykonywane śpiewy spełniają istotną rolę w kreowaniu poglądu na życie i śmierć. Zawierają określony wzorzec - model dobrego życia chrześcijańskiego.

Na *Pustej nocy* śpiewa się pieśń o św. Łazarzu. Stanowi ona - osnuty na motywie ewangelicznej przypowieści o bogaczu i Łazarzu (Łk 16,19-31) - swego rodzaju dialog pomiędzy dwoma braćmi.

*Co się stało przed laty,  
Człowiek jeden bogaty  
Z złota, srebra miał szaty.*

*Jadł, pił, tylko tańcował,  
Dzień i noc bankietował,  
Pychę w sercu swym chował.*

<sup>153</sup> Pieśń *Dusze miszerne*.

<sup>154</sup> Entuzjastą śpiewu, jako niezastąpionej formy duchowej ekspresji, był św. Augustyn. Wzmianki o wspólnym śpiewie w niebie zaczerpnięto zapewne z Apokalipsy św. Jana, która w wielu miejscach ukazuje zbawionych śpiewających hymny, „pieśń nową”, Alleluja. Por. D. Forstner, *Świat symboliki...*, s. 391.

<sup>155</sup> Pieśń *Aniele Stróżu oraz mój patronie*.

<sup>156</sup> Pieśń *Na cmentarzu mieszkać będę*.

*Jak Pan siedział w pokoju,  
Miał dość potraw, napoju,  
Nie pomniał, że brat w gnoju. (...)*

*Bogacz wiwat wykrzyka,  
Dzień i noc trwa muzyka,  
Łazarz lży swe połyka.*

Zatwardziały i zupełnie na biedę brata obojętny bogacz nie przyznaje się do pokrewieństwa z nędzarzem. Niewrażliwy na biedę rodzonego brata chełpi się z osiągniętych bogactw.

*Rzekł: Psie zgniły, co gadasz,  
Obok to ze mną siadasz,  
Że się krewnym powiadasz ? (...)*

*Mam dwory, mam pokoje,  
Wirydarze, wód zdroje,  
Robactwo skarby twoje.*

*W szkatułach na ostatku,  
Pieniędzy pod dostatku,  
Nie boję się przypadku.*

Zgodnie z pierwowzorem ewangelicznym moralitet kończy się śmiercią Łazarza.

*I tak Łazarz w barłogu,  
Oddał swą duszę Bogu,  
Leżąc przy brata progu.*

*Wielka radość, śpiewanie,  
Gdy Łazarz miał konanie,  
W niebie tryumfowanie.*

*Z tak mizernej pościeli,  
Łazarza w niebo wzięli,  
Święci Pańscy Anieli.*

*Posadzili na tronie,  
Na Abramowym łonie,  
W szczęśliwości koronie.*

Bogacz wnet także umiera. Ale jest to koniec okropny, zgodny z modelem „złej śmierci”.

*Po czasie wzdycha w strachu,  
Widząc czartów w swym gmachu,  
We drzwiach, oknach i dachu.*

*Gdy go śmierć dusić skoczy,  
Na wierzch wylazły oczy,  
Z gardła piana się toczy.*

*A w wtem okrutni czarci,  
Jako na zwierza charci,  
Srogim jadem zażarci.*

*Porwali go czem prędzej,  
Od skarbów, od pieniędzy,  
Do piekła wiecznej nędzy.*

*Tam gore odednia do dnia,  
Ten nieszczęśliwy zbrodnia,  
Język jako pochodnia.*

Zrozpaczony woła pomocy, ale skoro to niemożliwe, czyni poniewczasie rachunek sumienia. Finalne strofy pełne są rozpacz i zwątpienia.

*W tym bogacz rzeczce stanie:  
Przekłête rozbratanie,  
Płakać mi trzeba za nie.*

*Lazarzem bratem drugim,  
Jak Bóg na niebie Bogiem,  
Nie pogardzaj ubogim.(...)*

*Przekłête moje lata,  
W którym używał świata,  
Nie pomnąc i na brata.*

Wybitnie moralizatorski charakter pieśni jest ostrzeżeniem przed życiem lekkomyślnym, gromadzeniem bogactw. Piętnuje brak miłości bliźniego i szczodrości dla ubogich. Ukazuje absurdalność - zawsze aktualnej - pokusy życia na modłę współczesnego *homo ludens*.

Pieśń *O Polska korono*, choć prezentuje poezję nie najwyższych lotów, jest także utrzymana w tonacji moralizatorskiej. Zaczyna się od skargi na niemoralne „nowe czasy”.

*Oj, przedtem lud stary brzydził się grzechami,  
A teraz lud młody liczy tysiącami.*

Przyczyną licznych grzechów jest brak wychowania i dyscypliny w domu. Pieśń napomina rodziców zaniedbujących karania swych pociech.

*Ojciec, matka słyszy, dzieci nie wyćwiczy.  
Dzieci nie wyćwiczy, czarta nie odstraszy,  
A czart go kępuje, ten lud młody naszy.  
Oj, matko, ty matko ! Żebyś ty wiedziała,  
W piekle będzie za to twa dusza gorzała.*

Skutkiem pobłażania niesfornej dźwiatwie jest czarna niewdzięczność dzieci wobec rodziców, gdy się zestarzeją. Brak szacunku i wsparcia dla rodziców znajduje swój finał w piekle.

*Ojciec syna swego o kęs chleba prosi,  
A tu syn na ojca ciężki kij podnosi. (...)  
Ale ty nie przyjdiesz synu na te gody,  
Z piekła będziesz wzdychał o kropelkę wody.*

Sprawą podstawową - wedle tekstów żałobnych - jest posiadanie głębokiej, integralnej i prawowiernej wiary, zgodnej z tym, co Bóg objawił, a Kościół katolicki naucza. Pieśń *Trójca Bóg Ojciec* jest doskonałą syntezą prawd wiary, swoistym śpiewanym mini-katechizmem. Odzwierciedla schemat katolickiej dogmatyki, poczynając od traktatu o Bogu Jedynym, Trójcy Przenajświętszej, poprzez chrystologię, eschatologię, eklezjologię. Wyliczone są wszystkie obowiązki dobrego katolika, których wypełnienie daje pewność zbawienia. Przestrzegać należy Dekalog i V przykazań kościelnych, katolik zachęcany jest do korzystania z wszystkich sakramentów. Dużą wagę przywiązuje się do posłuszeństwa jednemu prawdziwemu - czyli katolickiemu - Kościołowi.

*Aby się dusza dostała do nieba,  
Zostawać w wierze katolickiej trzeba.  
Co Kościół Rzymski daje do wierzenia,  
Trzymaj statecznie, a pewnyś zbawienia.*

Teksty pieśni *pustonocnych* koncentrują się na prawdzie o grzechu i odkupieniu. Przerazająca wizja cierpień czyścicowych i mąk piekielnych ma zmobilizować człowieka do unikania każdego grzechu. Obrazy te zachęcają do postawy pokuty i wyrzeczenia. Stosunek do rzeczywistości doczesnej, lansowany w pieśni żałobnej, jest zdecydowanie negatywny. Bez wartości są wszystkie radości i uciechy życia, gromadzenie majątku i posiadanie jawią się jako bardzo niebezpieczne i zdradliwe. Stąd modlitwa o „złoty środek” i pochwała umiarkowania.

*Wczesnym proszę dostatkami opatrz mnie, mój Panie,  
Bogactwa i ubóstwa nie dopuszczaj na mnie.*



*Bywszy w wielkim bogactwie, zapomniałbym Ciebie,  
A zaś w wielkim ubóstwie przekląłbym sam siebie.*<sup>157</sup>

Wielką wagę przywiązuje się do czci Matki Bożej. Dobry katolik żyje z Nią w wielkiej zażyłości, codziennie odmawia różaniec. Niezawodną bronią przed złem doczesnym i wiecznym jest szkaplerz maryjny.<sup>158</sup>

Jedyną wartością, godną zachodu i wszelkich wyrzeczeń, jest życie wieczne. Postulowany model życia jest więc holistyczny, nastawiony na osiągnięcie jedynego celu: nieba. Ze względu na ten cel wartości nabiera czynna miłość bliźniego, rozumiana jako wspieranie ubogich i szczodrość na cele kościelne.

### Zakończenie

Kwintesencją dydaktyki pieśni *pustonocnych* jest wezwanie do czujności, odziedziczone z pobożności średniowiecznej *memento mori*. Pamięć o śmierci, karze, ogniu, Sędzim, ma ustrzec chrześcijanina przed tragedią. Tą tragedią, wobec której wszystkie niedole ziemskie są względne, jest wieczne potępienie. Propagowany przez pieśni *pustonocne* model życia jest bardzo surowy, nacechowany znacznym pesymizmem antropologicznym.

Na tle współczesnej tendencji do zacierania różnicy pomiędzy dobrem i złem, pieśń żałobna, praktykowana na okoliczność pogrzebu katolika na Kaszubach, odznacza się moralnym radykalizmem. Grzech jest groźny, przede wszystkim ze względu na jego konsekwencje. Dobro, do realizacji którego człowiek jest powołany, jawi się jako trudne.

*Pustonocne* czuwanie modlitewne stawia jego uczestników w sytuacji bezpośredniej konfrontacji ze śmiercią i jej skutkami. Dramat zmarłego i jego rodziny staje się „sprawą wspólną”, a temat śmierci podejmowany jest i rozwiązywany w klimacie chrześcijańskiej wiary. W dobie ucieczki przed problemem śmierci, kreowania społecznego modelu „śmierci

<sup>157</sup> Pieśń *Przyjdzie Panie zaginąć*.

<sup>158</sup> Kult Matki Boskiej Szkaplerznej na Kaszubach jest do dziś żywy za sprawą sanktuariów maryjnych w Swarzewie (nad Zatoką Pucką) i Sianowie koło Kartuz. W ośrodkach tych prowadzi się księgi Bractwa Szkaplerza św. i nakładanie medalika - szkaplerza podczas odpustów. Bractwa szkaplerzne istnieją w Kościele od XIII wieku. Noszenie szkaplerza - specjalnej szaty nakładanej na habit - było zwyczajem zakonnym od czasów św. Benedykta. Noszącym szkaplerz karmelitański papież nadawali liczne odpusty. Por. W. Zaleski, *Rok kościelny*, t. II, s. 195 n.

unieważnionej” i „technologicznej” poważne podejście do człowieka i jego śmierci wydaje się być szczególnie cenne.

Aczkolwiek antropologia, prezentowana w wykonywanych na Pustych nocach śpiewach, przedstawia człowieka jako istotę grzeszną i słabą, a ziemię jako „leż padół”, równocześnie wydaje się zabezpieczać osobę ludzką przed zbanalizowaniem wartości życia. Sytuując zaś człowieka w relacji do Boga ukazuje z mocą jego wymiar transcendentalny.

*Pustonocne* pieśni stwarzają klimat lęku przed szatanem, grzechem i wiecznym potępieniem, w niedostatecznym zaś stopniu ukazują chrześcijańską nadzieję. To przesunięcie akcentu w stronę „religii lęku” jest echem - zapewne ukształtowanej na jeszcze barokowych wzorcach - duchowości nieznanymi autorami tekstów. Akcentując dramatyzm ludzkiej egzystencji, rozdartej przez grzech i znajdujące się w ciągłym niebezpieczeństwie, pieśń żałobna proponuje pociechę „za grobem”.

Jak stwierdza J. Ratzinger Postawa wobec śmierci współrozstrzyga o postawie wobec życia. Śmierć staje się kluczem do pytania: kim właściwie jest człowiek?<sup>159</sup> Kaszubska *Pustô noc* odpowiedź na to pytanie daje.

---

<sup>159</sup> J. Ratzinger, *Śmierć i życie...*, s. 88-89.

**Ks. Grzegorz Lewandowski**

## **MAŁŻEŃSTWO BEZDZIETNE A RODZICIELSTWO**

### **Wstęp**

Przykre przeżycia małżonków związane z bezdzietnością, leczeniem bezpłodności, długoletnim oczekiwaniem na wyniki kuracji, która ostatecznie nie została uwieńczona pomyślnym rezultatem, stają się źródłem frustracji, poczucia mniejszej wartości w stosunku do rodzin, które mają własne dzieci. Problem ten rysuje się szczególnie u kobiet. Niezaspokojona potrzeba macierzyństwa podsuwa im rozwiązanie kompensujące doznaną porażkę na płaszczyźnie społecznej: uzupełnienie rodziny w drodze adopcji. Aby jednak poczucie mniejszej wartości mogło być choć w części wyrównane, nie wystarcza sam fakt adopcji dziecka. Równie ważne bywa wyrobienie w środowisku rodzinnym i sąsiedzkim przekonania, że jest to dziecko własne. Dobra rodzina, zaspokajająca w pełni podstawowe i uczuciowe potrzeby dziecka, daje szansę prawidłowego rozwoju adoptowanym dzieciom wywodzącym się ze środowisk społecznie i biologicznie mało wartościowych.

Umieszczenie dziecka w nowym środowisku rodzinnym poprzedzone jest całym szeregiem czynności przygotowawczych, jak badanie kwalifikacji kandydatów na rodziców, badanie i obserwacja dziecka, dobór rodziny dla konkretnego dziecka, słowem: przygotowanie obydwu stron do wzajemnego spotkania, a także dyskretny patronat nad pierwszymi wzajemnymi kontaktami. Dzieje się to przy udziale całej ekipy ludzi: psychologa, prawnika i lekarza.

Proces ten obfituje bardzo często w sytuacje o silnym emocjonalnym zabarwieniu. Dochodzi tu bowiem do zderzenia dwu postaw: samotnych matek „uciekających” od dziecka, które z różnych przyczyn pragną oddać je jak najszybciej, manifestują swoją do niego niechęć, chcą uwolnić się od odpowiedzialności za jego losy; z drugiej zaś strony postaw rodzin

adopcyjnych oczekujących na dziecko, rodzin, które po latach bezdzietności odczuwają swoisty „głód” dziecka, skłonne są do wielu wyrzeczeń i poświęceń, aby dziecko „zdobyć”.

Przybrani rodzice zasługują na słowa uznania i podziwu, że udało się im zbudować stabilną, harmonijną rodzinę. Rodzinę, w której emocjonalne więzi zostały zrekonstruowane. Niewielu jednak wie, że ten obraz rodzinny został poprzedzony wieloma zmaganiem, trudami, problemami, a u jego podstaw nie leży żaden ukłon losu, lecz wyężona praca rodziców i towarzysząca jej - mimo problemów - chęć bycia razem. Rodzice przeżywają wiele kryzysowych sytuacji. Nie omijają ich różne niepowodzenia.

## 1. Istota małżeństwa

Według zamysłu Bożego, małżeństwo jest podstawą szerszej wspólnoty rodzinnej, ponieważ sama *instytucja małżeństwa i miłość małżeńska są skierowane ku rodzeniu i wychowywaniu potomstwa, w którym znajdują swaje uwieńczenie*.<sup>1</sup>

W swej głębszej rzeczywistości miłość jest istotowo darem, a miłość małżeńska, prowadząc małżonków do wzajemnego „poznania”, które czyni z nich „jedno ciało”<sup>2</sup>, nie wyczerpuje się wśród nich dwojga, gdyż uzdalnia ich do największego oddania, dzięki któremu stają się współpracownikami Boga, udzielając daru życia nowej osobie ludzkiej. W ten sposób małżonkowie, oddając się sobie, wydają z siebie nową rzeczywistość - dziecko, żywe odbicie ich miłości, trwałą znak jedności małżeńskiej oraz żywą i nierozłączną syntezę ojcostwa i macierzyństwa. Stając się rodzicami, małżonkowie otrzymują dar nowej odpowiedzialności. Ich miłość rodzicielska ma stać się dla dzieci widzialnym znakiem miłości. Przyjęcie, miłość, szacunek, służba - materialna, uczuciowa, wychowawcza i duchowa - nadaje każdemu przychodzącemu na świat dziecku charakterystyczną cechę chrześcijańską.

Miłość małżeńska nie powinna zacieśniać się tylko do fizycznego rodzenia dzieci, ale powinna stać się owocem życia moralnego, duchowego i nadprzyrodzonego. Rodzice dając życie dzieciom są zobowiązani do wychowania potomstwa i dlatego są uznani za pierwszych i głównych wychowawców. *Do rodziców należy także stworzyć taką atmosferę rodzinną, przepajoną miłością i szacunkiem dla Boga i ludzi, aby sprzyjała*

<sup>1</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym - Gaudium et spes*, 50.

<sup>2</sup> Rdz. 2, 24.

wychowaniu dzieci. Dlatego rodzina jest pierwszą szkołą cnót społecznych, potrzebnych wszelkiemu społeczeństwu.<sup>3</sup>

Gdy zrodzenie potomstwa nie jest możliwe, życie małżeńskie nie traci z tego powodu swojej wartości. Niepłodność fizyczna może dostarczyć małżonkom sposobności do innej, ważnej służby na rzecz życia osoby ludzkiej, jak na przykład adopcja, różne formy pracy wychowawczej, niesienie pomocy rodzinom czy dzieciom ubogim lub upośledzonym.

## 2. Problem rodzicielstwa duchowego

Ojciec i matka, którzy dali dzieciom same życie biologiczne dopełniają swoje rodzicielstwo ojcostwem i macierzyństwem duchowym przez wychowanie.<sup>4</sup> Pomimo przemian, jakim podlega współczesna rodzina, wychowanie dzieci, jak również troska o jego religijne oblicze, spoczywa na kobiecie. Na dziecko najbardziej oddziałuje atmosfera domu, czyli zabarwienie emocjonalne naturalnego codziennego biegu życia wspólnoty rodzinnej. Rodzina opiera się całkowicie na miłości i z miłości wyrasta. *Sercem rodziny jest zawsze matka, która swą osobowością nadaje profil atmosferze rodzinnej. Dlatego rola matki w rodzinie zaznacza się w sposób decydujący nie tylko we wczesnym dzieciństwie, lecz także w późniejszym okresie życia dziecka.*<sup>5</sup> Dziecko wchodzi w kontakt z życiem i światem przez kontakt z matką. Podstawą oddziaływania matki jest miłość i na niej zasadza się całe wychowanie, głównie religijne, które zmierza ku miłości. Matka w pierwszym okresie formuje zdolność miłości w dziecku i jest dla niego totalnym i absolutnym obiektem miłości, reprezentantką całego świata. *Matka jest pokarmem, miłością, ciepłem, ziemią. Być kochaną przez nią to tyle, co być żywym, zakorzenionym, mieć ojczyznę i dom.*<sup>6</sup> Dziecko dojrzewając dostrzega, że jest włączone w pewien porządek rzeczy i relacji. Następuje proces identyfikacji z osobami, które je otaczają. Matka staje się pierwszym źródłem jego postępowania moralnego. Ukazując dziecku konieczność podjęcia określonych obowiązków miłości, łagodzi bolesne dla dziecka ograniczenia jego wolności. Swym pogodnym i szczęśliwym usposobieniem daje dziecku

---

<sup>3</sup> Sobór Watykański II, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim - Gravissimum educationis*, 3.

<sup>4</sup> K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 232.

<sup>5</sup> H. Wistuba, *Jeszcze raz o roli wychowawczej matki w rodzinie*, „Katecheta” 1981, nr 5.

<sup>6</sup> E. Fromm, *Szkice z psychologii*, Warszawa 1966, s. 45.

zaufanie i pewność oraz zaspokojenie potrzeb przynoszących zadowolenie, radość, dobre samopoczucie dziecka. W tych przeżyciach dziecka należy dopatrywać się *fundamentów przyszłej dojrzałej osobowości i dlatego można powiedzieć, że miłość matczyna jest tak samo potrzebna jak pokarm.*<sup>7</sup> Z drugiej strony przeżycie macierzyństwa staje się probierzem własnej wartości kobiety i chroni ją przed bardzo bolesną frustracją. *Wiele dróg prowadzi do radości tworzenia; najbardziej naturalną i najprostszą jest miłość matki do swojego tworu. Wykracza ona poza samą siebie w swym stosunku do dziecka, miłość do dziecka nadaje jej życiu znaczenie i ważność.*<sup>8</sup>

Ze słowem ojciec kojarzy się obraz dobroci. *Ojciec jest tym troszczącym się, ofiarującym wszystko i całego siebie swym dzieciom - jest tym, który swym przykładem zdobywa umysł i serce swych dzieci.*<sup>9</sup> Staje się dla dzieci wzorem męskiej pobożności, spokojnej, konsekwentnej. Miłość dzieci do ojca jest bardziej chłodna niż do matki, opiera się raczej na szacunku, jest bardziej wymagająca. Nie jest jednak mniej głęboka. *Przebywanie ojca w domu oraz pozytywny związek emocjonalny z ojcem, muszą współwystępować, aby mogły wywrzeć pozytywny wpływ na przystosowanie społeczne dziecka.*<sup>10</sup> Często obecność w domu ojca, który nie przejawia w stosunku do dziecka uczuć opiekuńczych, gorzej wpływa na przystosowanie społeczne tegoż dziecka, niż zupełny ojca brak. Niewłaściwy kontakt emocjonalny z ojcem utrudnia dzieciom nie tylko przystosowanie społeczne, ale i przystosowanie do małżeństwa.

Miłość stanowi dla dziecka potrzebę równą tej, jaką jest potrzeba odpowiedniej gleby dla rośliny. Podobnie jak bujność rośliny zależy od jakości gleby, tak rozwój dziecka uzależniony jest od bogactwa przeżyć i odczuć psychicznych cechujących rodziców.

Posiadanie dzieci daje rodzicom możliwość osiągnięcia wyższego etapu rozwoju społecznego. Rodzice pozbawieni możliwości spełniania funkcji rodzicielskich tracą niepowtarzalne źródło stymulatorów własnego rozwoju. *Umiejętność nawiązywania głębokich kontaktów emocjonalnych z dzieckiem daje rozliczne korzyści samemu dziecku, także wpływa na rozwój osobowości rodziców. Wniknięcie w psychikę dziecka*

<sup>7</sup> Por. J. Wilk, *Spoleczno-wychowawcze aspekty relacji dziecko - środowisko rodzinne*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1981, nr 6 - XXVIII, s. 69.

<sup>8</sup> E. Fromm, *O sztuce miłości*, Warszawa 1971, s. 64.

<sup>9</sup> M. Marczewski, *Odpowiedzialne ojcostwo*, w: *Małżeństwo i rodzina w świetle nauki Kościoła*, Warszawa 1981, s. 297.

<sup>10</sup> K. Pospiszyl, *Ojciec a rozwój dziecka*, Warszawa 1980, s. 159.

dostarcza bowiem nieskończenie wiele możliwości wzbogacenia własnej psychiki.<sup>11</sup>

*Rodzicielstwo nie przychodzi samo, lecz musi być specjalnie przygotowane i niejako wychowane, by w końcu dopełnić się ojcostwem i macierzyństwem duchowym.*<sup>12</sup>

### 3. Małżeństwo bezdzietne

Jednym z głównych celów małżeństwa jest tworzenie rodziny, a więc rodzenie oraz wychowanie potomstwa. Niemożność realizacji tego celu wskutek niepłodności jednego z małżonków może być powodem wielkiego rozczarowania, zawodu i doprowadza niejednokrotnie do przykrych nieporozumień, a nawet do rozkładu małżeństwa. Wskazane jest, by młodzi ludzie pragnący wstąpić w związek małżeński zasiękali przed tym krokiem porady lekarskiej. *Poradnie przedmałżeńskie mogą wykryć pewne wady w zdrowiu przyszłych małżonków oraz choroby, które powodują niepłodność lub wydawanie na świat ułomnych dzieci.*<sup>13</sup> W takich wypadkach lepiej jest, by przyszli małżonkowie byli przygotowani z góry na to, że nie będą mieć potomstwa i mogli świadomie zdecydować, czy mimo wszystko chcą wspólnie pójść przez życie, czy też odstępują od zamiaru małżeństwa. Ale pomimo wszystko bezdzietne małżeństwa mają zawsze możliwość przybrania (zaadoptowania) dziecka.

Na ogół małżeństwo uważa się za bezpłodne, jeśli w ciągu trzech lat normalnego pożycia nie ma potomstwa. Powszechnie utarło się przekonanie, że winę za brak w małżeństwie dzieci ponosi kobieta. *Stąd kobiety bezdzietne wydają się istotami fizycznie i psychicznie niepełnowartościowymi. Nie wypełniają głównego posłannictwa kobiety, stąd niejednokrotnie uważamy je za bezużyteczne.*<sup>14</sup> Tymczasem zarówno kobieta, jak i mężczyzna mogą być bezpłodni.

*Najczęstsze przyczyny niepłodności męskiej to wady wrodzone, ciężkie choroby zakaźne (np.: gruźlica narządu rodnego), przewlekłe zatrucie (alkoholizm), rzeżączka.*<sup>15</sup> Przyczyny te prowadzą do uszkodzenia męskich gruczołów płciowych, co uniemożliwia im wytwarzanie zdrowych, zdolnych do zapłodnienia plemników. Często przyczyną niepłodności męskiej bywa zarośnięcie przewodów, przez które nasienie wytwo-

---

<sup>11</sup> Tamże, s. 185.

<sup>12</sup> M. Marczewski, *Odpowiedzialne ojcostwo*, s. 299.

<sup>13</sup> E. Supronowicz, *Choroby i dolegliwości kobiece*, Warszawa 1971, s. 67.

<sup>14</sup> G. Lewandowski, *Tajemnica kobiety*, Warszawa 1995, s. 25.

<sup>15</sup> E. Supronowicz, *Choroby i dolegliwości kobiece*, Warszawa 1971, s. 69.

rzony w męskich gruczołach płciowych wydostaje się na zewnątrz.<sup>16</sup> Pod wpływem czynników takich, jak zmęczenie, wyczerpująca praca, przebywanie w wysokiej temperaturze, nadmierne palenie, pobieranie pewnych leków zmniejsza się liczba plemników zdolnych do zapłodnienia. Przyczyną niepłodności bywają również zaburzenia psychoseksualne (zaburzenia płciowe na podłożu psychicznym).<sup>17</sup> Leczenie niepłodności męskiej daje często pozytywne wyniki, w razie jej stwierdzenia, mężczyzna powinien poddać się leczeniu.

Najczęstszą przyczyną niepłodności u kobiet jest niedorozwój narządu rodowego, gdy dojrzewanie występuje późno, tj. dopiero między 16-19 rokiem życia. Niedorozwój narządu rodowego spotyka się najczęściej u kobiet z ubogich środowisk. Najczęściej jest to skutek niepełnowartościowego, ubogiego w białko odżywiania i ciężkiej pracy fizycznej dziewcząt w okresie pokwitania. Również niektóre choroby zakaźne, jak błonica (difteryt), płonica (szkarlatyna), świnka, mogą być przyczyną niedorozwoju.<sup>18</sup> Do niepłodności prowadzą także stany zapalne pochwy, szyjki macicy, jajowodów. Nieprawidłowe położenie macicy (tyłozgięcie) mogą również powodować zmniejszenie płodności oraz zaburzenia hormonalne powodujące nieprawidłowe miesiączkowanie, a poza tym niedomoga hormonalna jajnika, która może powodować brak jajczkowania.<sup>19</sup>

Spotyka się również kobiety, które zląkły się trudów macierzyńskich zrezygnowały z urodzenia dziecka. Kiedy jest już za późno i niczego odwrócić nie można, mają pretensję do ludzi o puste dni i lata. I wtedy staje się czytelne to, co było takie trudne do zrozumienia: wychowanie dziecka, także kalekiego, upośledzonego, trudnego - nadaje życiu wysoką ludzką wartość, w odróżnieniu od poświęcenia życia wyłącznie pomnażaniu dóbr materialnych i zapewniania sobie coraz większej wygody. Planowanie urodzenia dziecka dopiero po całkowitym ustabilizowaniu się, po dorobieniu się pozycji zawodowej i materialnej nie jest najlepszym rozwiązaniem.<sup>20</sup>

Dlatego małżonkowie bezdzietni pragnący dzieci i szczęścia dla nich powinni zdecydować się na adopcję.

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 69.

<sup>17</sup> Tamże, s. 69.

<sup>18</sup> Tamże, s. 71.

<sup>19</sup> Tamże, s. 72.

<sup>20</sup> M. Łopatkowa, *Nowożeńcom na drogę*, Warszawa 1979, s. 32.



## 4. Pojęcie adopcji

Adopcja (przysposobienie) jest to prawo przyjęcia do rodziny osoby obcej. W Polsce przysposobić można jedynie osobę małoletnią i tylko dla jej dobra. Między przysposabiającym a przysposobionym powinna istnieć odpowiednia różnica wieku. Nie może przysposobić osoba nie mająca pełnej zdolności do czynności prawnych.<sup>21</sup>

### 4.1. Adopcja prawna

Podstawowym celem instytucji przysposobienia w polskim prawie jest zapewnienie pozbawionym opieki rodzicielskiej dzieciom możliwości wychowania w rodzinie. Dlatego przysposobić można tylko osobę małoletnią i tylko dla jej dobra.

*Kodeks rodzinny i opiekuńczy* przewiduje trzy formy przysposobienia:

**Przysposobienie niepełne.** Jego orzeczenie powoduje powstanie stosunku rodzicielskiego między stronami, nie wprowadza jednak dziecka w pełni do rodziny osoby przysposabiającej, pozostawiając więzi rodzinno-prawne z dotychczasową rodziną (przysposabiający stają się rodzicami dziecka, ale ma ono nadal dziadków, ciotce, wujków w swojej rodzinie naturalnej, zaś krewni przysposabiających nie stają się, w znaczeniu prawnym, krewnymi przysposobionego dziecka).<sup>22</sup>

**Przysposobienie pełne rozwiązywalne.** Powoduje ustanie praw i obowiązków wynikających z pokrewieństwa względem naturalnych rodziców i krewnych oraz powstanie stosunku rodzicielskiego z przysposabiającym i prawnych stosunków rodzinnych z jego krewnymi. *Ulegają zerwaniu więzi przysposobionego z jego rodziną naturalną.*<sup>23</sup> W sensie prawnym dziecko opuszcza swoją dotychczasową rodzinę i w pełni zostaje włączone do rodziny osoby, która je przysposobiła.

**Przysposobienie całkowite.** Charakteryzuje się nierozwiązywalnością i pełną tajemnicą.<sup>24</sup>

Przysposobianym, poza wymaganiami małoletniości, nie określa się cech, którym powinien odpowiadać. Przeszkodą do orzeczenia adopcji nie może być kalectwo czy głęboki niedorozwój psychiczny dziecka, ani

---

<sup>21</sup> J. Ignatowicz, K. Piasecki, J. Pietrzykowski, J. Winiarz, *Kodeks rodzinny i opiekuńczy*, Warszawa 1993, s. 541.

<sup>22</sup> Tamże, s. 562.

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Tamże.

jego obywatelstwo, narodowość, rasa, religia. Wszystkie wymienione przesłanki powinny być ustalone i uwzględnione w ramach badania zdolności orzeczenia przysposobienia z dobrem dziecka.

Adoptować dziecko może osoba mająca pełną zdolność do czynności prawnych.<sup>25</sup> A więc osoba pełnoletnia, która nie została ubezwłasnowolniona. Brak bowiem lub ograniczenie zdolności do czynności prawnych wyłącza sprawowanie władzy rodzicielskiej. Kandydaci na rodziców adopcyjnych muszą mieć odpowiednie kwalifikacje osobiste, uzasadniające przekonanie, że będzie należycie wywiązywała się z obowiązków wynikających z przysposobienia. Dobro dziecka wymaga ustalenia, czy potencjalny rodzic adopcyjny będzie w stanie zapewnić mu należyte utrzymanie.

Wymaga się, aby między stronami występowała odpowiednia różnica wieku, pozostawiając do uznania sądu ocenę owej „odpowiedniości”. *Powszechnie przyjmuje się, że odpowiednia różnica to taka, jaka normalnie musi istnieć między rodzicami a dziećmi, a więc w zasadzie minimum 18 lat. Nie jest to jednak różnica bezwzględnie obowiązująca.*<sup>26</sup>

Przysposobienie (adopcja) jest stosunkiem rodzinno - prawnym pomiędzy dwoma podmiotami: przysposabiającym i przysposobionym. *Przysposobić wspólnie mogą tylko małżonkowie. Przysposobienie ma skutki przysposobienia wspólnego także wtedy, gdy osoba przysposobiona przez jednego z małżonków zostaje następnie przysposobiona przez drugiego małżonka.*<sup>27</sup> Nie mogą przysposobić dziecka wspólnie osoby pozostające w konkubinacie lub homoseksualnym związku partnerskim, ani jakiegokolwiek inne, np. rodzeństwo. O przysposobieniu orzeka sąd opiekuńczy na wniosek osoby pragnącej przysposobić dziecko. Bardzo istotną przesłanką orzeczenia przysposobienia jest zgoda na nie, wyrażona przez poszczególne osoby: *rodziców dziecka, które ma być przysposobione, opiekuna takiego dziecka, samo dziecko, jeżeli ukończyło 13 lat życia, małżonka przysposabiającego.*<sup>28</sup>

Osobistą styczność stron przysposobienia określa sąd opiekuńczy. Osobista styczność może przybrać formę powierzenia dziecka bezpośredniej pieczy wnioskodawców, najczęściej w ich domu lub w innym miejscu (np. wyjazd wakacyjny z dzieckiem). W tym okresie sąd kontroluje proces adaptacyjny. Może korzystać z pomocy ośrodka adopcyjno - opiekuńczego lub kuratora sądowego.

---

<sup>25</sup> Tamże, s. 549.

<sup>26</sup> Tamże, s. 548.

<sup>27</sup> Tamże, s. 550.

<sup>28</sup> J. Winiarz, *Prawo rodzinne*, Warszawa 1983, s. 226.

Konsekwencją przysposobienia jest nabycie przez osobę przysposabiającą władzy rodzicielskiej nad dzieckiem. *Dziecko otrzymuje nazwisko przysposabiającego.*<sup>29</sup> *Zostaje sporządzony nowy akt urodzenia dziecka przysposobionego.*<sup>30</sup> Ale tylko w przypadku, gdy orzeczona adopcja jest nierozwiązywalna, przysposobienie powoduje ustanie wynikających z pokrewieństwa praw osobistych i majątkowych pomiędzy dzieckiem i jego rodziną naturalną, a powstanie praw i obowiązków w rodzinie adopcyjnej.

#### 4.2. Adopcja duchowa

Adopcja duchowa jest przyrzeczeniem, którego treścią jest modlitewne zobowiązanie podjęte przez konkretną osobę w intencji ocalenia zagrożonego życia dziecka w łonie matki oraz sprawiedliwego i prawnego życia po urodzeniu dziecka, którego imię jest znane tylko Bogu. Istotą adopcji duchowej jest codzienna modlitwa trwająca przez dziewięć miesięcy i obejmująca specjalną modlitwę w intencji dziecka i jego rodziców oraz jedną tajemnicę różańca, a także dobrowolnie podjęte dodatkowe praktyki religijne, takie jak: Komunia Święta, post, aktywne wspieranie dzieł charytatywnych (pomoc samotnym matkom, rodzinom wielodzietnym, osobom starszym, chorym itd.). Bardzo cennym zobowiązaniem może być także pozyskiwanie nowych zwolenników tego rodzaju adopcji.

Każda osoba, która podejmuje się adopcji duchowej uroczyście i publicznie składa przyrzeczenie, które łączy się z całkowitym zawierzeniem Bogu; jest aktem apostołskim przez żywe świadectwo wiary adoptujących. Przyrzeczenie adopcji duchowej jest jedną z najprostszych form wypełniania Jasnogórskich Ślubów Narodu. Przyrzeczenie składane Bogu jest ważne, gdy następuje z wolnego i świadomego wyboru. Każdy zobowiązany jest do przemyślenia decyzji, którą ma podjąć. Niedostrzymanie złożonej obietnicy, lekceważenie zobowiązań wynikających ze ślubowania jest nieuporządkowaniem moralnym, jest grzechem.

Pojęcie adopcji duchowej nasuwa skojarzenie z adopcją prawną dziecka po urodzeniu. Adopcją prawną nazywamy uznanie cudzego dziecka za swoje. Jest to akt usynowienia, który daje dziecku prawo do nazwiska i do wszystkich innych praw rodzinnych. Jest to sposób rozwiązywania szczególnej sytuacji dziecka pozbawionego rodzicielskiej opieki i miłości, sytuacji istniejącej często już od chwili jego poczęcia.

---

<sup>29</sup> J. Ignatowicz, K. Piasecki, J. Pietrzykowski, J. Winiarz, *Kodeks...*, s. 570.

<sup>30</sup> Tamże, s. 568.

Matka zagubiona i przestraszona faktem ciąży, przeżywa rozterkę - przyjąć dziecko czy poddać się „przerwaniu ciąży”? Natomiast adopcja duchowa stwarza możliwość ocalenia życia poczętego dziecka; dziecka, które jest niewinne, oczekuje na wyrok śmierci lub darowanie życia.

Dziecko ma prawo być wychowane w normalnej rodzinie, otoczone rodzicielską troską i miłością. Dziecko po prostu ma prawo do miłości - prawo do tego, aby usłyszało, dostrzegło, odczuło, że jest dla kogoś najważniejsze na świecie. Adopcja duchowa, w przeciwieństwie do adopcji prawnej, nie będąc aktem usynowienia, nie oznacza odejścia dziecka od jego naturalnej rodziny. Tak więc adopcja duchowa, wypływająca z idei miłosiernej miłości dla istoty najmniejszej i całkowicie bezbronnej, jest bezpośrednim powierzeniem Panu Bogu tego adoptowanego duchowo dziecka w modlitwie, w błaganiu o zmianę myślenia jego rodziców. W wypadku adopcji duchowej osoba, która ją podejmuje, spełnia zaszczytny akt ofiary. Chociaż nie widzi tego dziecka, nie przytuli, nie przygaranie do serca - broni jego życia.

W prawnej adopcji dziecka po urodzeniu, przybrana matka, najczęściej bezdzietna, przysposabia cudze dziecko jako swoje własne. Zaspokaja też w ten sposób swój instynkt opiekuńczy, ten tak ważny czynnik kobiecej psychiki. W odpowiednich warunkach, a więc w małżeństwie, kobieta pragnie mieć dziecko. Gdy z różnych powodów nie może go urodzić, potrzeba ta nie zanika, ale jeszcze bardziej się pogłębia. Kiedy nareszcie będzie miała dziecko, choćby nawet było cudze, pokocha je miłością skłonną do poświęceń. Będzie to miłość-potrzeba, uczuciowa miłość pożądania i upodobania. Adoptowane dziecko może dawać swej przybranej matce i ojcu wiele satysfakcji. Matka może też obdarzyć swe dziecko pełną miłością.

## 5. Przystosowanie dziecka do nowej rodziny

Miarą dobrego przystosowania się dziecka do nowego środowiska są takie wskaźniki jego zachowania jak: dobry apetyt, zdrowy sen, pogodny nastrój i dobry kontakt z otoczeniem. Przybycie dziecka do rodziny adopcyjnej narusza jego równowagę emocjonalną. Mijają długie miesiące, zanim dziecko nabierze zaufania do nowych opiekunów, przestanie się bać utraty rodziców i domu. Nacechowane wyrozumiałością i serdecznością postępowanie rodziców łagodzi postawy lękowe i wybuchy agresji dziecka. Ustępują one jednak powoli. Obserwuje się tu znaczne różnice indywidualne. *Najdłużej utrzymują się u dzieci tzw. negatywne nawyki, jak kiwanie się, uporczywe ssanie palca, niekiedy skłonność do uprawia-*

nia onanizmu.<sup>31</sup> Wydają się one być zależne od postępowania rodziców i ich praktyk wychowawczych. Są to objawy *choroby sieroczej, zwanej także hospitalizmem, stanowiące reakcję na nudę i jednostajność życia zakładowego, brak zainteresowania osobą dziecka, na zahamowanie lub ograniczenie naturalnej potrzeby ruchowej aktywności.*<sup>32</sup> Im dłuższy pobyt dziecka w zakładzie, tym nawyki negatywne są bardziej utrwalone. W pierwszym okresie po przybyciu do rodziny dzieci kiwają się także w dzień, kiedy nie są zajęte zabawą, oczekują na coś, są podenerwowane, niespokojne. Przeszują z nogi na nogę i lubią wtedy stawać w jednym miejscu, np. w kącie pokoju, schowane za fotelem lub krzesłem. Najczęściej kiwanie występuje podczas snu lub przed zaśnięciem. *Dzieci wykonują wówczas bardzo energiczne ruchy wokół osi ciała, kołysząc przy tym głową i rękami lub też w pozycji poziomej uderzając głową o poduszkę.*<sup>33</sup> Dziecko uspokaja się, kiedy matka lub ojciec położą mu rękę na głowie, pogłaszczą, ucałują. Niekiedy rodzice wstają po kilka razy w ciągu nocy, aby uspokoić dziecko. Dzieci, które przestały się już kiwać i ssać palce wracają do swojego „nałogu” często w czasie choroby, w czasie pobytu w szpitalu, podczas pobytu na kolonii. W tych sytuacjach następuje wyraźny regres w zachowaniu się dziecka, powrót do form zachowania z okresu bezpośrednio po przybyciu do rodziny adopcyjnej.

Dzieciom, które pierwsze miesiące i lata swojego życia spędziły w placówce opiekuńczej, długo jeszcze po przeniesieniu do rodziny brakuje w rozwojowym indeksie spędzonych tam lat, a zachowanie się dziecka po zamianie środowiska zakładowego na rodzinne budzi często niepokój opiekunów. Rehabilitacja dotkniętych chorobą sierocą dzieci starszych daje przeważnie pomyślne rezultaty, pod warunkiem jednak, że rodzice adopcyjni będą korzystać z pomocy pedagogicznej i terapeutycznej, tak w czasie poprzedzającym przyjęcie dziecka, jak też po jego przyjęciu. Przebieg procesu rehabilitacyjnego jest różny, w zależności od indywidualnego charakteru danego przypadku.

## 6. Przystosowanie się rodziców do dziecka

W ośrodku adopcyjnym rodzice zostają uprzedzeni o mogących wystąpić trudnościach. Występujące trudności traktują jako przejściowe, nie zdają sobie sprawy, że będą tak duże. Niektórzy rodzice nie odczuwają, że nie jest to ich własne dziecko. Nie mają żadnych trudności. Zdarzają

---

<sup>31</sup> W. Szyszkowska-Kłominek, *Adopcja a co potem?*, Warszawa 1976, s. 23.

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> Tamże.

się jednak i takie przypadki, że rodzice przeżywają zaskoczenie z powodu zachowania się dziecka, co stanowi przeszkodę w szybkiej adaptacji.

*Źródłem trudności w przystosowaniu się rodziców do dziecka jest często lęk przed naturalną matką.*<sup>34</sup> Boją się „panicznie”, że kiedy prawdziwa matka uświadomi sobie, że dziecko zostało oddane innej rodzinie, będzie szukać dziecka i odbierze im je. Ale i ci rodzice, którzy określają proces przystosowania jako trudny i długotrwały, osiągają z czasem poprawę samopoczucia, zapominają o pierwszych, niekorzystnych doświadczeniach.

Przed rodzicami, którzy adoptowali dziecko, staje dylemat, w jaki sposób poinformować dziecko o adopcji. Rodzice długo nie mogą zdecydować się i odkładają rozmowę z dziećmi na później, na bliżej nieokreśloną przyszłość. *Fakt ukrywania adopcji ma zasadnicze znaczenie dla równowagi psychicznej rodziców adopcyjnych.*<sup>35</sup> Ujawnienie adopcji zwiększa szansę udanego rodzicielstwa. Daje pewien komfort psychiczny rodzicom. Zabezpiecza przed szantażem, rozdarciem rodziny, brutalnym informowaniem dziecka przez osoby z zewnątrz. Poinformowane dzieci żyją w atmosferze prawdy, co tworzy specyficzny klimat zaufania i przyjaźni niezbędny w każdej rodzinie. Dobrzy rodzice powinni w pełni zaspokajać podstawowe i uczuciowe potrzeby dziecka. *Potrzeby duchowe, które mogą być zaspokojone tylko w drodze życzliwych kontaktów międzyludzkich, w atmosferze przyjaźni i zrozumienia.*<sup>36</sup> Potrzeba miłości i przynależności u większości dzieci zaspokajana jest w wystarczającym stopniu. Dzieci realnie patrzą na życie. Poza potrzebami bytowymi - mają zaspokojone potrzeby bezpieczeństwa i miłości.

## Zakończenie

Większość rodzin odczuwa pełną satysfakcję z powodu posiadania i wychowywania dziecka oraz pełnienia ról rodzicielskich. Na ocenę rodziców nie mają większego wpływu trudności, jakie wynikają z konieczności leczenia dziecka czy też stosowania specjalnych metod wychowawczych do czasu, kiedy nie zaadaptuje się do nowego środowiska. Wyniki pracy wychowawczej, zmiany następujące w rozwoju i wyglądzie dziecka po przyjściu do rodziny są dla rodziców źródłem wielkiej radości.

---

<sup>34</sup> Tamże, s. 25.

<sup>35</sup> E. Szumiło, *Adopcja. Tęsknota za dzieckiem*, Wrocław 1995, s. 28-35.

<sup>36</sup> H. Muszyński, *Rodzina, moralność, wychowanie*, Warszawa 1981, s. 210.

Jednakże ludzkie losy są nieporównywalne. Na ich kształtowanie składa się wiele elementów. Posługując się nawet najsprawniejszymi metodami nie można dać gwarancji, że pewne procesy będą przebiegać - nawet w zbliżonych warunkach zewnętrznych, ale u dwóch różnych osobników - w identyczny sposób. W przewidywaniu przyszłości można posługiwać się jedynie pojęciem prawdopodobieństwa. Ryzyka wiążącego się z adopcją nie da się całkowicie wykluczyć. Należy jednak robić wszystko, żeby przy podejmowaniu decyzji, która ma zaważyć na dalszych losach osieroconego dziecka, zmniejszyć je do minimum. I to zarówno ze względu na samo dziecko, jak i jego przyszłych rodziców.

Adopcja jako jedna z form zastępczego rodzicielstwa zajmuje w hierarchii środków pomocy osieroconemu dziecku miejsce uprzywilejowane. Udana adopcja leczy urazy dziecka, przywraca mu poczucie bezpieczeństwa, daje radosne dzieciństwo, gwarantuje jego prawidłowy rozwój uczuciowy. Przynosi też radość i zadowolenie rodzinie, która dziecko przyjęła, a która skazana była na bezdzietność. Pamiętać należy, że adopcja jest układem dwustronnym. Rodzice dają dziecku bardzo dużo i to nie tylko w sensie materialnym, natomiast ono daje im znacznie więcej: przez sam prosty fakt, że po prostu jest. Nie samo urodzenie, lecz wychowanie dziecka świadczy o tym, czyje ono rzeczywiście jest. Wychowane od dzieciństwa staje się nasze tak serdecznie i prawdziwie, że żaden akt urodzenia bardziej tego potwierdzić nie jest w stanie.





**Ks. Andrzej Kowalczyk**

## **KRYTYKA ARGUMENTÓW ZA PIERWSZEŃSTWEM EWANGELII MARKA**

### **Wstęp**

Pierwszym, który u podstaw Mt i Łk postawił Mk, był G. Ch. Storr<sup>1</sup>. Twierdził on, że pierwszą Ewangelią musiała być Ewangelia najkrótsza, czyli Marka, gdyż należy przyjąć, że Ewangeliści raczej coś dodawali do swoich źródeł niż coś z nich usuwali. W pierwszej połowie XIX wieku coraz więcej zwolenników - wśród uczonych protestanckich, gdyż katolicy trzymali się nadal opinii tradycyjnej - zdobywała hipoteza pierwszeństwa Marka. Przyczyniły się do tego w wielkim stopniu badania kompozycji Ewangelii synoptycznych C. Lachmanna<sup>2</sup>. Wykazał on, że Mateusz i Łukasz tylko wówczas zachowują tę samą kolejność perykop, gdy zgadzają się z Markiem. Fakt ten uznał Lachmann za przekonujący argument na pierwszeństwo Marka. Jego tezę nowymi argumentami podbudował Chr. G. Wilke<sup>3</sup>.

Wskazanie na Mk jako na źródło Ewangelii synoptycznych nie rozwiązywało jednak wszystkich trudności, jakie wiązały się z problemem synoptycznym, np. zbieżności między Mateuszem i Łukaszem w tych

---

<sup>1</sup> G. Ch. Storr, *Dissertatio hermeneutica de Parabolis Christi*, Tübingen 1779; tenże, *Über den Zwecken der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis*, 1786; tenże, *De fontibus Evangeliorum Matthaei et Lucae, w: Commentationes theologicae*, Tübingen 1794.

<sup>2</sup> C. Lachmann, *De ordine narrationum in evangeliiis synopticis*, ThStKr 8 (1835), s. 570-590.

<sup>3</sup> Chr. G. G. Wilke, *Der Urevangelist oder eine exegetisch-kritische Untersuchung des Verwandtschaftsverhältnisses der drei Evangelien*, Dresden-Leipzig 1838.

fragmentach, które nie zostały przejęte z Marka, ponieważ Marek ich nie posiadał. Wspomnianą trudność starał się wyjaśnić Chr. H. Weisse<sup>4</sup> przy pomocy dodatkowego, obok Mk, źródła Ewangelii synoptycznych. Źródłem tym według niego mogły być wspomniane przez Papiasza Logia, które już wcześniej zostały przez F. Schlejermachera określone jako zbiór sentencji i mów Jezusa.

Hipoteza pierwszeństwa Marka znalazła bardzo wielu zwolenników i stała się punktem wyjścia dla teorii dwóch źródeł. Nie wszyscy jednak uczeni przyjmujący pierwszeństwo Marka zgadzają się na istnienie źródła Q; należą do nich: J. Jeremias<sup>5</sup>, S. Petrie<sup>6</sup>, G. Schiile<sup>7</sup>, H. Th. Wrege<sup>8</sup>, M. D. Goulder<sup>9</sup>, A. Farrer<sup>10</sup>, A. W. Argyle<sup>11</sup>, J. Drury<sup>12</sup>.

Zwolennicy pierwszeństwa Ewangelii Marka podają następujące argumenty: 1) prawie cały materiał Mk znajduje się w Mt i duża jego część w Łk; 2) ogólne rozplanowanie Ewangelii; 3) kolejność perykop; 4) język i styl Mk; 5) treść niektórych perykop; 6) dublety w Mt i Łk.

Celem niniejszego artykułu jest wykazanie, że w dzisiejszej biblistyce znane są mocne kontrargumenty przeciwko wszystkim tym argumentom.

---

<sup>4</sup> Chr. H. Weisse, *Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch betrachtet*, Leipzig 1838; tenże, *Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium*, 1856.

<sup>5</sup> J. Jeremias, *Zur Hypothese einer schriftlichen Logienquelle Q*, ZNE 29 (1930), s. 147-149.

<sup>6</sup> S. Petrie, *"Q" is only what you make it*, NT 3 (1959), s. 28-33.

<sup>7</sup> G. Schiile, *Bemerkungen zur Formgeschichte des Evangeliums. II Das Evangelium des Matthäus als Katechismus*, NTS 4 (1957-58), s. 101-114.

<sup>8</sup> H. Th. Wrege, *Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt*, (WUNT 9), Tübingen 1968.

<sup>9</sup> M. D. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew*, London 1974; *Luke. A New Paradigm*, Sheffield 1989.

<sup>10</sup> A. Farrer, *On Dispensing with Q*, w: *Studies in the Gospel*, Fest. R. h. Lightfoot, red. D. Nineham, Oxford 1955, s. 55-86.

<sup>11</sup> A. W. Argyle, *Evidence for the View that St. Luke Used St. Matthew's Gospel*, JBL 83 (1964), s. 390n.

<sup>12</sup> J. Drury, *Tradition and Design in Luke's Gospel*, Atlanta 1976.

## 1. Materiał

**(A) Argument: Prawie cały materiał Mk znajduje się w Mt i duża jego część w Łk.**

Na 677 wierszy w Mk, aż 470 znajduje się w dwóch pozostałych Ewangeliach synoptycznych, 159 jest wspólnych tylko z Mt, a 20 tylko z Łk. Z tego wynika, że w Mk tylko 28 wierszy nie powtarza się w innej Ewangelii. W Mt na 1072 wiersze 432 wiersze są wspólne z Mk i Łk, 107 wspólnych z Mk, a 203 z Łk. Najbardziej oryginalną jest Łk; posiada on na 1152 wiersze - 428 wspólnych z pozostałymi dwoma, 173 z Mt i 20 z Mk.<sup>13</sup>

**(B) Kontrargument: Dwadzieścia osiem wierszy Markowych nie powtarza się w żadnej Ewangelii.**

Oto przykłady:

Mt -	Mk 1,21-28	Łk 4,31-37
Mt -	Mk 4,26-29	Łk -
Mt 14,3-12	Mk 6,17-29	Łk -
Mt -	Mk 7,32-36	Łk -
Mt 15,32-39	Mk 8,1-10	Łk -
Mt -	Mk 8,22-26	Łk -
Mt -	Mk 9,38-41	Łk 9,49-50
Mt -	Mk 12,41-44	Łk 21,1-4

Według D. B. Peabody<sup>14</sup> brak w Mt i Łk perykop Mk 4,26-29; 7,32-36 i 8,22-26 jest jednym z trzech najsilniejszych argumentów przeciwko teorii dwóch źródeł.

Ph. Rolland<sup>15</sup> wylicza aż trzydzieści cztery fragmenty Markowe, których nie posiada Łukasz: „1. Opis Jana Chrzciciela (Mk 1,5-6); 2.

<sup>13</sup> Wg: J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań-Warszawa 1969, s. 108.

<sup>14</sup> D. B. Peabody, *Response to Multi-Stage Hypothesis*, w: *The Interrelations of the Gospels*, red. D.L. Dungan, Leuven 1990, s. 221.

<sup>15</sup> Ph. Rolland, *Les premiers Évangiles. Un nouveau regard sur le problème synoptique*, Paris 1984, s. 50-51.

Zabiegi krewnych Jezusa (Mk 3,20-21); 3. Przypowieść o nasieniu, które samo wzrasta (Mk 4,26-29); 4. Zakończenie nauczania w przypowieściach (Mk 4,33-34); 5. Śmierć św. Jana Chrzciciela (Mk 6,17-29); 6. Jezus chodzi po wodzie (Mk 6,45-52); 7. Uzdrawienia w Genezaret (Mk 6,53-56); 8. Kontrowersja o temat tradycji faryzejskiej (Mk 7,1-13); 9. Nauczanie o prawdziwej nieczystości (Mk 7,14-23); 10. Uzdrawienie córki kobiety kananejskiej (Mk 7,24-30); 11. Uzdrawienie głuchoniemego (Mk 7,31-37); 12. Drugie rozmnożenie chleba (Mk 8,1-10); 13. Prośba o znak (Mk 8,11-13); 14. Ostrzeżenie o kwasie faryzeuszów (Mk 8,14-21); 15. Uzdrawienie ślepego w Betsaidzie (Mk 8,22-26); 16. Nagana udzielona Piotrowi (Mk 8,32-33); 17. Pytanie na temat Eliasza (Mk 9,11-13); 18. Członki ciała powodem grzechu (Mk 9,43-48); 19. Pytanie na temat rozwodu (Mk 10,1-12); 20. Prośba synów Zebedeusza (Mk 10,35-40); 21. Jezus przeklina drzewo figowe (Mk 11,12-14.20-25); 22. Działalność fałszywych proroków (Mk 13,22-23); 23. Zgromadzenie wybranych (Mk 13,27); 24. Nieznajomość dnia (Mk 13,32); 25. Namaszczenie w Betanii (Mk 14,3-9); 26. Zapowiedź rozproszenia się uczniów (Mk 14,27-28); 27. Zakończenie modlitwy w Getsemani (Mk 14,39-42); 28. Ucieczka nagiego młodzieńca (Mk 14,51-52); 29. Nocne posiedzenie Sanhedrynu (Mk 14,55); 30. Zeznania fałszywych świadków (Mk 14,56-60); 31. Znieważenie Jezusa Króla (Mk 15,16-20); 32. Wyszdyżanie przez przechodzących obok krzyża (Mk 15,29-30); 33. Żarty na temat wołania Eliasza (Mk 15,34-36); 34. Milczenie niewiast (Mk 16,8)”.

Na szczególną uwagę zasługuje problem pominięcia przez Łukasza całego dużego fragmentu znajdującego się w Mk 6,45-8,26. Pominięcie to jest uważane przez przeciwników teorii dwóch źródeł jako jedno z jej słabych miejsc.

Jeżeli Mateusz i Łukasz znali Mk, powstaje problem, dlaczego nie posiadają całego materiału tej Ewangelii?

Dawniejsi zwolennicy pierwszeństwa Marka starali się wytłumaczyć brak całego materiału Markowego w pozostałych Ewangeliach synoptycznych, istnieniem przed kanoniczną Ewangelią Marka jakiejś krótszej edycji tej Ewangelii, tzw. Ur-Markus. Mt i Łk nie posiadają pewnych tekstów Markowych, bo ich po prostu w Ur-Markus nie było. Zwolennikami istnienia takiej krótszej Ewangelii Marka był K. A. Credner<sup>16</sup> i początkowo H. G. Holtzmann<sup>17</sup>. J. Weiss<sup>18</sup> przyjmował istnienie nawet kil-

<sup>16</sup> K. A. Credner, *Einleitung in das N.T.*, 1863.

<sup>17</sup> G. H. Holtzmann, *Die Synoptischen Evangelien: ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter*, 1863.

ku źródeł Mk: (a) zbioru opowiadań Piotrowych, (b) zbioru polemik z przeciwnikami, (c) zbioru krótkich sentencji, (d) perykop wziętych z Logiów, (e) dodatków przejętych z tradycji. W. Bussmann<sup>19</sup> uważał, że dla wyjaśnienia tego faktu, jak również innych różnic między synoptykami, należy przyjąć istnienie oprócz źródła Q jeszcze innych źródeł pisanych, z których najstarszy nazwany przez niego dokumentem historycznym G, poprzedzał wszystkie Ewangelie synoptyczne i był dla nich wszystkich źródłem. Zawierał on opowiadanie o męce i zmartwychwstaniu oraz niektóre opowiadania z życia publicznego Jezusa.

Obecnie hipoteza Ur-Markus nie ma już zwolenników, a brak u Mt i Łk pewnych fragmentów Markowych uważa się za wynik świadomych zabiegów redakcyjnych. Ewangelisci nie korzystali ze swoich źródeł niewolniczo: pewne teksty usuwali, względnie zmieniali, inne dodawali.<sup>20</sup> Tego rodzaju działania synoptyków nazywane są "dobrem własnym" lub "wkładem własnym". Uważa się np., że logion *To szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabatu* (Mk 2,27) został usunięty przez Mateusza i Łukasza, ponieważ był zbyt liberalny; logion o soleniu ogniem (Mk 9,48) został usunięty przez Łukasza, ponieważ był niezrozumiały (Mt nie ma ani tego logionu, ani perykopy, do której ten logion należy).<sup>21</sup> Spór o tradycję (Mk 7,1-23) został usunięty przez Łukasza, ponieważ był zbyt mocno związany z tradycją żydowską, oszczerstwa uczonych w Piśmie (Mk 3,20-21 i 8,32-33) - ponieważ były zbyt obraźliwe w stosunku do Chrystusa.<sup>22</sup> Opowiadanie o uzdrowieniu głuchoniemego (Mk 7,31-37) Mateusz zastąpił podsumowaniem cudotwórczej działalności Jezusa (Mt 15,29-31), a opowiadanie o uzdrowieniu niewidomego w Betsaidzie (Mk 8,22-26) - opowiadaniem o uzdrowieniu dwóch niewidomych (Mt 9,27-31).

<sup>18</sup> J. Weiss, *Das älteste Evangelium: ein Beitrag zum Verständnis des Marcusevangeliums und der ältesten evangelischen Ueberlieferung*, 1903.

<sup>19</sup> W. Bussmann, *Synoptische Studien: I. Zur Geschichtsquelle* (1925), *II. Zur Redenquelle* (1929), *III. Zu den Sonderquellen* (1931).

<sup>20</sup> Por. K. Romaniuk, *Co to jest źródło Q?*, Warszawa 1983, s. 8.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Por. E. Osty, *L'Évangile selon saint Luc (Bible de Jérusalem)*, Paris 1953, s. 11-14; por. także: B. De Solage, *Comment sont nés les évangiles*, Toulouse 1973, s. 107-113.

## 2. Ogólne rozplanowanie Ewangelii synoptycznych

**(A) Argument: Ogólne rozplanowanie Ewangelii synoptycznych świadczy o ich pochodzeniu od Mk.**

Mt i Łk mają zupełnie różne Ewangelie dziecięstwa, której nie ma Mk, natomiast od opisu działalności Jana Chrzciciela, którą Mk posiada, wszystkie trzy Ewangelie synoptyczne zbudowane są bardzo podobnie. Podkreśla się, że w opisie wydarzeń wielkanocnych Mt i Łk są zgodne ze sobą aż do Mk 16,8 czyli do tekstu, który według niektórych egzegetów kończył Ewangelię w redakcji Markowej.<sup>23</sup>

**(B) Kontrargument: Jeżeli przyjmiemy, że Marek miał powody, aby nie włączać Ewangelii dziecięstwa, powyższy argument traci znaczenie.**

## 3. Kolejność perykop

**(A) Argument: Nigdy Mt i Łk nie są zgodni ze sobą w kolejności perykop przeciwko Mk.**

W niektórych fragmentach Ewangelii synoptycznych perykopy następują po sobie w tej samej kolejności we wszystkich trzech Ewangeliiach. Np. we fragmencie Mt 9,1-17 perykopy umieszczone są w kolejności zgodnej z Mk 2,1-22 oraz Łk 5,17-39. Ponownie tą samą kolejność perykop u trzech synoptyków odnajdujemy we fragmencie Mt 16,13-17,23; Mk 8,27-9,32; Łk 9,18-46, oraz w Mt 19,13-28; Mk 10,13-29; Łk 18,15-29; a także w Mt 22,41-23,12; Mk 12,35-40; Łk 20,41-47; Mt 24,1-22; Mk 13,1-20; Łk 21,5-24. Kilka niewielkich tego rodzaju fragmentów znajdujemy też w opowiadaniu o męce Jezusa.

Jednym z pierwszych, którzy w czasach nowożytnych zainteresowali się kolejnością perykop w Ewangeliiach synoptycznych, był Lachmann (1835 r.)<sup>24</sup>. Doszedł on do wniosku, że różnice kolejności perykop między Mk a pozostałymi synoptykami są niewielkie oraz, że Mk wpłynął na kolejność perykop w Mt i Łk. Kilkadziesiąt lat później Burkitt<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Por. R. Bartnicki, *Ewangelie synoptyczne. Geneza i interpretacja*, Warszawa 1993, s. 55.

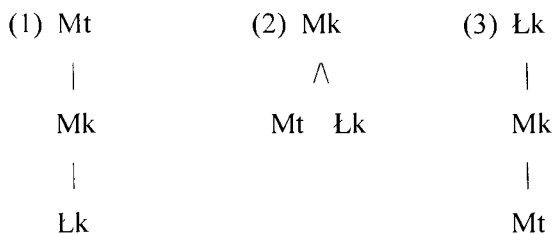
<sup>24</sup> C. Lachmann, *De Ordine Narrationum in Evangeliiis Synopticis*, w: *Studien und Kirchen*, 1835, s. 570nn.

<sup>25</sup> F. C. Burkitt, *The Gospel History and Its Transmission*, Edinburgh 1911, s. 36n.

stwierdził, że jeśli kolejność perykop wszystkich trzech ewangelistów nie jest zgodna, to przynajmniej jeden z ewangelistów zgadza się z Markiem. Nigdy Mt i Łk nie są zgodni ze sobą w kolejności perykop przeciwko Mk. Zwolennicy pierwszeństwa Mk uznali ten fakt jako mocny argument na korzyść swojej hipotezy.

**(B) Kontrargument: Zgodność w kolejności perykop można wyjaśnić na trzy sposoby.**

Argument ten poddał krytyce Butler nazywając go „uczniowskim błędem”.<sup>26</sup> Według niego częściową zgodność w kolejności perykop w tradycji potrójnej można wyjaśnić na trzy różne sposoby; Mk nie musi być pierwszy, jest on po prostu ogniwem pośrednim między Mt a Łk. Schematycznie można tę zależność przedstawić następująco:



Trzecie rozwiązanie Butler wyklucza. Tak więc pozostają dwa pierwsze i oba mają tę samą szansę prawdopodobieństwa.

#### 4. Język i styl

**(A) Argument: Prosty język i styl w Mk świadczy o pierwszeństwie tej Ewangelii.**

Argumentem na rzecz pierwszeństwa Mk jest, według wielu biblistów, prosty język tej Ewangelii. Streeter<sup>27</sup> podkreśla, że Mk używa słów obraźliwych, które inni ewangelisci pomijają, pisze stylem niestannym, zachowuje słówka aramejskie. Według Streetera między Mk a pozostałymi ewangeliami synoptycznymi jest taka różnica jak między słowem mówionym a pisanym. R. Bartnicki<sup>28</sup> zwraca uwagę, że Marek zdania łączy zazwyczaj spójnikiem "kai", a więc w sposób najprostszy.

<sup>26</sup> B. C. Butler, *The Originality of St Matthew. A Critique of The Two-Document Hypothesis*, Cambridge 1951, s. 62-71.

<sup>27</sup> B. H. Streeter, *The Four Gospels: A Study of Origins*, 1924, s. 163.

<sup>28</sup> R. Bartnicki, *Ewangelie synoptyczne*, s. 56.

Często używa "praesens historicum". W Łk "praesens historicum" nie występuje prawie wcale. Mateusz w tekstach paralelnych z Markiem często zamiast „praesens historicum” ma czas przeszły.

**(B) Kontrargument: Bardzo często styl Mateusza wydaje się bardziej pierwotny niż styl Marka.**

Przeciwnicy pierwszeństwa Mk, np. Butler<sup>29</sup>, gorszy styl Marka wyjaśniają jego zależnością od ustnego nauczania Piotra.

Wg Leon-Dufour<sup>30</sup> styl Marka "dobrze widziany" nie musi być wcale starszy niż hieratyczny styl Mt. Jeśli Mt wykazuje niekiedy wyrażenia, które z trudem można wyjaśnić bez odwołania się do Marka (np. *wieczór nadszedł* z Mt 8,16 suponuje, że to był wieczór szabatowy, jak to każe rozumieć Mk 1,32), nie zmusza do przyjęcia zależności od Marka: pamiętka Markowa może być historycznie słuszna, redakcja Mateuszowa może być literacko pierwotna. W końcu archaizm stylu albo myśli cechujące redakcję Mt z trudem można wyjaśnić zależnością od Marka: wystarczy porównać epizody z Kananejką (Mt 15,21-28=Mk7,24-30) albo zdanie o wzięciu pana młodego (Mt 9,15=Mk 2,20).

Butler<sup>31</sup> analizując Mk 1,14-15 i tekst paralelny Mt 4,17 podkreśla, że słownictwo Mateusza jest w tym przypadku archaiczne w stosunku do Mk. Wyrażenie τὸ εὐαγγέλιον (Mk 1,15) w sensie absolutnym weszło w użycie prawdopodobnie po Wniebowstąpieniu Chrystusa. Wyrażenie *Ewangelia Boża* (Mk 1,14) spotykamy w 1 Ptr 4,17 i sześć razy u Pawła - jest ono z pewnością późniejsze niż wyrażenie Mateuszowe *Ewangelia Królestwa* (Mt 4,23). Wzmianka o *wypełnieniu się czasu* (Mk 1,15), której nie ma Mt, przypomina podobną wzmiankę w Gal 4,4 ; Ef 1,9 ; J 7,8; mamy ją także w Łk 21,24; Dz 9,23. Także wyrażenie *wierzyć w Ewangelię* (Mk 1,15) pasuje raczej do środowiska życiowego Kościoła przepowiadającego Ewangelię, niż do środowiska Jezusa. Mateusz np. mówi o wierze w Jezusa (por. 18,6; 27,42).

Dla wytłumaczenia występowania w Mt tekstów o charakterze bardziej archaicznym niż w Mk, K. Parker<sup>32</sup> wprowadza dodatkowe (obok Q) źródło K wspólne dla Mt i Mk.

<sup>29</sup> B. C. Butler, *The Originality of St Matthew*, s. 68-69.

<sup>30</sup> X. Léon-Dufour, *Les Évangiles Synoptiques*, w: *Introduction a la Bible*, T.II, Tournai 1959, s. 285-286.

<sup>31</sup> B. C. Butler, *The Originality of St Matthew*, s. 123-124.

<sup>32</sup> K. Parker, *The Gospel before Mark*, Chicago 1953.



## 5. Porównanie treści niektórych perykop

**(A) Argument: Z treści niektórych perykop Mk paralelnych z Mt wynika, że Mk jest pierwotny.**

Na przykład wg Mk 8,29 Piotr powiedział: *Ty jesteś Mesjaszem*. Wg Mateusza zaś: *Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego* (16,16). Wg Łukasza - *Za Mesjasza Bożego* (9,20). Marek podaje najmniej rozwiniętą odpowiedź.<sup>33</sup>

**(B) Kontrargument: Mamy jednak przypadki odwrotne.**

Przykład odwrotny: odpowiedź Jezusa mniej rozwiniętą u Mt niż u Mk podaje Rolland<sup>34</sup>. Znajduje się on w perykopie o uzdrowieniu córki kobiety kananejskiej (Mt 15,21-28 / Mk 7,24-30). W Mt Jezus na prośbę kobiety odpowiada: *Niedobrze jest zabrać chleb dzieciom, a rzucić psom*. W Mk odpowiedź ta brzmi: *Pozwól wpierw nasycić się dzieciom, bo niedobrze jest zabrać chleb dzieciom, a rzucić psom*. Wariant Mateuszowy jest według Rollanda bliższy środowisku palestyńskiemu, odzwierciedla najstarszą tradycję. Wariant Markowy wyraża tendencje uniwersalistyczne w Kościele charakterystyczne dla okresu późniejszego. Jest mało prawdopodobne, aby Mateusz usunął słowo „wpierw”, gdyby ono rzeczywiście było w jego źródle.

Również z porównania w Mt i Mk treści odpowiedzi Jezusa danej Piotrowi na pytanie: *Oto my opuściliśmy wszystko i poszliśmy za Tobą, cóż więc otrzymamy?* (Mt 19,27) można wnioskować, że tekst Mt jest starszy. W Mt Jezus odpowiada: *I każdy, kto dla mego imienia opuści dom...* W Mk 10,30 Jezus mówi o opuszczeniu domu, itd. *z powodu Mnie i z powodu Ewangelii*. Tekst Mateuszowy dobrze oddaje semicki sposób myślenia, z kolei słowo *Ewangelia* jest charakterystyczne dla Mk i jest szczególnie często używane przez św. Pawła.<sup>35</sup>

Interesujący przykład „ulepszenia” tekstu Mateuszowego przez Marka w celu jego poprawnej interpretacji znajdujemy w opisie procesu przed Sanhedrynem. Falszywi świadkowie zeznają według Mateusza, że Jezus powiedział: *Mogę zburzyć przybytek Boży i w ciągu trzech dni go odbudować* (Mt 26,61). Zeznanie to u Mk ma następującą formę: *Ja zburzę ten przybytek uczyniony ludzką ręką i w ciągu trzech dni zbuduję in-*

<sup>33</sup> Por. R. Bartnicki, *Ewangelie synoptyczne*, s. 56.

<sup>34</sup> Ph. Rolland, *Les premiers Évangiles*, s. 81.

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 82.

ny, nie ręką ludzką uczyniony (Mk 14,58). Niewątpliwie wariant Mateuszowy jest bardziej oryginalny. Marek obawiając się, że czytelnik może źle zrozumieć intencje Chrystusa, zdanie to przeredagowuje.<sup>36</sup>

## 6. Zjawisko dubletów w Mt i Łk

**(A) Argument: Dublety niektórych tekstów Markowych w Mt i Łk wskazują, że ci dwaj ostatni ewangelioeci korzystali z Mk i jeszcze innego wspólnego źródła.**

Zdarza się, że w Mt i Łk ten sam tekst występuje dwa razy, podczas gdy w Mk tylko raz. W Ewangeliach, w których występuje dwa razy, jeden raz znajduje się w kontekście nie-Markowym i jeden raz w kontekście Markowym. Np. Mk 4,25/Mt 13,12.29/Łk 8,18 i Mt 25,29/Łk 19,26. Zwolennicy teorii dwóch źródeł wnioskujeją z tego, że Mateusz i Łukasz duplikat brali z innego źródła.<sup>37</sup>

**(B) Kontrargument: Niekiedy wyraźnie widać, że dublet jest skrótem tego samego tekstu.**

Hawkins<sup>38</sup> podaje listę 23 dubletów w Mt: (1) Mt 5,29-30 i Mt 18,8-9 / Mk 9,43.45.47; (2) Mt 5,32 i 19,9 / Łk 16,18 / Mk 10,11.12; (Mt 7,16-18 i 12,33-35 / Łk 6,43-45; (4) Mt 10,15 i 11,24 / Łk 10,12; (5) Mt 10,22 i 24,9 / Mk 13,13 / Łk 22,17; (6) Mt 10,22b i 24,13 / Mk 13,13b; (7) Mt 10,38 i 16,24 / Mk 8,34 / Łk 14,27 i 9,23; (8) Mt 10,39 i 16,25 / Mk 8,35 / Łk 9,24 i 17,33; (9) Mt 12,39 i 16,4 / Łk 11,29 / Mk 8,12; (10) Mt 13,12 i 25,29 / Mk 4,25 / Łk 8,18 i 19,26; (11) Mt 17,20 i 21,21 / Łk 17,6 / Mk 11,23; (12) Mt 19,30 i 20,16 / Mk 10,31 / Łk 13,30; (13) Mt 20,27 i 23,11 / Mk 10,43-44 i Mk 9,35; (14) Mt 24,42 i 25,13 / Mk 13,35; (15) Mt 4,23 i 9,35 / Mk 1,39 i 6,6b / Łk 4,44; (16) Mt 9,27-31 i 20,29-34 / Mk 10,46-52 / Łk 18,35-43; (17) Mt 9,32-34 i 12,22-24 / Łk

<sup>36</sup> Por. tamże, s.84.

<sup>37</sup> F. Neiryneck, *Two-Source Hypothesis*, w: *The Interrelations of the Gospels*, ed. by D. L. Dungan, Leuven 1990, s. 3-22, cyt. s. 6: *In the history of the Q hypothesis since Weiss much consideration has been given to the phenomenon of the doublets and, as it can be seen from the papers submitted to this Conference, the doublets in Matthew and Luke are still now cited as an important piece of evidence.*

<sup>38</sup> J. C. Hawkins, *Horae Synopticae. Contribution to the Study of the Synoptic Problem*, Oxford 1909, wyd. 1968, s. 80-107.

9,14-15; (18) Mt 12,38-39 i 16,1-2 / Łk 11,16 i Mk 8,11-12; (19) Mt 3,2 i 4,17 / Mk 1,4 i 1,14-15 / Łk 3,3; (20) Mt 3,10 i 7,19 / Łk 3,9; (21) Mt 9,13 i 12,7; (22) Mt 16,19 i 18,18. Hawkins wymienia też jeden dublet u Mk: 9,35 i 10,43-44 / Mt 22,26-27 i 23,11. Dubletów w Łk jest według Hawkinsa 12: (1) Łk 8,16 i 11,33 / Mk 4,21 / Mt 5,15 ; (2) Łk 8,17 i 12,2 / Mk 4,22 i 10,26; (3) Łk 8,18 i 19,26 / Mt 23,12 i 25,29 / Mk 4,25; (4) Łk 9,3 i 10,4 / Mt 10,10-11-12.14 / Mk 6,8.10-11; (5) Łk 9,23 i 14,27 / Mt 10,38 i 16,24 / Mk 8,34; (6) Łk 9,24 i 17,33 / Mt 10,39 i 16,25 / Mk 8,35; (7) Łk 9,26 i 12,9 / Mk 8,38 i 10,33; (8) Łk 9,46 i 22,24 / Mt 18,1 / Mk 9,34; (9) Łk 11,43 i 20,46 / Mt 23,6-7 / Mk 12,38-39; (10) Łk 12,11-12 i Łk 21,14-15 / Mk 13,11 / Mt 10,19-20; (11) Łk 14,11 i 18,14 / Mt 23,12. W aneksie do tej listy Hawkins zamieszcza jeszcze logion *Kto ma uszy ku słuchaniu, niechaj słucha*, występuje on w: Mt 11,15 i 13,9 i 13,43 / Mk 4,9 i 4,23 / Łk 8,8 i 14,35. Niektóre z tych dubletów ograniczają się tylko do kilku słów. Hawkins uważa, że tylko sześć dubletów u Mt (nr. 2, 7, 10, a także 1, 11, 12) i dwa u Łk (nr. 2 i 7) sugerują użycie dwóch źródeł, pozostałe dublety u Mt pochodzą z tego samego źródła (3, 5, 6, 17) względnie są powtórzeniem przez Mateusza jego własnego tekstu.<sup>39</sup>

Również Vaganay rozróżnia dwa rodzaje dubletów: dublety redakcyjne („doublets-répétition”) oraz dublety źródłowe („doublets-source”), czyli te, których jeden człon występuje w kontekście Markowym, a drugi w innym kontekście. Rolland zwraca uwagę, że dublety, które występują tylko u Mt lub tylko u Łk, a więc które nie wskazują na drugie źródło, można podzielić na dwa typy: (1) dublety w tradycji Markowej; (2) dublety w tradycji podwójnej (Q). Oto kilka przykładów<sup>40</sup>:

„Jezus działa mocą Belzebuba:	Mt 12,24	Mk 3,22	
	Mt 9,34		
Bluznierstwo przeciwko Duchowi:			
	Mt 12,31	Mk 3,28-29	
	Mt 12,32		Łk 12,10
Znak z nieba:	Mt 16,1	Mk 8,11	
	Mt 12,38		Łk 11,29
Zgorszenie:	Mt 18,6	Mk 9,42	

<sup>39</sup> J. C. Hawkins, *Horae Synopticae*, s. 81.

<sup>40</sup> Według tabeli Ph. Rollanda, *Les premiers Évangiles*, s. 49.

	Mt 18,7		Łk 17,1-2
Zakaz rozwodu:	Mt 19,9	Mk 10,11	
	Mt 5,32		Łk 16,18
Pierwsi i ostatni:	Mt 19,30	Mk 10,31	
	Mt 20,16		Łk 13,30
Mieć wiarę:	Mt 21,21	Mk 11,23	
	Mt 17,20		Łk 17,6
Fałszywe nowiny:	Mt 24,23	Mk 13,21	
	Mt 24,26		Łk 17,23
Lampa pod łóżkiem:	Mt 5,15	Mk 4,21	Łk 8,16
			Łk 11,33
Nic nie jest zakryte:	Mt 10,26	Mk 4,22	Łk 8,17
			Łk 12,2
Za nami albo przeciwko nam:	Mt 12,30	Mk 9,40	Łk 9,50
			Łk 11,23
Pycha uczonych w Piśmie:	Mt 23,6-7	Mk 12,38-39	Łk 20,46
			Łk 11,43 <sup>37</sup>

Kilpatrick<sup>41</sup> uważa, że dublety u Mt wcale nie wskazują na dwa źródła u podstaw tej Ewangelii. Podobnie twierdzi D. L. Dungan<sup>42</sup>.

Butler<sup>43</sup> analizując 22 dublety z listy Hawkinsa dochodzi do wniosku, że są one mocnym argumentem przeciwko pierwszeństwu Mk. Zobaczmy na przykładzie trzech dubletów, jak Butler uzasadnia swoją tezę.

<sup>41</sup> G. D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel according to Matthew*, 1946, s. 92.

<sup>42</sup> D. L. Dungan, *Response to Two-Source Hypothesis*, w: *The Interrelations of the Gospels*, s. 203: *We can see nothing „decisive” about these doublets for proving the existence of an independent written source Q for Matthew and/or Luke. Some are simply redactional repetitions for specific theological or apologetic purposes, others are two versions of a similar even.*

<sup>43</sup> B.C. Butler, *The Originality of St Matthew*, s. 138-146.

## Mt 5,32

ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ἀπολύων  
τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρεκτὸς λόγου  
πορνείας ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι, καὶ  
ὅς ἐάν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται.

## Mt 19,9

λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι ὁς ἂν ἀπολύσῃ  
τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μὴ ἐπὶ πορνεία καὶ  
γαμήσῃ ἄλλην μοιχᾶται [καὶ ὁ ἀπο-  
λελυμένην γαμήσας μοιχᾶται].

Ostatnie zdanie w 19,9 (w nawiasie) w bardzo wielu manuskryptach jest opuszczone i można je uważać jako homoeoteleuton. Najważniejsza różnica to brak w w. 19,9 skutków rozwodu dotyczących kobiety, natomiast w 5,32 brak skutków rozwodu dotyczących mężczyzny. Tekst 19,9 nie jest konieczny w kontekście, został on dodany po fragmencie zakończonym inkluzją; por. w. 4 *Od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę* - w. 8 *lecz od początku tak nie było*. Należy więc przypuszczać, że Mt 5,32 jest logionem oryginalnym, a 19,9 jest drugorzędny i odsyłaczem (cross-reference).<sup>44</sup>

## Mt 7,16-20

ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε  
αὐτούς: μήτι συλλέγουσιν ἀπὸ ἀκαν-  
θῶν σταφυλὰς ἢ ἀπὸ τριβόλων σῦκα;  
17. οὕτω πᾶν δένδρον ἀγαθὸν καρποῦς  
καλοῦς ποιεῖ, τὸ δὲ σαπρὸν δένδρον  
καρποῦς πονηροῦς ποιεῖ. 18. οὐ δύναται  
δένδρον ἀγαθὸν καρποῦς πονεροῦς  
ἐνεγκεῖν, οὐδὲ δένδρον σαπρὸν καρποῦς  
καλοῦς ποιεῖ. 19. πᾶν δένδρον μὴ  
ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ  
εἰς πῦρ βάλλεται. 20. ἄραγε ἀπὸ τῶν  
καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς.

## Mt 12,33

ἢ ποιήσατε τὸ δένδρον καλὸν καὶ τὸν  
καρπὸν αὐτοῦ καλόν, ἢ ποιήσατε τὸ  
δένδρον σαπρὸν καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ  
σαπρὸν· ἐκ γὰρ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον  
γινώσκεται.

Tekst Mt 7,16-20 jest konieczny w kontekście, w przeciwieństwie do 12,33. Ponadto widzimy, że 7,16-20 tworzy całość literacką zakończoną inkluzją; por. w. 16 *Poznacie ich po ich owocach* - w. 20 *A więc: poznacie ich po ich owocach*. Tekst 12,33 wydaje się być krótkim wyciągiem (abstrakt) tego pierwszego.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> Tamże, s. 139.

<sup>45</sup> Tamże, s. 139-140.

## Mt 13,12

ὅστις γὰρ ἔχει δοθήσεται αὐτὸ καὶ  
 Περισευθήσεται. ὅστις δὲ οὐκ ἔχει,  
 Καὶ ὁ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ.

## Mt 25,29

τὸ γὰρ ἔχοντι παντὶ δοθήσεται καὶ  
 περισσευθήσεται. τοῦ δὲ μὴ ἔχοντος  
 καὶ ὁ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ.

Logion Mt 13,12 *Bo kto ma, temu będzie dodane...* jest wyraźnie w swoim kontekście. Poprzedza go odpowiedź Chrystusa: *Wam dano poznać tajemnice królestwa*, a bezpośrednio po nim Chrystus mówi o tym, że lud Go nie rozumie. Natomiast Mt 25,29 nie jest konieczny w kontekście, nawet trudno powiedzieć, czy to jest komentarz samego Chrystusa, czy „pana” w przypowieści. Mt 25,29 jest odsyłaczem do 13,12.<sup>46</sup>

### Zakończenie

Przedstawiliśmy sześć argumentów, które najczęściej podawane są na uzasadnienie pierwszeństwa Ewangelii Marka: 1) prawie cały materiał Mk znajduje się w Mt i duża jego część w Łk.; 2) ogólne rozplanowanie Ewangelii synoptycznych; 3) kolejność perykop; 4) język i styl; 5) porównanie treści niektórych perykop; 6) zjawisko dubletów w Mt i Łk. Widzimy, że argumenty te nie są tak mocne jakby się na pierwszy rzut oka wydawało: dane literackie, które według jednych biblistów świadczą o pierwszeństwie Marka, według innych wcale o tym nie świadczą, a nawet więcej - niekiedy świadczą właśnie przeciwko pierwszeństwu tej Ewangelii. Wydaje się, że najbardziej znaczący argument to argument pierwszy, odnoszący się do materiału, ale w formie podanej przez Storra, mianowicie: Ewangelia Marka jest pierwszą, ponieważ jest najkrótszą. Brak w Mk opowiadania o dzieciństwie oraz kazania na górze, dwóch obszernych części, które znajdują się zarówno w Mt, jak i w Łk, rzeczywiście może sugerować, że Mk był podstawą dla pozostałych Ewangelii synoptycznych. Aby jednak przyjąć tego rodzaju tezę, trzeba mieć pewność, że ewangeliści nie usuwali niczego ze swoich źródeł, najwyżej do nich coś dodawali - oraz, że każdy z nich miał zasadniczo ten sam cel, takie same założenia redakcyjne. Jeżeli jednak przyjmujemy, że Marek miał inne założenia redakcyjne niż Mateusz, w związku z czym nie odpowiadały mu jakieś części materiału Ewangelii Mateusza ani kompozycja jego Ewangelii, nie można odrzucić możliwości, że materiał Mateuszowy skrócił oraz inaczej ułożył. Należy zwrócić uwagę, że żadna z Ewangelii synoptycznych nie odpowiada w pełni biografii - rodzajowi

<sup>46</sup> Tamże, s. 142.

literackiemu, który w sposób naturalny kojarzy się nam z Ewangeliami, nie możemy więc powiedzieć z całą pewnością, co powinny zawierać, jaki materiał.

Na koniec dodajmy, że według D. L. Dugana<sup>47</sup> są trzy główne zarzuty przeciwko pierwszeństwu Mk: 1) pewne charakterystyczne cechy redakcyjne Marka nie występują ani w Mt ani w Łk; 2) charakterystyczne cechy języka Mateuszowego i Łukaszowego występują w tekstach paralelnych w Mk; 3) kolejność perykop w Mk jest podobna do Mt i Łk tam, gdzie ich kolejność jest podobna, tam gdzie ich kolejność jest różna, Mk zgadza się albo z Mt albo z Łk.

---

<sup>47</sup> D. L. Dungan, *Response to Two-Source Hypothesis*, s. 203-204.





**Ks. Bronisław Grulkowski**

## **PROBLEM IDEOLOGIZACJI W PSYCHOTERAPII**

### **Wstęp**

Wydaje się, że istotnym problemem w psychoterapii jest ideologizacja. Zjawisko to możemy najogólniej określić jako narzucanie przez terapeutę swojego światopoglądu lub systemu wartości klientowi (pacjentowi), z jednoczesnym dyskredytowaniem lub ignorowaniem światopoglądu, czy też systemu wartości pacjenta. Zagadnienie to jest tym bardziej godne uwagi, że fenomen określany mianem psychoterapii, staje się coraz bardziej powszechny i dotyka coraz to nowych dziedzin ludzkiego życia.

Jak zauważa Dorothy Rowe *psychiatrzy prowadzą psychoterapię, podobnie psychologowie, pielęgniarki, pracownicy socjalni i zawodowi terapeuci. Jeżeli ludzie czują, że „psychoterapia” jest zbyt pretensjonalnym słowem w stosunku do tego co robią, opisują oni to co robią jako poradę i dlatego mamy doradców dla studentów, doradców dla kierownictwa małżeńskiego, doradców Samarytan, współdoradców, doradców dla sierot, doradców dla alkoholików, narkomanów, dla biorących środki uspokajające, dla duchowieństwa, policjantek, doradców w ośrodkach dziennych. (...) Więcej, ostatnio wielu z tych psychoterapeutów i doradców przemieniło się w ekspertów. (...) Doprawdy, jest tylu doradców i psychoterapeutów, że czasami zastanawiam się czy wystarczy ludzi, którzy chcą być kierowani.*<sup>1</sup>

Psychoterapia, coraz popularniejsza, jest w każdej swojej formie spotkaniem przynajmniej dwu ludzi - psychoterapeuty i klienta (pacjenta). Jest to spotkanie wielowymiarowe. Każda ze stron tego spotkania ma swój światopogląd, hierarchię wartości, nastawienie do innych ludzi, itp. Jedna z

---

<sup>1</sup> D. Rowe, *Foreword*, w: J. Masson, *Against Therapy*, London 1990, s. 8.

osób w tej relacji uchodzi za „eksperta” (psychoterapeuta), druga jest „człowiekiem z problemem” (klient, pacjent), szukającym pomocy. Ponadto relacja łącząca obu ludzi jest wielopoziomowa: przebiega na płaszczyźnie werbalnej i niewerbalnej, świadomej i nieświadomej, mimo, że skierowana na przyszłość, dzieje się w teraźniejszości i jest „obciążona” przeszłością, jest to relacja dziejąca się w czasie spotkania i poza nim.

Skoro jest to zjawisko, nawet w swej najbardziej elementarnej formie, tak bardzo złożone, rodzi się pytanie o to, na ile psychoterapia jest psychoterapią, to znaczy - na ile to, co dzieje się między terapeutą a klientem jest inicjowane, kontynuowane i kończone według tego, czego wymaga tak czy inaczej rozumiana psychoterapia. Pojawia się też inne pytanie, na ile założenia i zasady, tak czy inaczej rozumianej psychoterapii, są „obiektywne” (tzn. względnie niezależne od światopoglądu tak terapeuty, jak i klienta), a na ile wynikają, czy nawet są ekspresją światopoglądu terapeuty. Jeżeli są ekspresją światopoglądu terapeuty, to na ile jest on tego świadom, na ile jest tego świadom klient i czy się na to godzi.<sup>2</sup>

Powstaje też inne pytanie<sup>3</sup>, pytanie o to na ile psychoterapia jest skuteczna, a na ile tylko pretenduje do skuteczności.<sup>4</sup> Stawiane jest również pytanie o nadużycia i przemoc w psychoterapii.<sup>5</sup> Szczególnie ważne jest pytanie o „przemoc” w zakresie zmian w światopoglądzie. W tej sprawie

<sup>2</sup> J. Masson (*Against Therapy*, London 1990) podaje znamieny przykład. Kobieta z organizacji „Kobiety Przeciw Pomografii” wyznaje swojemu analitykowi, że jest zaangażowana w kampanię przeciw „Playboy”-owi. Terapeuta odpowiada na to, że on osobiście lubi „Playboy”-a. Jak stwierdza Masson kobieta była *zszokowana i zdała sobie sprawę z tego, że jej analiza została zakończona*. Można zapytać na ile wyznanie terapeuty było powodowane wymaganiami "obiektywnej" terapii, na ile było wyrazem jego własnej postawy, a na ile było krytyką postawy klientki, próbą zmiany jej postawy. Czy jest to odosobniony przypadek? Niestety, jak się przekonamy, nie.

<sup>3</sup> Oczywiście stawiając powyższe pytania, i ogólniej - problem ideologizacji, nie chcę kwestionować sensu psychoterapii. Jest ona, w ściśle określonych granicach i sytuacjach, jak najbardziej pomocna i potrzebna. Tym niemniej mogą w niej zdarzyć się zjawiska, o których traktuje ten artykuł, a których uświadomienie sobie wydaje się szczególnie ważne.

<sup>4</sup> Zob. H. Eysenck, *The Effects of Psychotherapy*, New York, 1960; *Psychoterapia*, praca zbiorowa pod red. L. Grzesiuka, Warszawa 1984, s. 86-107; D. L. Rosenhan, M. E. P. Seligman, *Psychopatologia*, Warszawa 1994, t. II, s. 280-281.

<sup>5</sup> Zob. J. Masson, *Against Therapy*; D. L. Rosenhan, M. E. P. Seligman, *Psychoterapia*, t. II, s. 278-280).

niezwykle istotne jest pytanie o to, czy klienci są świadomi tego, że - niektóre zwłaszcza - psychoterapie są bezpośrednio i bardzo mocno związane z pewnymi poglądami religijnymi lub filozoficznymi, często stojącymi w jawnej sprzeczności z ich własną religią. Wiele terapii jest związanych z ruchem New Age<sup>6</sup> lub z filozofiami Dalekiego Wschodu, na przykład buddyzmem<sup>7</sup>.

Ponadto rodzi się pytanie o to, czy ideologizacja w psychoterapii oraz pewne formy nadużyć lub przemocy (często ukrytej) są zjawiskami ubocznymi, marginalnymi, czy też, jak chce Masson, są nieodłącznie związane z samą psychoterapią, wynikają z jej istoty. *Jest to książka - pisze Masson we wstępie do *Against Therapy - o tym dlaczego wierzę, że psychoterapia, jakiegokolwiek rodzaju, jest zła. Chociaż krytykuję wielu poszczególnych terapeutów i terapii, moim głównym celem jest wskazanie, że sama „idea” psychoterapii jest taka, że niezależnie od tego jak bardzo dana osoba jest miła, gdy staje się terapeutą, angażuje się w działania, które zmierzają do pomniejszenia godności, autonomii i wolności osoby, która przychodzi po pomoc.*<sup>8</sup> Na ile Masson ma rację, a na ile myli się?*

W związku z tym należy postawić inne pytanie: na ile psychoterapia jest specyficzną formą działania, a na ile, o ile jest dobrze i uczciwie przeprowadzana, jest po prostu przykładem niespecyficznego głębokiego kontaktu między ludźmi? Krótko mówiąc: na ile skuteczność psychoterapii, o ile taka istnieje, wiąże się z jej technikami, a na ile zależy od pewnych cech osobowości, w przypadku psychoterapii - cech psychoterapeuty?<sup>9</sup> O ile jej skuteczność zależy od cech osobowości, to czy jest potrzebna? Czy inne formy głębokiego kontaktu międzyludzkiego nie powinny jej zastąpić?

Wydawałoby się, że „moda” na psychoterapię, jej poszukiwanie przez ludzi, liczne doniesienia o „sukcesach” terapii są dowodem na to, iż jest ona człowiekowi potrzebna. Jednak tak nie jest. Wydaje się, że – jak dotąd - zbyt mało uwagi poświęca się zagadnieniu szkodliwości psychoterapii; stąd, niestety, *wiedza o patogenności postępowania terapeuty, jego*

<sup>6</sup> Zob. B. Dobroczyński, *Proteuszowe oblicze Wodnika*, w: „Znak” 1991, nr 7, s. 72-73.

<sup>7</sup> Jeden z bardziej znanych polskich terapeutów, jednocześnie wydawca książek z zakresu psychoterapii. Jacek Santorski, wprost przyznaje się do własnej fascynacji buddyzmem oraz do opozycji wobec Kościoła katolickiego, którego przesłanie uważa za, względnie co prawda, ale mniej wartościowe (zob. *Terapia a duszpasterstwo*, „Więź” 1994, nr 10, s. 41-43).

<sup>8</sup> J. Masson, *Against Therapy*, s. 24.

<sup>9</sup> Zob. na ten temat m.in.: D. L. Rosenhan, M. E. P. Seligman, *Psychoterapia*, s. 103; E. F. Torrey, *Czarownicy i psychiatrzy*, Warszawa 1981.

właściwościach osobowych oraz cechach pacjentów, które nie sprzyjają osiągnięciu poprawy w psychoterapii, jest nadal niewielka.<sup>10</sup>

Zastosowanie psychoterapii może być bardzo szerokie. Trudno na przykład dyskutować o znaczeniu psychoterapii w leczeniu psychoz. Wydaje się, że tam każda forma psychoterapii jest bardzo wskazana i cenna. Podobnie wygląda chyba sprawa w przypadku nerwic.<sup>11</sup> Natomiast o wiele bardziej skomplikowana jest sprawa sensowności różnych terapeutycznych działań podejmowanych na przykład uprzedzająco i niejako prewencyjnie względem przeciętnych, radzących sobie w życiu ludzi, zwłaszcza młodzieży. Na ile takie działania są pozytywne, a na ile szkodliwe? Na ile odkrywają rzeczywistość, a na ile ją i jej wypaczony obraz tworzą poprzez ukierunkowanie i wycinkowe tylko jej postrzeganie? Na ile odkrywają w człowieku, przypomnijmy: szczęśliwym i zadowolonym z życia, problemy, a na ile je w nim wywołują?<sup>12</sup>

<sup>10</sup> D. L. Rosenhan, M. E. P. Seligman, *Psychoterapia*, s. 107.

<sup>11</sup> Jednak już w przypadkach leczenia nerwic mogą się ujawnić pewne niebezpieczeństwa związane z psychoterapią. Znany mi osobiście młody chłopiec z nerwicą natręctw, został skierowany przez rodziców do jednego ze słynniejszych w Polsce psychoanalityków, będącego po stażu w USA. Jak wspomina chłopiec, w trakcie pierwszego spotkania odważył się on powiedzieć o swojej czci do Matki Bożej i o tym, że tylko zaufanie do Niej pozwala mu od czasu do czasu przezwyciężyć lęk przed światem zewnętrznym, zarażeniem się, itd. Terapeuta, gdy to usłyszał zaśmiał się i dowcipnie powiedział, że dziwi się, iż u końca XX wieku ktoś może jeszcze tak głupio mówić o Matce Bożej. Chłopiec powiedział, że już więcej do tego psychoanalityka nie poszedł. Można sensownie zapytać o to, kto w tej sytuacji zachował zdrowy rozsądek i bardziej był człowiekiem. Odpowiedź jest chyba jednoznaczna.

<sup>12</sup> W tym kontekście warto zadać pytanie o cel (oczywiście poza finansowym) masowego wydawania książek dotyczących psychoterapii, ukazujących prawie wyłącznie w negatywnym świetle rzeczywistość, na przykład życie rodzinne. Wystarczy wymienić tylko tytuły niektórych książek: *Toksyczni rodzice*, *Toksyczna miłość*, *Życie w rodzinie i przetrwać*, *Mieć dzieci i to przeżyć*. Można zapytać: na ile takie książki odstaniają prawdę o wyłącznie niszczącym wpływie rodziny na osobowość człowieka? Od razu rodzi się pytanie: Jakiej rodziny? Ilu rodzin? Czy jest to problem masowy czy marginalny? Czy przeciętna rodzina jest "toksyczna"? Jeszcze ważniejsze jest pytanie o to, czy te książki rzeczywiście odkrywają negatywny wpływ rodziny, czy też wywołują w człowieku negatywne spojrzenie na rodzinę, wypaczone jej postrzeganie wyłącznie w perspektywie zagrożenia jakie jest udziałem jej członków. Pod wpływem lektury takich książek w czytelniku musi utrwać się przekonanie, że rodzina to rzeczywistość zagrażająca, że celem i warunkiem szczęścia jest bycie niezależnym i obronienie się przed ludźmi, którzy przede wszystkim nam zagrażają i chcą nami manipulować. Niestety, taki wpływ psychoterapeutycznej,

Poszukiwanie odpowiedzi na te i tym podobne pytania jest celem niniejszego artykułu.

Artykuł powstał w oparciu o materiał źródłowy, którego główną pozycję stanowi książka Jeffrey'a Massona *Against Therapy*. Stamtąd zaczerpnięto większość przykładów oddziaływania różnych szkół terapeutycznych, ich założycieli i praktycznego działania. Materiał ten uzupełniono analizą opartą na lekturze wybranych pozycji z zakresu psychoterapii oraz własnej refleksji.

W artykule, po zdefiniowaniu ideologizacji i psychoterapii, przedstawione zostaną różne formy ideologizacji oraz ich przejawy w psychoterapii. Kolejno więc zostaną omówione: dyskredytacja systemu wartości klienta, wymuszony przekaz systemu wartości terapeuty, problem fałszowania obrazu rzeczywistości w terapii, fałszywa obietnica osiągnięcia idealnego świata, manipulowanie ludźmi, wykorzystywanie ludzi oraz ukazywanie przez terapeutów siebie jako nieomylnych "guru". W zakończeniu dokonane zostanie podsumowanie, przedyskutowane wnioski

---

masowo rozpowszechnianej, literatury nie jest tylko hipotetyczny. Na podstawie wielu rozmów z czytelnikami takich książek rodzi się refleksja, że jednak nazbyt często kreują one problemy poprzez nałożenie na normalną rodzinę i dobrze funkcjonującego człowieka, siatki fałszywych pojęć i tendencyjnego spojrzenia na rzeczywistość życia w rodzinie.

Czy jest to „psychoterapia”, czy tragiczna ideologizacja? Uwzględniając wypowiedź Jacka Santorskiego, głównego wydawcy książek o sygnalizowanych powyżej treściach, stwierdzającego, że *specyficznie polskiej, katolickiej wersji modelu matki i rodziny zawdzięczamy większość patologii w rodzinie (Mocniejsi w gębie. Z Jackiem Santorskim, psychoterapeutą i wydawcą, rozmawia Ewa Nowakowska, „Polityka” 1993, nr 10, s. 23)* należy uznać, że - niestety - jest to przejaw ideologizacji. Takie przypuszczenie jest jak najbardziej uzasadnione w kontekście treści wywiadu Jacka Santorskiego udzielonego "Przeglądowi Tygodniowemu". Znany terapeuta stwierdza tam m.in., że *rodzice nastolatków, zabraniający im spotkań ze znajomymi i nocnych wyjść mogą naruszać w ten sposób autonomię dziecka, która jest jego prawem*. Dalej Santorski uważa, że *80% polskich rodzin jest toksycznych (sic! - B.G.), (...) rodzice trzymają się kurczowo swoich schematów religijnych lub obyczajowych (sic! - B.G.), próbując narzucić je dzieciom*. Obecnie w związku z powszechnym dostępem informacji nastąpił pluralizm wartości, zdemaskowanie fałszywych autorytetów. ***Dziecko nie jest więc w stanie przyjąć wizji świata oferowanej przez sztywnych rodziców*** (podkr. - B.G.) (cyt: "Najwyższy Czas" 1995, nr 25, s. 11). Doprawdy trudno odgadnąć skąd Santorski wie, że *dziecko nie jest więc w stanie przyjąć wizji świata oferowanej przez sztywnych rodziców*. Ten szczególny hiperkrytycyzm wobec rodziny zadziwia tym bardziej, że towarzyszy mu zupełny brak krytycyzmu wobec psychoterapii i psychoterapeutów.

oraz sformułowane pewne postulaty (zasady) dotyczące psychoterapii i korzystania z niej.

## 1. Pojęcie ideologizacji i psychoterapii

Pojęcie ideologizacji jest wieloznaczne. Nie dyskutując z różnymi jego ujęciami i odmiennymi definicjami, w niniejszym artykule przez ideologizację rozumie się świadome, zorganizowane, usystematyzowane działania jednego człowieka, mające na celu przyjęcie jego wartości, celów, dążeń, światopoglądu i dominacji - przez drugiego człowieka, przy czym, co jest bardzo istotne, ten drugi człowiek nie jest świadomy, albo jest niedostatecznie świadomy, faktu i konsekwencji tego typu oddziaływań, a może nawet te działania uważać za jedynie słuszne i empirycznie zweryfikowane.

W tak rozumianej ideologizacji występują jako jej ważne elementy - manipulacja oraz autorytaryzm (często ukryty za „naukową” fasadą) w stosunku do drugiego człowieka. Wydaje się, że jednym z obszarów występowania ideologizacji lub przynajmniej takiej możliwości, przez sam fakt międzyludzkiej interakcji, jest psychoterapia.

Przez psychoterapię rozumiemy, za Jerzym Strojnowskim, *zamierzony i systematyczny proces interakcji rozwijany między pacjentem i terapeutą lub grupą terapeutyczną w celu usuwania u tegoż pacjenta zaburzeń komunikacji, nieprawidłowych procesów psychicznych lub dolegliwości somatycznych i uzyskiwanie lepszego przystosowania społecznego. Celem dalszym psychoterapii może być także polepszenie struktury osobowości i stymulacja możliwości rozwojowych pacjenta.*<sup>13</sup>

W tak zdefiniowanej psychoterapii postrzegamy istnienie osoby z trudnościami (klient, pacjent), trudności, osobę, która uważa się za kompetentną w niesieniu pomocy terapeutycznej (psychoterapeuta) i pewien optymalny stan człowieka, którego osiągnięcie przez klienta czy pacjenta, jest celem działań psychoterapeutycznych. Obraz każdego z tych elementów opiera się na pewnych apriorycznych, ukrytych założeniach oraz pewnym światopoglądzie szkoły terapeutycznej czy terapeuty, światopoglądzie nie zawsze znanym i nie zawsze zgodnym ze światopoglądem klienta (pacjenta). Ten właśnie fakt sprawia, że w psychoterapii pojawia się lub może się pojawić, ideologizacja.

Ideologizacja może mieć różne formy, w zależności od dominującego w nich czynnika będącego narzędziem ideologizacji. Ponadto w różnych szkołach psychoterapii ideologizacja może różnie się przejawiać.

---

<sup>13</sup> J. Strojnowski, *Psychoterapia*, Warszawa 1985, s. 28.

## 2. Formy ideologizacji oraz jej przejawy w psychoterapii

Poniżej omówione zostaną niektóre, naszym zdaniem najważniejsze, formy ideologizacji występujące w psychoterapii.

### 2.1. Ideologizacja jako dyskredytacja i ignorancja systemu wartości, percepcji i światopoglądu klienta

Jeffrey Masson bardzo często opisuje taką formę ideologizacji. Najczęściej mechanizm dyskredytacji lub ignorowania systemu wartości i światopoglądu klienta opiera się na założeniu, że człowiek zgłaszający się po pomoc nieadekwatnie postrzega rzeczywistość. Wśród terapeutów nieraz istnieje przekonanie, że świat jest czym innym niż to, o czym mówi klient. *Wszystko co pacjent mówi jest brane nie jako wyrażenie prawdy pacjenta, ale jako projekcja jego fantazji. (...) W ten sposób psychoterapeuta potrafi odmówić przyjęcia odpowiedzialności za swoje działania i zrzucić tę odpowiedzialność i winę na pacjenta. „Ty źle postrzegasz rzeczywistość” - mówi psychoterapeuta do pacjenta. „Musisz więcej próbować. Jeśli się nie poprawisz, to jest to twoja wina”.*<sup>14</sup>

Za najgłośniejszą tego typu sprawę uważa Masson przypadek pacjentki Freuda, Dory. Dora w pewnym momencie swoich spotkań z Freudem wyznała mu, że była seksualnie napastowana przez pana K. Freud, jak twierdzi Masson, w jej przypadku po raz pierwszy odrzucił wyznawaną wcześniej teorię uwiedzenia i opisaną przez nią sytuację uznał za przejaw jej fantazji; a więc odrzucił jej relację o faktach. *Nie chodzi o to, że (Freud - dopow. B.G.) zaprzeczył iż „uwiedzenie” miało miejsce, ale pozbawił on je jakiegokolwiek znaczenia przez danie całkowicie innego rozumienia, przez jego „zinterpretowanie”. Freud nigdy nie wierzył, że Dora może być zainteresowana zewnętrzną prawdą.*<sup>15</sup> Właściwie w tym momencie całe cierpienie Dory zostało zlekceważone i zignorowane, uznane za wytwór jej fantazji, wywołane przez nią samą. Dora stała się zupełnie bezradna: nie

<sup>14</sup> D. Rowe, *Foreword*, s. 14.

<sup>15</sup> J. Masson, *Against Therapy*, s. 96

J. Masson, który w swoim czasie był dyrektorem Archiwum Zygmunta Freuda w Nowym Jorku, opublikował korespondencję Freuda z Fliessem. Na jej podstawie doszedł do wniosku, że Freud zrezygnował z „teorii uwiedzenia”, gdyż bał się konsekwencji przyjęcia do wiadomości faktu o rzeczywistym występowaniu przemocy seksualnej; dlatego stworzył hipotezę o tym, że relacja o gwałcie doświadczonym w dzieciństwie jest dziełem dziecięcej wyobraźni (zob. J. Masson, *Against Therapy*, s. 90-96; por. G. Markus, *Zygmunt Freud*, Warszawa 1993, s. 140-141).

uwierzono jej i nic na to nie mogła poradzić. *Zauważmy, że Freud nigdy nie wierzył świadomemu „nie” Dory, ale również wierzył, że „wcale nie ma takiej rzeczy jak nieświadome »nie«” (...). Tak więc nie było logicznego sposobu, w który Dora mogłaby mu się przeciwstawić.*<sup>16</sup> Zdaniem Massona nie należy się więc dziwić, że Dora przerwała terapię.

Pierwszym, który spostrzegł, że w psychoterapii nie bierze się poważnie światopoglądu, więcej - postrzegania świata przez klienta, był Sandor Ferenczi. Jak zauważa Rowe, komentując poglądy Massona, Ferenczi był *pierwszym analitykiem, który zwrócił uwagę na fakt, że psychoanalityczna interpretacja tego, co mówi pacjent może być rzeczywiście aktem agresji.*<sup>17</sup> W swoim pisanym potajemnie dzienniku Ferenczi stwierdza, że uświadomił to sobie, gdy opisywany przez jedną z pacjentek smutek z powodu odejścia matki zinterpretował, nie słuchając jej do końca, jako jej szczęście, bo zrealizowało się jej ukryte pragnienie poślubienia ojca. Następnego dnia pacjentka przyszła do niego z żalem o to, że jej nie wysłuchał do końca, a powiedział "za nią" nie to, co ona chciała powiedzieć. Wówczas Ferenczi rozumiał, że zrobił coś niewłaściwego. *Ferenczi czuł, że coś z pewnej hipokryzji, ostrej atmosfery analizy było spowodowane przez złe teoretyczne przewidywanie, dosłownie - założenie, że pacjenci nie potrafią rozróżnić między tym, co naprawdę im się zdarzyło i tym co wyobrażali sobie, że się im zdarzyło. To, w opinii Ferenczego, było wielkim początkowym błędem Freuda, który zapoczątkował rozwój psychoanalizy w złym kierunku, z którego ona nigdy nie zawróciła.*<sup>18</sup> Ferenczi uznał, że sytuacja ta wynikała z lekceważenia świata klienta i z nierównowagi władzy pomiędzy klientem i terapeutą, z przewagi tego ostatniego, który "wie lepiej".<sup>19</sup>

Również, a może przede wszystkim, Jungowi Masson zarzucił ignorowanie światopoglądu klienta. Uważał on, że Jung całkowicie ignorował przeżycia ludzi i ich problemy, wszystko chciał interpretować i to wyłącznie poprzez własne, empirycznie niesprawdzalne teorie. *Jungowskie zainteresowanie rzeczywistym światem było ograniczone do jego własnych problemów. Jestem przekonany, że Jungowski, widoczny i znaczący, stopień zaabsorbowania sobą pozwolił mu wykluczyć rzeczywiste urazy, które wypełniają ludzkie życie i ignorować polityczne tragedie tak samo, jak osobiste.*<sup>20</sup> Dla przykładu, zdaniem Massona, Jung poprzez swoje

<sup>16</sup> J. Masson, *Against Therapy*, s. 98.

<sup>17</sup> D. Rowe, *Foreword*, s.16.

<sup>18</sup> J. Masson, *Against Therapy*, s. 123.

<sup>19</sup> Por. tamże, s. 124.

<sup>20</sup> Tamże, s. 134.



twierdzenie o tym, że nie spotkał człowieka, którego problem nie byłby problemem religijnym i że nie może być uznany za "uzdrowionego" ten kto nie odzyskał religijnego spojrzenia na swoje życie wykazuje, że jego postawa była postawą ignorowania i lekceważenia światopoglądu ateistów, agnostyków i innych osób indyferentnych religijnie, które mogły sobie nie życzyć poruszania tego typu problemów. Tymczasem system terapii Junga żądał tego, by zająć się tym problemem, bo inaczej nie będą mogli być uznani za „wyleczonych”.<sup>21</sup> Podobnie wiara Junga w sny oraz ich symboliczne znaczenie sprawiała, że one i ich analiza stawały się ważniejsza niż problemy pacjenta przeżywane w jego życiu na jawie.<sup>22</sup>

Klasycznym przykładem agresji skierowanej względem klienta jest "bezpośrednia psychoanaliza" stworzona przez Johna Rosena, który twierdził, że celem terapii powinno być skonfrontowanie klientów z ich irracjonalnością i zmuszenie (podkr. B.G.) ich do stawienia czoła rzeczywistości.<sup>23</sup> Pomijając fakt, że w koncepcji irracjonalności ukryte jest założenie iż terapeuta "wie lepiej" należy zwrócić uwagę na to, że "zmuszanie" jest w tej terapii często rozumiane dosłownie: stosowano bicie, grożenie nożem (dla przezwyciężenia lęku pacjenta przed byciem zabitym z użyciem noża), straszenie, wykorzystywanie klientów seksualnie, itp.<sup>24</sup>

Wydawałoby się, że psychoterapia oparta na słuchaniu, przekazywaniu klientowi informacji zwrotnej o tym jak jest rozumiany, empatii, kongruencji i niedyrektywności, wolna jest od ignorowania światopoglądu, systemu wartości i sposobu widzenia świata przez klienta. Jak twierdzi Masson - nic bardziej błędnego niż takie przekonanie. Podstawowym zarzutem, jaki kieruje przeciwko tego typu terapii, jest ignorowanie rzeczywistości. Terapia tego typu stwarza sztuczne warunki, odbywa się w sztucznym kontekście pełnej akceptacji (ale najczęściej tylko przez 1 godzinę tygodniowo), a więc w sztucznej sytuacji. A przecież życie codzienne klienta jest inne: doświadcza on wrogości, walczy z różnymi problemami, w tym i własną słabością, doświadcza miłości i odrzucenia.

<sup>21</sup> Tamże, s. 157.

<sup>22</sup> Tamże, s. 162-163.

Na marginesie warto zwrócić uwagę, że tym ignorowaniem rzeczywistości, zwłaszcza obecnego w niej zła i tragedii, Masson tłumaczy dwuznaczną, delikatnie mówiąc, postawę Junga wobec nazizmu. Dla Junga, według autora *Against Therapy*, ważniejsze było "ocalenie" psychoterapii i dorobku naukowego niż przeciwstawienie się nazizmowi, który nie wydawał mu się aż taki zły. Jung po prostu ignorował fakty. (Por. J. Masson, *Against Therapy*, s. 134-152).

<sup>23</sup> Zob. J. Masson, *Against Therapy*, s. 167.

<sup>24</sup> Zob. tamże, s. 165-194.

przyjaźni i wrogości. Poza oderwaniem od życia, terapia tego typu jest sztuczna przez to, że terapeuta faktycznie stara się być empatyczny, kongruentny, itd. przez 1 godzinę terapii, ale klient nie wie jaki jest terapeuta w normalnym życiu, nie wie co czyni z wiedzą o kliencie, jak wygląda jego życie osobiste. Wobec tego może mieć poczucie, że terapia jest "na niby", że nikt nie rozumie jego problemów.<sup>25</sup> Takie wrażenie może się w nim umocnić dodatkowo, gdy – z różnych względów, na przykład poprzez wymagania sytuacji, w której pracuje - nieraz dosłownie jest zmuszony do udziału w terapii. Wtedy naprawdę trudno jest uwierzyć w empatię i bezinteresowność.<sup>26</sup>

Masson krytykuje także różne formy terapii rodzinnej za to, że psychoterapeuci czynią się tu "sędziami ludzkich wartości". Dla nich prawie każda rodzina jest "chora" i zagrażająca, "toksyczna" względem swoich członków. Jednakże, wydaje się słuszne to pytanie Massona, czy uprzywilejowane miejsce dla ojca w pokoju jest przejawem "choroby" rodziny czy też znakiem poszanowania kulturowej tradycji? Czy "słaby" i "pasywny" ojciec oznacza wadę? Zdaniem Massona tego typu przykłady wskazują na to, że dyskredytuje się rodzinę i jej wartości, postrzegając tu źródła problemów, problemów często wymyślonych przez terapeuta.<sup>27</sup>

Modna ostatnio terapia *Gestalt* także ignoruje, lekceważy i dyskredytuje światopogląd klienta. Terapia ta stawia sobie za cel stanie się przez klienta "bardziej świadomym" całej rzeczywistości poprzez niewerbalną nim manipulację.<sup>28</sup> W terapii tej centralną pozycję zajmuje lider grupy; staje się on "guru", który decyduje o tym, co w postępowaniu i myśleniu klienta jest "prawdziwe", a co nie. Ponadto kładąc bardzo silny akcent na uczucia oraz podkreślając dominującą rolę komunikatów niewerbalnych, relatywizuje się tu znaczenie świadomych wyborów człowieka, znaczenie jego dążeń i celów oraz wartości.<sup>29</sup>

Szczególną formą lekceważenia wartości klienta jest, według Massona, hipnoterapia Milтона H. Ericksona. Erickson był pierwszym terapeutą, który chciał zmieniać osobowość człowieka, a nie tylko go rozumieć.<sup>30</sup> Według niego, klucz do sukcesu ma terapeuta; on jest "ekspertem", który ma zmieniać ludzi na wszelkie możliwe sposoby, nawet metodami, których klient jest nieświadomy.<sup>31</sup> Takie ubezwłasnowolnienie klientów kończyło

<sup>25</sup> Zob. tamże, s. 229-247.

<sup>26</sup> Zob. tamże, s. 230, 241-242.

<sup>27</sup> Zob. tamże, s. 248-252.

<sup>28</sup> Zob. tamże, s. 252.

<sup>29</sup> Zob. tamże, s. 253-257.

<sup>30</sup> Zob. tamże, s. 269.

<sup>31</sup> Zob. tamże, s. 269, 271.

się często wprowadzeniem ich w trans i, na przykład, seksualnym wykorzystaniem.<sup>32</sup>

Na zakończenie tego etapu rozważań zwróćmy uwagę, że szczególnie lekceważąco traktowane są w psychoterapii wartości religijne. Ich lekceważenie w przypadku człowieka głęboko religijnego sprawia, że w terapii zmienia się jego plany, oceny i dążenia; w tych wszystkich obszarach religia jest, zdaniem terapeuty, albo czymś obojętnym, albo czymś "szkodliwym". *Psychologowie i psychiatrzy mają wiele uprzedzeń, ale tym, które krzywdzi bardzo ich klientów jest to, że religijne wierzenia jakie posiadają pacjenci są w najlepszym razie uważane za nieważne, a w najgorszym klasyfikowane jako nerwica lub psychoza. Psychologowie i psychiatrzy są, jako grupa, w większości niereligijni, a jako tacy są nietypowi w populacji* (podkr. B.G.). *Przegląd badań pokazuje, że 60-90% populacji Wielkiej Brytanii oraz USA wierzy w Boga i w relacje między Bogiem a ludzką dobrocią i grzesznością. Dlatego ludzie, którzy przychodzą do psychiatrów i psychologów po pomoc, w większości nie pytają „Jak mogę być szczęśliwy?”, ale „Jak mogę być dobry?”* (podkr. B.G.). *Brak wiary w Boga i życie przyszłe sprawia, że psychologowie i psychiatrzy uważają, że jedynym sensownym pytaniem jest: „Jak mogę uczynić życie najbardziej moim własnym?”* (podkr. B.G.). *Kiedy terapeuta i pacjent mają różne i niewyrażone cele, kurs terapeutyczny jest skazany na porażkę.*<sup>33</sup>

Tak więc wydaje się, że Masson wykazał, iż nierzadko (jego zdaniem zawsze) psychoterapia rozpoczyna się od zlekceważenia bądź zdyskredytowania światopoglądu, systemu wartości i postrzegania pacjenta, przebiega w oparciu o to założenie i jej celem jest zmiana światopoglądu, systemu wartości i percepcji pacjenta. Dlatego, siłą rzeczy, kolejny etap ideologizacji w psychoterapii stanowi narzucanie klientowi przez psychoterapeutę własnych - lub jego szkoły psychoterapeutycznej - wartości, sposobu widzenia świata (percepcji) i światopoglądu.

## **2.2. Ideologizacja jako narzucanie własnego systemu wartości i światopoglądu przez terapeutę**

W psychoterapii terapeuta w miejsce światopoglądu klienta wprowadza swój własny światopogląd. On po prostu "wie lepiej" jaka jest rzeczywistość. W psychoterapii uważa się, że terapeuta *przez właściwości swojej wiedzy, przygotowania i specjalnego wglądu ma dostęp do prawd*

---

<sup>32</sup> Zob. tamże, s. 272-279.

<sup>33</sup> D. Rowe, *Foreword*, s. 18.

ponad i poza zdolnością pacjentów. Prawdy psychoterapeutów mają wyższą wartość niż prawdy pacjentów. Psychoterapeuta interpretuje prawdy pacjenta i mówi mu co one „naprawdę” znaczą.<sup>34</sup>

Takie postępowanie jest charakterystyczne dla klasycznej psychoanalizy, gdzie "wszystkowiedzącym" jest psychoanalityk.<sup>35</sup> Ferenczi w swoim prywatnym dzienniku zapisał, że pewnego dnia Freud stwierdził, iż *pacjenci są tylko motlochami. Jedyną rzeczą, dla której pacjenci są dobrzy, jest pomóc analitykowi uczynić teorię żywą i dostarczyć dla niej materiału.*<sup>36</sup> Klient w takiej sytuacji nie ma żadnych szans. *Jakakolwiek niezgoda z terapeutą może być (i często jest) interpretowana jako opór.*<sup>37</sup>

Jedynym, który zdał sobie sprawę z tej formy ideologizacji był Sandor Ferenczi. Dlatego postulował on "wzajemną analizę" klienta i terapeuty. Ponadto doszedł do wniosku, że terapia jest możliwa tylko wobec jednego pacjenta i wynika ona wówczas z potrzeby przyjaźni. Ale wówczas nie jest to już terapia, ale solidarność; a więc terapia w ścisłym sensie bez ideologizacji nie jest możliwa.<sup>38</sup>

U Junga również ma miejsce ideologizacja poprzez narzucanie własnego światopoglądu, co przejawia się w odwoływaniu się do alchemii, astrologii, analizy snów i symboli.<sup>39</sup>

Podobne zjawisko występuje, jak już sygnalizowaliśmy uprzednio, w psychoanalizie. Występuje też w metodzie Rogersa, gdzie zdaniem autora metody - dopóki klient nie doświadcza (czytaj: akceptuje) "empatii" terapeuty, dopóty nie jest "zdrowy", jest "defektywny" i "stawiający opór".<sup>40</sup> Podobne zjawisko występuje w terapii rodzinnej i w *gestalt therapy*. Fritz Perls wyraźnie ujawnił, że na jego system terapeutyczny ogromny wpływ ma Zen i doświadczenia z LSD.<sup>41</sup> Także w terapii Ericksona zmiana osobowości klienta przebiega zawsze w kierunku przyjęcia przez niego wartości terapeuty.<sup>42</sup>

Szczególnym źródłem tej formy ideologizacji jest własny światopogląd terapeutów. Wielu z nich, jak zauważył Dobroczyński w cytowanym wyżej artykule, związanych jest z New Age. Wielu jest niewierzących i

<sup>34</sup> Tamże, s. 13.

<sup>35</sup> Zob. tamże, s. 14.

<sup>36</sup> Tamże, s. 19.

<sup>37</sup> J. Masson, *Against Therapy*, s. 37.

<sup>38</sup> Zob. tamże, s. 115-129.

<sup>39</sup> Tamże, s. 156-161.

<sup>40</sup> Zob. tamże, s. 235-236.

<sup>41</sup> Zob. tamże, s. 253-254.

<sup>42</sup> Zob. tamże, s. 271.

zafascynowanych filozofią i religiami Dalekiego Wschodu.<sup>43</sup> Niektórzy wprost odwołują się do astrologii. Na przykład Stephen Arroyo stwierdza, że *w astrologii humanistycznie nastawiony psycholog, pedagog, terapeuta* (podkr. B.G.), *czy laik znaleźć może najpotężniejsze i najbardziej użyteczne narzędzie, oferuje ona bowiem język, który precyzyjnie opisuje unikalną kombinację działających w każdym z nas czynników uniwersalnych.*<sup>44</sup>

Jacek Santorski, przyznający się wielokrotnie do swoich sympatii względem buddyizmu, stwierdza, że sam co prawda nie zajmuje się religijnymi i duchowymi problemami swoich klientów, ale kieruje ich do ośrodków, gdzie stykają się z jogą, psychologią interpersonalną i Zen. Nie wspomina natomiast, co wydaje się dziwne w kraju katolickim, o tym, by kogoś odesłał z takimi problemami na przykład do księdza.<sup>45</sup> Wydaje się to być przejawem nakładania na potrzeby klienta własnej siatki światopoglądowo pojęciowej.

Ogólnie należy stwierdzić, że tego typu ideologizacja jest bardzo szkodliwa dla klientów. Oznacza ona bowiem próbę zdobycia władzy nad człowiekiem, zdominowania jego widzenia świata, próbę – dodajmy – często zamaskowaną i ukrytą pod "naukowymi" pojęciami i technikami. I jest to bardzo groźna próba uzależnienia, z różnych motywów, drugiego człowieka. Dorothy Rowe stwierdza: *Wielu ludzi, którzy chcą narzucić swoje definicje rzeczywistości mogłoby zaprzeczyć temu, że są oni wplątani w zyskiwanie władzy. Mogłoby mówić, że z powodu ich większej wiedzy, mądrości, przygotowania i doświadczenia wiedzą oni co jest najlepsze. Najbardziej niebezpiecznymi ludźmi na świecie, są ci, którzy wierzą, że wiedzą, co jest najlepsze dla innych. Ludzie, którzy wierzą, że wiedzą co jest najlepsze dla innych ludzi, zaprzeczają prawdom innych ludzi. Gdziekolwiek nasza własna prawda jest negowana, ignorowana lub lekceważona doświadczamy największego lęku, jaki kiedykolwiek znaliśmy: próby unicestwienia naszego „ja”.*<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Allan Watts słusznie zauważył, że to, *co fascynuje w Zen i innych formach filozofii Dalekiego Wschodu to to, iż odkrywa ona (...) szeroki obszar (...), gdzie nareszcie "ja" nie da się odróżnić od Boga* (A. Watts, *This Is It*, Random House 1972, s. 90). Na niebezpieczeństwo tego swoistego narcyzmu i egocentryzmu występującego także, a może przede wszystkim, w psychoterapii zwrócił uwagę również ks. bp Józef Życiński (J. Życiński, *Streścić IX Symfonię?*, w: „Więź” 1994, nr 10, s. 65-66).

<sup>44</sup> S. Arroyo, *Astrologia i psychologia*, Łódź 1994, s. 65.

<sup>45</sup> Zob. *Terapia a duszpasterstwo*, s. 32.

<sup>46</sup> D. Rowe, *Foreword*, s. 16-17.

### 2.3. Ideologizacja poprzez zafałszowany obraz rzeczywistości (obraz pozbawiony rzeczywistego zła)

Jednym z zarzutów stawianych często psychoterapii jest to, że nie rozwiązuje ona rzeczywistych problemów, że nie dotyka realnego zła doświadczanego przez ludzi, którzy faktycznie przychodzą do terapeutów po to, by zdobyć siły do zmagania się z tym co złe. Psychoterapia jednak lekceważy problem zła; trudności klientów przenosi na inną, wyłącznie psychologiczną (zamiast egzystencjalnej) płaszczyznę. Jest to ideologizacja, ponieważ nie tego oczekuje najczęściej klient. Terapeuta czyni tak, gdyż często nie chce "zmierzyć się" z realnym złem; dlatego woli je zbagatelizować, dlatego *dobiera sobie klientów tak, by nie komplikować sobie życia, by nie doświadczyć porażki, by podbudować pozytywny obraz siebie. Powodem tego, że psychoterapeuci dzielą przyszłych pacjentów na zdolnych i niezdolnych do psychoterapii jest to, iż chcą oni uniknąć tych ludzi, których życie jest wypełnione tragediami nie do naprawienia i wynagrodzenia, a których wykształcenie nie uzdolniło do mówienia o ich doświadczeniach w sposób w jaki czyni to biały, ze średniej klasy Anglik. Tacy ludzie czynią swoich potencjalnych pomocników (tu: terapeutów) bezradnymi, a ponieważ terapeuci są zwykle ludźmi, którzy są dumni z siebie, ze swojej kompetencji w pomaganiu, świadomość bezradności, niezdolności udzielenia pomocy, czyni ich przerażonymi. Zamiast uznać ten strach, wolą etykietować tych ludzi jako „niezdolnych do psychoterapii”, albo „psychopatycznych”, albo „o nieadekwatnej osobowości”, albo „schizofreników” i podają je w odrzucający i kontrolujący sposób co, nie dziwnego, nie pomaga tym ludziom, a często obecnie krzywdzi.*<sup>47</sup>

Taka postawa prowadzić może do obwiniania klientów za zło, którego doświadczają.<sup>48</sup> Może także prowadzić do lekceważenia rzeczywistości, do obojętności na zło, do uznania, że tak naprawdę zła nie ma. Za formę takiej ucieczki od zła, z którym terapia nie może sobie poradzić, uznaje Masson decydującą - jego zdaniem - rolę psychiatrów we wcieleniu programu eutanazji w Niemczech, w czasie II wojny światowej i w praktykowaniu eutanazji w Stanach Zjednoczonych.<sup>49</sup>

Każda w zasadzie ze szkół psychoterapeutycznych, według Massona, pomija i ignoruje problem obecności zła i cierpienia w ludzkim życiu. Psychoterapia czyni to albo poprzez "spsychologizowanie" tego problemu, przeniesienie go z realnego świata w świat np. dziecięcej wyobraźni

<sup>47</sup> Tamże, s. 15.

<sup>48</sup> Zob. tamże, s. 21.

<sup>49</sup> Zob. J. Masson, *Against Therapy*, s. 45-46.

(Freud), albo poprzez uznanie go za inną tylko stronę (konieczną i "pozytywną", bez moralnego wartościowania) dobra i świata (Jung). Możliwa jest też postawa "odintelektualizowania" zła (*Gestalt Therapy*) i odrealnienia go poprzez stworzenie sztucznego świata (Rogers).<sup>50</sup>

Psychoterapia nie potrafi ukazać sensu cierpienia i zła oraz nie potrafi dać mocy uporania się z nim, potrafi tylko jedno: zbagatelizować zło, zaproponować "ucieczkę" od niego. Tymczasem ludzie najczęściej przychodzą do terapeutów z realnymi problemami, zranieni przez rzeczywistość doznane, czy zadawane innym, zło. Przychodzą po to, by nie "uciekać" od zła, ale zrozumieć jego sens, nauczyć się radzić sobie z nim w życiu.<sup>51</sup> Psychoterapia ignorując dramat zła i nakłaniając do tego ignorowania klientów, jest formą ideologizacji; czyni bowiem to wbrew oczekiwaniom klientów, często wbrew ich światopoglądowi, przede wszystkim zaś wbrew oczywistym faktom. Konsekwencją tego jest kolejna forma i etap ideologizacji - obietnica "sztucznego raj", świata bez zła i problemów. Wartości bowiem *psychoterapii odciągają osobę od głębokiej refleksji nad źródłami ludzkiego cierpienia*.<sup>52</sup>

#### 2.4. Ideologizacja jako obietnica osiągnięcia idealnego świata

Sensem istnienia psychoterapii jest udzielenie konkretnej pomocy człowiekowi. Skoro jednak nie jest ona zdolna do akceptacji całej rzeczywistości (szczególnie obecnego w niej, także w kliencie, zła i światopoglądu klienta), a stanowi wyraz własnego światopoglądu i hierarchii wartości terapeuty, nie potrafi zrealizować postawionego przed sobą celu. Dlatego obietnica, którą bez słów daje się przychodzącemu klientowi, obietnica "lepszego" świata, zdobycia większej umiejętności radzenia sobie w rzeczywistym świecie jest iluzoryczna, a jako taka jest formą ideologizacji.

Psychoterapia faktycznie prowadzi do "ucieczki" od świata, prowadzi

---

<sup>50</sup> Na fakt ignorowania problemu zła, zwłaszcza negatywnych, naładowanych złością reakcji pacjenta w terapii rogeriańskiej zwrócił uwagę także Rollo May. *Kiedy przysłuchiwałem się zapisom rejestrującym tę terapię, uderzył mnie fakt, że podczas gdy terapeuci-zwolennicy Rogersa byli znakomici skupiając się na samotności, rezygnacji, wyrzeczeniu, smutku i tym podobnych uczuciach pacjenta, praktycznie nigdy nie uwzględniali jego gniewu. Inne negatywne uczucia, jak agresywność, wrogość i autentyczny konflikt (w odróżnieniu od zwykłego nieporozumienia) były również prawie nieobecne wśród tego, na co terapeuta reagował* (R. May, *Psychologia i dylemat ludzki*, Warszawa 1989, s. 27).

<sup>51</sup> Zob. J. Masson, *Against Therapy*, s. 131.

<sup>52</sup> Tamże, s. 46.

do życia w świecie sztucznych konstruktów koncepcji terapeutycznej. Prowadzi to klienta do próby narzucenia tych konstruktów np. współmałżonkowi, co często prowadzi do powiększenia problemów rodzinnych, ponieważ osoba "ideologizowana", a nie będąca klientem psychoterapeuty, broni się przed "narzuceniem" jej „terapeutycznego” widzenia świata. A więc obietnica osiągnięcia idealnego świata jest iluzją, iluzją tym bardziej tragiczną, że człowiek przekonany o własnej "dobroci" "obwinia" o niemożność życia w owym idealnym świecie inne osoby, np. współmałżonka, i rozgoryczony do tego, że małżeństwo jest takie "przyziemne", niekiedy może szukać "ideału" w drugim związku, czy nawet kolejnych związkach.

Pośrednio więc psychoterapia może prowadzić do odrzucenia zdrowego poczucia winy i norm moralnych. Dlatego Masson stwierdza: *Przekonałem się o słabości naszej zdolności w niesieniu pomocy drugiej osobie, która jest w emocjonalnym dolku, i - w szczególności - o roszczeniach* (podkr. B.G.) *do tej zdolności.*<sup>53</sup> W innym miejscu autor *Against Therapy* pisze: *Psychoterapia jest nie mniej wolna od politycznych, zawodowych i ideologicznych nacisków niż jakakolwiek inna profesja. (...) Poprzez swoją najgłębszą istotę psychoterapia musi pretendować (podkr. B.G.) do udzielenia obiektywnej, milej i ludzkiej atmosfery dla tych, którzy chcą wyrazić swoje najgłębsze uczucia bólu i żalu. Tragedią jest to, że ta słuszna potrzeba jest wyzyskiwana, nawet jeżeli w najlepszych intencjach, przez „ekspertów”, którzy obiecują dać to czego dać nie mogą (podkr. ks. B. G.).<sup>54</sup>*

Oderwanie ludzi od całej prawdy o rzeczywistości i skierowanie ich oczekiwań ku wizji idealnego świata możliwe jest tylko poprzez manipulowanie nimi.

## 2.5. Ideologizacja poprzez manipulowanie ludźmi

Z manipulacją mamy do czynienia wtedy, gdy ktoś wpływa na czyjś obraz rzeczywistości. Wpływ jest po to, aby zniekształcić informację i ograniczyć cudze decyzje. Decyzje są wtedy nieautentyczne, bo nie są podejmowane w prawdzie i wolności. Warunkiem skutecznej manipulacji jest jej niedostrzegalność (podkr. B.G.).<sup>55</sup>

<sup>53</sup> J. Masson, *Against Therapy*, s. 29.

<sup>54</sup> Tamże, s. 47.

<sup>55</sup> K. Czuba, *Media i władza*, Warszawa 1995, s. 11.



Zdaniem Massona z manipulacją mamy do czynienia w każdej psychoterapii. Dlatego każda psychoterapia rozpoczyna się od podważenia wiary klienta w siebie i na tym elemencie (braku wiary w siebie) opiera się cały proces psychoterapii. Temu służy między innymi próba wykazania klientowi, że "jest inaczej" niż sądzi, że niewłaściwie postrzega rzeczywistość, że jej nie rozumie, itp. Temu służą "interpretacje" (Freud, Jung), stwarzanie sztucznych warunków dla wykazania, że tak naprawdę, to poczucie krzywdy i lęki klienta są bezpodstawne (Rogers), zaakcentowanie roli uczuć i komunikatów niewerbalnych dla zrelatywizowania i pomniejszenia znaczenia racjonalnych i świadomych wyborów klienta (*Gestalt Therapy*). Temu służy także zmiana wartościowania w rodzinie (terapia rodzinna) oraz manipulowanie klientem znajdującym się w stanie hipnozy (Erickson). Wszystko to służy, zdaniem Massona, podważeniu wiary w siebie klienta i uczynieniu go podatnym na przyjęcie innego światopoglądu, nowej hierarchii wartości i innej percepcji faktów.

Oczywiście nie mówi się klientowi, że taki jest cel psychoterapii. Przekonuje się go, że to jest działanie "naukowe", dla jego dobra i pomija się milczeniem fakt, że w zamian za to "dobro" klient czasami traci coś najważniejszego: własne, pełne sensu (co nie znaczy wolne od rozterek i wątpliwości) życie, przyjaźń innych ludzi, pewną spontaniczność i naturalność reakcji.

Wiele jest metod manipulowania: perswazja, "bombardowanie miłością", manipulacja grupą, konfrontacja z innymi ludźmi, powoływanie się na opinie "ekspertów", itd. Szczególne jednak znaczenie ma pewien rytuał psychoterapii. Jego najważniejszą częścią jest początek interakcji między klientem a terapeutą. Jego celem jest zawsze wytworzenie sytuacji nierównowagi: pozbawienie poczucia pewności siebie klienta i stworzenie wrażenia "wszechmocy" terapeuty. Dlatego na przykład w tradycji psychoanalitycznej terapeuta milczy, jest dla klienta niewidoczny, a gdy zabiera głos, to tylko interpretując autorytatywnie i "nieomylnie" to, co wypowiedział klient.<sup>56</sup> Przyjaciel Dorothy Rowe, John, przechodzący kurs psychoterapii dynamicznej wspomina, że terapeutka za każdym razem schodziła po niego z czwartego piętra i prowadziła go do swojego gabinetu w całkowitym milczeniu. *Milczenie było czymś, co ciężko było Johnowi znieść. To sprawiło, że czuł się przerażony i bezradny, ośladnięty uczuciami, które podkopują nasze zaufanie do siebie. Wszystkie systemy autorytarne wpajają posłuszeństwo, konformizm i akceptację autorytarnej wersji prawdy przez podkopywanie zaufania do siebie, pewności siebie u*

---

<sup>56</sup> Zob. D. Rowe, *Foreword*, s. 14.

*swoich rekrutów, nowicjuszy, uczniów, dzieci, pacjentów. Im mniej pewny siebie jest pacjent, tym bardziej prawdopodobne jest, że zaakceptuje on bez pytania to, co powie psychoterapeuta* (podkr. B.G.).<sup>57</sup>

Manipulacja, zdaniem Massona, nieodłącznie związana z samą istotą psychoterapii, w konsekwencji prowadzi do uzależnienia klienta od terapeuty, a często także do jego wykorzystania, wykorzystania różnego rodzaju.

## 2.6. Ideologizacja poprzez wykorzystywanie ludzi

Psychoterapia prowadzi do (albo jest formą) wykorzystywania ludzi przez - między innymi - nałożony często na klienta obowiązek zachowania tajemnicy względem tego, co się dzieje w czasie sesji. Każde ujawnienie tego, co się dzieje w czasie terapii jest odczytywane jako opór przeciw terapii, jako niweczenie skuteczności terapii, marnowanie energii, itp. W konsekwencji jednak psychoterapia prowadzi do wyrwania (wyobcowania) człowieka z grona jego przyjaciół i rodziny. Klient jest (lub może być) wykorzystywany w psychoterapii finansowo, emocjonalnie, fizycznie (na przykład poprzez uzależnienie od narkotyków) oraz seksualnie.<sup>58</sup> Masson twierdzi, że szczególnie tragiczne dla klienta jest to ostatnie, tym bardziej, że terapeuta nawet w wypadku ujawnienia nie ponosi żadnych konsekwencji. Autor *Against Therapy* pisze, że żaden z terapeutów nie został pozbawiony swoich uprawnień pomimo oczywistych faktów wykorzystywania klientów. Kiedy stwierdzono, że jeden z analityków w Londynie miał kontakty seksualne z kilkoma klientkami, udzielono mu tylko nagany.<sup>59</sup> Wydaje się więc, że szczególnie w niektórych formach

---

<sup>57</sup> Tamże.

<sup>58</sup> J. Masson, *Against Therapy*, s. 211.

<sup>59</sup> Tamże, s. 212.

Jeffrey Masson przytacza dane (*Against Therapy*, s. 222), z których wynika, że od 5% do 13% terapeutów i lekarzy miało kontakty seksualne ze swoimi pacjentami.

Na fakt seksualnego wykorzystywania klientów zwracają uwagę także David L. Rosenhan i Martin E. P. Seligman. Stwierdzają oni, że *pewien niewielki, lecz i tak zbyt duży procent* psychologów i psychiatrów przyznaje się do kontaktów seksualnych z klientami. Autorzy stwierdzają, że 20% spraw sądowych przeciwko terapeutom dotyczy tego problemu. Z tego też tytułu wypłaca się 50% odszkodowań, jakie wypłacają terapeuci klientom. *Czasem terapeuta usprawiedliwia się, że uczy odczuwania przyjemności z „bliskiego kontaktu” lub po prostu uczy miłości fizycznej (sic! - B.G.). Praktyki te bardziej świadczą o potrzebach terapeuty i jego własnej niedojrzałości niż o*

psychoterapii niebezpieczeństwo wykorzystania klienta jest wielkie. Jest ono tym bardziej realne, że - jak widzieliśmy - proces psychoterapeutyczny opiera się na pozbawieniu klienta pewności siebie i zaufania do siebie. W takiej sytuacji autorytetem dla klienta, autorytetem niekwestionowanym, pewnego rodzaju "guru" staje się terapeuta.

## 2.7. Ideologizacja poprzez stwarzanie wrażenia "nadludzkich" możliwości terapeuty ("guru")

Do tego, by ideologizacja była skuteczna, konieczne jest stworzenie w umyśle klienta pewnego obrazu terapeuty. Przede wszystkim terapeuta musi się jawić jako ktoś "nieomylny", mający władzę, ktoś komu należy się cześć i uniżenie. Psychoterapeuta musi dać odczuć swojemu klientowi swoją wyższość. *Demonstracja wyższości psychoterapeuty przebiega według tych samych zasad, co w religii i królestwie. Psychoterapeuta, jak ksiądz i monarcha, może zbliżyć się do pacjenta, ale pacjent nie może zbliżyć się do psychoterapeuty bez pozwolenia. Psychoterapeuta, jak kapłan i monarcha, może pytać pacjenta o każdy temat, ale pacjent nie może pytać psychoterapeuty. Psychoterapeuta, jak kapłan i monarcha, ma rytuał dla zaznaczenia swojej odrębności od pacjenta. Psychoterapeuta jak*

*dażeniu do osiągnięcia celów terapeutycznych. Nie ma żadnych dowodów na to, że bliskie stosunki fizyczne z terapeutą wpływają na pacjenta korzystnie (podkr. B.G.). (D. L. Rosenhan, M. E. P. Seligman, Psychopatologia, s. 278).*

Przypadki wykorzystywania pacjentów przez terapeutów są sygnalizowane także w Polsce. "Najwyższy Czas" (1995, nr 1, s. XIII) - na przykład - informował: "*Leszek M., podobno znany psycholog i terapeuta leczący uzależnienie alkoholowe, został skazany po raz trzeci (sic! - podkr. B.G.) (tym razem bez zawieszenia) na 1 rok więzienia za znęcanie się nad pacjentami. Miał zwyczaj podczas seansu gryźć kobiety po całym ciele i uderzać ich głowami o ściany. Ponadto Leszek M. ustawicznie upijał się, co akurat rozumiemy: tylko praktyka czyni terapeutę zdolnym do pomocy alkoholikom.*

Ks. Jerzy D. z Opola, uczestnik Kursu Psychoterapii i Poradnictwa dla Duchowieństwa, poinformował mnie ustnie o przypadku finansowego wykorzystania klienta w Opolu. Terapeuta za każde spotkanie kazał sobie słono płacić. Klient zaczął sprzedawać rzeczy ze swojego domu, zapożyczył się na bardzo dużą sumę pieniędzy po to, by móc płacić za spotkania z terapeutą. W międzyczasie z tego powodu doszło do konfliktów z żoną, która w końcu odeszła. Kiedy klient nie miał już czym płacić terapeuta zaproponował mu fizyczną pracę w swoim ogródku i przy domu. Kiedy nie było już co robić, po prostu odmówił mu dalszej terapii. Ów zrozpaczony człowiek trafił w końcu do kościelnego punktu pomocy duszpasterskiej.

*kapłan i monarcha, decyduje ile czasu może spędzić w jego obecności.*<sup>60</sup>

Psychoterapeuta każdej szkoły terapeutycznej pretenduje do bycia "ekspertem" i autorytetem, przewodnikiem w różnych ludzkich sprawach. Jest przy tym "ekspertem" stałym, nie na jakiś czas, ale do końca życia. Tylko pod warunkiem przekonania klienta o tych swoich (faktycznie albo pozornie posiadanych) cechach możliwy jest, zdaniem każdej psychoterapii, postęp w pomocy klientowi. Terapeuta chce "posiadać" klienta. *Strażnik więzienny, posiadacz niewolnika i psychoterapeuta mają wspólne pragnienie kontroli nad inną osobą.*<sup>61</sup>

Grać tę rolę jest terapeutcie tym łatwiej, że koresponduje ona z ludzką potrzebą autorytetu. *Może dotknąłem jednej z charakterystyk ludzkiego zwierzęcia, potrzeby szukania kogoś wyraźnie mocniejszego, lepszego, szczęśliwszego, od kogo można się spodziewać przewodnictwa.*<sup>62</sup>

Taki model psychoterapeuty jest obecny w każdej formie psychoterapii. I może nie jest to zaskakujące - znając założenia tych szkół - w psychoanalizie Freuda czy psychologii głębi Junga; Junga, który sam wybrał życie otoczonego nimbem tajemniczości i pewnej niedostępności świeckiego pustelnika. Natomiast bardzo zaskakujące jest to, że terapeuta jest "guru" w tych formach terapii, które werbalnie deklarują niedyrektywność, brak hierarchii i kierowania. Chodzi tu głównie o terapię skoncentrowaną na kliencie (Rogersa) i *Gestalt Therapy* (Perlsa).

Według Rogersa terapeuta, przez sam fakt bycia terapeuta (sic!), jest lepszym przyjacielem niż wszyscy inni. Według Rogersa przyjaciel tylko czasami jest osobą, zaś terapeuta - zawsze. Masson zauważa, że jeżeli dana osoba była uznana za "właściwą", to - już za "pozwoleniem" Rogersa - mogła robić wszystko, nawet najgłupsze rzeczy i - zdaniem Rogersa - zawsze było to dobre i pomocne, bo czynił to terapeuta, czyli "ekspert" i "przyjaciel". Niestety, Rogers nie odpowiedział, co się stanie, gdy terapeutą zostanie sadysta, który w czasie terapii "jest sobą". W tej szkole terapeutycznej bardzo łatwo jest zostać terapeutą i dlatego takie sytuacje zdarzały się i wciąż się zdarzają.<sup>63</sup>

Podobnie ma się sprawa ze szkołą *Gestalt Therapy* i jej twórcą, Fritzem Perlse. Fritz Perls grał rolę "guru" wobec otoczenia, zwłaszcza swoich klientów. Twierdził nawet, że albo rodzaj ludzki otworzy się na terapię *Gestalt*, albo zginie w wojnie i od bomb atomowych.<sup>64</sup> Perls uważał siebie

<sup>60</sup> D. Rowe, *Foreword*, s.13.

<sup>61</sup> J. Masson, *Against Therapy*, s. 189.

<sup>62</sup> Tamże, s. 29.

<sup>63</sup> Por. tamże, 236-241.

<sup>64</sup> Por. tamże, s. 253.

za najlepszego terapeutę na świecie i wierzył, że w znaczącym stopniu przyczynia się do przeżycia ludzkości. Uważał siebie za "guru". Nosił długą białą brodę, ukazywał się w powłóczystej szacie, chciał być mistrzem Zen, lubił szokować otoczenie, używał przemocy, wykorzystywał ludzi seksualnie. Zażywał również LSD. W swojej terapii kładł nacisk na rolę uczuć, "mądrości ciała", "podniecenia i wzrostu" i odczuwał złość na tych, którzy uczuciom przyznawali mniejszą rolę. Jednakże, utrzymuje Jeffrey Masson, to podkreślanie roli uczuć, owo "bombardowanie miłością" było tylko grą, manipulacją mającą na celu zmianę światopoglądu klienta i jego podporządkowanie terapeutę. Wskazuje na to fakt, że w życiu osobistym Perlsa nie było miejsca na uczucia: Perls był kimś zupełnie innym w życiu prywatnym. Napisał, że nie odczuwał żalu na wieść o tym, że jego siostra Else zginęła w obozie koncentracyjnym. Jego córka wspomina, że przez 6 lat z nim nie rozmawiała. Wspomina, że przeczytała jego dzieło *In and Out of the Garbage* dopiero po jego śmierci i po lekturze pomyślała, że gdyby nie umarł, to chyba go sama byłaby zabiła. Jego córka wspomina, że nie znał on też swojej wnuczki Allison. Pewnego razu, gdy dziewczynka bawiła się z koleżanką Pearls podszedł do tejże koleżanki i powiedział: *Hello Allison*. Nad drzwiami swojego domu umieścił napis: *Dzieciom wstęp wzbroniony (No children allowed)*. Bił również swoją żonę.<sup>65</sup> Dlaczego więc Perls, sam pozbawiony uczuć, tak mocno akcentował rolę uczuć w życiu człowieka, ignorując i deprecjonując przy tym rolę światopoglądu, wartości i świadomości? Chyba tylko dlatego, sądzi Masson, by człowieka podporządkować sobie poprzez uczuciowe uzależnienie i pozbawić go jego systemu orientacji w świecie (znana jest rola zbyt intensywnych uczuć w ograniczeniu odpowiedzialności i krytycyzmu człowieka). Lider w *Gestalt group-therapy technique* jest przewodnikiem i "superego" dla reszty grupy. W celu zdobycia tej pozycji lider nie cofa się przed niczym, nawet przed zadawaniem bólu, niszczeniem innych, skierowaniem grupy przeciw konkretnej osobie, atakiem, itd. Jest to ten typ władzy, jaką mają liderzy różnych kultów. Dlatego nie dziwi fakt, że *wiele kultów włączyło pewne aspekty psychoterapii do swoich rytuałów*.<sup>66</sup>

Przykłady takiego postępowania terapeuty i takich wymagań względem jego roli występują w każdej szkole; chodzi nie o faktyczną pomoc, ale o wykorzystanie pacjenta. Można to wyrazić słowami, jakimi Dorothy Rowe streszcza sprawozdanie Ferenczego z jego rozmowy z Freudem: *Ferenczi zapisał w swoim dzienniku, że Freud powiedział iż pacjenci są tylko*

---

<sup>65</sup> Por. tamże, s. 253-256.

<sup>66</sup> Tamże, s. 257.

*motłochem. Jedyną rzeczą, dla której pacjenci są dobrzy, to pomoc analitykowi uczynić teorię żywą i dostarczyć dla niej materiału. Jest jasne, że nie potrafimy im pomóc (podkr. B.G.). To jest terapeutyczny nihilizm. Pomimo tego wabimy pacjentów przez ukrywanie tych wątpliwości, przez pobudzanie ich nadziei na bycie uleczonymi.<sup>67</sup> Dlatego bardzo istotne wydaje się aby ludzie przeżywający w swoim życiu dramaty i szukający pomocy drugiego człowieka, przyjaciela, byli ostrożni. Jeżeli stajemy się ofiarami, szukamy kogoś, kto nas ocali. Jeżeli nasi rodzice nie potrafią pomóc, a Bóg jest gdzieś zaangażowany, oddajemy się w ręce terapeutów i ufamy, że oni będą mieli magiczną pigułkę albo magiczne słowo, które zlikwidują nasze cierpienie i nasz zamęt. Nawet jeżeli to uczynimy, wiemy, że ktoś kto ma, albo twierdzi że ma, władze ocalić nas, ma również władze zaszkodzić nam. Musimy być ostrożni i nie robić wszystkiego, co terapeuci nakazują nam robić.<sup>68</sup>*

Po lekturze tych rozważań może powstać pewna wątpliwość. Życie wskazuje, że wielu terapeutów rzeczywiście (a nie tylko pozornie) pomaga ludziom. Wielu ludzi rzeczywiście wiele zawdzięcza różnym psychoterapeutom. Jak ten fakt ma się do powyższych stwierdzeń? Masson zgadza się, że jest wielu terapeutów pomagających, ale uważa, że są oni takimi **nie dlatego**, że są terapeutami, ale **pomimo** tego faktu i wykształcenia oraz treningu psychoterapeutycznego: są po prostu, tak jak bardzo wielu nie-terapeutów, osobami zdolnymi do głęboko ludzkiego kontaktu z drugim człowiekiem, są przyjaciółmi. *Fakt, że wielu psychoterapeutów to uczciwi, ciepłi, współczujący ludzie, którzy czasami pomagają innym przychodzącym do nich, nie zabezpiecza samego zawodu przed krytyką, której dokonuję w tej książce. To tylko znaczy, że oni działają w ten sposób pomimo bycia psychoterapeutami, nie z powodu.<sup>69</sup>*

Tak więc Masson uważa, że w każdej psychoterapii jej nieodłącznym elementem jest granie przez terapeutę roli "eksperta" i boskiego niemal "guru". Jest to element ideologizacji: dążenia do oderwania człowieka, wbrew jego wiedzy i woli, od jego hierarchii wartości. Jeżeli dzieje się inaczej to z powodu ludzkiej, osobowej (nie terapeutycznej) wrażliwości i uczciwości psychoterapeuty.

---

<sup>67</sup> D. Rowe, *Foreword*, s. 19.

<sup>68</sup> Tamże, s. 21.

<sup>69</sup> J. Masson, *Against Therapy*, s. 41.

## Zakończenie

Celem artykułu było wskazanie na istnienie problemu ideologizacji w psychoterapii. Należy raz jeszcze podkreślić, że problem ten może wystąpić i być groźny dla rozwoju człowieka w przypadku zastosowania psychoterapii do życia i rozwoju ludzi nie będących chorymi psychicznie i, częściowo, osób cierpiących na nerwicę. W oparciu głównie o prace Jeffrey'a Massona *Against Therapy* przedstawiono różne formy, mechanizmy i elementy ideologizacji nierzadko obecnej w psychoterapii. Oczywiście istnieją jeszcze inne formy ideologizacji, w niniejszej pracy tylko sygnalizowane. Taką formą ideologizacji jest na przykład zastosowanie zasad psychoterapii do oddziaływań sekt oraz ścisły związek wielu szkół psychoterapii z ruchem New Age.<sup>70</sup>

Przedstawiony, z konieczności wybiórczo i skrótowo, problem wymaga postawienia kilku zasadniczych pytań i podjęcia próby odpowiedzi na nie.

1. Przede wszystkim należy zapytać dlaczego ludzie poszukują psychoterapeutów i często tak łatwo oraz bezkrytycznie poddają się ich władzy. Masson, posuwając się nawet do zakwestionowania istnienia chorób umysłowych, twierdzi, że ludzie przychodzą do terapeutów z powodu realnego, egzystencjalnego, konkretnie doświadczanego zła. I tego zła, którego źródła tkwią najczęściej poza daną jednostką nie da się rozwiązać, zwalczyć oddziałując na psychikę jednostki.<sup>71</sup> *Przeciwnie,*

---

<sup>70</sup> Z uwagi na wymóg pewnej metodologicznej zwartości artykułu zrezygnowano z szerszej prezentacji powiązań psychoterapii z ideologią New Age. Na ten temat zob.: B. Dobroczyński, *Proteuszowe oblicze Wodnika*, „Znak” 1991, nr 7, s. 71-91; D. Hunt, T. A. Mc Mahon, *Zwiedzione chrześcijaństwo*, Wrocław-Kraków 1994; M. Pacwa, *Katolicy wobec New Age*, Kraków 1994; film *Bogowie New Age*. Ta forma ideologizacji jest szczególnie mocno obecna w zastosowaniu psychoterapii (rozumianej w tym przypadku jako pomocne oddziaływanie psychologiczne) do różnych szkoleń dla biznesmenów, kursów osiągania sukcesów i manipulowania ludźmi; zob. J. Drane, *Co New Age ma do powiedzenia Kościołowi*, Kraków 1993, s. 147-175.

<sup>71</sup> Wydaje się, że Masson popełnia tu zasadniczy błąd, który jednak nie podważa wartości jego krytyki. Rzeczywiście psychoterapia nie może rozwiązać problemu, na przykład niesprawiedliwego podziału dóbr, ochrony człowieka przed przestępstwem, itp. I chyba nikt tego od psychoterapii nie oczekuje. Zmieniać można natomiast postawę człowieka wobec doznawanego zła, cierpienia i perspektywy własnej śmierci. Ta możliwość wynika z faktu wolności i godności człowieka, z tego, że człowiek zewnątrznie względnie zdeterminowany, może być wewnątrznie wolny (zob. V. E. Franki, *Homo patiens*, Warszawa 1984; K. Popielski, *Noetyczny wymiar osobowości*, Lublin 1993). Psychoterapia ma ambicję postawić sobie za cel zmianę ludzkich postaw i chce go zrealizować. Czy

wierzę, że podczas gdy nie ma takiej medycznej jednostki jak choroba umysłowa, to są niepoliczalne rodzaje cierpienia i strasznego emocjonalnego bólu, który wielu ludzi, faktycznie większość, przechodzi w jakimś czasie albo w różnych okresach swojego życia. (...) Chcę powiedzieć jasno, że w tej książce nie krytykuję tych, którzy poszukują terapii. Ludzie idą do terapeutów z ważnych powodów. Cierpią są nieszczęśliwi, odczuwają jakiś brak w swoim życiu. Kiedy ludzie poszukują terapeuty jednym z powodów, dla których to robią jest uwolnienie siebie od ciężaru swoich własnych wspomnień. (...) Kiedy czytamy jakąkolwiek współczesną autobiografię widzimy, że tym co było najbardziej bolesne było życie w rzeczywistości, której inni nie widzieli albo mogli nie rozpoznać, albo nie zwracali na nią uwagi. Pytania zaczynają się naprawdę, gdy myślimy głęboko o zdolności jakiegokolwiek terapeuty do udzielenia odpowiedzi na ludzkie nieszczęście (podkr. B.G.).<sup>72</sup> Na ile więc terapia jest skuteczna?

2. Ocena skuteczności psychoterapii jest złożona. Zależy między innymi od tego, co rozumie się przez skuteczność i jakie się stosuje kryteria jej oceny.<sup>73</sup> Wielu autorów zarzuca terapii nieskuteczność. Spośród nich

---

może to uczynić? Jeśli tak, to nie bez naruszenia wolności człowieka i nie bez jego ideologizacji. Odkrycie sensu cierpienia może dokonać się tylko w oparciu o wartości (zob. V. E. Franki, *Homo patiens...*; K. Popielski, *Noetyczny wymiar...*). Dlatego największa i niezastępowalna jest tu rola religii i wiary religijnej, a także etyki. Po prostu należy stwierdzić, że *treść wartości pochodzi ogólnie mówiąc od religii, filozofii i innych dyscyplin humanistycznych i tak powinno być* (R. May, *Psychologia i dylemat ludzki*, Warszawa 1989, s. 240). Psychoterapia nie może być źródłem wartości, bo brak jej adekwatnej, całościowej koncepcji człowieka. *Dzisiejsze zamieszanie co do celów psychoterapii możliwe jest właśnie z powodu braku takiej nauki* (ogólnej koncepcji człowieka - dopow. B. G.). Nikt nie ma naprawdę jasnego poglądu, czym jest to zwierzę, człowiek (podkr. ks. B. G.), *którego my psychoterapeuci badamy i któremu chcemy pomóc, albo nawet na czym polega owa pomoc. Istotnie, są oznaki, że współczesna psychoterapia znajduje się w obliczu szczególnego dylematu: w momencie, kiedy jej zastosowanie staje się coraz powszechniejsze, a jej możliwości praktyczne coraz większe, coraz bardziej uwidacznia się jej wewnętrzne teoretyczne nieuporządkowanie* (R. May, *Psychologia i dylemat...*, s. 206). Wobec tego, że psychoterapia sama z siebie nie jest koncepcją człowieka i nie jest źródłem wartości, nie może ukazać człowiekowi sensu cierpienia. Może stać się za to ideologizacją poprzez zakwestionowanie światopoglądu i systemu wartości klienta i/ albo wprowadzenie w to miejsce własnego (spoza psychoterapii) światopoglądu i systemu wartości terapeuty, najczęściej, na przykład w dziedzinie wiary religijnej, bardzo odmiennego od poglądu klienta.

<sup>72</sup> J. Masson, *Against Therapy*, s. 40.

<sup>73</sup> *Psychoterapia*, s. 86-107.



jednym z najbardziej znanych jest Eysenck. W artykule *The effects of psychotherapy: an evaluation*<sup>74</sup> stwierdził on, że psychoterapia nie ma żadnej skuteczności. Swoje stanowisko podtrzymał, pomimo frontalnej krytyki jego artykułu. Podobnie Strupp stwierdza: *W przeciwieństwie do moich wcześniejszych poglądów, staję się coraz bardziej sceptyczny co do tego, że psychoterapia ma coś „specjalnego” do zaoferowania, w tym sensie, że jej techniki przewyższają albo przekraczają korzyści, które może pacjent (lub może powinniśmy powiedzieć uczeń?) odnieść z wysoko konstruktywnej ludzkiej relacji, że jest ona pomocna w niektórych przynajmniej psychozach i nerwicach.*<sup>75, 76</sup>

Generalnie zarzuty odnośnie do skuteczności psychoterapii sprowadzają się do tego, że:

- pomaga ona w niewielkim stopniu;
- do "dnia dzisiejszego żadna szkoła nie dowiodła skuteczności postulowanych przez siebie działań";
- sukcesy psychoterapii należy tłumaczyć "niespecyficznymi" czynnikami występującymi w relacji pacjent terapeuta.<sup>77</sup>

Tych zarzutów nie równoważy, jak się wydaje, obrona psychoterapeutów, że to sam klient ma ocenić czy terapia się udała (pomogła mu) czy nie.<sup>78</sup> Bo czyż wzbudzenie "wiary" w psychoterapię przy jednoczesnym (jak wskazał Masson - często występującym)

<sup>74</sup> H. Eysenck, *The effects of psychotherapy; an evaluation*, „Journal of Consulting Psychology” 1952, nr 16, s. 319-324.

<sup>75</sup> H. H. Strupp, *Psychotherapy: Clinical research and Theoretical Issues*, New York 1973, s. 481.

<sup>76</sup> Jeszcze bardziej krytyczne stanowisko zajmuje William Kirk Kilpatrick twierdząc, że ma wrażenie, że psychologia najpierw stwarza problemy, by następnie je rozwiązywać: *Mimo wyszkolenia całej armii psychiatrów, psychologów, psychometryków, doradców i pracowników opieki społecznej nie nastąpił żaden spadek poziomu chorób psychicznych, samobójstw, alkoholizmu, narkomanii, znęcania się nad dziećmi, rozwodów, morderstw i wszelkiego gwałtu. Wbrew temu, czego można by się spodziewać w społeczeństwie, tak drobiazgowo analizowanym i otoczonym taką opieką ekspertów zdrowia psychicznego, nastąpił wzrost we wszystkich tych kategoriach. Czasem zdaje się, że istnieje bezpośrednia zależność między rosnącą liczbą tych, którzy pomagają, a rosnącą liczbą tych, którzy pomocy potrzebują* (podkr. B.G.). (...) Jesteśmy zmuszeni poważnie wziąć pod uwagę możliwość, że psychologia i pokrewne jej dziedziny proponują rozwiązać problemy, do których stworzenia same się przyczyniły. (W. K. Kilpatrick, *Psychological Seduction*, Thomas Nelson 1983, s. 31; cyt. za: D. Hunt, T. A. McMahon, *Zwiedzione chrześcijaństwo*, s. 205).

<sup>77</sup> Zob. K. Ludewig, *Terapia systemowa*, Gdańsk 1995, s. 183.

<sup>78</sup> Zob. tamże, s. 186-191.

podważeniu i zakwestionowaniu dotychczasowego światopoglądu i hierarchii wartości<sup>79</sup> klienta nie jest ideologizacją? Co ma powiedzieć klient "rzucony" przez terapeutę w egzystencjalną pustkę, pozbawiony układu odniesienia, kiedy wydaje mu się, że tylko terapeuta może mu pomóc; z pewnością nie powie, że terapia mu nie pomogła.<sup>80</sup> Dlatego słusznie rozróżnia Masson między faktyczną pomocą a wiarą w to, że się uzyskało pomoc. Psychoterapia budzi u części ludzi wiarę w skuteczną pomoc, ale czy faktycznie im pomaga? *Jest to książka o podstawowych założeniach psychoterapii. Nie jest to próba kwestionowania skuteczności psychoterapii - to jest nie przeczę, że część ludzi „wierzy”, że terapia im pomogła (choć wątpię czy „faktycznie” otrzymali oni pomoc przez terapię.*<sup>81</sup>

Wydaje się, że na skuteczność psychoterapii należy spojrzeć następująco:

- nie ulega wątpliwości; nie rozstrzygam tu czy pomaga ona "specyficznie", czy "niespecyficznie";

- wydaje się, że terapia stosowana względem ludzi bez nerwicy i psychozy nie pomaga; może natomiast stać się formą ideologizacji, jeżeli opiera się na wartościach sprzecznych z wartościami klienta;

- z powyższych względów psychoterapia powinna być stosowana w bardzo konkretnych celach, powinna być ściśle do nich ograniczona (np. epizod psychotyczny, nerwica, choroba alkoholowa) i jak najkrótsza;

- nie powinno się stosować psychoterapii do rozwiązywania problemów egzystencjalnych dotyczących najgłębszych warstw własnej osoby (np. poszukiwanie sensu życia, cierpienia, odpowiedzi na pytanie "kim jestem?"), chyba, że techniki terapeutyczne będą jasno i wyraźnie, bez

<sup>79</sup> Przykładem tego jest - moim zdaniem - postulatywne stwierdzenie Karen Horney: *Dla mnie (...) nakazy i zakazy wszelkich rodzajów i stopni rygoryzmu są procesami w pełni neurotycznymi, fałszerzami moralności i sumienia* (K. Horney, *Nerwica a rozwój człowieka*, Poznań 1993, s. 494). Można sobie wyobrazić w jakim kierunku szły działania Horney w przypadku klientów mających i ceniących jednak jakieś (choćby religijne) zakazy i nakazy. Z pewnością "zabiegi terapeutyczne" zmierzały ku odrzuceniu tych zakazów i nakazów. Można tu postawić pytanie: tylko w imię czego i dlaczego?

<sup>80</sup> Zresztą w tym postulatcie psychoterapeutów tkwi pewna sprzeczność. Z jednej strony uznaje się klienta za niesamodzielnego, fałszywie (przynajmniej w pewnym stopniu) spostrzegającego rzeczywistość; dlatego potrzebuje on psychoterapii. Z drugiej zaś strony - tego człowieka, którego widzenia świata nie bierze się zbyt poważnie, uznaje się za zdolnego do oceny wartości działań psychoterapeutycznych.

<sup>81</sup> J. Masson, *Against Therapy*, s. 39.

niedomówień stosowane jako część systemu wartości (zgodnego ze światopoglądem klienta) i będą służyły "wprowadzaniu" tych wartości w życie.<sup>82</sup> W innym przypadku, w tego typu najgłębszych problemach osobistych i egzystencjalnych psychoterapia jest narzędziem ideologizacji i "psychologizowania" (redukowania do poziomu wyłącznie psychologicznego różnych ich wymiarów) problemów.<sup>83</sup> Przy takim postawieniu sprawy może powstać pytanie o to, czy terapia jest potrzebna.

---

<sup>82</sup> Wydaje się, że tak widział psychoterapię Frankl. Miał on odwagę bronić obiektywnego i nieredukowalnego do czegokolwiek (np. Boga do "obrazu Boga") charakteru pewnych wartości. Psychoterapię traktował jako drogę, sposób odkrycia tych wartości przez człowieka i odniesienia do nich swojego życia. Czynił to Frankl i cała logoterapia przy uświadamianiu klientowi podstaw tego oddziaływania (zob. V. E. Frankl, *Homo patiens*, Warszawa 1984; tenże, *Nie-uświadomiony Bóg*, Warszawa 1978). Dlatego nie jest to ideologizacja. Należy w tym kontekście zwrócić uwagę na fakt, że Masson poddający totalnej krytyce psychoterapię ani razu nie odwołał się do logoterapii, nie poddał jej krytyce.

<sup>83</sup> Przykład tego znalazłem ostatnio w miejscu, w którym nie spodziewałbym się tego typu "niespodzianek". W audycji "Radia Maryja" (z dn. 13. 06. 1995, godz. 10.30-11.00) pod nazwą "Porady psychologa i pedagoga", jeden z psychoterapeutów (niestety, nie zapamiętałem i nie zanotowałem imienia i nazwiska) odpowiadał na telefony słuchaczy. Jedna z kobiet (terapeutka rodzinna) dzwoniła pytając o radę w sprawie pomocy małżeństwu jej przyjaciół. Małżeństwo lekarzy znalazło się w izolacji na skutek romansu męża z inną kobietą. Mąż deklaruje, że chciałby wrócić do żony, ale jednocześnie nie chce zerwać znajomości (czy nawet czegoś więcej) z tą kobietą. Żona na takie warunki nie chce się zgodzić. Radiosłuchaczka pytała, jak ewentualnie pomóc temu małżeństwu. Zdziwiający i można powiedzieć "toksyczne" były "rady" terapeuty. Przede wszystkim stwierdził on, że w przypadku zdrady nie należy mówić o winie kogokolwiek (sic!), ale wyłącznie o przyczynach (swoisty determinizm psychologiczny; czyżby istniały okoliczności absolutnie determinujące do zdrady?). Poza tym, stwierdził, problem tkwi w żonie (sic!), gdyż do zdrady męża przywiązuje zbyt dużą wagę (sic!). Dlaczego? Ponieważ patrzy na ten fakt z punktu widzenia kobiety (jako kobieta). Kobieta zaś, aby zdradzić musi więcej w sobie przełamać oporów, itd. Mężczyzna nie postrzega tego aż tak dramatycznie i ma mniejsze opory przed zdradą; dla niego jest to mniejszy problem. Dlatego, zdaniem tegoż "eksperta", żona powinna spojrzeć na ten problem z jego punktu widzenia i odkryć, że on ją nadal kocha i naprawdę aż tak bardzo jej nie skrzywdził (ponieważ z jego punktu widzenia jest to "mniejszy" problem, niż z jej pozycji). Przykład ten jest dowodem faktycznie występującego niebezpieczeństwa ideologizacji i psychoogłzmu. Jakim bowiem prawem psychoterapeuta stwierdził, że zdrada nie jest winą? Na jakiej podstawie stwierdził, że zdrada to "mniejszy" problem dla mężczyzny niż dla kobiety (czy inny znaczy mniejszy)? Co go upoważnia do głoszenia swego determinizmu psychologicznego?

3. Na powyższe pytanie część odpowiedzi już została udzielona. Wszystko zależy od wielu okoliczności. Generalnie należy stwierdzić, że człowiekowi nie mającemu większych problemów psychicznych, radzącemu sobie z trudnościami dnia codziennego psychoterapia nie jest potrzebna. Co więcej - takiemu człowiekowi terapia może zaszkodzić, na przykład zakwestionowaniem jego wartości, bez jego zgody i wiedzy. Zanim człowiek uda się do psychoterapeuty powinien postawić sobie wiele pytań. *Idziemy do terapeutów oczekując od nich posiadania oczywistych kwalifikacji: współczucia, rozumienia, życzliwości, ciepła, zmysłu sprawiedliwości, zintegrowania. Ale dlaczego powinniśmy wierzyć, że ktokolwiek posiada te kwalifikacje? Czy są one przede wszystkim czymś, co jest wyuczane? Freud uważał, że są. Za jego myśleniem poszła większość psychoterapeutów. Ale jak te cechy są przyswajane? Czy są one zdobywane w klasie, w „programie treningowym”? Czy nawet najmniej zachwalane jakości mogą być wyuczone? Czy możemy przyswoić sobie zdolność słuchania? I nawet jeżeli przyjmujemy, że te kwalifikacje mogą być wyuczone (i kto może osądzić, że są?) jak mógłby potencjalny klient rozpoznać, że terapeuta rzeczywiście je posiadał? Czy kilka sesji wystarcza?*<sup>84</sup>

Niemożliwość rozwiązania tego typu wątpliwości, niemożliwość odnalezienia odpowiedzi na tego typu pytania przemawia przeciwko stosowaniu terapii w powyższych sytuacjach. Ponadto - poza tym, że nie może ona pomóc, może jeszcze zaszkodzić. Dlaczego? Dlatego, zdaniem Masona, że:

- a) każda terapia wykazuje brak zainteresowania światem (społeczną niesprawiedliwością, polityką, przemocą);
- b) terapeuta widzi problemy ludzi przez pryzmat tego, co już wie;
- c) psychoterapia opiera się na kilku mitach:
  - od strony terapeuty funkcjonuje mit typu: "przyszedł do mnie próbując już wszystkiego" lub "próbuję tej terapii jako ostatniej deski ratunku";
  - od strony klienta mit skuteczności terapii ("pomogła mi niesamowicie", "umarłbym bez jego jej pomocy"); jest to mit będący skutkiem indoktrynacji, sugestii, nacisku ze strony terapeuty;
  - mit według którego nadużycia w psychoterapii są wyjątkami; tymczasem jest wprost przeciwnie;
  - mit stwierdzający, że każda terapia pomaga;
  - mit o równorzędności psychoterapeuty i klienta; tymczasem psychoterapia opiera się na nierówności i niekwestionowanym autorytecie terapeuty;
  - mit o fachowości terapeuty; klient ma wewnętrzne przekonanie

---

<sup>84</sup> J. Masson, *Against Therapy*, s. 39-40.

typu "ależ on jest dobrze wytrenowany" chociaż nie wie na czym owo "dobre wytrenowanie" polega.<sup>85</sup>

Dlatego psychoterapia stosowana w tego typu sytuacjach łatwo może stać się formą ideologizacji, dążenia do przewartościowania, zmiany światopoglądu klienta i to w kierunku ideologii, iluzji "szczęśliwego" (czytaj: bezproblemowego) świata.<sup>86</sup>

4. Należy jeszcze, chociażby krótko odpowiedzieć na pytanie o to, jak korzystać z psychoterapii, aby nie stała się źródłem ideologizacji. Oczywiście będzie tu chodziło o interwencje terapeutyczne<sup>87</sup>, nie zaś jakiegoś długie terapie. Wydaje się, że w odpowiedzi na powyższe pytanie warto uwzględnić zalecenia Rosenhana i Seligmana. Twierdzą oni, że korzystając z psychoterapii należy:

a) unikać pracy z terapeutą budzącym awersję<sup>88</sup>;

<sup>85</sup> Tamże, s. 285-293).

<sup>86</sup> Zdaniem wielu autorów tego typu ideologizację podjętą na wielką, społeczną skalę jest na przykład psychoanaliza. Wolniewicz tak ocenia oddziaływanie psychoanalizy: *Spójrzmy jeszcze na społeczne skutki freudyzmu. W naszej kulturze jest on siłą niezwykle destrukcyjną i jednym z przejawów jej tendencji rozkładowych. Najbardziej widoczne jest to w całym naszym systemie wychowawczym. System ten jest przez freudyzm po prostu rujnowany. To z freudyzmu właśnie wywodzi się idea szkoły, która nie opierałaby się na autorytecie i dyscyplinie intelektualnej, lecz na „stosunkach partnerskich i swobodnej ekspresji”. Sądzę, że za całą tą koncepcją wychowania - jak zresztą i za całym freudyzmem - kryje się z gruntu fałszywy ideał życia. Ideał ten, przez freudyzm stale podsycany, opiera się bowiem na przeświadczeniu, że wszystko, co w życiu człowieka jest cierpieniem i walką, płynie z nieprzystosowania i że zaradzić temu można drogą psychoterapii* (sic! - podkr. B.G.). *Freudyzm był poza tym szkołą złego smaku. To dzięki psychoanalizie ludziom często się zdaje, że są spontaniczni i naturalni, gdy w rzeczywistości są tylko ordynarni* (Materiały z sesji: *Psychoanaliza. Psychologia analityczna*, Warszawa 1985, s. 102-103; cyt. za: Z. Rosińska, *Freud*, Warszawa 1993, s. 9).

<sup>87</sup> W tego typu interwencjach chodzi o pomoc w sytuacjach zaistnienia jakichś niepokojących, krótkotrwałych zjawisk; w terapii będzie tu chodziło o zmianę zachowań, a nie zmianę osobowości czy systemu wartości. Zwróćmy uwagę, że tego typu interwencji nie krytykuje, jak się zdaje, Masson. Nie zakwestionował on wartości terapii behawioralnej, najczęściej stosowanej w tego typu sytuacjach.

<sup>88</sup> D. L. Rosenhan, M. E. P. Seligman, *Psychoterapia*, s. 278. Niebezpieczeństwo tego typu kontaktu autorzy ilustrują następującym przykładem: *Pewien terapeuta przez dwa lata sztychł z biernej postawy swej klientki: ilekroć ta powiedziała coś miłego, terapeuta udawał, że zbiera mu się na wymioty. Był przekonany, że klientka powinna wiedzieć, jak ją inni odbierają i dlatego udawał mdłości. Zachowanie terapeuty miało katastrofalny wpływ na kobietę. Zawstydzalo ją*

- b) wystrzegać się wykorzystywania seksualnego;
- c) wystrzegać się podejrzenia wysokich honorariów;
- d) poznać leki jakie się zażywa;
- e) pytać bez oporów i wymagać zgody na konsultację pewnych spraw z osobą trzecią;
- f) określić dokładnie cele terapii.<sup>89</sup>

Wydaje się, że do tych postulatów należy koniecznie dodać radę, by klient jasno i wyraźnie pytał o światopogląd psychoterapeuty<sup>90</sup>. Poza tym powinien wyrazić pragnienie, aby terapia była jak najkrótsza. *Wszystkie podane tu wyniki przemawiają za tym, że terapia powinna być jak najkrótsza. Moim zdaniem stanowi to najlepszą gwarancję poszanowania autonomii pacjenta* (podkr. B.G.): *terapeuta spełnia wówczas zamówienie stosując minimalną liczbę dodatkowych rozwiązań. Ta koncepcja pozwala również wykorzystać wszystkie zalety pierwszego spotkania terapeutycznego.*<sup>91</sup> Generalnie jednak należy unikać stosowania czy poddawania się psychoterapii w sytuacji normalnego życia, życia bez głębszych problemów, życia w rodzinie i kręgu przyjaciół. Należałoby także zdecydowanie unikać psychoterapii, "treningów uwrażliwiających", "kursów integracyjnych", itp. podejmowanych "prewencyjnie"; z tego typu prewencji rodzi się nieraz więcej zła (zwłaszcza tego związanego z ideologizacją) niż pożytku i to najczęściej wbrew woli organizatorów.

5. Na zakończenie może warto poszukać odpowiedzi na pytanie o to, co zaproponować człowiekowi w miejsce psychoterapii. To samo pytanie postawił sobie Masson: *Część słuchaczy moich idei zgodziła się, że być*

*w takim samym stopniu, w jakim oneśmielało ją zachowanie innych, toteż, chcąc zapobiec kolejnej katastrofie, starała się być jeszcze bardziej miła dla terapeuty. Przerwała leczenie dopiero za namową przyjaciół. Nie należy oczekiwać, że terapeuta będzie stale miły i opiekuńczy, powinien jednak okazywać klientowi szacunek i troskę.*

<sup>89</sup> Tamże, s. 278 – 280.

<sup>90</sup> Jest to ważne tym bardziej, że wielu terapeutów starannie ukrywa tego typu informacje. Uważają oni, że ich światopogląd nie ma żadnego związku z procesem terapeutycznym. Jest to, jak widzieliśmy, pogląd fałszywy, tym bardziej, gdy tego typu oddziaływania stosuje się względem ludzi młodych, zagubionych, itp. Wtedy siłą rzeczy psychoterapeuta odwołuje się do swojego widzenia świata nie uświadamiając tego klientowi. Dlatego jasne i wyraźne postawienie tego typu pytania i oczekiwanie wyraźnej odpowiedzi jest jak najbardziej uzasadnione. W takim przypadku terapeuta powinien udzielić odpowiedzi. I powinien odpowiedzieć od razu, a nie czekać, jak chce Santorski, na "odpowiedni" moment. Jakim prawem terapeuta ocenia, że nadszedł "właściwy" czas? (Zob. *Terapia a duszpasterstwo*, s. 36).

<sup>91</sup> K. Ludewig, *Terapia systemowa*, s. 189.

może mam rację, ale wobec tego postawiła mi pytanie. Twierdząc, że psychoterapia jest błędna, czym mogłem ją zastąpić, co mogło być lepsze.<sup>92</sup> Autor ów proponuje "grupy samopomocy" (takie na przykład, jak istniejące już grupy AA czy grupy kobiet będących ofiarami przemocy seksualnej), oparte na demokratycznej strukturze, bez "nieomyślnych" autorytetów, w których wszyscy doświadczyli problemu, który dyskutują i od którego chcą się uwolnić. *Tym czego potrzebujemy jest wielu miłych przyjaciół i kilku profesjonalistów.*<sup>93</sup> Najgłębszą ludzką potrzebą jest chyba potrzeba przyjaciela, kogoś z kim można dzielić się swoim światem, od kogo można oczekiwać pomocy, kogoś kto zna całą prawdę o nas (na tyle, na ile drugi człowiek może ją poznać) i mimo to jest przyjacielem. Człowiek zazwyczaj radzi sobie sam. Czasem jednak chce być wysłuchany. Dlatego obok grup samopomocy ważne są telefony zaufania i to telefony "problemowe" (dotyczące konkretnych problemów), dyżury duszpasterzy i innych ludzi mogących pomóc, dyżury dobrze "rozreklamowane" w miejscach, gdzie ludzie zazwyczaj szukają pomocy (m.in. kościoły parafialne). Wydaje się, że warto też pomyśleć np. o **Katolickich Poradniach Psychologicznych**. Ludzie często rzeczywiście potrzebują pomocy psychologicznej lub psychiatrycznej (może nawet psychoterapii), przeżywając bardzo głębokie dramaty, a jednocześnie boją się tego, że udając się na terapię tracą np. wiarę (są to obawy, jak widzieliśmy, jak najbardziej uzasadnione). Natomiast przymiotnik "katolicki" informowałby ich, że tu mogą szukać pomocy ze zdecydowanie większym zaufaniem, na gruncie tych samych, swoich własnych wartości. Wówczas nawet nie-katolik wiedziałby, że tam może otrzymać pomoc, ale w oparciu o światopogląd katolicki. Zupełnie jasna sytuacja chroni przed pokusą ideologizacji. Wielu, którzy chcieliby odnaleźć utraconą wiarę, wiedziałoby, że również pod względem psychologicznym otrzymają pomoc, a jednocześnie nie musieliby się obawiać "spsychologizowania" problemów moralnych czy ściśle religijnych. Możliwości uniknięcia ideologizacji oraz ograniczenia stosowania psychoterapii do rozsądnych i tylko koniecznych wymiarów, jest bardzo wiele. Zawsze chodzi o to, aby nie być panem innych, ale ich sługą, aby nie wykorzystywać ludzi, ale im służyć. To pomaga ludziom a pomagającego chroni przed pokusą ideologizacji, próbą zawładnięcia drugim człowiekiem, chroni przed pokusą "posiadania" drugiego człowieka. *Psychologiczne zmartwienia przychodzą z powodów, które czynią je nieuleczalnymi przez terapię, ale które nie są poza ludzkimi możliwościami oddziaływania na nie. Cierpimy ponieważ niszczyliśmy się*

---

<sup>92</sup> J. Masson, *Against Therapy*, s. 29.

<sup>93</sup> Tamże, s. 30.

wzajemnie i będziemy cierpieli tak długo, jak długo będziemy kontynuowali to niszczenie. Sposobem na ulżenie i złagodzenie problemów jest dla nas troska o (to take care of) świat i innych ludzi w nim, nie leczenie (treat) ich... Większość zła w naszym społeczeństwie, i oczywiście dużo większa część tak zwanych "patologicznych" problemów emocjonalnych doświadczanych przez jego członków, jest mniej lub bardziej bezpośrednio związana z nierównym podziałem form (zwykle ekonomicznych) władzy, które są nadużywane i korumpujące. Zamiast nadużywania władzy potrzebujemy używania jakiegokolwiek władzy dla wzrostu władzy innych, dla troski raczej niż leczenia, wyjaśnienia raczej niż fałszowania, miłości raczej niż eksploatacji, i – ogólnie - dla myślenia poważnie o tym jakie są obowiązki w przeciwieństwie do korzyści władzy. Obowiązkiem władzy jest „zniszczenie” siebie.<sup>94</sup>

---

<sup>94</sup> D. Smail, *Taking Care: An Alternative to Therapy*, London 1987; cyt. za: D. Rowe, *Foreword*, s. 22-23.



**Ks. Bronisław Grulkowski**

## **KATOLIK A ASERTYWNOŚĆ**

Do napisania tego artykułu skłoniły mnie przynajmniej dwa powody. Po pierwsze - w obszarze szeroko rozumianej psychoterapii, czy też niesienia pomocy psychologicznej człowiekowi, zauważa się obecnie coś, co można nazwać "modą na asertywność". Trening asertywny wprowadza się do pomocy alkoholikom i ich rodzinom<sup>1</sup>, jest program uczenia zachowań asertywnych młodzieży<sup>2</sup>, stosuje się go również w różnego rodzaju pracy z osobami zaburzonymi emocjonalnie, itp. Po drugie we współczesnym świecie, zwłaszcza wśród młodzieży, spotyka się sytuację, w której człowiek nie chce grzeszyć, brzydzi się grzechem, a jednak mu ulega; z różnych powodów, głównie dlatego, że boi się wyrazić swoje stanowisko, albo nie umie tego uczynić - krótko mówiąc językiem asertywistów: nie jest dostatecznie asertywny. Na przykład: młody chłopak nie chce pić alkoholu, a jednak ulega namowom kolegów. Boi się "ośmieszyć", albo może bać się agresji z ich strony, tego, że poczują się obrażeni. Po wypiciu alkoholu (czy systematycznym piciu z kolegami) czuje wstręt do siebie, że nie potrafił być sobą, że nie postąpił zgodnie ze swoim sumieniem i, paradoksalnie, może brnąć dalej tą drogą gubienia siebie. Podobną sytuację mamy w przypadku palenia papierosów. Młody człowiek może nie chcieć palić, a jednak ulega namowom, ponieważ nie potrafi powiedzieć "nie"; boi się zwłaszcza wykluczenia z "paczki" składającej się z dobrych kolegów lub albo boi się kolegów urazić. Podobnie dobrze wychowany młody katolik, którego w domu i w kościele uczono nieraz, że najważniejsze w życiu (obok wiary w Boga i miłości do Niego)

---

<sup>1</sup> Zob. m.in. E. Królak, M. Król-Fijewska, *TAZA, Trening Asertywnych Zachowań Abstynenckich*, Warszawa 1992.

<sup>2</sup> Zob. *Jak żyć z ludźmi. (Umiejętności interpersonalne). Program profilaktyczny dla młodzieży*, Warszawa 1993.

jest nikogo w życiu nie urazić, być zawsze "pokornym"<sup>3</sup>, może bardzo łatwo ulec, na przykład, namowom wstąpienia do sekty. Po prostu nauczono go w życiu nie mieć własnego zdania, nie protestować, być posłusznym, bez – niestety - wyjaśnienia tych jakże wielkich spraw. Staje się on, wbrew sobie, ofiarą sekty. Z podobną sytuacją mamy często do czynienia w relacji zakochania dziewczyny i chłopaka. Nieraz zdarza się, że chłopak namawia dziewczynę<sup>4</sup> do grzechu współżycia (czy szerzej innych form aktywności seksualnej) przed ślubem. Dziewczyna tego nie chce z różnych względów, religijnych, osobistych, altruistycznych (względ na dobro poczętego ewentualnie dziecka i na dobro chłopaka, szacunek do rodziców), a jednak nie potrafi odmówić współżycia, gdy chłopak nalega. Nie chce, po pierwsze, stracić go, po drugie nie chce go urazić i po trzecie, sądzi, że miłość polega na "zapomnieniu o sobie", na darze z siebie<sup>5</sup>. Dziewczyna czuje, że coś jest tu nie tak, ale nie wie co. Potem ma wyrzuty sumienia, odczuwa niechęć do chłopaka i - przede

---

<sup>3</sup> Piszę to w cudzysłowie, ponieważ – niestety - często nie tłumaczy się młodemu człowiekowi, co owo "pokorny" ma znaczyć. Najczęściej więc oznacza ono bycie kimś bez własnego zdania, bycie czującym się gorzej od innych, nigdy niczego nie kwestionującym; w ten sposób uczymy młodych raczej rezygnować ze swojego zdania niż kogoś urazić, być "kulturalnym" wobec starszych (czytaj: nie bronić swojej godności), nigdy nie protestować wobec starszych. Jak więc po takich "naukach" odmówić starszej pani z tunelu koło dworca Gdańsk Główny wzięcia kolorowego pisemka, np. jehowickiego "Przebudźcie się"?

<sup>4</sup> Piszę o takim kierunku oddziaływania, ponieważ wiele wskazuje na to, że występuje on częściej, to znaczy: częściej do podjęcia aktywności seksualnej przed ślubem namawia chłopak niż dziewczyna, chociaż zdarza się oczywiście (i zarazem: niestety) sytuacja odwrotna.

<sup>5</sup> Wyrażenia powyższe są w swojej treści jak najbardziej prawdziwe, na wskroś ewangeliczne i ludzkie. Młody człowiek słyszy je często na katechezie, z ambony, w domu. Tylko czy równie często słyszy wyjaśnienie sensu sformułowania "rezygnacja z siebie", "dar z siebie", "zapomnienie o sobie"? Obawiam się, że wyjaśnienie słyszy o wiele rzadziej i wówczas pod te pojęcia wprowadza treści niełudzkie, sprzeczne z wolą Boga, grzeszne, treści, które usłyszał od kolegów, zaobserwował w życiu innych, wyczytał w "młodzieżowych" gazetach, usłyszał w tekstach piosenek. Wtedy najczęściej sądzi, że rezygnacja z siebie oznacza zapomnienie o swojej godności, wyzbycie się jej, odrzucenie wszelkiej miłości siebie (niestety często w nauczaniu dobrze rozumianą miłość własną utożsamiamy z egoizmem; a który młody, wrażliwy człowiek chce być egoistą?). Należy zapytać czy Chrystus kiedykolwiek wyrzekł się swojej godności Syna Bożego, czy kiedykolwiek zaprzeczył swojemu powołaniu? Przeciwnie, patrząc na Jego dzieło w tym aspekcie, cierpiał, umarł i zmartwychwstał w imię obrony swojej godności, prawdy o swoim powołaniu.

wszystkim - do siebie, zaczyna sobą gardzić. Często jest to przyczyna trwania w upadku, gdyż nie ma gorszego źródła trwania w złu niż pogarda dla siebie, przekonanie, że nie ma we mnie nic dobrego. Przykłady tego typu sytuacji można by mnożyć. W każdej z nich młody człowiek nie chce grzechu, a jednak mu ulega, bo nie wie jak się przeciwstawić złu, jednocześnie szanując siebie i nie urażając drugiego człowieka. Wówczas boi się być sobą.<sup>6</sup> Jak to zmienić? Zwolennicy asertywności twierdzą, że, od strony psychologicznej, mają odpowiedź. Warto więc przyjrzeć się bliżej ich propozycji odpowiedzi na tego typu pytania.

### 1. Określenie asertywności oraz główne założenia i twierdzenia koncepcji zachowań asertywnych

Asertywność określa się jako *umiejętność pełnego wyrażania siebie w kontakcie z inną osobą czy osobami*. Natomiast zachowanie asertywne oznacza *bezpośrednie, uczciwe i stanowcze wyrażenie wobec innej osoby swoich uczuć, postaw, opinii lub pragnień, w sposób respektujący uczucia, postawy, opinie, prawa i pragnienia drugiej osoby*<sup>8</sup>. Za takim określeniem asertywności i zachowań asertywnych kryją się pewne założenia i twierdzenia psychologiczne.

1. Twórcy koncepcji zachowań asertywnych wychodzą z twierdzenia, że w każdej relacji międzypersonalnej (spotkaniu ludzi) mamy do czynienia z trzema klasami zjawisk:

- z obiektywnymi faktami świata zewnętrznego, obserwowalnymi i postrzeganymi;
- z uczuciami, postawami, oczekiwaniami osoby A;
- z uczuciami, postawami, oczekiwaniami osoby B.

---

<sup>6</sup> Szczególnie groteskowy przykład lęku przed "byciem sobą" opisało kilka lat temu, w jednej z katolickich gazet, małżeństwo z Warszawy. Przyjechali do nich przyjaciele z Hiszpanii. Polacy oczywiście serdecznie przyjęli gości, okazali pełną życzliwość, itp. Była niedziela, małżonkowie wraz z gośćmi zjedli śniadanie, rozmawiali, potem był obiad, kawa, spacer po muzeach. Kiedy jednak nadszedł wieczór Hiszpanie zapytali o Mszę św. Wówczas Polacy bardzo się zmieszali; owszem myśleli o Mszy św., ale uznali, że "nie wypada" Hiszpanom mówić o Mszy świętej, by ich nie urazić. Może tych Polaków nauczono, że "pokora" polega na tym, by być "bez własnej twarzy", by przede wszystkim nikogo nie urazić.

<sup>7</sup> M. Król-Fijewska, *Stanowczo, łagodnie, bez lęku*, Warszawa 1993, s. 8.

<sup>8</sup> Tamże.

W związku z tym, w relacji osób A i B, nawet tej dotyczącej faktów świata zewnętrznego, możemy mieć do czynienia z trzema różnymi sytuacjami:

a) Osoba A całkowicie dominuje nad osobą B, atakuje ją, nie dopuszcza do głosu, ignoruje. Osiąga to poprzez, na przykład, oskarżanie, rozpoczynanie każdego zdania (zwłaszcza zdania krytycznego) od zwrotów typu: *Ty zawsze...; Znowu jesteś niemądry...; Ty nigdy jeszcze nie miałeś racji...*; itp. Jest to sytuacja **agresji** (w tym aspekcie oznacza ona naruszanie praw innych osób) ze strony osoby A; osoba B może zareagować albo agresją albo uległością. Agresja oznacza w relacjach międzyludzkich nieuprawnioną ekspansję własnego "ja" na obszar "ja" drugiego człowieka.

b) Osoba A czuje się całkowicie zdominowana przez zachowania i opinie osoby B; boi się zabrać głos, mieć swoje zdanie, zaprotestować, na coś nie zgodzić się. Jest to sytuacja **uległości** (oznacza tu ona rezygnację ze swoich praw) osoby A względem osoby B. Na uległość inne osoby reagują zazwyczaj agresją i dominacją. W tej sytuacji mamy do czynienia z rezygnacją z własnego "ja", zgodą na jego psychologiczne nieistnienie.

Nie trzeba dodawać, że obie sytuacje są psychologicznie niewłaściwe, powodują cierpienie i konflikty, których rozwiązanie bez zmiany perspektywy relacji nie jest możliwe. Właściwa psychologicznie jest trzecia możliwość:

c) Każda z osób pozostaje w obszarze własnego "ja", to znaczy nie atakuje (w rozumieniu psychologicznym) drugiej osoby. Osiągają one to poprzez formułowanie stwierdzeń w pierwszej osobie liczby pojedynczej, czyli we własnym imieniu. Takie pozostawanie w obszarze własnego "ja" jest akceptowalne dla drugiej osoby nawet w sytuacji konfliktu. Przed wszystkim osoba mówiąca "w swoim imieniu" mówi prawdę, gdyż mówi o swoich przekonaniach, uczuciach, przypuszczeniach, oczekiwaniach, postawach, a te przecież zna najlepiej, znacznie mniej wie o uczuciach, postawach, nastawieniach drugiej osoby. W takim przypadku osoba A, nawet gdy mówi coś o osobie B, to mówi nie w formie absolutnych stwierdzeń, ale w formie przypuszczeń<sup>9</sup> (na przykład w postaci

<sup>9</sup> W tym miejscu warto zwrócić uwagę na psychologiczną mądrość Chrystusowego *Nie sądzcie, a nie będziecie sądzeni* (Mt 7, 1-6). Wielu wierzących widzi sprzeczność między tym nakazem a obowiązkiem upomnienia kogoś, kto grzeszy (zob. Mt 18, 15-17). Wydaje się, że niewystępowanie tu sprzeczności można wykazać także od strony psychologicznej. Można powiedzieć, że mamy obowiązek upominać drugiego człowieka za jego grzeszne zachowania. Nie wolno nam jednak zbyt pochopnie i łatwo osądzać motywów, dla których to grzeszne zachowanie zostało podjęte. W tym sensie często nie widzimy "belki" w naszym

stwierzeń: *Myślę, że chciałeś przez to powiedzieć...; Mam wrażenie, że miałeś dziś dużo pracy, bo spóźniłeś się na obiad...*<sup>10</sup>. Taka sytuacja nie jest dla osoby B sytuacją ataku (osoba atakowana zawsze ma tendencję do bronięcia się), ale czuje się ona zaproszona do dialogu; może na przykład wyjaśnić coś, potwierdzić przypuszczenia osoby A albo je odrzucić przedstawiając własne wyjaśnienie. Paradoksalnie więc, nawet sytuacja konfliktu może zamiast psychologicznego oddalenia osób spowodować ich zbliżenie, umożliwić umocnienie ich więzi.<sup>11</sup> Nie trzeba dodawać, że tylko tego typu reakcje są psychologicznie właściwe i dojrzałe.

2. Twórcy koncepcji zachowań asertywnych stwierdzają, że każda osoba ludzka ma pewne niezbywalne prawa, których nikt jej nie może pozbawić, ale których ona często jest nieświadoma. Celem teorii asertywności i treningu zachowań asertywnych jest właśnie uświadomienie człowiekowi jego praw i nauczenie go korzystania z nich w relacjach z innymi. Najczęściej cytuje się pięć praw sformułowanych przez Herberta Fensterheima:

- 1) Masz prawo do wyrażania siebie, swoich opinii, potrzeb, uczuć - tak długo, dopóki nie ranisz innych.
- 2) Masz prawo do wyrażania siebie - nawet jeśli rani to kogoś innego - dopóki twoje intencje nie są agresywne.
- 3) Masz prawo do przedstawiania innym swoich prośb - dopóki uznajesz, że oni mają prawo odmówić.

oku; belką tą jest zbytnia łatwość oceniania i osądzania motywów postępowania drugiego człowieka. Na przykład jeśli wiemy, że jakaś kobieta chce pójść i zabić dziecko, które nosi pod sercem, to mamy obowiązek iść i odwieść ją od tego zamiaru; to jest nasz obowiązek. Nie wolno nam jednak zbyt szybko osądzać dlaczego chce to zrobić. Nie wolno jej powiedzieć: *Pani chce zabić dziecko, bo Pani jest złą kobietą*. Bo może to być nieprawda; może ona chce zabić dziecko (czyli dokonać największej zbrodni), bo czuje się psychicznie osaczona, ze wszystkich stron spotyka się z wrogością, niechęcią, nienawiścią, czuje się "winna" z powodu swojego macierzyństwa.

<sup>10</sup> To, czy dany komunikat będzie wyrażony w formie absolutnej, bezwarunkowej czy też w trybie warunkowym, jako przypuszczenie, ma bardzo duże konsekwencje psychologiczne

<sup>11</sup> Oczywiście asertywici są świadomi faktu, że nie zawsze zachowanie asertywne wywołuje właściwe zachowanie drugiej osoby. Niekiedy człowiek zachowujący się asertywnie spotyka się z agresją ze strony drugiego. Jednak nawet w takiej sytuacji asertywność umożliwia mu zachowanie czegoś, co jest bardzo ważne - szacunku dla samego siebie, czyli poczucia, że nie zgodził się dobrowolnie na udział w złu, na poniżanie siebie.

4) Są sytuacje, w których kwestia praw poszczególnych osób nie jest jasna. Zawsze jednak masz prawo do przedyskutowania tej sytuacji z drugą osobą.

5) Masz prawo do korzystania ze swoich praw.<sup>12</sup>

3. Koncepcja zachowań asertywnych opiera się na - wydaje się bezspornie ustalonym - fakcie prowadzenia przez człowieka monologu wewnętrznego, czyli swoistego rozmawiania ze sobą samym. Człowiek każdą sytuację przeżywa jakby na dwóch poziomach: jeden to poziom faktów i ich wykonania, drugi to poziom ustosunkowywania się na ich podstawie do siebie samego. Jeżeli na przykład piłkarz nie strzeli rzutu karnego, to oczywiście stwierdzi to, ale na tym nie poprzestanie. Dodatkowo powie sam do siebie (często bez używania słów) coś w rodzaju *Jesteś marnym piłkarzem*. Oceny tego typu mogą być generalizowane (uogólniane). Człowiek w owym monologu wewnętrznym korzysta z tego, jak siebie sam ocenia, korzysta z informacji o sobie uzyskanych od innych ludzi (np. przez wychowanie), z porównywania siebie z innymi. Swój stosunek do samego siebie człowiek wyraża właśnie poprzez monolog wewnętrzny. *Treść monologu wewnętrznego odzwierciedla sposób, w jaki człowiek traktuje samego siebie. Może być wyrozumiały albo wymagający; akceptujący albo kwestionujący; pełen zaufania i wiary albo nieufny. Może koncentrować się na zaletach albo wadach, na klęskach albo sukcesach; może dodawać sobie otuchy albo odbierać nadzieję.*<sup>13</sup> Często człowiek boi się być asertywny nawet w sytuacjach, w których grozi mu poddanie się złu (pijaństwo, uczynienie zła w grupie, zgoda na zło w imieniu "miłości", boi się odmówić wzięcia narkotyku) dlatego, że w jego monologu wewnętrznym, w stosunku do samego siebie dominują (na skutek różnych czynników - np. wpływu wychowawców, uprzednich doświadczeń, strachu) zdania antyasertywne, np.: *Nie jestem na tyle warta, żeby się ze mną liczyć; Jestem egoistą; Jestem głupi; Nic nie potrafię zrobić naprawdę dobrze; Maja praca jest mało warta; Jestem gorszy od innych*, itp.<sup>14</sup> Człowiek bojący się być

<sup>12</sup> Cyt. za: M. Król-Fijewska, *Stanowczo, łagodnie...*

<sup>13</sup> M. Król-Fijewska, *Stanowczo, łagodnie...*, s. 5.

<sup>14</sup> W tym miejscu warto zwrócić uwagę na fakt, że na skutek dominacji, np. w procesie wychowawczym, zdań antyasertywnych człowiek może czuć się winny nawet tam, gdzie nie mógł mieć najmniejszego wpływu na to co się stanie. Człowiek wychowany w stosunku do samego siebie antyasertywnie, czuje się winny nawet tam, gdzie odpowiedzialność spoczywa na innych ludziach. Bardzo często żony alkoholików czują się winne tego, że mąż pije, są przekonane, że gdyby były inne to mąż nie piłby. Mąż-alkoholik doskonale wyczuwa to fał-

asertywnym może sobie też stawiać wygórowane warunki asertywności, takie które z góry ową asertywność uniemożliwiają (są to stwierdzenia typu: *Zachowam się asertywnie, gdy będę w lepszej formie; Nie mogę być asertywny wobec tej osoby; Powiem co myślę, jeżeli mnie ktoś o to wprost zapyta; Powiem, gdy wypowiedzą się ważniejsi ode mnie, itp.*). Aby człowiek potrafił zachowywać się asertywnie powinien w swoim monologu wewnętrznym używać wielu stwierdzeń pro-asertywnych - *Mam prawo być sobą; Jestem dokładnie tak samo ważny, jak inni ludzie; Mam prawo czegoś nie wiedzieć; Mam prawo do radości i przyjemności; Mam prawo do istnienia dokładnie tak samo, jak inni ludzie, itd.*

## 2. Ocena koncepcji asertywności i zachowań asertywnych

Wielką zasługą twórców koncepcji asertywności i zachowań asertywnych jest zwrócenie uwagi na następujący problem - często boimy się być sobą i albo jesteśmy zbyt ulegli wobec innych (nawet, gdy chodzi o zgodę na zło), albo jesteśmy wobec innych, nieraz "na zapas", agresywni, przez co ich ranimy. Asertywność jest propozycją rozwiązania takich właśnie problemów. Niekiedy jednak spotyka się zarzut, że asertywność jest usprawiedliwianiem i propagowaniem egoizmu oraz sztuką uzasadniania takiej postawy. Ponadto stawia się koncepcji asertywności poważniejszy zarzut: może ona być środkiem propagowania psychologii subiektywizmu (akcent na to czego ja chcę, kosztem otwarcia się na wolę Boga, dobro innych ludzi i głos sumienia) i relatywizmu (nacisk na "wymagania" sytuacji, zamiast na pewne niezmiennie zasady religijno-moralne i reguły postępowania). Zarzuty te byłyby usprawiedliwione tylko w sytuacji, gdyby z asertywności uczyniono **ideologię** (co, niestety, niekiedy ma miejsce), to znaczy - gdyby widziano w niej pewien styl życia, źródło norm i zasad moralnych, prawd wiary, regułę kierowania ludzkimi zachowaniami "zawsze i wszędzie", w każdej sytuacji. Wówczas rzeczywiście byłby to sposób na zamknięcie człowieka na miłość, utwierdzenie go w postawie egoizmu, myślenia tylko o sobie, obojętności na innych ludzi i zanegowania roli jaką religia odgrywa w życiu człowieka. Przy ideologizacji asertywności religia rzeczywiście schodzi na dalszy plan. Poza tym życie poddane całkowicie zasadzie asertywności byłoby nie do zniesienia. Zabrakłoby w nim miejsca na

---

szywe poczucie winy i utwierdza w nim swoją złość poprzez to, co do niej mówi, jak się wobec niej zachowuje. Bardzo często wspomaga go w tym rodzina, z której wyszedł. W rozmowach z żoną alkoholika jego krewni komentują sytuację słowami: *Gdybyś była inna, on na pewno by nie pił. To twoja wina.*

bezinteresowność i poświęcenie. Życie polegające na nieustannym "bilansowaniu" zysków i strat w każdej sytuacji, byłoby niegodne człowieka.

Traktowanie asertywności jako sposobu na całe życie, traktowanie jej jako źródła norm i wartości (ideologizacja) jest nadużyciem. Asertywność jest swoistą techniką, sposobem osiągania pewnych celów i wartości (na przykład obrona przed złem, obrona własnej godności w sytuacji jej zagrożenia), które swoje źródło mają gdzie indziej: wiara, miłość Boga i drugiego człowieka. Poza tym, w technice tej kładzie się akcent na kształtowanie świadomych zachowań asertywnych w ściśle określonych sytuacjach, w których człowiek boi się być sobą. Jak wobec tego ustrzec się przed niebezpieczeństwem ideologizacji asertywności?

Po pierwsze należy ograniczyć kształtowanie (systematyczne i świadome) zachowań asertywnych do ściśle określonych sytuacji, w których człowiek boi się swoich postaw, opinii nie dlatego, że są złe, ale ze względu na przewidywane reakcje innych osób; do sytuacji, w których człowiek ulega innym i z tego powodu cierpi (np. chce być abstynentem a ulega namowom do picia). Asertywiści mówią tutaj o stworzeniu sobie tak zwanej mapy asertywności. Może ona dotyczyć takich spraw jak: "Obrona swoich praw w sytuacjach społecznych"<sup>15</sup>; "Obrona swoich praw w kontaktach osobistych"<sup>16</sup>; "Inicjatywa i kontakty towarzyskie"; "Oceny - wyrażanie i przyjmowanie krytyki i pochwał"; "Wyrażanie próśb"; "Wyrażanie uczuć"; "Wyrażanie opinii"; "Wystąpienia publiczne"; "Kontakt z autorytetem"; "Naruszenie cudzego autorytetu".<sup>17</sup> Po sporządzeniu takiej "mapy asertywności" można przystąpić do treningu zachowań asertywnych. Dotyczy on wówczas nie całości życia i wszystkich relacji społecznych, ale tej sfery, w obrębie której człowiek z powodu braku asertywności cierpi, jest wykorzystywany i czyni zło. Przy

<sup>15</sup> Zob. M. Król-Fijewska, *Stanowczo, łagodnie...*, s. 118-119.

Człowiek może odpowiedzieć sobie na pytanie: *Czy zdarza Ci się kupić jakąś rzecz, na którą właściwie nie masz ochoty, tylko dlatego, że trudno Ci było odmówić sprzedawcy?; Jeżeli przeszkadza Ci gdy ktoś pali papierosa blisko Ciebie czy potrafisz to powiedzieć?; Jeżeli sprzedawca niestudnie obsługuje przed Tobą kogoś, kto przyszedł do sklepu po Tobie czy zwracasz głośno uwagę na tą sytuację?*

<sup>16</sup> Tamże.

Zadajemy sobie pytania typu: *Jeżeli ktoś pożyczył od Ciebie pieniądze (lub jakąś rzecz) i od dłuższego czasu zwleka z oddaniem - czy wspominasz mu o tym?; Czy często zdarza Ci się robić coś, na co nie masz ochoty, tylko dlatego, że nie potrafisz przeciwstawić się otoczeniu?*

<sup>17</sup> Tamże, s. 118-123.



takim podejściu do asertywności istnieje przekonanie, że człowiek będzie potrafił zachować się asertywnie także w innych, trudnych dla niego czy zagrażających mu sytuacjach (generalizacja zastosowania wyuczonych zachowań). Ponadto w wielu sytuacjach ludzie sami, niejako "automatycznie", równoważą "zyski i straty" wynikające z relacji społecznych. Sami potrafią być bezinteresowni i pełni poświęcenia, bo tego chcą, a nie czują się do tego zmuszani - na przykład poprzez wykorzystywanie ich wrażliwości, itp.<sup>18</sup>

Asertywność nie będzie skierowana przeciwko człowiekowi i jego miłości do Boga, nie będzie zagrażała życiu moralnemu, jeżeli będzie rzeczywiście traktowana jedynie jako technika, a określenie tego czym jest dobro, miłość, czego wymaga wiara w Boga i co jest dobre w postępowaniu człowieka, a co złe, będzie pochodziło z nauki Kościoła. Dlatego w sytuacjach trudnych, w których człowiek boi się być sobą asertywność nie odpowie nam na pytanie o to, co jest dobre w tej sytuacji (to jest przedmiot nauki moralnej Kościoła), ale odpowie nam na pytanie o to jak (od strony psychologicznej) w tej sytuacji dobro osiągnąć, jak uniknąć zła. Jest to wystarczająco dużo i jedynie tego powinien od teorii asertywności i zachowań asertywnych oczekiwać tak psycholog, jak i człowiek szukający psychologicznej pomocy. Wyłącznie pod takim warunkiem jest ona do przyjęcia dla katolika. Inaczej może ona rzeczywiście służyć usprawiedliwianiu postaw egoistycznych<sup>19</sup>, a przecież

<sup>18</sup> Należy zwrócić uwagę na fakt, że gdy człowiek poświęca się, zapomina o sobie, ponieważ chce tego w imię miłości. Jest to również zachowanie asertywne, wpływające z jego obszaru (jego "ja") i z jego „chcenia”. Można ponadto zauważyć, że również Chrystus odwoływał się do ludzkiego „chcenia”, a więc zachowań asertywnych, gdy mówił: *Chcę; Jeżeli chcesz; Jeżeli kto chce iść za Mną...* (zob. np. Mt 8, 2-4; Mt 15, 28; Mt 19, 16-22; Mk 8, 34-38). Asertywiści widzą głęboki sens tego typu zachowań, potocznie rozumianych jako antyasertywne, i od nich nie odwołują. *Każdy ma prawo do zachowań asertywnych, ale ma też prawo działać nieasertywnie. Istotne jest jedynie, aby robiąc coś, na co nie ma ochoty, wybierał ten sposób zachowania ze względu na jakieś istotne dla siebie wartości* (podkr. B.G.), *decydował się na ten wybór - nie zaś czuł się zmuszony, poddany presji otoczenia i bezradny z powodu własnej nieumiejętności obrony* (M. Król-Fijewska, *Trening asertywności*, Warszawa 1992, s. 89).

<sup>19</sup> Jak bardzo egoizm zmienia perspektywę, w której człowiek ustawia swoje życie, w której ocenia to, co dobre i to, co złe, jak zmienia normy postępowania, nie trzeba udowadniać. Niemal w tym udział mają psychiatrzy i psychologowie: *Psychologowie i psychiatrzy mają wiele uprzedzeń, ale tym, które krzywdzi bardzo ich klientów jest to, że religijne wierzenia jakie posiadają pacjenci są w najlepszym razie uważane za nieważne, a w najgorszym - klasyfikowane jako nerwica lub psychoza. Psychologowie i psychiatrzy są w większości niereligijni,*

może być wielką pomocą w kształtowaniu poczucia własnej godności i umacnianiu postaw miłości.

### 3. Wnioski praktyczne

Wydaje się, że asertywność (rozumiana jako technika pomocy psychologicznej) jest wartościowym środkiem pomocy człowiekowi, który boi się być sobą, boi się bronić dobra, które jest dla niego ważne. Dlatego treningi zachowań asertywnych obejmują np. osoby żyjące w rodzinach "alkoholowych"<sup>20</sup>, młodzież zagrożoną popadnięciem w uzależnienie od alkoholu albo narkotyków<sup>21</sup>, biznesmenów i osoby poszukujące pracy<sup>22</sup>, osoby z problemami emocjonalnymi i wiele innych grup społecznych. Szczególnie ważne wydaje się oddziaływanie uwzględniające elementy asertywności względem młodzieży. Młodzież jest szczególnie narażona na wykorzystanie przez sekty, dealerów narkotyków, osoby zdemoralizowane seksualnie i wiele innych czynników. Jest tak dlatego, że z jednej strony cechuje ją brak doświadczenia życiowego, a z drugiej naiwna wiara, że prawie każdy, kto do niej przychodzi, chce jej dobra. Poza tym młody człowiek ma wiele kompleksów, jest niepewny swojej wartości i swoich racji. Wielu młodych cechuje idealizm połączony z niewłaściwym, niedojrzałym rozumieniem wielu wartości (np. pokory), co czyni młodzież bardziej podatną na uleganie "autorytetom" (nawet wbrew swoim najgłębszym przekonaniom), na uleganie złu, którego tak naprawdę nie chce. Dlatego wydaje się, że świadomość tego, czym jest asertywność oraz jak ją wykorzystać w służbie Ewangelii i dla dobra młodego człowieka jest

---

*a jako tacy są nietypowi w populacji* (podkr. B.G.). *Przegląd badań pokazuje, że 60-90% populacji w Wielkiej Brytanii i USA wierzy w Boga oraz w relacje między Bogiem a ludzką dobrocią i grzesznością. Dlatego ludzie, którzy przychodzą do psychiatrów i psychologów po pomoc w większości nie pytają: "Jak mogę być szczęśliwy", ale „Jak mogę być dobry?”* (podkr. B.G.). *Brak wiary w Boga i życie przyszłe sprawia, że psychologowie i psychiatrzy uważają, że jedynym i sensownym pytaniem jest „Jak mogę uczynić życie jak najbardziej moim własnym?”* (podkr. B.G.). *Kiedy terapeuta i pacjent mają różne i niewyrażone cele kurs terapeutyczny jest skazany na porażkę* (D. Rowe, *Foreword*, w: J. Masson, *Against Therapy*, London 1990, s. 18).

<sup>20</sup> Zob. E. Królak, M. Król-Fijewska, *TAZA, Trening Asertywnych Zachowań Abstynenckich*, Warszawa 1992.

<sup>21</sup> Zob. *Co to znaczy być asertywnym?*, w: *Jak żyć z ludźmi. Program profilaktyczny dla młodzieży*, Warszawa 1993.

<sup>22</sup> Zob. L. Davidoff, *Introduction To Psychology*, New York 1987, s. 528-529.

szczególnie potrzebna katechezie, księdzu, wychowawcy, rodzicom, animatorom grup oazowych, itp.

Szczególnie ważne jest, by młodzież umiała asertywnie formułować odmowę zgody na zło. Doświadczenie uczy, że jeśli człowiek odmawia w sposób asertywny, to nacisk na jego zgodę jest o wiele słabszy niż w przypadku zachowania nieasertywnego. Szczególnie ważne jest tu odwołanie się do decyzji z obszaru własnego "ja", do swojej woli. Odwołanie do swojej woli (poprzez wyrażenia typu: *nie chcę; postanowiłem; zdecydowałem; jest dla mnie ważne*) oznacza odwołanie się do swojej wolności, której nikt kwestionować najczęściej nie chce i dlatego takie odwołanie zamyka drogę dla dyskusji<sup>23</sup>, przekonywania i namawiania (oznaczałoby to przecież próbę odebrania człowiekowi wolności, a do tego nikt się nie przyzna). Ponadto bycie asertywnym, jak już wspomnieliśmy powyżej, nie jest atakiem na drugiego człowieka, więc nie czuje się on zagrożony, wobec czego ma jakby mniejszą motywację do "wymuszania" na nas złego zachowania, zgody na zło.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Natomiast każde odwołanie się do świata "obiektywnych" faktów, logicznych uzasadnień typu: *nie mogę; muszę; nie wypada*; otwiera drogę dla dyskusji i w konsekwencji rezygnacji ze swojego postanowienia, gdyż, jak słusznie zauważają asertywiści, na każdy argument znajdzie się kontrargument (zob. M. Król-Fijewska, *Trening asertywności*, s. 88), zwłaszcza gdy naprzeciw człowieka młodego staje człowiek "silniejszy" psychologicznie (na przykład wyszkolony w manipulowaniu ludźmi członek sekty, człowiek, który wie czym wywołać utratę kontroli nad emocjami i zachowaniami), bardziej "doświadczony życiowo", mający autorytet (na przykład jest to osoba starsza).

<sup>24</sup> O prawdziwości tegoż można się było przekonać podczas jednej z gdańskich pieszych pielgrzymek na Jasną Górę. W czasie wspólnej drogi na apel jasnogórski dyskutowaliśmy z młodzieżą na temat asertywności. Było to akurat po wygłoszonej na ten temat konferencji. Szczególnie przeciwny dyskutowanej koncepcji był jeden z licealistów. Zdarzyło się, że drogę zastąpił nam człowiek będący pod wpływem alkoholu, który chciał koniecznie z nami rozmawiać. Młodzi, w tym także wspomniany licealista, zareagowali agresywnie słowami, które można ująć następująco: *Pan jest mało kulturalny i do tego pijany. Niech pan odczepi się od nas*. Łatwo się domyślić, że to wzbudziło złość owego mężczyzny i jego jeszcze większą agresywność. Sytuacja stawała się trudna. Wystarczyło jednak jedno stwierdzenie: *Przepraszamy pana, w tej chwili nie chcemy z panem rozmawiać, bo spieszymy się na apel i byłibyśmy wdzięczni, gdyby pan zostawił nas w spokoju*, by natrętny gość zaczął przeproszać. Życzył nam dobrego wieczoru, itd. i oczywiście odszedł, co jest bardzo ważne, nie czując się przez nas obrażony. My zaś uniknęliśmy agresji, która nie wiadomo czym mogła się skończyć.

W tym kontekście warto zwrócić uwagę na kształtowanie w młodych ludziach umiejętności mówienia "nie" w sytuacjach zagrażających im psychicznie. Jest to szczególnie ważne, ponieważ chroni człowieka przed uleganiem złu w sytuacji kiedy on tego absolutnie nie chce (nie chce grzechu), chroni go przed zmanipulowaniem jego wolność, wiarę i moralność. Człowiek z różnych powodów boi się mówić "nie", nawet kiedy wie, że w danej sytuacji oczekuje tego od niego Bóg, dobro drugiego człowieka, czy szacunek dla samego siebie. Człowiek boi się mówić "nie", ponieważ boi się narazić na gniew (na przykład rówieśników z "paczki", skądinąd świetnych, jego zdaniem, kolegów), boi się utracić sympatię, miłość drugiego człowieka (np. dziewczyna boi się "utracić" chłopaka), poza tym powiedzenie "nie" zawsze wywołuje silniejszy niepokój, wywołuje poczucie winy (człowiek w monologu wewnętrznym potępia siebie, obwinia o egoizm, oskarża siebie zwłaszcza wtedy, gdy osobie której odmówił przydarzyło się coś złego. Nieraz w sytuacji, gdy dziewczyna mówi chłopakowi, że go nie kocha i nie widzi sensu w "chodzeniu" z nim czuje się winna, gdy potem dowiaduje się na przykład o jego próbie samobójczej). Jednakże długotrwałe skutki zaprzeczania sobie, rezygnacji z mówienia "nie", gdy tego wymaga sytuacja są bardzo bolesne. Przede wszystkim człowiek ulega złu (sekta, grzech nieczystości, nałóg) i coraz bardziej w to zło wchodzi (musi je przecież jakoś uzasadniać przed samym sobą; najczęściej robi to poprzez nazywanie zła dobrem - mechanizm racjonalizacji). Ponadto nie mówienie "nie" wywołuje w nim silne emocje (złość, obwinianie innych, złe myślenie o innych, poczucie krzywdy), powoduje wybuchowość (emocje związane z nie mówieniem "nie" ujawniają się przy "byłe" okazji). Taka postawa kształtuje też w człowieku wrogość; człowiek przestaje już bronić siebie (skoro się na to nie odważył wcześniej), a celem jego działań jest sprawianie bólu drugiej osobie (może tu tkwi źródło niejednego aktu zbrodni czy wandalizmu młodzieży?!<sup>25</sup> Ponadto życie według zasady "prawie nigdy nie mówić >>nie<<" uniemożliwia prawdziwe porozumienie się ludzi. *Jeżeli godzę się robić coś, na co nie mam ochoty, nie informując otoczenia o tym czego naprawdę chcę, wprowadzam ludzi w błąd. Jeśli chcę mieć z ludźmi satysfakcjonujące stosunki powinnam im jasno przedstawić jak chcę być traktowana.*<sup>26</sup> Jak więc powinno wyglądać asertywne mówienie "nie"? Zdaniem Marii Król-Fijewskiej<sup>27</sup> mówienie "nie" powinno:

---

<sup>25</sup> Zob. M. Król-Fijewska, *Trening asertywności...*, s. 86.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Tamże, s. 87-89.

1) Zaczynać się od słowa "nie" (inaczej dają sygnał otoczeniu, że "jestem nie w porządku", czuję się winny tego, że odmawiam).

2) Zawierać (aczkolwiek nie zawsze - B.G.) wyjaśnienie dla rozmówcy (inaczej rozmówca może zinterpretować odmowę jako sygnał o braku sympatii lub chęci psychicznego odsunięcia się od niego<sup>28</sup>).

3) Brzmieć ostatecznie (inaczej rozmówca będzie dalej namawiał).

4) Bez argumentowania (zob. przypis nr 23).

5) Powinno się unikać zwrotów "muszę", "mogę", itp.

6) Powinno wystąpić odwołanie się do swoich osobistych decyzji i praw.

Myślę, że te zasady można sprowadzić do trzech poziomów, a zarazem etapów odmawiania. Na pierwszym etapie odmowy (zarazem najbardziej "powierzchniowym", gdy chodzi o jego uzasadnienie) powinno się znaleźć sformułowanie "Nie, dziękuję", do którego można dodać "nie piję" (gdy ktoś proponuje picie), "nie pójdę" (gdy ktoś jest, naszym zdaniem, członkiem sekty "zapraszającym" nas na spotkanie), "nie wezmę" (gdy ktoś "wciska" nam na przykład "Przebudźcie się", albo "Strażnicę"). Kiedy rozmówca jest natrętny należy przejść na drugi etap odmawiania (zarazem głębszy, gdy chodzi o uzasadnienie, gdyż odwołujący się do swojej woli). Tu powinno znaleźć się stwierdzenie "Nie dziękuję, nie chcę..." i tu można dodać "...pić", "...iść z panem/panią", "...wziąć tego pisma". Gdyby mimo to trwało naleganie (już teraz miałyby ono charakter manipulacji, byłoby natrętne i świadczyłoby o braku kultury), należy wejść na trzeci poziom odmawiania (najgłębszy, gdy chodzi o uzasadnienie, ponieważ odwołujący się do swoich niezwykłych praw). Tu powinno znaleźć się sformułowanie typu: "Nie, dziękuję, nie chcę i mam prawo nie chcieć", "...mam prawo nie pić", itd. Po takim komunikacie każde naleganie i namawianie powinno ustać. Jeśli nie ustaje uświadomiamy sobie, że mamy do czynienia z przemocą skierowaną przeciwko nam, manipulacją, a nawet przestępstwem i że w takiej sytuacji powinniśmy jak najszybciej odejść (np. przestać spotykać się z takimi kolegami, poinformować innych ludzi, itp.).

Doświadczenie uczy, że bardzo często wystarcza pierwszy poziom odmowy, rzadziej trzeba się odwołać do drugiego, zupełnie zaś sporadycznie do trzeciego. Okazuje się więc, że zwykli przeciętni ludzie szanują asertywne zachowania; czynią tak zapewne z dwóch powodów. Po

---

<sup>28</sup> Co należy niejednokrotnie zasygnalizować wprost właśnie poprzez brak wyjaśnienia własnego "nie"; np. w sytuacji zetknięcia się z "werbownikiem" sekty, propozycją wzięcia narkotyku, itp.

pierwsze nie czują się przez nas atakowani, po drugie uświadamiają sobie, że ich próby nakłaniania mają charakter ataku na naszą wolność i tego zaprzestają, bo albo tego tak naprawdę nie chcą, albo uświadamiają sobie, że koszt takiego ataku jest zbyt wysoki. Jak wynika z relacji samych młodych ludzi asertywność pomaga im wiele razy uchronić się od zła, zachować wierność Bogu, nie skrzywdzić drugiego człowieka, zachować szacunek do siebie samych, a przy tym być wolnymi od nienawiści względem innych (nawet tych namawiających do zła); wolność serca od nienawiści umożliwia podjęcie za nich modlitwy. Wydaje się więc, że warto młodym (ale oczywiście nie tylko im) uświadamiać czym jest asertywność i jak być asertywnym w sytuacjach zagrożenia przez zło, ponieważ wciąż tak wielu z nich psychologicznie nie potrafi (nie zaś: nie chce) przeciwstawić się złu.

### **Zakończenie**

Koncepcja asertywności i zachowań asertywnych jest bardzo interesująca i wartościowa. Może pomóc człowiekowi w wielu sytuacjach, zwłaszcza zagrożenia poprzez zło. Musi być jednak zawsze widziana jedynie jako technika psychologicznej pomocy (ma odpowiadać jak chronić dobro, nie może zaś z samej swej natury odpowiedzieć na pytanie czym jest dobro). Jeśli potraktuje się ją niewłaściwie, zideologizuje się ją, wtedy staje się niebezpiecznym narzędziem manipulacji człowiekiem i kierowania jego postaw, wyborów w kierunku egoizmu i obojętności na wszystko, co jest poza nim. Dlatego warto uczyć ludzi i siebie samych zachowań asertywnych i bycia wolnym od absolutyzowania asertywności, nadawania jej charakteru "religii". W tym przypadku warto kierować się Chrystusowym nakazem wydobywania ze skarbcza rzeczy nowych i starych, ale zawsze dobrych (Mt 13, 52).

**Ks. Tomasz Czapiewski**

## **INTERPRETACJA SYMBOLU WZGÓRZA ŚW. WOJCIECHA W ŚWIETLE GDAŃSKIEJ TRADYCJI POBYTU ŚWIĘTEGO<sup>1</sup>**

Dzisiejszy Święty Wojciech<sup>2</sup>, „Wzgórze pod Dębem”<sup>3</sup>, jak pierwotnie miejsce to nazywano, jest przedmieściem Gdańska, liczącej tysiąc lat Metropolii, która dopiero jednak w pełni taką się stała na mocy bulli papieskiej *Totus tuus Poloniae populo*. Było to 25 marca 1992 roku. Począwszy od 30 grudnia 1925 roku, ziemie te należały do Diecezji Gdańskiej erygowanej przez Piusa XI konstytucją apostolską *Universa Christi fidelium cura*. Wcześniej był to, utworzony w 1156 roku, Archidiakoniat Pomorski, który swoim zasięgiem obejmował (...) lewy brzeg Wisły, aż po Gdańsk i Lęborg, a do r. 1263 także ziemię malborską.<sup>4</sup> Archidiakoniat powstał po utworzeniu diecezji włocławskiej, a więc w czasie, gdy wysiłki Bolesława Krzywoustego, zmierzające do ponownego włączenia w skład państwa polskiego utraconych przedtem ziem, zostały uwieńczone sukcesem. Krótkotrwałe bowiem powiązanie Pomorza Gdańskiego z ustanowionym w roku tysięcznym biskupstwem kołobrzeskim, zakończyło się po niespełna trzynastu latach niepowodzeniem, wskutek silnej reakcji pogańskiej. Ziemie te odłączyły się od Polski oraz jej pierwszej metropolii, jaką było Gniezno.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Niniejszy artykuł, jako referat pt. *Wzgórze Wojciechowe miejscem kultu Świętego i źródłem jego popularności na terenie archidiecezji*, został przedstawiony na Międzynarodowym Sympozjum Wojciechowym, które odbyło się w dniu 5 kwietnia 1997 roku, w czasie obchodów Milenium Gdańska.

<sup>2</sup> Dawna nazwa przedmieścia Gdańska nazywanego Świętym Wojciechem.

<sup>3</sup> Por. K. Śmigiel, *Święty Wojciech Sławnikowic*, Poznań 1993, s. 80.

<sup>4</sup> *Diecezja Chelmińska. Zarys historyczno-statystyczny*, Pelplin 1928, s. 19.

<sup>5</sup> Por. A. Zbiński, *Rozwój przestrzenny Gdańska w IX-XIII w.*, w: *Historia Gdańska*, praca zbiorowa pod red. E. Cieślak, t. I, Gdańsk 1978, s. 120.

*Chrześcijaństwo przyjęło się tu [jednak] bardzo wcześnie, jakoż św. Wojciech płynący Wisłą na misję pruską nie miał potrzeby zatrzymywania się po drodze, a w Gdańsku przyjmowano go otwartymi rękoma.*<sup>6</sup> Chrystianizacja zatem ludu pomorskiego musiała mieć miejsce wcześniej, prawdopodobnie jeszcze przed 992 rokiem. Do takich wniosków skłaniać może dokument *Dagome iudex*, wydany przez Mieszka I, w którym zawierał on swoje państwo papieżowi, określając jednocześnie podległe sobie granice.<sup>7</sup>

W czasie, gdy przybył na Ziemię Gdańską praski Biskup Wojciech i na Wzgórzu się zatrzymał, roztaczał się stąd zgoła widok inny niż dzisiaj. Jak sądzą historycy J. Powierski i G. Labuda, przeciwnicy lądowej teorii Wojciechowej podróży (uznawanej jednak za słuszną przez zmarłego niedawno profesora Mielczarskiego), *Święty przybył nad Bałtyk Wisłą, której rozlewisko - co potwierdzają badania archeologiczne - dochodziło niemal pod samo wzgórze, na którym dziś wznosi się kaplica.*<sup>8</sup>

Wojciechowe Wzgórze<sup>9</sup>, które wyrasta ponad rozciągającą się ku wschodowi rozległą nizinę, porośniętą wysokimi drzewami, szumi od wiosny do jesieni gęstymi liśćmi, które poruszane wiatrem falują jakby morze zieleni. Tylko szczyt wzniesienia jest nagi i lekko spłaszczony, jakby głowa mnicha z wyciętą tonsurą. Leży na nim rozległa polana, na której jest dość miejsca, by mogło się tu zgromadzić nawet parę tysięcy osób.

Wzgórze pod Dębem. Było ono jednym z ostatnich miejsc związanych z interesującą nas podróżą. Przywołuje je więc również podanie o lądowej drodze Wojciecha do Gdańska. W tej wersji, *Święty, wyruszysz z Gniezna, przeprawił się przez Wisłę w Wyszogrodzie pod Bydgoszczą, zatrzymał się w Grabowie niedaleko Skórcza, gdzie tłumy nauczał, dotarł do Gorzędziewa pod Tczewem, a stąd odległość do Wzgórza wynosiła już tylko około 30 km, czyli 4 mile drogi, co stanowiło średnio-wieczną miarę dziennej podróży pieszej.*<sup>10</sup>

Nie było to jednak zwykłe wzgórze. W tamtych czasach znajdowało się tu miejsce pogańskiego kultu. Świadczy o tym archeologia, między innymi fakt znalezienia na Wzgórzu w połowie XIX wieku wielkiej licz-

<sup>6</sup> *Diecezja Chełmińska...*, s. 19.

<sup>7</sup> Chodzi tu o papieża Jana XV. Por. E. Wiśniowski, *Kościół na ziemiach polskich w średniowieczu*, w: M. David Knowles, D. Obolensky, *Historia Kościoła*, t. II, Warszawa 1988, s. 419; Z. T. Wiewióra, *Święty Wojciech chrzciciel znad Bałtyku*, Gdynia 1996, s. 42.

<sup>8</sup> J. Domasłowski, *Święty Wojciech*, w: „Gwiazda Morza” 1985, nr 9, s. 1, 6-7.

<sup>9</sup> Właściwie jest to pocięte wąwozami zbocze wysoczyzny morenowej.

<sup>10</sup> K. Śmigiel, *Święty Wojciech...*, s. 80.



by monet. Najstarsze z nich pochodziły z II wieku przed Chrystusem, a najmłodsze z XIII stulecia. Znaleźzisko to opisał niemiecki uczyony Langenheim, a cała dokumentacja znajduje się w Muzeum Archeologicznym w Gdańsku.<sup>11</sup> Znaczący zagadnienia twierdzą, że monety te składane były na ofiarę przez gromadzących się tu ludzi. Przedmiotem zaś kultu był dąb, drzewo czczone w pogańskich czasach tak przez miejscowych Pomorzan, jak i sąsiednich Prusów. Prawdopodobnie więc tutaj, na wzgórzu, w miejscu pogańskiego kultu podjął Wojciech działalność duszpasterską na rzecz nie ugruntowanego jeszcze chrześcijaństwa, które na Pomorzu wprawdzie już istniało, ale wspólnie, czy raczej obok pogańskich jeszcze wierzeń i tradycji.

Nie sposób też nie dostrzec pewnego podobieństwa, co do metody apostołskiej oczywiście, między Wojciechem a wystąpieniem świętego Pawła na Areopagu, który chwalił Ateńczyków mówiąc: *Widzę, że jesteście pod każdym względem religijni. Przechodząc bowiem i oglądając wasze świętości jedną po drugiej, znalazłem też ołtarz z napisem: „Nieznanemu Bogu”. Ja wam głoszę to, co czcicie, nie znając. Bóg, który stworzył świat i wszystko na nim, On, który jest Panem nieba i ziemi (...) sam daje wszystkim życie i oddech, i wszystko. On z jednego [człowieka] wyprowadził cały rodzaj ludzki, aby zamieszkiwał całą powierzchnię ziemi. Określił właściwe czasy i granice ich zamieszkania, aby szukali Boga, czy nie znajdą Go niejako po omacku.*<sup>12</sup> Tak przecież mogło wyglądać nauczanie świętego Wojciecha, nawiązujące być może do przytoczonej katechezy Pawłowej. Faktem jest, że Święty Wojciech (...) *przybył najpierw do miasta Gdańska położonego na skraju rozległego państwa (tego) księcia i dotykającego brzegu morza. (...) Tu, gdy miłosierny Bóg błogosławił jego przybyciu, gromady ludu przyjmowały chrzest. Tu (także), odprawiając obrzędy mszalne, Ojcu ofiarował Chrystusa, któremu za kilka dni siebie samego miał złożyć w ofierze. Cokolwiek zaś pozostało z tego, co w Komunii przyjął sam i nowo ochrzczeni, kazał zebrać i zawinąwszy w czyściutkie płótno zachował dla siebie jako Wiatyk.*<sup>13</sup>

Wzgórze Świętego Wojciecha. Trudno pominąć w tego rodzaju opracowaniu rozważania ikonograficzne, przywołujące symbolikę nie tylko biografii Świętego powtarzanej także w legendach i plastycznych cyklach, ale również symbolikę samego wzgórza, łączącą się z wyobrażeniem góry świata. Należy ona ze swej natury do uniwersalnej symboliki kosmicznej, z racji bowiem swej wysokości, często aż do chmur, wyraża

<sup>11</sup> Z. T. Wiewióra, *Święty Wojciech...*, s. 48.

<sup>12</sup> Dz 17, 22-27.

<sup>13</sup> K. Śmigiel, *Święty Wojciech...*, s. 80-81.

związek między niebem a ziemią. Stąd też w symbolice pogańskiej góry uchodzą za szczególnie ulubioną siedzibę bogów. Zeus i pozostali greccy bogowie związani są z Olimpem. W innych mitologiach bogowie są wprost kojarzeni z górą. I tak sumeryjski Enil, oraz czczony nieco później w Asyrii, jako bóstwo państwowe Aszur, noszą przydomek Wielkiej Góry. W wierzeniach starożytnych ludów Azji Mniejszej góry uchodziły za istoty pełne dynamizmu i mocy do tego stopnia, że w hetyckich traktatach międzypaństwowych wymieniano je jako bogów, na których wolno było składać przysięgi.<sup>14</sup> Bliskość nieba nadaje górze jakby podwójną sakralność: z jednej bowiem strony góra partycypuje w przestrzennej symbolice transcendencji, jako to co „wysokie”, „pionowe” i „najwyższe”, a z drugiej *jest ona w najwyższym stopniu obszarem zastrzeżonym dla hierofanii (...) i wobec tego jest siedzibą bogów*.<sup>15</sup> W tym też znaczeniu wszystkie mitologie znają świętą górę, która sięga w świat bogów. Wszystkie też mają swoje święte góry, które na przykład u Germanów nazywano od imienia Wodana lub Donara. Do dzisiaj istnieją miejscowości z nimi związane: Wodensberg, dzisiejszy Godesberg koło Bonn i Donnersberg, w Palatynacie.<sup>16</sup>

Znajomość symboliki kosmicznej nie jest jednak wyłącznie domeną kultur pogańskich. Przeciwnie i autor Księgi Mądrości słusznie zauważa, że *„Głupi (już) z natury są wszyscy ludzie, którzy nie poznali Boga: z dóbr widzialnych nie zdolali poznać Tego, który jest, patrząc na dzieła nie poznali Twórcy, lecz ogień, wiatr, powietrze chyże, gwiazdy dookoła, wodę burzliwą lub światła niebieskie uznali za bóstwa, które rządzą światem*.”<sup>17</sup> Następuje tu jednak zdecydowane odejście od utożsamiania symbolu z samym bóstwem, co w sposób zasadniczy odróżnia religię objawioną i jej rozumienie symboliki od mitologii i wierzeń pogańskich. Ma więc i Bóg Jedyńy swoją świętą górę Syjon, wspaniałe wzgórze, które *radością jest całej ziemi*<sup>18</sup>. Święty jest też Horeb, na którym Bóg objawił się Mojżeszowi. *Nie zbliżaj się tu! Zdejm sandały z nóg, gdyż miejsce na którym stoisz jest ziemią świętą*<sup>19</sup> - usłyszał prorok, gdy chciał przypatrzeć się z bliska płonącemu krzakowi. Święty jest Synaj, góra związana nieodłącznie ze Starym Przymierzem, na której objawił Bóg dziesięć przykazań. Także Pan Jezus, jeśli iść dalej tym tropem, by wygłosić swoje pierwsze

<sup>14</sup> M. Lurker, *Przesianie symboli w mitach, kulturach i religiach*, Kraków 1944, s. 404.

<sup>15</sup> M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Łódź 1993, s. 97.

<sup>16</sup> Por. M. Lurker, *Przesianie symboli...*, s. 404.

<sup>17</sup> Mdr 13,1-2.

<sup>18</sup> Ps 48,2.

<sup>19</sup> Wj 3,5.

kazanie wstąpił na górę, skąd ogłosił podstawowe prawa Ewangelii.<sup>20</sup> Również na górze spośród rzeszy uczniów dokonał wyboru dwunastu apostołów,<sup>21</sup> a po pierwszym rozmnożeniu chleba sam udał się na górę, żeby się modlić.<sup>22</sup> Na górze też przemienia się wobec uczniów, na Górze Oliwnej doświadcza lęku umierania i ciemności śmierci. Na Kalwarii wreszcie umiera, złożywszy krwawą ofiarę naszego zbawienia. Pozostałe pisma Nowego Testamentu do symboliki góry uciekają się tylko sporadycznie. Niemniej św. Paweł wymienia w liście do Galatów górę Synaj, porównując ją do ziemskiego Jeruzalem<sup>23</sup>, które w tym miejscu symbolizuje Stare Przymierze, zawarte jeszcze *ku niewoli*<sup>24</sup> i następnie odróżnia je od Niebieskiego Jeruzalem, będącego znakiem Nowego Przymierza zawartego *ku wolności*. Z kolei autor *Listu do Hebrajczyków*, nawiązując do wydarzeń z czasów machabejskich, przypomina groźną górę Synaj, której dotknięcie powodowało śmierć i przeciwstawia jej dostępną już wszystkim górę Syjon, czyli Niebieskie Jeruzalem, Miasto Nowe, Kościół Boży i samego Jezusa Chrystusa.<sup>25</sup> Podobnie w Apokalipsie góra staje się symbolem zamieszkania Majestatu Bożego, czyli Miasta Świętego, Niebieskiej Jerozolimy.<sup>26</sup> Kiedy więc w języku mistyków zachodnich Bóg przyrównywany jest do góry - a ma to miejsce choćby w pismach Matyldy z Magdeburga - to tym samym czyni się aluzję do legendarnej góry świata jako *axis mundi*.<sup>27</sup> To dlatego właśnie wiele średnio-wiecznych map Palestyny przedstawia Jerozolimę jako okrągłe miasto z czterema bramami, symbolizującymi cztery strony świata, a papież Urban III, gdy wzywał w Clermont do wyprawy krzyżowej, wołał do zgromadzonego tłumu w taki oto sposób: *Jeruzalem to pępek świata, królewskie miasto, położone pośrodku kręgu ziemskiego*.<sup>28</sup> Według powszechnych i obowiązujących ówczesnie przekonań, każda przestrzeń święta znajduje się pośrodku, w centrum, zgodnie zresztą ze słowami, jakie znajdujemy u Ezechiela, iż Bóg umieścił Jerozolimę pośrodku wszystkich ludów.<sup>29</sup> Trudno więc się dziwić, że i w symbolice oraz iko-

---

<sup>20</sup> Por. Mt 5,1-12.

<sup>21</sup> Por. Mk 3,13n.

<sup>22</sup> Por. Mt 14,23.

<sup>23</sup> Ga 4,24-26.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Por. Hbr 11,38 i 12,18-24.

<sup>26</sup> Ap 21,10n.

<sup>27</sup> M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1986, s. 63.

<sup>28</sup> M. Lurker, *Przesłanie symboli...*, s. 154.

<sup>29</sup> Por. Ez 5,5.

nografii chrześcijańskiej góry, a także wzniesienia ważną odgrywają rolę.

Uwagi te są istotne, gdyż pozwalają zrozumieć pewne fakty związane z przybyciem Wojciecha do Gdańska. Tradycja bowiem wyraźnie wiąże Świętego ze wzgórzem, na którym, jak wykazały wykopaliska, było nie tylko miejsce kultu, ale istniała też osada ludzka, a w X wieku nawet gród.<sup>30</sup> W spisany przez Kanapariusza *Żywocie* jest mowa o leżącym nad Motławą Gdańsku. Możliwe jest, że fakty te dadzą się wytłumaczyć właśnie w ten sposób, przez wspomnianą już analogię do Świętego Pawła, oraz przy pomocy omawianej symboliki. Pierwsze więc nauki odbyłyby się w miejscu tradycyjnego kultu, na Wzgórzu, ale i na wzór Chrystusa, którego Wojciech do końca naśladował, dalsze zaś nauczanie i chrzest miałyby miejsce w samym Gdańsku. To oczywiście przypuszczenie, ale chyba w sposób najłagodniejszy godzące tradycję z piśmiennictwem.

Ze Wzgórzem pod Dębem pozostał Wojciech związany nie tylko za życia. Inna bowiem jeszcze tradycja, tutaj właśnie, na obszarze dzisiejszej kaplicy, upatruje miejsce pierwszego pochówku świętego, zanim relikwie zostały przeniesione wpierrw, według powstałej w XII wieku legendy *Tempore illo*, do Trzemeszna, a potem do Gniezna. W archiwum Kurii Pelplińskiej istnieje kończący się na 1812 roku stary rękopis, który w przeważającej części zawiera odpisy dokumentów z poprzednich wieków. Rozpoczyna się on jednak opisem śmierci św. Wojciecha, oraz podaniem o krótkim przechowywaniu jego zwłok na Wzgórzu, obok rzeki Raduni.<sup>31</sup> Hipotezy tej nie można wykluczyć, ale nie da się jej również udowodnić.<sup>32</sup> Faktem jest, że powstałe tu kościół i kaplica na Wzgórzu upamiętniają pobyt świętego w Gdańsku.

Pierwszy, drewniany kościół zbudowano w pierwszej połowie XII wieku - fakt ten potwierdzają dokumenty z lat 1222 i 1236<sup>33</sup> - kiedy to osada ta przejęta została przez benedyktyków z Mogilna, przebywających tu do 1541 roku. Kościół przebudowano i rozbudowano na przełomie XIII i XIV wieku. Niedługo dane mu było istnieć w tej formie, gdyż uległ spaleni w 1537 roku, a odbudowano go dopiero pod wpływem starań biskupa włocławskiego Stanisława Karnkowskiego, w drugiej

<sup>30</sup> Por. J. Domasłowski, *Święty Wojciech...*, s. 1.

<sup>31</sup> Dokument ten nosi sygnaturę V 33. Por. Wł. Szulist, *Archiwum parafialne w Gdańsku - Św. Wojciechu*, „Miesięcznik Diecezjalny Gdański” 1986, nr 1-3, s. 59.

<sup>32</sup> Por. J. Domasłowski, *Święty Wojciech...*, s. 1.

<sup>33</sup> Tamże.

połowie stulecia - w latach 1574-1575, na pierwotnych jednak fundamentach. W ten sposób powstał dzisiejszy, jednonawowy, w swym zasadniczym rdzeniu gotycki, kościół św. Wojciecha; kościół z transeptem, drewnianym płaskim stropem, pięciobocznie zamkniętym prezbiterium, z dwiema kaplicami, trzema barokowymi i dwoma rokokowymi ołtarzami, barokową wieżą, przebudowaną i zakończoną wieloboczną latarnią, oraz cebulastym hełmem z 1680 roku. Od zachodu do wnętrza prowadzi ostrołukowy profilowany portal, przez który widać ołtarz główny z pierwszej połowy XVIII wieku. Wielki ołtarz z rzeźbionymi figurami świętych i grupą Trójcy Świętej w zwieńczeniu. Uwagę zwraca obraz przedstawiający świętego Wojciecha, adorującego Najświętszą Maryję Pannę z Dzieciątkiem. Ten namalowany w 1694 roku olej na płótnie, powstały w szkole gdańskiej i sygnowany przez monogramistę *J.B.*, zawiera wszystkie istotne dla ikonografii świętego szczegóły. Ubrany jest więc Wojciech w biskupi strój złożony z czarnej sutanny, białej komży, złotej kapy, mitry oraz paliusza. Trzyma też typowe dla siebie atrybuty: wiosło, włócznię i krzyż arcybiskupi.<sup>34</sup> Na stojącym po lewej stronie klęczniku przykrytym czerwoną tkaniną leży otwarta księga – symbol wypełnionych już bożych tajemnic – na której stronach widnieje dający się odczytać napis: *BOGA RODZICA DZIEWICA BOGIEM. WSŁAWIONA MARIA*<sup>35</sup> – początkowe słowa najstarszej polskiej pieśni, *Bogurodzicy*, przez wieki przypisywanej Świętemu. Wojciech jest spokojny, bo w dobrych zawodach wystąpił, bieg ukończył i wiarę ustrzegł.<sup>36</sup> W tle obrazu widoczna jest scena męki zadanej przez pogańskich Prusów. Ma ona jednak wymiar przeszłości, bo ten czas już się dopełnił. Patrzy więc Wojciech w górę, gdzie po jego prawej stronie pojawia się Ta, Której chwałę głosił: Niepokalana Bogurodzica z Dzieciątkiem, Maryja, Która w tym momencie, ukazując Świętemu Syna, staje się dla niego źródłem radosnej i uszczęśliwiającej wizji. Obraz ten jednak czerpie swoją siłę z niewielkiej niszy, znajdującej się w północnej ścianie kościoła. Stoi tam niewielki gotycki ołtarzyk z początku XVI wieku, bliski flandryjskim importom z Żukowa i Pruszcza. Bogato złożony, ale naznaczony patyną czasu, przedstawia kolejne sceny pasyjnego

<sup>34</sup> Zastanawia fakt „typowej” dla św. Wojciecha atrybucji arcybiskupiej w postaci paliusza i podwójnego krzyża, choć z żadnych przekazów historycznych nie wynika, że Święty był arcybiskupem (notabene Praha stała się arcybiskupstwem znacznie później niż Gniezno). Sprawę wydaje się tłumaczyć fakt, że to właśnie z racji odbytej w roku tysięcznym pielgrzymki Ottona III do relikwii Świętego Wojciecha, Gniezno stało się arcybiskupstwem.

<sup>35</sup> Zdanie uzupełniają litery: AD 1694 (JBf).

<sup>36</sup> Por. 2Tm 4,7.

cyklu: niesienie Krzyża, Ukrzyżowanie i omdlenie Matki, na kolanach której położono martwego Jezusa. Mistrz i uczeń, Nauczyciel i ten, który pojął co znaczy wziąć swój krzyż na co dzień i iść za Nim.<sup>37</sup>

Stał się Wojciech popularnym świętym, a ślady jego kultu pojawiły się w całej Europie. Do krajów, gdzie czczono go szczególnie należą, oprócz Polski, Czechy, Węgry, Niemcy i Włochy. O jego popularności w naszej ojczyźnie świadczą też liczby, wśród których wymienić trzeba 203 kościoły i kaplice poświęcone jego imieniu. Nie wiemy, ile tych kościołów było w przeszłości, ile z nich, zwłaszcza na terenie dzisiejszej Archidiecezji Gdańskiej, uległo zniszczeniu. Nie wiemy też, ile dzieł sztuki przetrwało okres reformacji protestanckiej. Niezbyt optymistycznie brzmi bowiem wyrażone przez księdza Fankidejskiego stwierdzenie, że Gdańsk, który w tym właśnie czasie *bardzo licznie był (...) zaopatrzony (...) w kościoły katolickie. Niestety лихо się wywdzięczył i swoim apostołom, świętemu Wojciechowi i Jackowi, którzy go wiary i pobożności prawej nauczili i Polsce katolickiej, której wolnością i złotem się bogacił. Z pomiędzy [bowiem] mnóstwa niepoliczonych prawie kościołów i kaplic zdołano uratować z powodzi luterskiej zaledwie trzy klasztorne, tj. kościół Panien Brygitek, kościół św. Mikołaja po Ojcach Dominikanach i kościół św. Józefa po Ojcach Karmelitach.; czwarty, który posiadają katolicy, tak zwana kaplica królewska jest drogą pamiątką po królu Sobieskim, nowo wybudowana dopiero po roku 1677.*<sup>38</sup>

Kult Świętego Wojciecha przetrwał jednak do naszych czasów. Co więcej, rozwija się on ciągle, także dzięki rozpoczętej prawie przed dwoma laty peregrynacji relikwii w przepięknej kopii gnieźnieńskiego relikwiarza. Do dziś też imię Wojciecha noszą kościoły w Starogardzie, pobliskim Bobowie, w Gorzędzieju, Rozłazinie i Miechucinie niedaleko Sierakowic, Kielnie i nowobudujący się kościół w Świbnie. To tylko najbliższe Gdańska kościoły. A ile jest tu dzieł sztuki, starych i nowych, które w wielu kościołach Pomorza i Kaszub - przez Oliwską Katedrę, Starzyno, Żarnowiec i Leśno pod Brusami, a także dalekie Wałdowo na ziemi krajeńskiej - przypominają św. Wojciecha, który tutaj nauczał i chrzczył, a zaraz potem, na niedalekiej ziemi elbląskiej, uwielbił Boga męczeńską śmiercią, tego nikt policzyć nie zdoła. Możemy też powiedzieć, że tradycja Wojciechowa, choć minęły wieki, na nowo łączy dziś mieszkańców Europy, którzy i w odległym Aachen, i w Magdeburgu, i w Subiaco, w Pradze, i w Budapeszcie, w Gnieźnie, Królewcu, i Gdań-

<sup>37</sup> Por. Mt 16,24; Mk 8,34; Łk 9,23.

<sup>38</sup> Ks. Fankidejski, *Utracone kościoły i kaplice w dzisiejszej diecezji chełmińskiej*, Pelplin 1880, s.160.

sku, wspólnie przygotowują i obchodzą 1000 lecie jego śmierci. Tradycja, która sięga Drzwi Gnieźnieńskich, powstałych w latach 1176-1195 w kręgu mistrzów lozańskich, odlanych jednak w Polsce i na zamówienie miejscowych fundatorów. Osiemnaście prostokątnych pól, osiemnaście kwater, z których każdą, po obu stronach, ujmuje niezwykle bogata i pełna naturalnej symboliki bordiura, ilustruje z niezwykłą i zadziwiającą wiernością żywot świętego.<sup>39</sup> Najogólniej rzecz biorąc, artystyczna konwencja reliefów gnieźnieńskich jest antropocentryczna, a wyrazem szczególnego, romańskiego humanizmu jest pokazanie Chrystusa w sposób realistyczny, w łączności z ziemskimi uczestnikami dramatu. Twórcy drzwi gnieźnieńskich znali zasady kompozycji tego rodzaju dzieł, stąd obok antykizujących form pojawiają się też próby indywidualizowania pewnych cech. Te właśnie próby tłumaczą głębokie zmarszczki występujące na twarzach rodziców Wojciecha, określające ich jako ludzi wiekowych. Stąd też, *rozrzucone jak u satyra pasma włosów pruskiego włócznika w scenie mszy, są wyrazem jego dzikości; zaciśnięte usta, szparki oczu zasłoniętych nabrzmiałymi powiekami, dłoń podłożona pod głowę podkreślają sen Wojciecha. Humanizm, którego wyrazicielami byli artyści drzwi gnieźnieńskich, szukał oparcia w antyku i w wielokrotnie doń nawracającej sztuce renesansu ottońskiego.*<sup>40</sup> Wypada w tym miejscu przypomnieć pogląd wygłoszony w czasie Gdańskiego Sympozjum Wojciechowego w 1996 roku.<sup>41</sup> Otóż warto się zastanowić, czy sceny X i XI, jak pisze ks. prof. Kazimierz Śmigiel, powtarzając poglądy wielu historyków sztuki,<sup>42</sup> to rzeczywiście wzięte z wyobraźni przedstawienia przybycia Wojciecha do oczekujących go Prusów i scena chrztu nawróconego Prusa, czy raczej ilustrują one – co jest o wiele bardziej prawdopodobne, choćby ze względu na to, że *cytowany Żywot Wojciecha* był dokumentem kanonizacyjnym – relację Kanapariusza o przybyciu Świętego do Gdańska i chrzcie jego obywateli. Na taką interpretację zdaje się wskazywać analiza dwóch pierwszych *Żywotów Wojciecha*. W nich bowiem można znaleźć ikonograficzne źródło wszystkich przed-

---

<sup>39</sup> Por. M. Walicki, *Dekoracja architektury i jej wystrój artystyczny*, w: *Sztuka polska przedromańska i romańska do schyłku XIII w.*, praca zbiorowa pod red. M. Walickiego, t. I Warszawa 1971, s. 229.

<sup>40</sup> Por. Z. Świechowski, *Sztuka romańska w Polsce*, Warszawa, 1990, s. 93.

<sup>41</sup> Chodzi tu o Sympozjum Wojciechowe, które odbyło się w dniu 23 kwietnia 1996 roku w Gdańsku-Oliwie. Tam właśnie autor niniejszego artykułu zwrócił uwagę na możliwość innej interpretacji ikonograficznej kwater X i XI Drzwi Gnieźnieńskich.

<sup>42</sup> K. Śmigiel, *Święty Wojciech*, Gniezno 1996, Drzwi Gnieźnieńskie, scena X i XI.

stawionych na drzwiach scen, oprócz sceny ukazującej chrzest Prusów. Ta z kolei ma swoje źródło w datowanej na pierwszą połowę XII wieku, a przez niektórych nawet na pierwszą połowę XIII wieku (choć za właściwą przyjmując się datację pierwszą), czyli w znacznie późniejszej legendzie. Jest w niej mowa o tym, że Wojciech życzliwie przyjęty przez księcia pomorskiego (domyślne gdańskiego), nie znalazłszy jednak posłuchu u pomorskiego ludu, który nadto *posłuchawszy kazań świętego zgorszył się niezmiernie, gdyż miał to za niestychane bluźnierstwo, kiedy usłyszał, że bogowie, których czcił nie są naprawdę bogami*,<sup>43</sup> zrozumiał, że nie potrafi ich nawrócić i postanowił udać się do Prus, *aby tam choć kilka dusz pozyskać dla Chrystusa i u kresu życia znaleźć śmierć męczeńską. Pożegnał więc Święty wspomnianego księcia i na wynajętej przezeń łodzi popłynął do Prus. Tam zatrzymał się u pewnego Prusa, który znał trochę język polski i nawrócił go szybko*.<sup>44</sup>

Otóż legenda ta stoi w wyraźnej sprzeczności z relacją Kanapariusza, w której jest mowa o sukcesie – jeżeli tego słowa użyć można – misji gdańskiej i wprost o niepowodzeniu misji pruskiej, co również ilustrują kolejne sceny drzwi gnieźnieńskich. Nie ma też na drzwiach, co byłoby ważne ze względu na ich przeznaczenie, sceny upamiętniającej rzekomy pobyt świętego w Gnieźnie, o którym tak barwnie mówi legenda, przytaczając w związku z nim opis cudu, przy pomocy którego rozgniewany Święty, *lecz napełniony Duchem Świętym*<sup>45</sup>, wpraw ukarał niemotą niezyczliwych mieszkańców podgnieźnieńskiej osady, którzy nie chcieli wskazać mu drogi do miasta i wyśmiewali się ze sługi Bożego, a następnie – gdy ukarani zrozumieli swój błąd i podążywszy do Gniezna padli do nóg Wojciecha, okazali skruchę, prosząc go o przebaczenie – zwrócił im władzę w języku. Te właśnie przesłanki<sup>46</sup>, ale także generalnie przyjmowany pogląd, że scenariusz drzwi gnieźnieńskich *realizuje bliski dwunastowiecznym fundatorom dzieła zamysł ideowy, w którym wątki*

<sup>43</sup> J. De Voragine, *Złota legenda*, Warszawa 1983, s. 544.

<sup>44</sup> Tamże, s. 545.

<sup>45</sup> Tamże, s. 542.

<sup>46</sup> Wypada też przywołać pogląd prof. Z. Świechowskiego, który stwierdził, że: *Na ikonografię poszczególnych scen, a także na motywy i realia znaczny wpływ wywarł jednak najprawdopodobniej iluminowany rękopis życia św. Wojciecha, znajdujący się w bibliotece katedralnej. Rękopis ten, pochodzenia czeskiego, był nie tylko wyrazem możliwości skryptoriów praskich, ale jednocześnie przekazywaniem tradycji środowiska bawarskiego i salzburskiego. Taki wniosek końcowy nasuwa się przy rozpatrywaniu problemów genezy najwspanialszego dzieła sztuki romańskiej na ziemiach polskich. (Z. Świechowski, *Sztuka romańska...*, s. 96.)*



*religijne przenikają się z kościelno- i państwowo-politycznymi,*<sup>47</sup> zważywszy, że czas powstawania drzewi to czas dążeń ówczesnego księcia seniora, Mieszka Starego, do odrodzenia Królestwa, skłaniają do przyjęcia znajdującej coraz więcej zwolenników interpretacji, że Drzewi Gnieźnieńskie w kwaterze X przedstawiają przybycie Wojciecha do Gdańska, a w XI - chrzest jego mieszkańców. Ale to już inny temat.

---

<sup>47</sup> A. S. L., *Drzewi brązowe*, w: *Gniezno Pierwsza Stolica Polski Miasto świętego Wojciecha*, praca zbiorowa pod red. L. Wrońskiej-Idziak i M. Zielińskiej, Gniezno 1995, s.123. Prof. Z Świechowski, po osobistej rozmowie na ten temat z autorem artykułu, pozwolił zanotować takie zdanie: *Z wydarzeń tam omawianych został dokonany bardzo celowy wybór, odpowiadający nadrzędnym ideologicznym przesłankom.*



**Ks. Janusz Balicki**

## **WSPOMAGANA PROKREACJA I BADANIA PRENATALNE W POLSCE**

### **Dyskusja bioetyczno-prawna**

W ostatnich latach, na skutek szybkiego rozwoju biomedycyny, ożywiła się w Europie dyskusja nad jej regulacją prawną. Wiele państw ma już w miarę precyzyjne ustawodawstwo w tej dziedzinie, niektóre zaś dopiero je formułują. Podstawy regulacji prawnej rodzą się zazwyczaj w trakcie długotrwałej dyskusji, w której uczestniczą przedstawiciele nauk medycznych, prawnych, socjologii, etyki i innych dyscyplin naukowych. Najbardziej zapóźnione w dziedzinie legislacji biomedycznej są kraje Europy środkowo-wschodniej, wśród nich także Polska. Stąd, jak się wydaje, istnieje pilna potrzeba zajęcia się tym zagadnieniem.

### **1. Wspomagana prokreacja**

Chociaż w Polsce nie ma regulacji prawnych dotyczących wspomagananej prokreacji, jednak wykonuje się już pewne zabiegi z tej dziedziny: m.in. zapłodnienia *in vitro* w Akademii Medycznej w Białymstoku, do-  
jojawodowe przenoszenie gamet (GIFT - gamete intrafallopian transfer) w Bytomskiej Klinice Położnictwa i Ginekologii oraz przezmaciczne dojojawodowe przenoszenie gamet (TUFT – transuterine fallopian transfer), które stosuje się w Klinice Rozrodczości Centrum Zdrowia Matki Polki w Łodzi.<sup>1</sup> Przeprowadzane są także badania prenatalne, szczególnie w związku z możliwością przerwania ciąży w wypadku stwierdzenia ciężkiego i nieodwracalnego uszkodzenie płodu. Powyższe praktyki wy-

---

<sup>1</sup> T. Rucki, *Medyczne uwarunkowania wspomaganego rozrodo*, w: *Wspomagana prokreacja ludzka. Zagadnienia legislacyjne*, praca zbiorowa pod red. T. Smyczyńskiego, Poznań 1996, s. 54-55, 60. Pierwsze dziecko w Polsce poczęte *in vitro* urodziło się w Akademii Medycznej w Białymstoku.

wołują różne reakcje specjalistów z dziedziny etyki, prawa i medycyny. U ich podstaw leży obawa przed możliwością negatywnych konsekwencji ingerowania w sferę przekazu życia oraz lęk przed niebezpieczeństwem nadużyć możliwości, jakie człowiekowi daje współczesna biomedycyna. Niektórzy badacze, kwestionując dopuszczalność wspomaganej prokreacji, odwołują się do wewnętrznych racji etycznych, m.in. do godności osoby ludzkiej. U podłoża różnic w rozwiązywaniu zagadnień bioetycznych leżą zazwyczaj odmienne koncepcje człowieka oparte na wyznawanym światopoglądzie. W niniejszym artykule przytoczymy bardziej charakterystyczne wypowiedzi i stanowiska na ten temat. Zajmiemy się stanowiskiem Polskiego Towarzystwa Ginekologicznego (PTG), wypowiedziami Komisji Etyki Lekarskiej Naczelnej Rady Lekarskiej, Instytutu Nauk Prawnych PAN oraz niektórych specjalistów z dziedziny bioetyki, prawa i biomedycyny.

### **Stanowisko dotyczące technik wspomaganego rozrodu w leczeniu niepłodności Polskiego Towarzystwa Ginekologicznego z 1996 r.**

Członkowie PTG mają na celu określenie sposobów leczenia, które zgodnie z obecnymi poglądami naukowymi uznawane są za najbardziej przydatne i najbezpieczniejsze w leczeniu niepłodności. Niniejsze ustalenia mogą być podstawą merytoryczną poprzedzającą formułowanie norm prawnych dotyczących postępowania z komórkami rozrodczymi oraz tkankami płodowymi i zarodkowymi.<sup>2</sup> Problem przenoszenia żeńskich komórek rozrodczych między kobietami może zaistnieć w dwóch odmiennych sytuacjach:

**A.** Kobieta pragnąca posiadać potomstwo, a nie mająca własnych komórek rozrodczych lub u której żadnymi metodami terapeutycznymi nie można wywołać jajczkowania, ma możliwość donoszenia ciąży pod warunkiem wprowadzenia do jej organizmu zapłodnionej obcej komórki jajowej. Wprowadzona komórka jajowa może być zapłodniona nasieniem męża lub bezimiennego dawcy. Kobieta ta jest matką będącą w ciąży i rodzącą dziecko, natomiast nie jest matką w sensie genetycznym.

**B.** Kobieta pragnąca posiadać potomstwo mająca prawidłowo funkcjonujące jajniki, a więc możliwe jest pobranie od niej komórek jajo-

---

<sup>2</sup> Stanowisko Polskiego Towarzystwa Ginekologicznego z 1996 r. dotyczące technik wspomaganego rozrodu w leczeniu niepłodności. Członkowie Zespołu: dr hab. med. Romuald Dębski, prof. dr hab. med. Tadeusz Pisarski, prof. dr hab. med. Jacek Rzempoluch, prof. dr hab. med. Marian Szamatowicz, prof. dr hab. med. Wiesław Szymański (mps).

wych – oocytów - zdolnych do zapłodnienia, niezdolna do donoszenia ciąży (brak macicy lub zarośnięta jama macicy). Kobieta taka może znaleźć zastępczą matkę wyrażającą zgodę na przeniesienie do jej organizmu swojej komórki jajowej zapłodnionej nasieniem męża lub bezmiennego dawcy. Ciąża i poród przebiegać będzie w organizmie zastępczej matki, kobieta zaś pragnąca posiadać potomstwo będzie matka wyłącznie w rozumieniu genetycznym.

Według Polskiego Towarzystwa Ginekologicznego:

1. Podstawowym warunkiem zaakceptowania tak rozumianego działania terapeutycznego, mającego szansę stać się uznaną metodą leczenia, ze względu na analogię do transplantacji tkanki od żywego dawcy (zgodnie z art. 10 „Ustawy o pobieraniu i przeszczepianiu komórek, tkanek i narządów”) jest stwierdzenie, iż za oocyt nie można żądać ani przyjmować zapłaty, natomiast należy zapewnić zwrot wszystkich kosztów poniesionych przez dawczynię oocytu

2. Ze względu na możliwość późniejszych roszczeń (finansowych) dawczyni komórki jajowej (oocytu) w stosunku do bioreczni powinna być zachowana pełna dwustronna anonimowość dokonywanego transfery.

Polskie Towarzystwo Ginekologiczne stawia zasadnicze ograniczenia deontologii lekarskiej w modelu **A** i nie akceptuje modelu **B**:

1. Model **A** odpowiada przeszczepieniu tkanki od żywego dawcy do leczonego biorcy i powinien odpowiadać przepisom prawnym dotyczącym transplantacji narządu. Dopuszczalność wykonywania tego rodzaju zabiegu powinna być ograniczona do przypadków, kiedy zapłodnienie dokonywane jest wyłącznie przez nasienie męża.

2. Model **A** z zastosowaniem zapłodnienia nasieniem dawcy bezmiennego jest analogiczny do adopcji, nie przysparza rodzinie żadnych dodatkowych wartości poza faktem przebycia ciąży i rodzenia genetycznie obcego dziecka. W sytuacji koincydencji niepłodności partnera w modelu **A** rozwiązaniem optymalnym jest adopcja dziecka.

3. Model **B** nie ma odpowiednika w prawodawstwie krajowym (transplantacja wykonana w celu leczenia dawcy). Zalegalizowanie takiego modelu sytuacyjnego może prowadzić do konfliktu pomiędzy matką genetyczną a kobietą będącą w ciąży i rodzącą dziecko.

**Polskie Towarzystwo Ginekologiczne zajmuje następujące stanowisko wobec stymulacji jajników w technikach wspomaganego rozrodu oraz selektywnej redukcji ciąży mnogiej:**

Transfer więcej niż jednego zarodka do jamy macicy stwarza ryzyko wystąpienia ciąży mnogiej. Cięża trojacza, i o wyższej liczebności, wiąże się ze znacznym ryzykiem. Aby uniknąć tego ryzyka należy przenosić jednorazowo jeden lub dwa zarodki, a pozostałe zamrażać do czasu ich przeniesienia w kolejnych cyklach. Decyzja co do losu zamrożonych zarodków - w przypadku uzyskania ciąży i urodzenia dziecka oraz w przypadku śmierci jednego lub obojga rodziców - powinna być ustalona z partnerami i potwierdzona ich pisemnym oświadczeniem przed rozpoczęciem leczenia.

Decyzja o jednorazowym transferze trzech lub więcej zarodków zależy od wieku pacjentki i może być podjęta po uzyskaniu pisemnej zgody partnerów poinformowanych o ryzyku ciąży mnogiej i o możliwości selektywnej redukcji zarodków.

Stymulacja jajników wiąże się również z ryzykiem wystąpienia zespołu hiperstymulacji wymagającego niekiedy intensywnej opieki w warunkach szpitalnych. W związku z tym ośrodek zajmujący się leczeniem niepłodności małżeńskiej za pomocą technik wspomaganego rozrodu powinien mieścić się w klinice lub mieć zapewnione zaplecze w akademickim ośrodku klinicznym.

**Zalecenia:**

W postępowaniu rutynowym, u młodej kobiety, zwykle przed 35 rokiem życia, jednorazowo wykonuje się transfer nie więcej niż dwóch zarodków, a dodatkowe zarodki zamraża się.

W miarę możliwości powinno się unikać ryzyka uzyskania ciąży mnogich; w razie rozpoznania ciąży trojacznej lub wyższej należy rozważyć problem redukcji zarodków dopiero po dogłębnej konsultacji prenatalnej leczzonej pary.

**Selektywna redukcja ciąży mnogiej**

Selektywna redukcja ciąży mnogiej może dotyczyć dwu odmiennych sytuacji. Wykonanie jej musi być brane pod uwagę w przypadku nieprawidłowego rozwoju jednego z płodów, oraz w przypadku wystąpienia ciąży trojacznej lub wyższej liczebności.

a) Selektowna redukcja ze względu na nieprawidłowości płodu. W Polsce przerwanie ciąży ze względu na ciężkie wady płodu jest uznawa-

ne za moralnie usprawiedliwione, zatem te same zasady etyczne można zastosować do redukcji w ciąży mnogiej, w której jeden lub więcej płodów wykazujących nieprawidłowości, pod warunkiem, że podejmuje się wszelkie wysiłki w celu zachowania zdrowia kobiety i pozostałego płodu lub płodów.

b) Selektywna redukcja w ciąży mnogiej trojaczej lub o wyższej liczebności. Ciąża mnoga, o liczebności wyższej niż bliźniacza, wiąże się z dużym zagrożeniem dla zdrowia kobiety a także jej dzieci, które narażone są na ryzyko samoistnego poronienia lub porodu przedwczesnego. Ryzyko to jest szczególnie wysokie u kobiet będących w pierwszej ciąży. W tej sytuacji niepodejmowanie żadnej interwencji stanowi większe zło niż dokonanie selektywnej redukcji liczby płodów. Technicznie możliwe jest wykonanie selektywnej redukcji liczby płodów, jednak zabieg ten powinien być wykonany w jak najwcześniejszym okresie ciąży. Selektowna redukcja w żadnej sytuacji nie może być uważana za alternatywę bardzo starannego leczenia niepłodności technikami wspomaganego rozrodu. Jeżeli postępuje się w ten sposób, to ciąży mnogie wyższej liczebności powinny występować bardzo rzadko.

Autorzy omawianego stanowiska zaznaczają, że o możliwości wystąpienia ciąży o wysokiej liczebności pacjenci powinni zostać poinformowani przed dokonaniem transferu trzech lub więcej zarodków. Do zabiegu selektywnej redukcji można przystąpić dopiero po uzyskaniu prośby pacjentów wyrażonej na piśmie. Niedopuszczalne jest przeprowadzanie badań genetycznych w celu określenia płci zarodków przed selektywną ich redukcją.<sup>3</sup>

Z wyżej prezentowanym stanowiskiem PTG zgadza się w zasadzie M. Nesterowicz. Uważa, że wobec braku przepisów prawnych nadzór nad wykonywaniem zabiegów sztucznej prokreacji powinna sprawować komisja etyczna, która by badała uzasadnienie zapłodnienia *in vitro* w konkretnym przypadku i przeciwdziałałaby manipulacjom genetycznym.<sup>4</sup> Lekarz natomiast może przy tego typu zabiegach kierować się ogólnymi przesłankami lekarskimi i prawnymi jak: uzyskanie zgody na zabieg, poinformowanie o skutkach zdrowotnych (także dla przyszłego dziecka) i prawnych zabiegu, zachowanie tajemnicy lekarskiej dotyczącej zabiegu i osoby dawcy nasienia, powinien też dołożyć szczególnych starań przy wyborze dawcy nasienia i zbadaniu materiału genetycznego, przeprowadzić należyte badania diagnostyczne matki dziecka i dawcy nasienia (małżonka lub innego dawcy). Powołuje się tu na art. 37 Ko-

---

<sup>3</sup> Tamże.

<sup>4</sup> M. Nesterowicz, *Prawo medyczne*, wyd. II, Toruń 1996, s.105.

deksu Etyki Lekarskiej, który stanowi że: *Lekarz powinien z poczuciem szczególnej odpowiedzialności odnosić się do procesu przekazywania życia ludzkiego. Lekarz powinien udzielać wyczerpujących i wiarygodnych informacji dotyczących procesów zapłodnienia i regulacji poczęć, zgodnie z aktualnym stanem wiedzy, zainteresowanym tą problematyką pacjentom.*

Ze względu na skutki prawne, wg Nesterowicza, zabieg sztucznego zapłodnienia kobiety pozostającej w związku małżeńskim może być dokonany jedynie za zgodą męża, wyrażoną na piśmie, po pouczeniu go o istocie zabiegu i o konsekwencjach prawnych dla jego ojcostwa. Lekarz nie powinien dokonywać zabiegu na kobiecie nie pozostającej w związku małżeńskim, gdyż stworzy to przyszłemu dziecku niekorzystną sytuację prawną (brak prawnego ojca).<sup>5</sup>

W przeciwieństwie do prezentowanych wyżej stanowisk Komisja Etyki Lekarskiej Naczelnej Rady Lekarskiej negatywnie ocenia prowadzenie działalności w zakresie sztucznej prokreacji. Uzasadnia to m.in. następującymi argumentami. Stosowanie w wobec ludzi technik prokreacyjnych, używanych w weterynarii (zamrażanie tzw. nadliczbowych embryonów), jest niedopuszczalne ze względów etycznych gdyż embryony ludzkie są już istotami ludzkimi od momentu poczęcia. Działanie takie narusza ustawę z 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży i jest rażąco niezgodne z zaleceniem nr 1046 Rady Europy (1986).

Komisja stwierdziła ponadto, że zapłodnienie ludzkiej komórki *in vitro* nie jest zabiegiem leczniczym. Choroba, którą dotknięta jest kobieta poddana implantacji embryonu wytworzonego *in vitro*, polega na niezdolności do poczęcia dziecka *in vivo* przy zachowanej zdolności do implantacji embryonu i donoszenia ciąży. Po zabiegu choroba ta trwa nadal w nie zmienionej formie. Zapłodnienie *in vitro* jest sztucznym zapoczątkowaniem życia ludzkiego w warunkach rażąco odbiegających od ekologicznie naturalnego środowiska narządu rodnej kobiety, z trudnymi do przewidzenia następstwami. Komisja przypomina zapis obowiązującego Kodeksu Etyki Lekarskiej (art. 38): *Lekarz powinien z poczuciem szczególnej odpowiedzialności odnosić się do procesu przekazywania życia ludzkiego.*<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Tamże, s. 95.

<sup>6</sup> W 1995 r. Komisja negatywnie ustosunkowała się m.in. do przeprowadzanych w Przychodni Lekarskiej "nOvum" w Warszawie zapłodnień *in vitro*. W prawie polskim nie istnieje ustawa regulująca problematykę nienaturalnej prokreacji ludzkiej, dlatego zdaniem Komisji, żadna decyzja administracyjna ze-



Przewodniczący Komisji Etyki Lekarskiej Naczelnej Rady Lekarskiej, dr J. Umiastowski zwraca uwagę m.in. na fakt, że proces zapłodnienia poza narządem rodnym kobiety dokonuje się w *warunkach nieekologicznych*, bo nigdy nie będzie można całkowicie skopiować w laboratorium warunków *in vivo*. Początkowy, najszybszy w życiu człowieka, rozwój w pierwszym okresie po zapłodnieniu, kiedy to zapis genetyczny szczególnie intensywnie przekształca się w strukturę ciała, również ma miejsce w warunkach nienaturalnych. Nie znając konsekwencji takiego procesu zachodzącego poza organizmem matki naraża się nowo powstałą istotę ludzką na ryzyko. Być może, że nie jest on groźny, ale ponieważ nie można tego stwierdzić z pewnością, przeto nie wolno podejmować ryzyka w cudzym imieniu. Natomiast selekcjonowanie embrionów jest zabiegiem, w którym traktuje się żywe istoty ludzkie według „kryteriów hodowlanych”. Zamrażanie embrionów stwarza nierozwiązywalne problemy, gdyż dotyczy istot żywych należących do gatunku *homo sapiens*. Tak zwana redukcja ciąży musi budzić sprzeciw zdrowego rozsądku, nawet jeśli w wielu krajach jest legalna.<sup>7</sup>

Podobne stanowisko prezentuje przewodniczący Komisji Etycznej w Nauce Polskiej Akademii Nauk, K. Gibiński. Wyjaśnia, że głównym powodem etycznego sprzeciwu wobec sztucznej prokreacji jest związany z nią brak szacunku dla poczętego życia ludzkiego (prawo do przerywania życia). Jest w tym - jego zdaniem - głęboki kontrast nie tylko z przeznaczeniem i tradycją zawodu lekarskiego, ale i z ogólnie przyjętym prawem do ochrony życia ludzkiego. Zadaje też pytanie, czy mamy się trzymać administracyjnych decyzji wyznaczających urodziny i śmierć

---

zwalająca na przeprowadzanie zapłodnienia *in vitro* nie może być obecnie podjęta, ani kontrola takiej działalności sprawowana, bez odpowiednich uregulowań prawnych leżących w gestii parlamentu. *Stanowisko Komisji Etyki Lekarskiej Naczelnej Rady Lekarskiej z dnia 12 maja 1995 roku w sprawie działalności niepublicznego zakładu opieki zdrowotnej opisanej w piśmie Wydziału Zdrowia Urzędu Wojewódzkiego w Warszawie z dnia 2 marca 1995 (l.dz. Z VII R. 8027/9/95).*

<sup>7</sup> Dr J. Umiastowski, *Sytuacja człowieka poczętego in vitro we współczesnej cywilizacji*; wykład wygłoszony 10 maja 1997r. na sympozjum "Sytuacja człowieka słabego we współczesnej cywilizacji" zorganizowanym w Toruniu przez Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Zarząd Miasta w Toruniu, Europejskie Centrum Współpracy Młodzieży w Toruniu oraz Duszpasterstwo Akademickie w Toruniu.

jako dolną i górną granicę życia, czy też naukowej, biologicznej definicji życia.<sup>8</sup>

Natomiast Instytut Nauk Prawnych PAN zajmuje stanowisko niejako pomiędzy dwiema opcjami prezentowanymi wyżej (stanowiskiem Polskiego Towarzystwa Ginekologicznego i Komisji Etycznej Naczelnej Rady Lekarskiej). Z jednej strony uważa, że ludzki embrion od momentu poczęcia jest indywidualną istotą ludzką i przyjmuje konieczność traktowania go z należnym szacunkiem, jaki przysługuje istocie ludzkiej. Jednak z drugiej strony uznaje, że przy zachowaniu określonych warunków zabiegi wspomagannej prokreacji są dopuszczalne:

- Dopuszczalne jest tworzenie ludzkiego embrionu, ale tylko w celu umieszczenia go w łonie matki dla dalszego rozwoju. A więc tylko wtedy, gdy chodzi wyłącznie o dobro dziecka. Nie jest dopuszczalne tworzenie embrionu w celach eksperymentalnych, naukowych, terapeutycznych czy medycznych lub kosmetycznych.
- Dopuszczalne jest tworzenie embrionów tylko w takiej liczbie, jaka ma być implantowana do łona matki, oraz zamrażanie dodatkowych embrionów, ale pod warunkiem, że będą one implantowane w określonym czasie, np. w ciągu trzech lat.
- Dopuszczalna jest interwencja medyczna mająca na celu pomoc kobiecie w zająci w ciąży w jej naturalnym okresie płodności.
- Wspomagana prokreacja jest dopuszczalna w celu pokonania niepłodności małżonków, kiedy zawiedzie inne leczenie lub w przypadku kiedy istnieje ryzyko urodzenia dziecka z defektami genetycznymi. W przypadku pary niemałżeńskiej jest dopuszczalna, ale dopiero po trzech latach wspólnego życia. Nie jest dopuszczalna dla osób samotnych czy par homoseksualnych, ze względu na ochronę praw dziecka do posiadania możliwie najbardziej stabilnej sytuacji rodzinnej i prawnej relacji ze swoimi rodzicami.
- Sztuczne zapłodnienie jest dopuszczalne jedynie za życia dawcy.
- Nie jest dopuszczalne używanie tkanek usuniętych płodów.
- Decyzję dotyczącą wspomaganą prokreacji można podjąć dopiero po uzyskaniu pisemnej zgody męża i żony oraz po przeprowadzeniu badań medycznych dotyczących chorób dziedzicznych, HIV, narkomanii, alkoholizmu itp.

---

<sup>8</sup> K. Gibiński, *Rozwój genetyki. Zagrożenia i złudzenia. Rozmiary problemu*, „Nauka” 1997, nr 2, s. 74.

- W stosunku do pary małżeńskiej o zabiegu decydowałby lekarz, w wypadku pary nie małżeńskiej - sąd.
- Konieczne jest zachowanie anonimowości dawcy spermy.
- Lekarzy i cały zespół medyczny przeprowadzający zapłodnienie *in vitro* obowiązuje utrzymanie sekretu co do dawcy komórek rozrodczych.
- Para powinna podpisać oświadczenie o bezwarunkowym przyjęciu dziecka.
- Aborcja nie powinna być dozwolona w żadnym wypadku, jedynie dla ratowania życia matki.<sup>9</sup>

Jak widać z prezentowanych wyżej stanowisk, propozycje rozwiązań legislacyjnych dotyczących prokreacji wspomaganie medycznie różnią się znacznie. Jest to spowodowane przyjęciem odmiennych koncepcji antropologiczno-etycznych. Różnice te pogłębiają się jeszcze bardziej przy zagadnieniu badań prenatalnych.

## 2. Badania prenatalne

Dyskusję na temat badań prenatalnych od strony regulacji prawnych w Polsce poprzedzimy przedstawieniem regulacji prawnej dotyczącej ochrony poczętego życia ludzkiego i prawa do aborcji.

### 2.1. Prawo aborcyjne

Prawo do aborcji na żądanie obowiązywało w Polsce od 27 kwietnia 1956 r. do 7 stycznia 1993 r. Ustawa z dnia 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży (Dz. U., nr 1, poz.78) zezwala na przerwanie ciąży w publicznym zakładzie opieki zdrowotnej tylko wtedy, gdy:

1) ciąża stanowi zagrożenie dla życia lub poważne zagrożenie dla zdrowia matki, stwierdzone orzeczeniem dwóch lekarzy, innych niż lekarz dokonujący zabiegu, przy czym orzeczenie to nie jest niezbędne w przypadku natychmiastowej konieczności uchylecia zagrożenia dla życia matki,

---

<sup>9</sup> T. Smyczyński, *Tezy w sprawie projektu prawnej regulacji medycznie wspomaganie prokreacji ochrony prawnej zarodka ludzkiego*, w: *Wspomagana prokreacja ludzka...*, s. 175-178.

- 2) następuje w trakcie działań podjętych w celu ratowania życia matki albo w celu przeciwdziałania poważnemu uszczerbkowi dla jej zdrowia, co musi być potwierdzone przez dwóch innych lekarzy,
- 3) badania prenatalne, potwierdzone orzeczeniem dwóch innych lekarzy niż lekarz podejmujący działanie, wskazują na ciężkie i nieodwracalne uszkodzenie płodu,
- 4) zachodzi uzasadnione podejrzenie, potwierdzone zaświadczeniem prokuratora, że ciąża powstała w wyniku czynu zabronionego.<sup>10</sup>

Dnia 30 sierpnia 1996 r. Sejm zliberalizował ustawę z 7 stycznia 1993 r. o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży. Nowy przepis stanowił, że przerwanie ciąży może być dokonane wyłącznie przez lekarza, tylko wtedy, gdy kobieta ciężarna znajduje się w ciężkich warunkach życiowych lub trudnej sytuacji osobistej (art. 4a ust. 1), a ciąża nie trwała dłużej niż 12 tygodni (art. 4a ust. 2). Formalnym warunkiem wykonania zabiegu przerywania ciąży jest złożenie przez kobietę pisemnej zgody (art. 4a ust. 4) oraz zaświadczenia o ciężkich warunkach życiowych lub trudnej sytuacji osobistej, a nadto zaświadczenia o przeprowadzeniu konsultacji z lekarzem podstawowej opieki zdrowotnej, innym niż dokonujący przerywania ciąży, lub z inną uprawnioną osobą (art. 4a ust. 6). Zabieg może być wykonany dopiero trzy dni po konsultacji zarówno w publicznym zakładzie opieki zdrowotnej, jak i w prywatnym gabinecie. Ustawodawca zadeklarował w art. 4b, że osobom objętym ubezpieczeniem społecznym lub uprawnionym na podstawie odrębnych przepisów do bezpłatnej opieki leczniczej przysługuje prawo do bezpłatnego przerywania ciąży w publicznym zakładzie opieki zdrowotnej.<sup>11</sup>

Ustawę zawetował Senat w dniu 3 października 1996 r., ale już 23 października Sejm odrzucił weto Senatu. Na wniosek Senatu ustawą zajął się Trybunał Konstytucyjny, który 28 maja 1997 r. orzekł jej niezgodność z Konstytucją RP. Dnia 17 grudnia 1997 r. Sejm przyjął orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego, w ten sposób wróciła bez zmian ustawa z 7 stycznia 1997 r.

W uzasadnieniu wyroku Trybunał Konstytucyjny podkreślił w p.3, że podstawowym przepisem, na którego podstawie należy wyprowadzać konstytucyjną ochronę życia ludzkiego, jest art. 1 przepisów konstytucyjnych utrzymanych w mocy, w szczególności zaś zasada demokratycznego państwa prawnego. *Państwo takie realizuje się bowiem wyłącznie jako wspólnota ludzi, i tylko ludzie mogą być właściwymi pod-*

<sup>10</sup> M. Nesterowicz, *Prawo medyczne...*, s. 89.

<sup>11</sup> cyt. za *Orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego 4.3.*

*miotami praw i obowiązków stanowionych w takim państwie. Podstawowym przymiotem człowieka jest jego życie. Pozbawienie życia unicestwia więc równocześnie człowieka, jako podmiot praw i obowiązków. Jeżeli treścią zasady państwa prawa jest zespół podstawowych dyrektyw wypracowanych z istoty demokratycznie stanowionego prawa, a gwarantujących minimum jego sprawiedliwości, to pierwszą taką dyrektywą musi być respektowanie w państwie prawa wartości, bez której wykluczona jest wszelka podmiotowość prawna, tj. życia ludzkiego od początków jego powstania. Demokratyczne państwo prawa jako naczelną wartość stawia człowieka i dobra dla niego najcenniejsze. Dobrem takim jest życie, które w demokratycznym państwie prawa musi pozostawać pod ochroną konstytucyjną w każdym stadium jego rozwoju [3].*

Dalej Trybunał stwierdził, że wartość konstytucyjnie chronionego dobra prawnego jakim jest życie ludzkie, w tym życie rozwijające się w fazie prenatalnej, nie może być różnicowana. Brak jest bowiem dostatecznie precyzyjnych i uzasadnionych kryteriów pozwalających na dokonanie takiego zróżnicowania w zależności od fazy rozwojowej ludzkiego życia; a więc od momentu powstania życie ludzkie staje się wartością chronioną konstytucyjnie. Dotyczy to także fazy prenatalnej[3].

Według Trybunału objęcie tej fazy życia ludzkiego ochroną konstytucyjną znajduje potwierdzenie w ratyfikowanej przez Rzeczpospolitą Polską 30 września 1991 r. Konwencji Praw Dziecka, której preambuła deklaruje w akapicie dziesiątym, nawiązującym do Deklaracji Praw Dziecka, że dziecko ze względu na niedojrzałość fizyczną oraz umysłową wymaga szczególnej opieki i troski, a zwłaszcza właściwej ochrony prawnej zarówno przed urodzeniem, jak i po urodzeniu. Ujęcie tej reguły w preambule prowadzi do wniosku, iż zawarte w Konwencji gwarancje odnoszą się również do prenatalnej fazy ludzkiego życia [3].

Trybunał dalej nadmienił, że uznanie, iż ochrona życia przysługuje istocie ludzkiej od chwili poczęcia, znalazło wyraz także w ustawodawstwie zwykłym. *Ustawa o planowaniu rodziny, ochronie płodu ludzkiego i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży zarówno w brzmieniu sprzed jak i po nowelizacji w art. 1 deklaruje, iż prawo do życia podlega ochronie, w tym również w fazie prenatalnej, zaś spowodowanie śmierci dziecka poczętego przez przerywanie ciąży zasadniczo jest czynem zabronionym i karalnym (nowy art. 152a oraz 152b kodeksu karnego w kontekście okoliczności legalizujących aborcję) [3].*

W punkcie 4.3.c Trybunał stwierdził: *Życie ludzkie, co zresztą podkreśla sama preambuła ustawy, stanowi fundamentalne dobro człowieka. Prawo kobiety ciężarnej do niepogarszania swajego położenia materialnego wynika z konstytucyjnej ochrony wolności kształtowania w sposób*

*swobodny swoich warunków życiowych i związanego z nią prawa kobiety do zaspokajania potrzeb materialnych jej oraz jej rodziny. Ochrona ta jednak nie może prowadzić tak daleko, iż łączy się z naruszeniem fundamentalnego dobra, jakim jest życie ludzkie, w stosunku do którego warunki egzystencji mają charakter wtórny i mogą podlegać zmianie [4.3 c].*

Powyższe orzeczenie obowiązuje od 23 grudnia 1997 r., dnia opublikowania obwieszczenia Trybunału Konstytucyjnego o utracie mocy obowiązującej niektórych przepisów ustawy antyaborcyjnej. Według obowiązującej ustawy (Dz. U., nr 157) aborcja będzie zgodna z prawem tylko w razie zagrożenia życia i zdrowia matki, ciężkiego uszkodzenia płodu, potwierdzonego przez badania prenatalne i gdy ciąża powstała w wyniku gwałtu lub kazirodztwa.

## **2.2. Prawo aborcyjne i badania prenatalne**

W orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego podkreślono, że przepis art. 3 ust. 1 ustawy z 30 sierpnia 1996 r. derogował art. 23b k.k. Ta ostatnia regulacja stanowiła, że dziecko poczęte nie może być przedmiotem działań innych niż te, które służą ochronie życia i zdrowia jego lub jego matki, z wyjątkiem działań określonych w § 2. Zastrzeżenie to odnosiło się do badań przedurodzeniowych, nie zwiększających wyraźnie ryzyka poronienia, a podejmowanych w przypadku, gdy dziecko poczęte należało do rodziny obciążonej genetycznie, gdy istniało podejrzenie choroby genetycznej możliwej do wyleczenia, zalecenia lub ograniczenia jej skutków w okresie płodowym lub też gdy podejrzewano ciężkie uszkodzenie płodu. Przepis art. 23b k.k. sprecyzował więc jasno zakaz naruszania integralności cielesnej płodu lub zakłócania procesów rozwojowych, z wyjątkiem przypadków badań prenatalnych związanych z ustaleniem względów eugenicznych, przy czym te badania nie będą miały mieć charakteru wyraźnie niebezpiecznego dla życia płodu [4.6].

W Orzeczeniu Trybunału Konstytucyjnego podkreślono także, że uchylene art. 23b k.k. spowodowało w naszym porządku prawnym brak, do czasu wejścia w życie ustawy z dnia 5 grudnia 1996 r. o zawodzie lekarza (Dz.U. z 1997 r. nr 28, poz.152) jakiegokolwiek ochrony prawnej nasciturusa przed eksperymentami w łonie matki, zwłaszcza takimi, które nie służą dobru dziecka poczętego. Skreślenie tego przepisu spowodowało także rezygnację z ochrony prawnej żywego płodu ludzkiego znajdującego się poza organizmem matki. Taki stan ochrony prawnej nie odpowiada standardom europejskim (Trybunał powołuje się tu na nie podpisaną wprowadzić jeszcze przez Rzeczpospolitą Polską, ale mającą

znaczenie wzorca dla poziomu ochrony prawnej, *Konwencję o Ochronie Praw Człowieka i Godności Istoty Ludzkiej wobec Zastosowań Biologii i Medycyny* przyjętą przez Komitet Ministrów 19 listopada 1996 r.)

Art. 18 Konwencji zakazuje tworzenia embrionów ludzkich dla celów badań naukowych, natomiast nakazuje zapewnienie odpowiedniej ochrony tym embrionom. W podobnym kierunku zmierzają ustawy państw europejskich. Trybunał odwołał się także do ustawy francuskiej z 29 lipca 1994 r., wprowadzającej m.in. zakaz tworzenia embrionów ludzkich dla celów badawczych lub eksperymentalnych oraz dla celów handlowych i przemysłowych, a także do ustawy niemieckiej z 13 grudnia 1990 r. zakazującej klonowania, tworzenia chimer i hybryd oraz tworzenia embrionów dla celów innych niż wywołanie ciąży [4.6].

W tym kontekście, stwierdził Trybunał, skreślenie przepisu, który ustanawiał zakaz podejmowania działań naruszających dobro płodu ludzkiego, uznać *należy za drastyczne obniżenie minimalnych standardów ochrony wymaganych przez regulacje konstytucyjne ze względu na gwarantowane przez te regulacje prawo dziecka poczętego do ochrony zdrowia i nietykalności osobistej określone w art. 1 oraz 79 ust. 1 przepisów konstytucyjnych pozostawionych w mocy* [4.6].

M. Safjan idzie jeszcze dalej w krytyce polskiego ustawodawstwa, podkreślając fakt, że wspomniana przez Trybunał Ustawa z dnia 5 grudnia 1996 r. o zawodzie lekarza nie ma żadnej samodzielnej regulacji prenatalnej. Eliminacja art. 23b starego k.k. przez ustawę z 30 VIII 1996 r. o zmianie ustawy o planowaniu rodziny, ochronie płodu i warunkach dopuszczalności przerywania ciąży (Dz. U. 1996, nr 139, poz. 649) nie została „skompensowana” przez żadną regulację ustawową. W konsekwencji ustawodawstwo polskie należy do nielicznych systemów europejskich, nie mających w tej materii osobnych unormowań. Brak nawet odpowiednika dwóch podstawowych norm Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Biomedycynie (stanowiących wyraz powszechnego konsensusu), a mianowicie art. 14 (zakres dokonywania selekcji płci) oraz art. 18 (zakres tworzenia embrionów ludzkich do celów naukowych).<sup>12</sup>

### **2.3. Odpowiedzialność lekarza w kontekście badań prenatalnych**

Jak wspomniano wyżej ustawa z 7 stycznia 1993 roku daje możliwość przeprowadzenia zabiegu przerywania ciąży gdy badania prenatalne,

---

<sup>12</sup> M. Safjan, *Prawo i medycyna. Ochrona praw jednostki a dylematy współczesnej medycyny*, Warszawa 1998, s. 190 (przypis 53).

potwierdzone orzeczeniem dwóch innych lekarzy niż lekarz podejmujący działanie, wskazują na ciężkie i nieodwracalne uszkodzenie płodu. Kodeks Etyki Lekarskiej (art. 37) mówi, że lekarz powinien udzielić wyczerpujących i wiarygodnych informacji dotyczących procesów badania i regulacji poczęć, zainteresowanym tą problematyką pacjentom, zgodnie z aktualnym stanem wiedzy. Lekarz ma obowiązek zapoznać pacjentów należących do grupy zwiększonego ryzyka z możliwościami diagnostycznymi i terapeutycznymi współczesnej genetyki lekarskiej, w tym diagnostyki przedurodzeniowej, a ponadto poinformować o ryzyku związanym z przeprowadzeniem badań przedurodzeniowych.

Ustawa o zawodzie lekarza podkreśla, że lekarz nie może wobec kobiety dokonywać eksperymentów ani innych działań, które mogą szkodzić dziecku poczętemu, oraz że powinien dołożyć szczególnych starań, aby taka szkoda nie powstała, gdyż w razie wyrządzonej dziecku szkody ponosi odpowiedzialność cywilną. Roszczenia odszkodowawcze dziecka są niezależne od roszczeń matki, a powstaną pod warunkiem, że urodzi się żywe. Artykuł 446 § 1 kodeksu cywilnego stanowi, że: *Z chwilą urodzenia dziecko może żądać naprawienia szkód doznanych przed urodzeniem.*

Autor pracy *Prawo medyczne*, M. Nesterowicz, uważa, że lekarz zatrudniony w publicznym zakładzie opieki zdrowotnej nie może odmówić dokonania zabiegu przerwania ciąży, jeśli badania prenatalne lub inne przesłanki medyczne wskazują na duże prawdopodobieństwo ciężkiego i nieodwracalnego upośledzenia płodu albo nieuleczalnej choroby zagrażającej jego życiu. W takim przypadku odpowiadać będzie za wynikłą stąd szkodę oraz ponieść karę wynikającą z kodeksu pracy. "Klauzula sumienia" może dotyczyć jedynie przypadku, gdy odmowa dokonania zabiegu nie zagraża życiu lub zdrowiu matki, ani nie wyrządza szkody dziecku poczętemu.<sup>13</sup>

Z powyższego rozumowania można wyprowadzić wniosek, że odmowa wykonania zabiegu przerwania życia płodu - w sytuacji kiedy badania prenatalne lub inne przesłanki medyczne wskazują na duże prawdopodobieństwo ciężkiego i nieodwracalnego upośledzenia płodu albo nieuleczalnej choroby zagrażającej jego życiu - jest działaniem na szkodę dziecka! Powstaje także problem, jak pogodzić takie stanowisko ze słusznym jak się wydaje postulatem, aby lekarz traktował zarówno matkę, jak i jej poczęte dziecko, jako swoich pacjentów.

M. Nesterowicz podkreśla, że współczesna wiedza i diagnostyka medyczna (fetoscopia, echoscopia, radiografia, ultrasondy, amniocenteza)

---

<sup>13</sup> M. Nesterowicz, *Prawo medyczne*, wyd. III, Toruń 1998, s.116.



pozwalają ustalić wcześniej niż w 20 tygodniu rozwoju płodu, czy rodzice mający nienormalny układ genetyczny będą mieli normalne dziecko, bądź wykryć inne wady płodu. Uważa też, że lekarz, który w czasie badań prenatalnych stwierdza chorobę dziedziczną któregoś z rodziców albo ciężkie i nieodwracalne uszkodzenie płodu, powinien poinformować o tym matkę dziecka, aby dać jej możliwość podjęcia decyzji co do zrezygnowania z zajścia w ciążę albo urodzenia dziecka z fizycznymi lub psychicznymi wadami, bądź przerwania ciąży (na co pozwala cytowana ustawa z 7 stycznia 1993 roku.). W przeciwnym razie może odpowiadać za dodatkowe wydatki i poniesione koszty rodziców związane z urodzeniem upośledzonego dziecka. Sprawy tego rodzaju (*wrongful life* or *wrongful birth*) coraz częściej pojawiają się w sądach USA, Wielkiej Brytanii, Francji, czy nawet Izraela i z pewnością trafią także do sądów polskich.<sup>14</sup>

M. Safjan zgadza się z faktem, że chociaż w prawie polskim nie ma uregulowań prawnych dotyczących prokreacji wspomaganie medycznie czy też diagnostyki prenatalnej, to podstawą do domagania się odszkodowania z tytułu szkód prenatalnych może być art. 446 (1) k.c., który po znowelizowaniu ustawą z 30 lipca 1996 r. [Dz.U.1996, nr 139, poz. 646] stanowi: *Z chwilą urodzenia dziecko może żądać naprawienia szkód doznanych przed urodzeniem. Dziecko nie może dochodzić tych roszczeń w stosunku do matki. Ale w praktyce, w przypadku roszczeń dziecka przeciwko personelowi medycznemu z tytułu nieprawidłowej diagnostyki wykluczającej trwale wady genetyczne i braku właściwej informacji, ciężko byłoby udowodnić zasadność owych roszczeń wskutek trudności w ustaleniu związku przyczynowo - skutkowego. Podstawą ustalenia takiego związku musiałyby być założenie, że w każdej sytuacji rodzice, mający odpowiednią wiedzę o zagrożeniach zdrowotnych dla dziecka, nie zdecydowałiby się na prokreację z wykorzystaniem własnych komór-*

---

<sup>14</sup> Tamże, s. 118-119. Głośnym echem w Europie odbiło się orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego w Karlsruhe (Niemcy) z 15 grudnia 1997 roku. Trybunał rozpatrywał sprawę dwóch lekarzy, którzy zostali skazani przez sądy do płacenia alimentów na rzecz rodziców dzieci, które urodziły się na skutek „błędu w sztuce lekarskiej”. W pierwszym przypadku o winie orzekł Najwyższy Sąd Krajowy Bawarii w Monachium, ponieważ zajście w ciążę nastąpiło mimo przeprowadzonej sterylizacji męża, w drugim - Sąd Najwyższy Badenii-Witembergii w Sztuttgardzie, ponieważ urodziło się dziecko upośledzone umysłowo i fizycznie mimo przedstawienia rodzicom mającym już dziecko upośledzone, pozytywnej prognozy genetycznej. Trybunał Konstytucyjny zatwierdził obydwa wyroki. Zob. „Rzeczpospolita” z dnia 17 grudnia 1997 roku.

rek rozrodczych. Jak wiadomo, decyzje te mieszczą się bardziej w sferze indywidualnych wyborów etycznych niż w dających się ustalić wzorcach zachowania.<sup>15</sup> Ponadto, przyjęcie istnienia tego rodzaju szkody mogłoby sugerować, że lekarz ponosi odpowiedzialność gwarancyjną za leczenie i wyzdrowienie, która jakoby wynika z zawartej pomiędzy nim a pacjentem umowy, ale przecież takiej umowy zawrzeć nie można, ponieważ lekarz nie może dać gwarancji na zdrowie.<sup>16</sup>

Poza tym, według Safjana, niemożliwe jest porównywanie stanu zdrowia konkretnego dziecka, urodzonego z wadami, ze stanem zdrowia „dziecka hipotetycznego”, jakie mogłoby się narodzić, gdyby zastosowano materiał genetyczny od innej osoby. Doszłoby do pewnego rodzaju „fikcji”, polegającej na założeniu, iż dziecko urodziłoby się zdrowe fizycznie i psychicznie, ponieważ informacja powstrzymałaby rodziców od naturalnej prokreacji i skłoniłaby ich do użycia obcego materiału genetycznego. Nie mielibyśmy jednak do czynienia z tym samym dzieckiem, które ma prawo występować o odszkodowanie. Efekt postępowania lekarskiego byłby więc oceniany bez względu na identyczność biologiczną i genetyczną konkretnego dziecka. Lekarz mógłby być ewentualnie pociągnięty do odpowiedzialności, gdyby zaniechał przekazania informacji, w oparciu o które możliwe byłoby podjęcie działań terapeutycznych mających na celu zapobieżenie wystąpieniu defektów u konkretnego dziecka. Warto także pokreślić, że ustalenie przyczyn i szkód wiąże się ściśle z podstawowymi założeniami etycznymi, m.in. z arbitralnie ustalaną jakością życia.<sup>17</sup>

Nie bez znaczenia jest także stwierdzenie Safjana, że przy upowszechnianiu się metod diagnostyki genetycznej i prokreacji medycznej nie wspomaganej będą wzmacniały się w społeczeństwach tendencje proeugeniczne, co w konsekwencji spowoduje przekształcenie prawa rodziców do poczęcia dziecka w obowiązek poczęcia dziecka doskonałego i bez wad, a to będzie już wyraźne ograniczanie prawa rodziców. Otwiera się więc możliwość do pośredniej sądowej interwencji genetycznej o nieograniczonym zasięgu. Ochrona prawa dziecka do tego, aby „nie urodzić się” może doprowadzić do stygmatyzacji tych, którzy „nie powinni się urodzić” ze względu na obciążenie genetyczne. Pojawia się również problem katalogu cech uwarunkowanych genetycznie.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> M. Safjan, *Prawo i medycyna...*, s. 220-221.

<sup>16</sup> Tamże, s. 222.

<sup>17</sup> Tamże, s. 222-223.

<sup>18</sup> Tamże, s. 224-225.

### 3. Badania przedimplantacyjne

Badania przedimplantacyjne (Preimplantation Diagnosis - PID) - przedmiot żywej dyskusji w Zachodniej Europie<sup>19</sup> - przeprowadza się w przypadku rodzin obciążonych genetycznie. Dają one, przez użycie technik *in vitro*, możliwość selekcji embrionów w celu wyeliminowania tych z obciążeniami genetycznymi. Diagnozę przedimplantacyjną traktuje się często jako zabieg zastępujący badania prenatalne (Prenatal Diagnosis - PND), które zwykle po stwierdzeniu obciążeń genetycznych płodu prowadzą do przerwania ciąży. PID jest jednakże trudniejsze do społecznego zaakceptowania niż PND ze względu na występujący tu wyraźny aspekt eugeniczny.<sup>20</sup>

Większość państw europejskich zezwala na przerwanie ciąży, gdy zostaną stwierdzone poważne anomalie genetyczne embrionu. Badania prenatalne są szeroko rozpowszechnione. Natomiast badanie przedimplantacyjne, które mogłoby - zdaniem niektórych autorów - zapobiec komplikacjom fizycznym i psychicznym aborcji, nie jest dozwolone nawet w krajach, w których zezwala się na aborcję ze względu na obciążenie genetyczne płodu. Przykładem mogą być Niemcy, gdzie jest zakaz wykonywania PID i selekcji embrionów przed implantacją, ale dozwolona jest aborcja w kilka tygodni później, po stwierdzeniu choroby genetycznej. *Akt Ochrony Embrionu* z 1990 roku zakazuje dokonywania zapłodnień w innym celu niż spowodowanie ciąży, i to u kobiety, która produkuje komórki jajowe. Ponadto prawo dotyczące aborcji i planowania rodziny z 1995 roku dekryminalizuje aborcję ze względów medycznych (choroby dziedziczne).

Podobna sytuacja występuje w Austrii. Tam tzw. preembriony mogą być użyte tylko w celu medycznego wspierania reprodukcji. Można je poddawać badaniom medycznym tylko w celu rozwoju ciąży. Nie są dozwolone badania PID zmierzające do selekcji embrionów obciążonych genetycznie.

We Francji, na mocy prawa bioetycznego z 1994 roku, zezwala się na badania PID tylko w wypadku prawdopodobieństwa urodzenia dziecka z

---

<sup>19</sup> Relacje powyższe zaczerpnięto z sympozjum *Genetics in Human Reproduction*, które odbyło się w dniach 26 lutego – 1 marca 1998 roku w Maastricht, a przygotowane zostało przez European Network for Biomedical Ethics (Europejską Sieć Etyki Biomedycznej).

<sup>20</sup> D. Beyleveld, *Does preimplantation diagnosis solve the moral problems of prenatal diagnosis? A rights-analysis*, materiały konferencyjne z sympozjum w Maastricht, s. 9.

poważnymi defektami genetycznymi. Ryzyko to musi potwierdzić lekarz z renomowanego centrum genetycznego. Zgodę na badanie muszą wyrazić na piśmie zarówno kobieta, jak i mężczyzna. Diagnozę może przeprowadzić wyłącznie w centrum uznawanym przez Narodową Komisję dla Reprodukcyjnej Medycyny i Biologii i Badań Prenatalnych. Zabrania się tworzenia embrionów dla eksperymentów, ale dopuszczalne są badania w celach medycznych i nie przynoszących szkody embrionowi.

Tylko dwa kraje mają pełną regulację prawną zezwalającą na PID i związane z tym badania. Jest to Hiszpania i Wielka Brytania. W hiszpańskiej regulacji prawnej z 1988 roku zapisano, że techniki reprodukcyjne mogą być używane w celu zapobieżenia chorobom uwarunkowanym genetycznie lub dziedzicznie, lub w celu ich leczenia. Artykuł 12.2 stwierdza, że jakakolwiek interwencja diagnostyczna w stosunku do preembrionu żywego, *in vitro*, nie może mieć innego celu niż ocenienie jego zdolności do życia czy wykrycie choroby dziedzicznej. Diagnoza ta ma służyć leczeniu embrionu lub odradzeniu jego transferu do macicy kobiety. Art. 13. stanowi, że selekcja w innych celach niż z racji zapobieżenia patologii jest niedopuszczalna. Embriony, które były poddane eksperymentom, nie mogą być implantowane.

W Wielkiej Brytanii Human Fertilisation and Embryology Act z 1990 roku przyczynił się do ustanowienia instytucji o nazwie Human Fertilisation and Embryology Authority (HFEA), która wydaje licencje na prowadzenie usług klinicznych i badań w zakresie wspomaganej reprodukcji. Zakres działania placówek ma na celu rozwój metod badania obecności nienormalnych genów lub chromosomów u embrionów przed implantacją. Podobnie jak w prawie hiszpańskim - embriony, które były poddane eksperymentom nie mogą zostać implantowane.

W naszym kraju, m.in. ze względów finansowych, jeszcze nie wykonuje się na szerszą skalę badań przedimplantacyjnych. Niemniej jest to zagadnienie, które powinno zostać uregulowane prawnie. Niesie ono ze sobą wiele problemów etycznych i społecznych.

W Polsce, podobnie jak w innych państwach, istnieją komisje bioetyczne w akademiach medycznych i uczelniach zajmujących się naukami biologicznymi. Komisje zajmują się oceną projektów badawczych, jak również zagadnieniem naruszania praw człowieka w związku z eksperymentami. Komisje bioetyczne działają w PAN-nie i w niektórych instytucjach resortowych. Wśród komisji zawodowych zajmujących się zagadnieniami bioetycznymi na pierwszym miejscu należy wymienić Komisję Etyczną przy Naczelnej Radzie Lekarskiej w Warszawie. Skupia ona przedstawicieli Okręgowych Izb Lekarskich. Gremium to wspólnie wydaje opinie na temat zagadnień bioetycznych dla Naczelnej Rady

Lekarskiej. Opiniuje również projekty ustaw sejmowych, ustala wykładnię dotyczącą interpretacji zapisów Kodeksu Etyki Lekarskiej. Brak jednak w naszym kraju narodowego komitetu bioetycznego.

W wielu krajach europejskich powołane są różnego rodzaju rady lub komitety etyczne, przy rządzie lub parlamencie. Komitety te mają charakter interdyscyplinarny, skupiają nie tylko specjalistów nauk medycznych i biologicznych, ale także filozofów, teologów, etyków, prawników, a nawet osoby, które nie mają specjalistycznego przygotowania zawodowego.<sup>21</sup> Narodowy komitet bioetyczny, zdaniem Safjana, nie powinien zajmować się sprawami tradycyjnie należącymi do komisji etycznych działających w ramach samorządu lekarskiego czy organizacji samorządowych innych zawodów medycznych, ani sprawami ściśle rozumianej deontologii lekarskiej, związanymi bezpośrednio z wykonywaniem zawodu lekarza, czy innych zawodów medycznych, ale powinien rozstrzygać podstawowe zagadnienia bioetyczne.<sup>22</sup>

Stanowisko to nie jest powszechnie akceptowane przez świat medyczny w Polsce. Niektóre środowiska wyrażają obawę, że taki komitet mógłby stać się instytucją, która będzie podejmować decyzje uwarunkowane względami politycznymi lub ideologicznymi. Nie bez znaczenia jest także możliwość wywierania wpływu przez osoby zainteresowane finansowo rozwojem wspomaganej prokreacji. Zwraca się również uwagę na fakt, że poszczególne państwa Europy kwestię komitetu bioetycznego rozwiązują w różny sposób. We Francji komitet bioetyczny powołano przy prezydencie. W Wielkiej Brytanii uważa się, że wystarczą już istniejące w kraju komisje „będące bliżej przeciętnego obywatela”, które rozstrzygają na bieżąco problemy bioetyczne.

## Podsumowanie

W trwającej w Polsce dyskusji na temat formułowania prawa dotyczącego biomedycyny można wyróżnić trzy opcje. Zwolennicy pierwszej opcji przyjmują chrześcijańską antropologię, według której życie osoby ludzkiej zaczyna się z chwilą poczęcia i są przekonani, że prawo powinno chronić istotę ludzką od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci. Koncepcja ta jest konsekwentnie przeciwna sztucznej prokreacji i badaniom prenatalnym podejmowanym w celu niedopuszczenia do urodzenia ewentualnego ułomnego dziecka.

---

<sup>21</sup> M. Safjan, *Prawo i medycyna...*, s. 22.

<sup>22</sup> Tamże, s. 28.

Zwolennicy opcji laickiej uważają, że ograniczenie prawa do wolności jednostki może nastąpić jedynie przez naruszenie wolności drugiego człowieka, nie przyznają jednak żadnych praw poczętej istocie ludzkiej. W związku z tym nie mają w zasadzie większych zastrzeżeń odnośnie do sztucznej prokreacji lub badań prenatalnych. Optują za minimalną regulacją prawną sztucznej prokreacji.

Zwolennicy trzeciej opcji zakładają, że w państwie pluralistycznym regulacje prawne nie mogą pokrywać się ściśle z rozwiązaniami etyki katolickiej, powinny jednak przynajmniej bronić życia i godności człowieka poczętego. W propozycjach regulacji biomedycznej odwołują się do aktualnej ustawy o planowaniu rodziny, ochronie dziecka poczętego i warunkach przerywania ciąży. Chodzi więc w praktyce o zgodę na przeprowadzanie, jak to zostało zaprezentowane powyżej, wspomaganej prokreacji, zapłodnienia *in vitro*, zamrażania embriionów, ale przy wszystkich konsekwencjach wynikających z założenia, że ludzkie istnienie zaczyna się w momencie poczęcia.

M. Safjan stawia podstawowe pytanie: Czy w społeczeństwie pluralistycznym możliwe jest wypracowanie konsensusu w bioetyce? W jego opinii - po pierwsze, wszystkie bez wyjątku problemy z obszaru bioetyki powinny być poddane nieskrępowanej dyskusji. O jej wynikach w stosunku do formułowania prawa muszą decydować jedynie argumenty merytoryczne. Po drugie, uznając, że istnieje różnica między nakazami moralnymi a prawem, nie można jednocześnie kwestionować istnienia punktów styecznych między prawem i moralnością w sprawach zasadniczych. Po trzecie, o wynikach dyskusji nie może decydować wyłącznie rozkład liczbowy głosów w społeczeństwie czy parlamencie. Po czwarte, niezbędne jest poprzedzenie działań legislacyjnych debatą, która pozwoli na prawidłową identyfikację występujących problemów oraz na określenie zasadniczych rozbieżności i punktów styecznych. Dopiero wypracowanie podstaw do przyszłego konsensusu może uzasadnić ewentualne przejście do następnego etapu, którym jest interwencja ustawodawcza.<sup>23</sup> Safjan zaznacza jednak, że konsensus, wsparty z samej swej istoty na kompromisie i ustępstwach, dotyczy nie przekonań moralnych i przyjętego systemu wartości, ale określenia zasad postępowania, które mogłyby być zaakceptowane przez społeczeństwo. O ile więc nie można nikogo zmuszać do tego, aby wyrzekł się swoich przekonań religijnych, moralnych lub filozoficznych, o tyle można oczekiwać, że uczestnicy debaty zajmujący przeciwstawne pozycje będą w stanie nie tylko wyrazić swoje stanowisko, ale również podjąć próbę wyznaczenia

---

<sup>23</sup> Tamże, s. 21.

obszaru, w którym istniałaby zgoda na przyjęcie pewnej wspólnie uznawanej zasady postępowania. Jest dość prawdopodobne, że osiągnany w ten sposób konsens nie będzie wykraczał poza poziom minimalny. Ale nawet taki konsens wydaje się lepszy od sytuacji, w której brak jakiegokolwiek porozumienia, gdyż sytuacja taka prowadzi do całkowitej dowolności i chaosu.<sup>24</sup>

M. Safjan ma jednak świadomość względności tak osiągniętego porozumienia, mówiąc, że jeżeli społeczeństwo pluralistyczne i demokratyczne nie ma innej drogi niż poszukiwanie konsensusu w wyniku wzajemnych ustępstw i kompromisów, to nie można mieć całkowitej pewności co do tego, czy demokratyczne i pluralistyczne społeczeństwa nie skazą same siebie, w drodze powszechnego konsensusu, na unicestwienie.<sup>25</sup> Przytacza także wypowiedź Hevre Barreau: *Państwo demokratyczne może przyjąć również pewne cechy państwa totalitarnego, jeśli obywatele nie uzbroją się w moralność o charakterze uniwersalnym, aby zapewnić zawsze i wszędzie poszanowanie życia ludzkiego, jego godności oraz tych wymagań, które powinno ono nadawać aktywności publicznej.*<sup>26</sup>

## DODATEK

### **Polskie akty prawne dotyczące biomedycyny oraz dokumenty Rady Europy i UNESCO**

Podstawowym aktem prawnym regulującym sprawy związane z biomedycyną jest ustawa z dnia 5 grudnia 1996 r. o zawodzie lekarza (Dz. U. nr 28 poz. 152 z 1997 r.). Cały rozdział 4 tej ustawy poświęcony jest eksperymentowi medycznemu. W rozdziale tym zdefiniowane zostały podstawowe pojęcia oraz zasady przeprowadzania eksperymentów medycznych. Eksperyment medyczny może być przeprowadzony wyłącznie po wyrażeniu pozytywnej opinii o projekcie przez niezależną komisję bioetyczną. Komisje bioetyczne powołują: okręgowa rada lekarska na obszarze swego działania, rektor wyższej uczelni medycznej, dyrektor medycznej jednostki badawczo-rozwojowej.

Wewnętrzny prawem dotyczącym lekarzy jest Kodeks Etyki Lekarskiej, który w swoich przepisach zawiera również treści dotyczące bio-

---

<sup>24</sup> Tamże, s. 30.

<sup>25</sup> Tamże, s. 31-32.

<sup>26</sup> *La loi morale - fondement du droit, „Ethique”* 1996, nr 22, s.18, cyt. za: M. Safjan, *Prawo i medycyna...*, s. 32.

medycyny. Art. 38 i 39 dotyczą prokreacji. W rozdziale II określono zasady przeprowadzania badań naukowych i eksperymentów biomedycznych.

### **Dokumenty Rady Europy**

Podstawowym dokumentem Rady Europy w zakresie biomedycyny jest Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Godności Istoty Ludzkiej Wobec Zastosowań Biologii i Medycyny (zwana w skrócie Konwencją o prawach człowieka i biomedycynie). Polska nie podpisała tej konwencji. W styczniu 1998 r. 19 państw podpisało, jako aneks do konwencji, Protokół o zakazie klonowania istot ludzkich.

Innymi dokumentami Rady Europy dotyczącymi biomedycyny są:

- Rekomendacja Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy 1046 (1986) w sprawie wykorzystywania embrionów i płodów ludzkich do celów diagnostycznych, terapeutycznych, naukowych, przemysłowych i handlowych.

- Rekomendacja Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy 1100 (1989) w sprawie wykorzystania embrionów i płodów ludzkich do badań naukowych.

- Rekomendacja No. R (90) 3 Komitetu Ministrów Rady Europy w sprawie eksperymentów medycznych na istotach ludzkich.

- Rekomendacja Zgromadzenia Parlamentarnego Rady Europy 934 (1982) dotycząca inżynierii genetycznej.

- Rekomendacja No. R (90) 13 Komitetu Ministrów Rady Europy dotycząca prenatalnych genetycznych badań przesiewowych, prenatalnych genetycznych badań diagnostycznych oraz związanego z nim poradnictwa.

- Rekomendacja No. R (92) 3 Komitetu Ministrów Rady Europy dotycząca genetycznych badań diagnostycznych i przesiewowych wykonywanych dla celów opieki zdrowotnej.

Wśród innych dokumentów dotyczących zasad etycznych związanych z postępowaniem w medycynie można wymienić:

- Deklarację Helsińską: Rekomendacja dla lekarzy zajmujących się badaniami biomedycznymi na ludziach. Została ona przyjęta na XVIII Światowym Zgromadzeniu Lekarzy w Helsinkach w 1964 r.

- Raport na temat sztucznej prokreacji człowieka Komitetu Ekspertów Rady Europy ds. Postępu w Naukach Biomedycznych.



W listopadzie 1997 roku 186 państw zrzeszonych w UNESCO przyjęło Deklarację o ochronie genomu ludzkiego, zobowiązującą do niestosowania praktyk genetycznych mogących deformować gatunek ludzki i poszczególne jednostki ludzkie z osobna.<sup>27</sup>

**Ustawa z dnia 5 grudnia 1996 roku o zawodzie lekarza  
(Dz.U.1997, nr 28, poz.152)**

Art. 26. 1. Udział w eksperymencie leczniczym kobiet ciężarnych wymaga szczególnie wnikliwej oceny związanego z tym ryzyka dla matki i płodu. 2. Kobiety ciężarne i karmiące mogą uczestniczyć wyłącznie w eksperymentach badawczych pozbawionych ryzyka lub związanych z niewielkim ryzykiem.

**Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Godności  
Istoty Ludzkiej Wobec Zastosowań Biologii i Medycyny (Konwencja  
o Prawach Człowieka i Biomedycynie - 4.04.1997)**

*Art. 12. Testy prognozujące choroby genetyczne albo testy, które mogą służyć do identyfikacji nosiciela genu odpowiedzialnego za chorobę, oraz testy, które mogą wykrywać genetyczne predyspozycje lub podatność na zachorowanie, mogą być przeprowadzone wyłącznie w celach zdrowotnych albo dla badań naukowych związanymi z celami zdrowotnymi, oraz podlegają odpowiednim konsultacjom genetycznym. Art. 13. Interwencja mająca na celu dokonanie zmian w genomie ludzkim może być przeprowadzona wyłącznie w celach profilaktycznych, terapeutycznych lub diagnostycznych tylko wtedy, gdy jej celem nie jest wywoływanie dziedzicznych zmian genetycznych potomstwa. Art. 14. Wykorzystanie technik medycznie przeprowadzanego procesu prokreacji jest zakazane, o ile celem tych technik jest wybór płci przyszłego dziecka, z wyjątkiem sytuacji, gdy selekcja taka pozwala uniknąć poważnej choroby dziedzicznej związanej z płcią dziecka. Art. 18. 1. Jeżeli prawo zezwala na przeprowadzenie badań na embrionach in vitro, należy zapewnić odpowiednią ochronę tym embrionom. 2. Tworzenie embrionów ludzkich dla celów naukowych jest zabronione.*

---

<sup>27</sup> Opr. G. Ciura, Biuro Studiów i Ekspertyz Kancelarii Sejmu, 25.03.1998 r.

**Protokół dodatkowy do Europejskiej Konwencji o Ochronie  
Praw Człowieka i Godności Istoty Ludzkiej Wobec Zastosowań  
Biologii i Medycyny w Sprawie Zakazu Klonowania Istot Ludzkich**

*(...) instrumentalne traktowanie istoty ludzkiej przez rozmyślne tworzenie istot ludzkich genetycznie identycznych zaprzecza godności człowieka i stanowi niewłaściwe wykorzystywanie biologii i medycyny.*

*Art. 1. Jakakolwiek interwencja mająca na celu tworzenie istoty ludzkiej genetycznie identycznej z inną istotą żyjącą lub martwą jest zabroniona.*

**Kodeks Etyki Lekarskiej**

*Art. 37. Lekarz powinien z poczuciem szczególnej odpowiedzialności odnosić się do procesu przekazywania życia ludzkiego. Lekarz powinien udzielić wyczerpujących i wiarygodnych informacji dotyczących procesów zapłodnienia i regulacji poczęć, zgodnie z aktualnym stanem wiedzy, zainteresowanym tą problematyką pacjentom. Lekarz ma obowiązek zapoznać pacjentów należących do grupy zwiększonego ryzyka z możliwościami diagnostycznymi i terapeutycznymi współczesnej genetyki lekarskiej, w tym diagnostyki przedurodzeniowej. Przekazując powyższe informacje lekarz ma obowiązek poinformować o ryzyku związanym z przeprowadzaniem badań przedurodzeniowych.*

*Art. 38. Podejmując działania lekarskie u kobiety w ciąży lekarz jednocześnie odpowiada za zdrowie i życie dziecka. Dlatego obowiązkiem lekarza są starania o zachowanie zdrowia i życia dziecka również przed jego urodzeniem.*

## RECENZJE I OMÓWIENIA

**Ks. Janusz Mariański, „Struktury grzechu” w ocenie społecznego nauczania Kościoła, Płock 1998, ss. 168.**

Ogólnie znaną kwestię stanowią poruszane w nauce społecznej Kościoła „struktury grzechu”. Jednakże cennym i wielce interesującym byłoby scharakteryzowanie szerszemu kręgowi odbiorców, kategorii i treści, które każda ze „struktur” zawiera. Akuratną, bo wypełniającą w literaturze przedmiotu lukę, stanowi pozycja książkowa Ks. Janusza Mariańskiego, autora licznych prac naukowych. Szczególnie cenne staje się podjęcie przez Autora tematu nie tylko analizy, co jego oceny w świetle najnowszej wykładni społeczno-moralnej Kościoła. Zainicjowana jeszcze za czasów Jana XXIII, a potem wyeksponowana w soborowej Konstytucji *Gaudium et spes* problematyka tzw. znaków czasu, powodowała w literaturze katolickiej różnorakie i często kontrowersyjne reminiscencje. W obliczu postępujących przemian pluralistyczno-demokratycznych współczesnych społeczeństw, wyłonił się obraz negatywnych i pozytywnych tendencji cywilizacyjnych. Szczególnie niepokoić mogły zagrażające współczesnej ludzkości trendy, które często w sposób nieoczekiwany i dramatyczny dawały o sobie znać. Owe uważane za antyżnaki - bowiem obezwładniające w skali grup, społeczeństw i całych kontynentów - symptomy "postępu cywilizacyjnego", niejednokrotnie drastycznie zagrażające indywidualnemu człowiekowi, zaczęto określać mianem „struktur grzechu”. Uchodzące za coraz bardziej wszechwładne, mechanizmy dokonujących się procesów społeczno-gospodarczych, mentalno-kulturowych, politycznych i duchowych, stawały się dla ludzi i zbiorowości społecznych na tyle niebezpieczne, że zaczęły wciągać ich w tryby własnych destrukcji. Stąd pochodzi uzasadniony niepokój oraz zainteresowanie tym problemem uczonych, praktyków społecznych i kościelnych. Aczkolwiek temat „struktur grzechu” skrywany był od zgoła półwiecza, pośrednio lub wybiórczo, pod mianem różnych negatywnych zjawisk życia i działania, jednak został wyraźnie podjęty i zartykułowany w encyklice Jana Pawła II *Sollicitudo rei socialis* z 1987 roku.

Teoretyczną stronę problemu stara się Autor rozróżnić w rozdziale pierwszym, pod tytułem *Grzech i „struktury grzechu”* (ss. 19-32), poprzez prześledzenie jego warstwy pojęciowo-definicyjnej i typologicznej. Jak wynika z szerzej przeprowadzonych nad historią „struktur” rozważań, źródeł problemu należy upatrywać w XIX wiecznych tenden-

cjach narodzin współczesnej cywilizacji naukowo-technicznej i gospodarki kapitałowej. Od sławnej inauguracji w encyklice Leona XIII *Rerum novarum* społecznego nauczania Kościoła, w której ukazano mechanizm napięcia społeczno-gospodarczego pomiędzy kwestiami pracy i kapitału, sprawa ta znajdowała coraz wyraźniejszy oddźwięk w encyklice *Quadragesimo anno*, aby potem znaleźć pełne odzwierciedlenie w nauczaniu papieży-społeczników. Widać tam coraz wyraźniej zakreślaną i nasilającą się - zaś poczynioną przez Autora w analizie głównych typów strukturalnych grzechu - tendencję upowszechniania się; niektóre z nich stały się w efekcie wyjątkowo dokuczliwe i wszechobecne. Spośród takich właśnie wybrał autor kilka klasycznych przykładów.

W płaszczyźnie szczególnie niebezpiecznej, bo paralizującej życie jednostek i zbiorowości, stawia zjawisko tzw. indoktrynacji i kłamstwa w życiu publicznym (ss. 34-44). Kultuwanie tej „struktury” w systemach totalitarnych lub zbyt liberalnych - często w nepotycznych układach i perwersyjnych kształtach - wcale dziś nie osłabło; chociaż jej systemy nośnikowe upadły, to struktura ta rozprzestrzeniła się nadal w wyrafinowanych postaciach, co nie znaczy, że stała się mniej niebezpieczna - wręcz odwrotnie. Poczynając od indywidualnego człowieka, kończąc zaś na zbiorowych stylach życia, pracy i rekreacji, indoktrynacja i kłamstwo nasiliły się. Ze zwielokrotnioną i przewrotną siłą wkroczyły w dotąd szanowane, bo ustalone tradycją, dziedziny i kategorie społeczno-zawodowej aktywności człowieka. Wciskają się nadal w różne sfery duchowości, gdzie sięgają niebywały zamęt oraz zagrożenie dla tożsamości jednostek, grup i narodów; zdają się podważać od podstaw - określoną mianem cywilizacji humanistycznej - rzeczywistość.

Obok wybitnie pozytywnego przeznaczenia prawdy w kształtowaniu dobra wspólnego i solidarności ludzkiej, podobny udział w masowej demoralizacji pełnią dziś środki masowego przekazu myśli. Ich misję w dziele antywartości ukazuje Autor w rozdziale trzecim (ss. 45-70). W tej dającej się klarownie wydzielić płaszczyźnie „struktur grzechu” widać wielką rolę nośnikową mediów dla dóbr, zarówno świętych i uniwersalnych, ale jednocześnie dla zła i zgorzenia moralnego. Jak uczy przekaz Księgi Rodzaju 1,28, jeśli ich misja nie zostanie odpowiednio wykorzystana w służbie dobra, może stać się narzędziem katastrofy niezmiernie subtelny przekaz antywartości. Nieznane i tajemnicze w oddziaływaniach na ludzką i społeczną osobowość środki masowej komunikacji, zwłaszcza multimedialne, wystawiają ludzkość - w nieznaną dotąd skali odpowiedzialności indywidualnej i zbiorowej - na szczególne niebezpieczeństwo.

Do ujarznienia tej destrukcji potrzeba niebywałego hartu duchowego i kształtowania w zbiorowościach wartości moralno-religijnych. W środkach tych kryje się dla nas żyjących olbrzymia szansa, ale zarazem niebezpieczeństwo, jakim jest humanistyczno-etyczny paraliż i zbiorowa znieczulica, mogące czynić swoistego rodzaju eksterminację narodów, a w konsekwencji – całej ludzkości. Stoi zatem przed obecną, nacechowaną znamionami śmierci, cywilizacją konieczność odnowy, jednoznacznie kategorię alternatywa humanizacyjna, którą w erze „nowej ewangelizacji” zwykł Jan Paweł II zwać „cywilizacją życia i miłości”. W przeciwnym wypadku – przy galopującym postępie technologii i degradacji w tej służbie mass mediów – możemy stać się świadkami lub ofiarami jej dekadencji!

Następną „strukturą grzechu”, którą poddaje pod rozwagę Autor w rozdziale czwartym, stanowi – jako następstwo lub konsekwencja poprzednich – konsumizm (ss. 71-90). Jest konsumizm efektem nie tylko sekularyzacji i dehumanizacji, ale nadużycia w sposób swawolny ludzkiej wolności. Zaprzeczający opcji ewangelicznej i zaprzepaszczający szansę prawdziwego rozwoju człowieka, „konsumpcjonizm bez granic” jest tą - w przekroju masowej percepcji strukturą - która kontrastuje w różnych częściach świata z rzeczywistościami nędzy i głodu. Widać jak „wspólny ogród ziemski” stał się w wielu miejscach planety przedmiotem upodlenia; ten „utracony raj”, antyteza „obrazu i podobieństwa Bożego” sprawia, że nie tylko kontynenty, ale żyjący obok nas ludzie stają się wrogami. W sąsiedztwie przepychu jednych, inni umierają z niedostatku. Świat zaś, jako „kolebka życia”, zamienia się w koszmar wielomilionowych rzesz ludzi. Obok wspomnianej indoktrynacji i kłamstwa, złego wykorzystania mass mediów, siłami napędowymi w tej strukturze stają się – oddane całkowicie interesowi zysku i używania – reklama i jej obskurna, bo wyuzdana z wszelkiego etosu, propaganda sukcesu, wy czynu i efektu; hołdują one brutalizmowi i temu wszystkiemu, co w człowieku najniższe. W ten sposób szerzy się w świecie lat dziewięćdziesiątych „imperium szatana”!

Podobnie sfery życia gospodarczego, pochodne od kapitalistycznej gospodarki wolnorynkowej, stały się jednym z naczelných siedlisk zła. Symptomy eksploatacji „ludzkich zasobów do granic wytrzymałości”, zagnieżdżyły się dzisiaj w liberalizmie gospodarczym, któremu towarzyszą procesy patologii społeczno-politycznych, manipulacji moralnych, bezduszności i bezwzględności. Wspiera je potężny oręż środków multimedialnych i technokratyczno-propagandowych. Struktury takie stały się krwawym ościeniem w organizmie ludzkości, źródłem dramatów, zniewoleń i nieszczęść jednostek, rodzin, całych narodów, w sumie –

„starych i nowych” kontynentów. Mechanizmy wolnorynkowe wciągają w swe mroczne obszary szacowne stany i kategorie ludzi, dziedziny życia i pracy; powodując w ich szeregach demoralizację niweczą ocalałe wartości i godność, każą egzystować bogatym obok głodujących, upadłać w kompromisowości lub w bezwzględnej walce, zostawiać w rozpaczy całe zastępy pracownicze. Bezkompromisowa konieczność przenikania tych struktur wartościami pozytywnymi i włączania ich w krwioobieg życia, priorytet dla ludzkiej godności, bezinteresownej miłości oraz solidarności – stają się zatem oczywistym przesłaniem chwili. Rację przewycięzania zniewalających i wewnętrznie niszczących człowieka dylematów kreśli Autor w rozdziale piątym (ss. 91-112). Wskazując na zasady i drogi wyjścia z tego impasu po linii chrześcijańskiej nauki społeczno-moralnej i jej alternatywnej etyki gospodarczej. Ta odkupieńcza pielgrzymka współczesnej ludzkości wobec żądy posiadania, stanowi dla wierzących wyzwanie, do którego potrzeba zbiorowej dojrzałości i odpowiedzialności. Skutecznego bowiem sukcesu można oczekiwać wtedy, jeśli zawierzy się Łasce na drodze moralno-religijnego odrodzenia człowieka i społeczeństwa.

Na domiar złego, miarę goryczy nieszczęść, powodowaną ludzkim grzechem egoizmu, dopełnia perspektywa dającej o sobie boleśnie znać, także w Polsce, strukturalnej katastrofy ekologicznej. Przejawia się to zarówno w płaszczyźnie środowiska przyrodniczego, jak i spustoszonego chorobami, nałogami i anomaliami środowiska społecznego. Odpowiedzialność jednostkowa i zbiorowa w odnawianiu życia ziemi na podobieństwo Stwórcy, stają przed ludźmi ze zwielokrotnioną wymową i siłą, urastają bowiem do rangi nakazu chwili. Tą indywidualną i społeczną troskę człowieka ukazał Autor w rozdziale szóstym (ss. 113-135), w kilku przyporządkowanych sobie płaszczyznach: moralnej, solidarnościowej, egzystencjalno-wychowawczej i religijnej. Jednocześnie wskazał na wielorakie przyczyny i mechanizmy klęski ekologicznej społeczeństwa i przyrody, oraz na ogólne zasady i drogi jej przeciwdziałania.

Obok namacalnie odczuwanego problemu degradacji świata przyrody i człowieka, poruszył Autor w rozdziale siódmym (ss. 143-150) słabo w literaturze zaznaczany (najwięcej w literaturze psychologicznej), stający u korzeni wszelkich struktur lecz często lekceważony, problem lęku egzystencjalnego człowieka współczesnego. Wiąże się to z szeregiem opcji, dylematów, dziesiątkujących ludzi zagrożeń i chorób; jest ceną za wszelkie wspaniałe i zarazem śmiertelnie przerażające zdobycze, za które płacą w postaci zraty poczucia sacrum i grzechu oraz sensu życia. Biedną więc i wyjątkowo dramatyczną postacią jest ten wielki odkrywca, mierzący swą „potęgę” posiadaniem i technologią, który w gruncie

rzeczy zgubił swoje „ja”. Nie lęka się on nikogo bardziej, jak siebie samego. Jest dramat człowieka na nieznaną dotąd skalę „wypędzenia z raju”, wyzbycia się Boga. Coraz częściej daje się słyszeć, że bez Boga nie da się dalej żyć! Być może, że u progu ery ewangelizacyjnej XXI wieku staniemy na nowo i w sposób najmniej spodziewany przed odkryciem Boga w takich kształtach, aby móc przetrwać i rozwijać się w nadprzyrodzonej wierze Kościoła Jutra.

\*\*\*\*\*

Obszerna jest zatem skala dylematów zaprezentowanych przez Autora. Ich antyboska wymowa klaruje się nam na łamach osobnego rozdziału ósmego (ss. 151-162), kiedy w świetle katolickiej nauki społecznej Autor ogólnie je diagnozuje i ocenia. Na obecną chwilę jest to studium najbardziej obszernie traktujące w Polsce temat „struktur grzechu”. Chociaż nie obejmuje całej ich listy, to te przyjęte w rozważaniach dają dość zadowalającą i satysfakcjonującą – w warstwie merytorycznej analizy i oceny społeczno-moralnej nauki kościoła - wykładnię. Zebrane w jedną całość analizy i kościelne interpretacje moralno-religijne czynią ze studium klarowną i sentencyjną lekturę, o której tematyce wszyscy winniśmy stale siebie zapoznawać – nie tylko od strony intelektualnej, lecz formacyjno-wychowawczej. W tym też sensie staje się książka swoistego rodzaju kompendium – podręcznikiem, w oparciu o który problematykę struktur i okalających problematyk można dalej rozwijać. Wydaje się to szczególnie przydatne dla tych wszystkich kategorii twórców i praktyków, którym leży na uwadze dobro moralne i ewangelizacyjne społeczeństwa. Wyjątkowe walory lektury przypisywać można nie tylko konfesyjnym praktykom, tj. duszpasterzom, kaznodziejom, apostołom świeckim, przygotowującym się do funkcji kościelnych alumnom i studentom, lecz jeszcze bardziej tym wszystkim myślicielom i działaczom dziedzin praktycznych, którzy poszukują rzeczowych i niezbywalnych dla swej działalności zasad i praw etyczno-religijnych. Tak jednoznacznego wykładu zawartego w jednym druku i kierowanego do publicznej wiadomości dotąd brakowało. Można także lekturę książki zadedykować tym wszystkim, którzy opierają swą działalność na wątpliwej, bo umownej i „demokratycznie” sankcjonowanej postawie, lub którzy – ze względu na swoje funkcje społeczno-narodowe - wymagają w tej materii zwyczajnej chrześcijańskiej „indoktrynacji” lub reewangelizacji. Do tej kategorii można zaliczyć rzesze wychowawców młodzieży i dzieci, polityków i służby publiczne, działaczy samorządowych i lokalnych, prywatnych przedsiębiorców, zatroskanych o swój codzienny byt ludzi pracy, a nade wszystko rodziców.

Aczkolwiek jest to studium posiadające niewielki nakład, należy zaadresować je do konfesyjnych odbiorców, którzy pragną ugruntować wiedzę społeczno-moralną Kościoła na tematy „struktur grzechu”. Choć lektura traktuje problem ogólnie, stanowi akuraty dla polskiego kontekstu czytelniczego zarys tematyk, który można śmiało przyjąć i uwzględnić w środowiskach świeckich, głównie działaczy kulturalno-oświatowych, ekologów i regionalistów, ludzi biznesu czy polityki.

Zbigniew Narecki



***Assisted Reproductive Technologies. Analysis and Recommendations for Public Policy*, New York State Task Force on Life and the Law (April 1998), ss. 474.**

W kwietniu 1998 r. ukazał się raport komisji stanu Nowy York, zajmującej się zagadnieniami z pogranicza prawa, medycyny, etyki i polityki publicznej (*Task Force on Life and the Law*), dotyczący technik wspomaganey reprodukcji. Raport, zawierający 474 strony, składa się z 17 rozdziałów, przedstawiających analizy i rekomendacje prawne na temat polityki władz wobec tych technik. W komisji uczestniczyło 28 osób zawodowo związanych z naukami prawnymi, medycznymi, służbą zdrowia, filozofią i bioetyką. W jej skład wchodził także reprezentanci różnych instytucji społecznych i wspólnot religijnych. Opublikowany raport jest odpowiedzią na nagłą potrzebę unormowania nowej dziedziny medycyny, jaką jest wspomagana reprodukcja.

Od 1978 r., kiedy urodziło się pierwsze dziecko poczęte z zastosowaniem IVF (zapłodnienie *in vitro*), nastąpił znaczny rozwój technik wspomaganey reprodukcji. Wykorzystywanie obcych komórek jajowych przeszło z fazy eksperymentalnej do standardowego działania klinicznego, umożliwiając kobietom nie mającym funkcjonujących jajników zajście w ciążę. Postęp w mikromanipulacji nasieniem spowodował, że mężczyźni z ekstremalnie niską rzadkością spermy mogą zostać ojcami. Ostatnie doniesienia o ciążach z zamrożonych komórek jajowych sugerują, że kobiety z czasową niepłodnością mogą mieć szansę posiadania dziecka z własnych gamet w późniejszym terminie.

W latach 1985-1995 urodziło się w Stanach Zjednoczonych 54 383 dzieci (nie ma wcześniejszych danych) w wyniku zapłodnienia IVF. Dodatkowe 10 tys. przyszło na świat przy zastosowaniu innych technik wspomaganey reprodukcji. Liczba klinik wzrosła prawie do 300 placówek. Liczba dzieci żyjących na świecie w wyniku zapłodnienia IVF wynosi już ok. 300 tys. Obecnie usługi wspomaganey reprodukcji stanowią potężny kompleks finansowy. W niektórych klinikach pary płacą nawet 9 tys. dolarów za jeden cykl zapłodnienia FVF, bez wliczania kosztów lekarstw czy procesu leczenia przed właściwym zabiegiem. Skuteczność zabiegów wynosi ok. 20% na jeden cykl. Poszerza się ciągle rynek wspomaganey reprodukcji, zwiększa się różnorodność zastosowań zapłodnienia IVF. Dotychczas stosowano je tylko w wypadku niepłodności

kobiety lub blokady jajowodów, obecnie stosuje się także w przypadku niepłodności mężczyzny i w wielu innych sytuacjach<sup>28</sup>.

Każdy z 17 rozdziałów raportu jest obszernym źródłem informacji o tym, co dzieje się w dziedzinie usług wspomaganej reprodukcji w USA, sygnalizuje też problemy społeczne i etyczne, które powstają przy tej okazji.

**Rozdział pierwszy** analizuje przyczyny niepłodności. W 1995 r. w USA było około 2,1 mln. niepłodnych par małżeńskich, z kobietami w wieku rozrodczym. Jest to 7,1% małżeństw z kobietami w okresie rozrodczym (29,7 mln.). Około 12,9% par małżeńskich zgłaszało osłabioną płodność, tzn. problemy z poczęciem lub donoszeniem ciąży. Komisja omawia obszernie przyczyny występowania niepłodności, dzieląc je na powody związane z wiekiem, z różnego rodzaju infekcjami, chorobami, zaburzeniami hormonalnymi, z błędami w leczeniu, stosowaniem niektórych środków planowania urodzeń, itd. (W 1985 r. University of Washington stwierdził, że stosowanie IUD [wkładka domaciczna] powoduje wzrost niepłodności jajowodowej dwukrotnie, a stosowanie wkładek zawierających Dalkon Shiled – sześciokrotnie, s. 24). Poza tym przyczyną niepłodności są różnego rodzaju zabiegi i operacje ginekologiczne. Ważną przyczynę stanowi tzw. szkodliwy styl życia: palenie papierosów, jedzenie powodujące nadwagę, używanie alkoholu, kofeiny, narkotyków. Na niepłodność kobiet ma wpływ także zanieczyszczenie środowiska naturalnego. Wśród przyczyn męskiej niepłodności wymienione są m.in. wrodzone zaburzenia hormonalne, różnego rodzaju choroby, niewłaściwy styl życia i stres, a także zanieczyszczenie środowiska naturalnego. Komisja zaleca różne strategie mające na celu ochronę przed niepłodnością, łącznie z zabezpieczeniem przed chorobami przenoszonymi drogą płciową i ich bezzwłocznym leczeniem.

**Rozdział drugi** omawia sposoby leczenia niepłodności. Obszernie prezentuje również techniki wspomaganej reprodukcji, które starają się doprowadzić do ciąży bez przeprowadzania korekty przyczyn leżących u podstaw niepłodności pacjenta; omawia także medyczną stronę tego rodzaju zabiegów, łącznie ze skutkami ubocznymi.

**Rozdział trzeci** przedstawia debatę etyczną na temat niepłodności i jej leczenia. Prezentowane zastrzeżenia mają różne źródła, od obaw o przedmiotowe traktowanie poczętych dzieci, czy o brak szacunku do poczętego życia, do lęku feministek, że powszechna dostępność tych technik wzmocni patrzenie na kobiety przez pryzmat ich macierzyństwa. Podkreślano także konieczność uwzględnienia interesów osób trzecich, a

---

<sup>28</sup> E. Neus, *The quest for babies*, „Gannet News Service” 28.07.1998, s. 3B.

więc poczętych tą drogą dzieci, oraz dawców gamet i matek zastępczych. Zastanawiano się również, czy celowe jest wydawanie wielkich sum pieniędzy na techniki wspomaganej reprodukcji, kiedy wiele dzieci nie ma domu rodzinnego ani zapewnionej podstawowej opieki zdrowotnej. Znaczna grupa specjalistów ocenia techniki wspomaganej prokreacji jako wielkie dobrodziejstwo dla niepełnych osób, głosi również, że decyzję korzystania z tych technik należy zostawić zainteresowanym osobom, a ingerencja państwa ma być ograniczona.

**Rozdział czwarty** prezentuje dosyć szczegółowo poglądy różnych religii na wspomaganą reprodukcję, konkludując, że niektóre wyznania odrzucają większość jej form, inne akceptują tylko w ramach małżeństwa, z użyciem komórek rozrodczych męża i żony, przeciwstawiają się natomiast użyciu komórek od dawców. Niektóre wyznania wyrażają szczególne zaniepokojenie faktem, że nadliczbowe embryony traktuje się bez szacunku należnego istocie ludzkiej, wykorzystuje do eksperymentów lub bez skrupułów niszczy. Raport omawia także negatywne stanowisko Kościoła katolickiego zawarte w dokumencie *Donum vitae* (1987).

**Rozdział piąty** zajmuje się zagadnieniem wspomaganej reprodukcji od strony pacjenta. Stwierdza, że badania udokumentowały z jednej strony niekorzystne konsekwencje psychologiczne niepłodności, co jest poważnym argumentem za rozwojem technik wspomaganej reprodukcji, z drugiej zaś, że poddawanie się tym zabiegom często wiąże się z poczuciem poniżenia, stresem, możliwością komplikacji zdrowotnych i wysokimi wydatkami finansowymi. Kobiety inaczej przeżywają ciążę powstałą w wyniku wspomaganej reprodukcji niż tę, która rozwinię się bez interwencji medycznej. Raport relacjonuje przeżycia emocjonalne pacjentek kilkakrotnie podejmujących próby poczęcia dziecka. Podaje także wypowiedzi kobiet na temat przeżyć związanych ze spontanicznym poronieniem po zapłodnieniu *IVF* oraz ich stosunku do propozycji redukcji płodów w wypadku ciąży mnogiej.

**Rozdział szósty** podejmuje kwestię ewentualnej konstytucyjnej ochrony prawa do wspomaganej reprodukcji. Chociaż Sąd Najwyższy USA nigdy oficjalnie nie uznał i nie potwierdził takiego prawa, większość komentatorów zgadza się, że takie prawo może być wydedukowane, przynajmniej dla par małżeńskich, z konstytucyjnego prawa do prywatności. Niektórzy wręcz twierdzą, że *noncoital reproduction* powinna korzystać z takiej samej ochrony konstytucyjnej, jak prokreacja naturalna (*coital reproduction*), ponieważ pozwala zaspokoić wrodzone pragnienie posiadania własnego potomstwa. Inni natomiast nie mają takiej pewności.

Komisja *Task Force* jest zdania, że chociaż Konstytucja USA gwarantuje parze małżeńskiej prawo do posiadania dzieci i na tej podstawie chroni także prawo do wspomaganej reprodukcji w ramach małżeństwa przy zastosowaniu własnych gamet, to jednak jeśli reprodukcja *noncoital* odchodzi od modelu pary małżeńskiej, używającej swoich gamet, podobieństwo do reprodukcji naturalnej zaczyna zanikać, a stąd także osłabia się ochrona konstytucyjna tego typu prokreacji.

**Rozdział siódmy** omawia bieżące dylematy w praktyce klinicznej. Raport podaje, że przynajmniej jedna trzecia ciąż uzyskanych przez zabiegi wspomaganej reprodukcji, to ciążę mnogie. Powoduje to ryzyko wcześniactwa, urodzeń z niską wagą, wzrostu wskaźnika śmiertelności niemowląt i niepełnej sprawności fizycznej. Niektóre państwa mają regulację prawną ograniczającą liczbę embrionów dozwoloną do implantowania w jednym cyklu IVF, najczęściej do trzech. W Stanach Zjednoczonych przyjęto umieszczać co najmniej cztery embriony w czasie cyklu. Żaden ze stanów nie ma regulacji prawnej ograniczającej liczbę embrionów w jednorazowej implantacji.

Komisja zwraca uwagę na fakt, że wielu specjalistów niepokoi występująca tendencja do nadużywania środków medycznych, czy stosowania dłuższych kuracji hormonalnych. Sygnalizuje, że szereg nowych technik wspomaganej reprodukcji - na przekór istnieniu potencjalnego ryzyka i braku ewidentnej skuteczności - wprowadzono nagle do praktyk klinicznych. Genetyczne diagnozy preimplantacyjne włączono do programów wspomaganej reprodukcji. Niektóre z nich oferują także selekcję embrionów pod względem płci lub sortowanie nasienia, by zwiększyć szansę tworzenia embrionów tylko jednej płci.

Komisja zaleca, aby przeprowadzający zabiegi wspomaganej reprodukcji starali się zmniejszyć prawdopodobieństwo ciąży wielopłodowej. Uważa, że dokładne sprecyzowanie liczby embrionów i/lub oocytów implantowanych w jednym cyklu nie powinno być kwestią prawa, lecz instrukcji przygotowanej przez stowarzyszenia zawodowe, takie jak np. *American Society for Reproductive Medicine*. Jednak możliwość redukcji embrionów nie powinna być usprawiedliwieniem powodowania ciąży wielopłodowej. Lekarze muszą wcześniej uzgodnić z pacjentkami ewentualną redukcję embrionów.

**Rozdział ósmy** zajmuje się doбором pacjentek. Komisja odnotowała praktykę odrzucania - w celu uzyskania większego wskaźnik zabiegów udanych - pacjentek mających mniejszą szansę na zapłodnienie. Większość klinik w stanie Nowy York nie wyklucza niezamężnych kobiet, czy nawet par lesbijskich, powołując się na różniące się oceny co do negatywnego wpływu na dzieci tego rodzaju sytuacji rodzinnych. Nie ma

prawa federalnego, które zabraniałoby odmowy usług medycznych na podstawie statusu małżeńskiego lub orientacji seksualnej, chociaż niektóre stany i społeczności lokalne mają takie ustawy.

Większość punktów prowadzących zabiegi wspomaganey reprodukcji wymaga przeprowadzenia badań pod kątem zakażenia HIV lub innymi chorobami zakaźnymi, albo je zaleca. Niektórzy specjaliści uważają, że odmówienie tych zabiegów jednostkom, u których stwierdzono zakażenie HIV tworzy bezprawną dyskryminację tych osób. To samo dotyczy przypadku odrzucania pacjentów nadużywających alkoholu lub przyjmujących narkotyki.

Większość punktów wspomaganey reprodukcji w stanie Nowy York nie przyjmuje kobiet powyżej pewnego wieku, najczęściej 55 lat. Podyktowane jest to większym prawdopodobieństwem komplikacji w przebiegu ciąży, możliwością choroby w starszym wieku lub wczesnego osierocenia dziecka. Nie ma prawa federalnego, które by zabraniało selekcji pacjentów ze względu na wiek, chociaż niektóre stany mają takie ustawodawstwa. Prawo zabrania natomiast selekcji ze względu na rasę, religię lub narodowość.

Rozdział ten zawiera szereg wniosków i zaleceń ze strony komisji *Task Force*. Według niej lekarze dokonujący zabiegów wspomaganey reprodukcji nie są zobowiązani prawnie ani etycznie do zaakceptowania każdej jednostki czy pary, która chce poddać się tym zabiegom. W powzięciu decyzji o zastosowaniu zabiegu wobec pacjentek rokujących pozytywnie, lekarze powinni brać pod uwagę dobro dziecka, które może się narodzić w wyniku ich działania; prawo nie powinno ani zabraniać, ani wymagać stosowania wspomaganey reprodukcji osobom bez ślubu, włącznie z parami lesbijskimi.

Komisja zaleca, aby przed podjęciem wspomaganey reprodukcji lekarze określili czy wobec pacjentki nie ma medycznych przeciwwskazań, które mogłyby uczynić ciążę niebezpieczną dla matki lub dziecka. Pacjentki i ich partnerzy powinni podać się badaniom pod kątem zakażenia HIV lub innych zakaźnych chorób, mogących wpłynąć na przebieg i rezultat ciąży. Lekarze powinni zachęcić potencjalne pacjentki i ich partnerów do poddania się konsultacji genetycznej, aby wykluczyć ewentualne ryzyko przekazania poważnych obciążeń genetycznych.

Lekarze mają prawo odmówić usług wspomaganey prokreacji kobietom, które nie spełniają odpowiednich warunków zdrowotnych, przez co ciąża jest dla nich niebezpieczna lub jest prawdopodobieństwo wyrządzenia krzywdy poczętemu w ten sposób dziecku. Dotyczy to także stylu życia (włącznie z aktualnym używaniem narkotyków, alkoholu i tytoniu) mogącego spowodować poważne komplikacje ciążowe. Stosowanie

usług wspomaganej prokreacji wobec kobiet w wieku pięćdziesięciu i więcej lat powinno być rozważone z niezwykłą ostrożnością, w świetle ryzyka zarówno dla kobiety, jak i jej potomstwa.

**Rozdział dziewiąty** zajmuje się zagadnieniem informacji udzielanej potencjalnym pacjentkom. Komisja zwraca uwagę na fakt, że informacje te często są niepełne lub nieprawdziwe. Ujawniono dużą rozbieżność w prezentowaniu wskaźnika udanych zabiegów, a także w informowaniu o ryzyku związanym z zabiegiem. Wiele formularzy służących do zawierania umowy nawet nie wspomina o ryzyku stosowania leków używanych do stymulacji jajników, lub nie wyjaśnia go w pełni. Wprawdzie większość z nich sygnalizuje, że wspomagana reprodukcja może się wiązać z ciążą mnogą, zwykle jednak nie ostrzega, że tego rodzaju ciąża pociąga za sobą duże ryzyko dla zdrowia, a nawet życia zarówno matki, jak i potomstwa. Nie informuje się też, że może być wskazana redukcja embrionów w wypadku ciąży wielopłodowej.

Komisja zaleca wprowadzenie przepisów ustalających minimalne normy dotyczące takich informacji. Prawo powinno wymagać, aby lekarze okazywali pacjentom najnowsze publikowane statystyki, a także dane na piśmie o konsekwencjach zabiegu – prawdopodobieństwie zajścia w ciążę, przewidywanej cenie usług, możliwości ryzyka związanego z użyciem medykamentów i uzyskiwaniem komórek jajowych oraz implantacji embrionów i/lub oocytów. Powinni także wskazać alternatywne rozwiązania w stosunku do zabiegu, włącznie z rezygnacją z kuracji.

**Rozdział dziesiąty** zajmuje się pobieraniem gamet i embrionów. Komisja uważa, że chociaż uzyskanie komórek jajowych od zdrowej kobiety może budzić różnorodne wątpliwości - związane z ryzykiem dla zdrowia - prawo stanowe nie powinno zabraniać stosowania tych zabiegów. Uchronić kobietę przed ryzykiem zdrowotnym związanym z przekazywaniem komórek jajowych może tylko wyczerpująca informacja pozwalająca potencjalnej dawczyni podjąć właściwą decyzję. Nie należy także, zdaniem komisji, wprowadzać prawa ograniczającego możliwości zostania wielokrotną dawczynią komórek jajowych. Punkty pobierania komórek powinny podjąć działania zapobiegające potencjalnym nadużyciom w tej dziedzinie oraz dokładnie informować o ryzyku wielokrotnego poddawania się temu zabiegowi.

Nie powinno się tworzyć embrionów z gamet dawców ani dokonywać ich zamrażania w celu późniejszego przekazania ewentualnym biorcom. Takie działania ze względu na brak szacunku należnego ludzkim embrionom i traktowanie ich jak towaru, komisja uważa za niedopuszczalne ze względów etycznych. Tworzyć embriony można tylko na życzenie poszczególnych pacjentek.

Istniejące w stanie Nowy York regulacje prawne dotyczące doboru dawców nasienia stawiają wysokie wymagania zapobiegające przenoszeniu chorób zakaźnych. Nie ma jeszcze takich wymagań przy doborze dawczyń komórek jajowych i embrionów. Komisja zaleca wprowadzenie ich w szybkim czasie. Należy także wymagać badań przyszłych dawców pod kątem obciążeń genetycznych, występujących w danej grupie etnicznej. Jednak żadne badania nie mogą być podjęte bez ich świadomej zgody.

Komisja podkreśla, że lekarze powinni informować biorczynie nasienia o faktach związanych ze zdrowiem dawców, w tym także o fakcie, że wykonywane badania dawcy pod kątem zakażenia HIV nie ujawniają choroby nabytej w miesiącach bezpośrednio poprzedzających badania.

Handel gametami i embrionami ludzkimi jest niedopuszczalny, ale dawcom gamet i embrionów należy się rekompensata za czas i niedogodności związane z donacją. Nie powinna być zbyt wysoka, aby nie stanowiła zachęty do dokonywania donacji, ani tak niska, że nie pokrywałaby straconego czasu i uciążliwości.

Komisja uważa, że prawo powinno wymagać od punktów prowadzących zabiegi pobierania gamet i embrionów, uznawania praw i obowiązków rodzicielskich donorów. Powinno się więc informować przyszłych dawców o sposobach użycia ich gamet, tworzenia embrionów, itd. Nie należy przyjmować gamet od dawców, którzy się nie zgadzają ze sposobem ich użycia. Dawczynie komórek jajowych powinny mieć możliwość wycofania swojej zgody w dowolnym czasie przed pobraniem jajeczek. Powinny także być poinformowane co do kosztów leczenia w wyniku ewentualnych komplikacji związanych z donacją.

W wypadku dawczyń komórek jajowych rekomendowanych przez biorczynię (np. ktoś z rodziny), zawieranie umowy powinno być dokonane bez obecności biorczyni. Lekarze muszą dołożyć starań, aby ustalić czy dawczynie nie jest pod jakąkolwiek presją ze strony biorczyni. Należy także przedyskutować z tymi kobietami skutki psychologiczne i społeczne dawstwa komórek rozrodczych w ramach rodziny.

Komisja postuluje wprowadzenie prawa zabraniającego pobierania gamet od osób zmarłych lub żyjących, ale niezdolnych do wyrażenia świadomej zgody, z wyjątkiem nadzwyczajnych okoliczności (np. żona, która straciła w wypadku męża i wszystkie dzieci, może zakładać, że mąż w takich okolicznościach wyraziłby zgodę na poczęcie potomstwa po jego śmierci).

Aby zahamować wypadki kradzieży gamet i embrionów, stan Nowy York powinien wprowadzić legislację, według której byłoby przestępstwem świadome przeniesienie gamet czy embrionu jednej osoby do or-

ganizmu innej, bez pisemnej zgody dawcy i biorecy, lub świadome używanie gamet lub embrionów dla jakichkolwiek innych celów, nie wymienionych w pisemnej dyspozycji osoby od której gamety lub embriony zostały pobrane.

Komisja stwierdza, że istnieje nagła potrzeba podjęcia badań naukowych, aby ustalić, ile razy jednostka lub para może oddawać gamety czy embriony bez tworzenia istotnego ryzyka związków seksualnych między bliskimi krewnymi (braćmi i siostrami). Banki gamet powinny opracować i wprowadzić politykę skierowaną na ograniczenie liczby pobierania gamet od poszczególnego dawcy, potrzebnej do wywołania ciąży. Dodatkowo powinny pytać dawców o poprzednie donacje w innych punktach pobierania gamet i ostrzegać przed ryzykiem związanym z wielokrotną donacją.

**Rozdział jedenasty** podaje zasady dysponowania zamrożonymi gametami i embrionami. Stwierdza, że w USA zamraża się rocznie dziesiątki tysięcy embrionów, z których część przechowywana jest już dłużej niż dziesięć lat, gdyż nie ma żadnej dyspozycji ze strony dawców co do ich dalszego losu. Chociaż niektóre ustawodawstwa stanowe określają zasady postępowania z zamrożonymi gametami czy embrionami, nie ma dotychczas prawa federalnego lub stanowego, które by obejmowało całość zagadnień z tym związanych.

Komisja podaje następujące zalecenia dotyczące przechowywania zamrożonych embrionów.

1. Jednostki lub pary, które dysponują zbytecznymi embrionami, muszą mieć możliwość decydowania o ich losie. Celem prawa stanowego nie powinno być określenie sposobu użycia embrionów, ale zapewnienie, że będą traktowane zgodnie z życzeniem osób, które mogą nimi dysponować.

2. Banki, które przechowują zamrożone embriony nie powinny przeszkadzać dysponentom w przenoszeniu ich do innego banku.

3. Regulacje prawne banków gamet muszą zagwarantować, że żaden embrion nie będzie przeniesiony do implantacji, zniszczony lub użyty do eksperymentów bez zgody osób mających prawo podejmowania decyzji. Jeśli dwie osoby podejmą wspólną decyzję co do losów zamrożonych embrionów, późniejszy sprzeciw jednej z nich, co do implantacji embrionów, zniszczenia lub użycia do eksperymentu powinien niwelować poprzednie uzgodnienia.

4. Regulacje prawne powinny zapewnić - zanim embriony zostaną stworzone - żeby jednostki, które mają prawo podejmowania decyzji, określiły swoją wolę co do dysponowania nadliczbowymi embrionami w wypadku ich śmierci, trwałej utraty zdolności podejmowania decyzji,



rozvodu, upływu okresu przechowywania, lub utraty kontaktu z bankiem gamet.

5. Regulacja powinna również gwarantować jednostkom prawo do zmiany dyspozycji. Ich bieżące życzenia należy traktować jako ważniejsze niż dyspozycje pozostawione wcześniej.

6. Regulacje prawne powinny zapewnić, aby pary które tworzą embriony z gamet obydwu partnerów podejmowały wspólną decyzję co do ich użycia. Prawo powinno gwarantować możliwość parom, tworzącym embriony z gamet jednego z partnerów i dawcy, decydowania o użyciu embrionów podczas trwania małżeństwa. Po rozwodzie partner którego gamety zostały użyte do tworzenia embrionów, powinien mieć możliwość decydowania o ich losie.

7. Jeśli partner umrze lub utraci w sposób trwały zdolność podejmowania decyzji, wola drugiego partnera co do losu embrionów powinna być podporządkowana rozporządzeniom zostawionym przez zmarłego lub niezdolnego do podejmowania decyzji partnera (chyba, że partner, który zmarł, nie dostarczył gamet do tworzenia embrionów). Regulacje prawne banku gamet powinny zapewnić, aby zamrożone embriony nie były implantowane, niszczone lub użyte do celów naukowych, jeśli postępowanie takie byłoby sprzeczne z poprzednio wyrażonym rozporządzeniem zmarłego lub niezdolnego do podejmowania decyzji partnera, chyba że sąd stwierdzi, iż nadzwyczajne okoliczności usprawiedliwiają odejście od istniejącej instrukcji.

8. W wypadku kiedy pary tworzą embriony całkowicie z gamet dawców, obydwaj partnerzy powinni mieć możliwość podjęcia wspólnej decyzji co do losu embrionów w czasie trwania małżeństwa. Po rozwodzie, każdy partner powinien mieć prawo użycia embrionu do poczęcia dziecka, ale żaden embrion nie może być zniszczony, ani użyty do celów naukowych, lub przekazany innej osobie w razie sprzeciwu drugiego partnera.

9. Regulacje prawne banku gamet powinny zapewnić jednostkom, które zgodziły się oddać nadliczbowe embriony, prawo do wycofania swojej zgody, zanim konkretny biorca nie zaczął cyklu wspomaganey reprodukcji.

10. Regulacje prawne powinny wymagać określenia polityki co do dyspozycji zbytlicznymi embrionami i informowania osób o tej polityce. Należy zabronić przekazywania nadliczbowych embrionów innym niepłodnym pacjentom oraz używania ich do celów naukowych.

**Rozdział dwunasty** zajmuje się prawami i obowiązkami rodzicielskimi osób poddających się zabiegom wspomaganey reprodukcji. Według ustawodawstwa stanu Nowy York mąż kobiety zapłodnionej w spo-

sób sztuczny nasieniem dawcy, jest prawnym ojcem jej dziecka, pod warunkiem, że zabieg został dokonany z jego zgodą i przez licencjonowanego lekarza. Ustawodawstwo to nie określa praw i obowiązków rodzicielskich mężczyzny, który jest dawcą nasienia dla niezamężnych kobiet. Jakkolwiek praktyka wskazuje, że sąd w niektórych wypadkach może przyznać takie prawa wobec tego rodzaju ojców, niezależnie od małżeńskiego stanu matki.

Prawo Nowego Yorku dotyczące zastępczego rodzicielstwa deklaruje, że kontrakt zastępstwa nie zezwala na opłacanie kobiet, które służą jako matki zastępcze ani, które są pośrednikami. Jednak prawo nie zabrania zawierania umów dotyczących zastępczego rodzicielstwa, jeśli jest ono podejmowane dobrowolnie i nie ma charakteru komercyjnego.

Według rekomendacji komisji:

1. Prawo powinno wprowadzić dla kobiet, które oddają komórki jajowe, obowiązek wyrażania na piśmie rezygnacji ze swoich praw i obowiązków rodzicielskich od momentu donacji.

2. Prawo powinno zapewnić, że prawną matką dziecka jest ta kobieta, która je rodzi, nawet jeśli dziecko nie zostało poczęte z jej komórki jajowej.

3. Prawo powinno wymagać od dawców embrionów, pisemnej rezygnacji z praw i obowiązków rodzicielskich od momentu donacji.

4. Określanie macierzyńskich praw i obowiązków w wypadku zastępczej ciąży powinno uwzględniać stopień przyczynienia się do zaistnienia macierzyństwa (dawstwo gamet czy ciąża zastępcza).

5. Jeśli zarówno matka genetyczna, jak i matka rodząca, zgadzają się po urodzeniu dziecka, że matka genetyczna ma być uznana za wyłączną matkę prawną, prawo powinno zaakceptować, bez wymagania formalnego trybu adopcji.

6. Kiedy obie matki, rodząca i genetyczna, domagają się uznania swych praw rodzicielskich, każda z nich powinna być w punkcie wyjścia traktowana jako biologiczna matka. Sądy muszą rozwiązać konflikt między tymi dwiema kobietami z uwzględnieniem dobra dziecka. Tylko jednej kobiecie powinna być przyznana opieka i wszystkie prawa macierzyńskie.

7. Jeśli rodzice po uzgodnieniu zastępczej ciąży zmieniają zamiar i nie chcą podjąć obowiązków wobec dziecka, matka, która urodziła dziecko, musi przyjąć swoje obowiązki jako biologiczny rodzic. Powinna mieć jednak prawo egzekwowania zobowiązań zarówno od matki genetycznej, jak i od ojca.

8. W przypadku dzieci poczętych lub urodzonych po śmierci jednego z rodziców, prawo powinno uznać, że osoba, która umarła przed im-

plantacją embrionu lub zanim dziecko zostało poczęte przez użycie komórki jajowej lub nasienia, nie jest rodzicem zaistniałego dziecka.

**Rozdział trzynasty** omawia zagadnienia związane z informowaniem dzieci o ich genetycznym pochodzeniu. Raport stwierdza, że wielu specjalistów uważa, iż trzymanie w sekrecie informacji o poczęciu przy pomocy wspomagananej reprodukcji jest szkodliwe dla dziecka. Istnieje jednak różnica zdań co do zakresu tej informacji. Większość zgadza się, że dzieci poczęte przy użyciu gamet donorów powinny mieć dostęp do informacji na temat dawców, bez możliwości ich zidentyfikowania. Mniejszość natomiast popiera prawo do informacji pozwalających na zidentyfikowanie dawców.

Komisja zajmuje następujące stanowisko:

1. Dzieci urodzone w wyniku donacji gamet lub embrionów mają prawo do nie identyfikującej medycznej i genetycznej informacji na temat donorów. Powinno się wymagać od banków gamet, aby udzielały tych informacji dziecku na jego żądanie po osiągnięciu wieku dorosłego lub wcześniej za zgodą rodziców dziecka. Banki gamet powinny zachęcać donorów do odświeżania informacji medycznych, mogących mieć związek ze zdrowiem potomstwa.

2. Prawo powinno wymagać od banków gamet przechowywania danych donorów, przynajmniej przez 60 lat, jeśli donacja zakończy się żywym urodzeniem. Powinno także wymagać, żeby bank kończący swą działalność, dostarczył stanowemu Ministerstwu Zdrowia plan kontynuacji przechowywania danych donorów do zatwierdzenia.

3. Regulacje prawne powinny wymagać od banków, aby pytały dawców o zgodę na ujawnienie informacji dzieciom urodzonym z ich gamet. Przed pobraniem gamet lub tworzeniem embrionów biocytyści powinni wiedzieć, czy donor zgodził się na ujawnienie identyfikującej informacji.

**Rozdział czternasty** poświęcony jest zagadnieniom badań naukowych i eksperymentów medycznych nad embrionami. Komisja podkreśla, że większość specjalistów akceptuje badania naukowe służące bezpośrednio poczętemu dziecku, natomiast przedmiotem poważnych sporów jest dopuszczalność eksperymentów pozaterapeutycznych, w wyniku których następuje zniszczenie embrionów.

W 1994 r. Kongres USA wprowadził legislację zabraniającą finansowania eksperymentów naukowych na embrionach z funduszy federalnych. Jednak komisja uważa, że istniejące w kilku stanach prawo zabraniające badań nad tworzonymi embrionami przy pomocy IVF jest sprzeczne z Konstytucją.

Komisja podaje szereg wskazań na powyższy temat:

1. Eksperyment terapeutyczny przeprowadzany na embrionach, które będą implantowane, mający na celu dobro poczętego dziecka jest etycznie do zaakceptowania tylko wtedy, gdy przewiduje minimalne ryzyko. Żaden tego typu eksperyment nie powinien być przeprowadzony bez zatwierdzenia przez *institutional review board* i bez świadomej zgody osób, które mają prawo podejmowania decyzji co do losów embrionów.

2. Pozaterapeutyczny eksperyment, który kończy się zniszczeniem embrionu, wywołuje więcej kontrowersji. Niektórzy członkowie komisji uważają, że taki eksperyment, jeśli jest odpowiednio ograniczony i ostrożnie monitorowany, może być etycznie dopuszczalny, pod warunkiem, że istnieje oczywiste prawdopodobieństwo, iż będzie prowadził do ważnego medycznego postępu, który w inny sposób nie może być osiągnięty. Inni uważają, że eksperyment jest niedopuszczalny we wszystkich przypadkach. Biorąc pod uwagę zróżnicowanie opinii członków co do tego zagadnienia, i fakt, że jest ono rozważane na płaszczyźnie federalnej, komisja nie rekomenduje jakichkolwiek akcji legislacyjnych w tym czasie.

3. Wszyscy członkowie komisji zgadzają się, że podejmowanie prób tworzenia dziecka przez klonowanie byłoby etycznie nie do zaakceptowania w obecnym czasie, z powodu podstawowych wątpliwości co do bezpieczeństwa samej procedury; jednak różnią się co do możliwości zaakceptowania klonowania, gdy będzie to zabieg bezpieczny. Ze względu na zróżnicowanie opinii oraz na fakt, że klonowanie jest jeszcze niemożliwe w przypadku człowieka jak i na to, że problem jest rozważany na płaszczyźnie ustawodawstwa federalnego, komisja nie rekomenduje żadnych legislacji w tym zakresie.

**Rozdział piętnasty** zawiera informacje na temat rezultatów stosowania wspomaganej reprodukcji. Mówi on o przypadkach podnoszenia wskaźnika udanych zabiegów przez manipulacje danymi statystycznymi i selekcję pacjentek mającą na celu uzyskanie wyższego wskaźnika.

W związku z tym komisja stwierdza, że:

1. Publikowane informacje o wynikach przeprowadzanych zabiegów powinny podawać liczbę żywych urodzeń na cykl stymulacji, z uwzględnieniem takich faktów, jak wiek, liczba poprzednich prób i diagnoz pacjentów. Należy też dostarczać przejrzystych informacji o mnogich ciążyach, redukcji płodów, komplikacji ciąży, wrodzonych wadach, niedowadze niemowląt i liczbie embrionów implantowanych w cyklu.

2. Wyniki zabiegów powinny być podawane w skali całego kraju, zatwierdzone przez Ministerstwo Zdrowia.

3. Powinno się wymagać, aby instytucje wspomaganej reprodukcji prezentowały statystyki wyników dla potencjalnych pacjentów w zrozumiałym sposób.

4. Dobrodroziejstwo dostarczania bardziej rzetelnych informacji dla potencjalnych pacjentów jest ważniejsze niż niewielki wzrost kosztów, jaki system może ponosić.

**Rozdział** szesnasty omawia tworzenie zasad działania i przyznawanie licencji punktom zajmującym się wspomaganą reprodukcją. Większość standardów ustalają odpowiednie zawodowe organizacje (Society for Assisted Reproductive Technology, American Association of Tissue Banks; the College of American Pathologists i American Board of Bioanalysis). Stan Nowy York posiada najbardziej rozwiniętą regulację prawną w kraju, obejmującą donację gamet i ich przechowywanie. Punkty związane z donacją gamet muszą posiadać licencję banku gamet. Dotyczy to także jednostek znajdujących się poza obrębem stanu Nowy York, które przesyłają gamety do stanu. Komisja omawia szczegółowo wymagania, jakim należy sprostać, aby uzyskać zezwolenie na prowadzenie punktów wspomaganej reprodukcji.

**Rozdział** siedemnasty traktuje o komercyjnym aspekcie wspomaganey reprodukcji. Wiele punktów prowadzących wspomaganą reprodukcję zdobywa pacjentów poprzez reklamy, które zawierają nie zawsze właściwe wskaźniki udanych zabiegów. Punkty te w stanie Nowy York zwykle żądają pełnej opłaty przed rozpoczęciem cyklu wspomaganey reprodukcji; w innych częściach kraju wprowadzane są nowatorskie sposoby opłat. Za najbardziej kontrowersyjny uważa się ten, którzy obiecuje pacjentom częściowy lub pełny zwrot kosztów jeśli procedura nie zakończy się sukcesem.

Komisja podkreśla znikome zaangażowanie ubezpieczenia zdrowotnego w pokrywanie kosztów wspomaganey reprodukcji. Podczas gdy przeszło połowa wszystkich ubezpieczeń pokrywa przynajmniej niektóre formy kuracji niepłodności, niewiele z nich obejmuje zabiegi IVF. W sześciu stanach są ubezpieczenia zdrowotne, które obejmują w jakimś stopniu IVF. Niektórzy komentatorzy utrzymują, że społeczeństwo ma moralny obowiązek wzięcia na siebie kosztów zabiegów wspomaganey reprodukcji. Inni traktują takie wsparcie finansowe jako niewłaściwe użycie publicznych funduszy.

Komisja Task Force uważa, że reklamy, które przytaczają wskaźniki udanych zabiegów wspomaganey reprodukcji powinny w sposób przejrzysty podać procent żywych urodzeń na stymulowany cykl, obejmujący okres przynajmniej jednego roku. Komisja nie odnosi się przychylnie do zwrotu opłat w razie nieudanego zabiegu, uważając, że jest to działanie

nieetyczne z kilku powodów. Sama dziedzina jaką jest medycyna, a zwłaszcza efekt zabiegu, jakim ma być poczęcie dziecka, nie nadają się do stosowania tego rodzaju gwarancji. Poza tym, lekarze, których pensja zależy od sukcesu kuracji mają tendencję do przyjmowania tylko pacjentów z wyraźną szansą na udany zabieg. Dodatkowo, jeśli opłata jest związana z powodzeniem zabiegu, lekarze mogą zachęcać pacjentów do bardziej intensywnej kuracji medycznej, która wzmacnia szansę, ale stanowi ryzyko dla ich zdrowia. W niektórych wypadkach zwrot kosztów komisja uważa za usprawiedliwiony.

Jeśli chodzi o pokrywanie kosztów wspomaganej reprodukcji przez system ubezpieczeń zdrowotnych, powinno się tu zastosować te same zasady, które się stosuje w innych formach kuracji medycznych, takich jak efektywność, wysokość kosztów, stopień dolegliwości jaki powoduje dana choroba i możliwość użycia zabiegów alternatywnych. Jednak problemem polityki publicznej w Nowym Yorku dzisiaj jest nie to czy wspomagana reprodukcja powinna być włączona w podstawowy pakiet powszechnego dostępu do opieki zdrowotnej, ale czy stan Nowy York powinien pokrywać koszty wspomaganej reprodukcji, kiedy ogólna polityka ubezpieczeniowa wyłącza szeroki asortyment podstawowych usług zdrowotnych i kiedy wielu mieszkańców stanu nie ma żadnego ubezpieczenia zdrowotnego. Nie ma więc - stwierdza komisja - przekonujących powodów, aby dać wspomaganej reprodukcji specjalne pierwszeństwo.

### **Podsumowanie**

Jak podaje wstęp do raportu, członkowie komisji *Task Force* różnili się znacznie w ocenie etycznej wspomaganej reprodukcji. Część z nich uważa, że jest to ważne działanie na rzecz dobra jednostek i społeczeństwa, niektórzy wyrażali jednak niepokój brakiem szacunku dla powstającego życia ludzkiego, zwłaszcza tworzeniem większej niż potrzeba do implantacji liczby embrionów, oraz rozdzieleniem macierzyństwa genetycznego i ciążowego. Znaczna część uczestników zwracała także uwagę na uboczny skutek społeczny nadmiernego rozwoju wspomaganej reprodukcji, jakimi mogą być trudności w znalezieniu chętnych do adopcji już żyjących dzieci.

Komisja wyraziła przekonanie, że wobec rozwoju wspomaganej reprodukcji, niosącej poważne konsekwencje zarówno dla dzieci, które zostaną poczęte jak i dla społeczeństwa, w którym będą żyły, należy chronić indywidualny i społeczny interes, przez opracowanie przejrzystego prawa oraz przez odpowiednią politykę i praktyczne przepisy dotyczące tej dziedziny. Do osiągnięcia tego celu powinien przyczynić się przygo-

towany raport. Uwzględnia on, zdaniem komisji, pluralizm etyczny społeczeństwa stanu Nowy York.

Do raportu załączono zostały dwa stanowiska nie aprobujące zaleceń komisji. Pięciu członków komisji (Minority Report) broni wyjątkowej wartości ludzkiego życia, zaczynającego się w momencie poczęcia. Nie są oni przeciwko wspomaganej prokreacji, ale są poważnie zaniepokojeni przedmiotowym traktowaniem poczętych istot ludzkich. Uważają, że oddanie decyzji o losie zbytecznych embrionów w ręce ich „rodziców” nie jest właściwe. Według nich powinno się tworzyć tyle embrionów, ile przewiduje się implantować do organizmu kobiety - redukcja embrionów w ciąży mnogiej jest nie do przyjęcia.

Ostrzegają, że przy nadmiernym wroście praktyk wspomaganej reprodukcji pojawią się wady wrodzone u dzieci. Podkreślają także niebezpieczeństwo związków seksualnych w przyszłości między osobami spokrewnionymi w wyniku wspomaganej prokreacji. Nie zgadzają się także z wnioskiem komisji o pozbawienie państwa prawa kontroli nad procesem wspomaganej reprodukcji.

Drugie stanowisko pojedynczego autora (J. D. Murname) pracującego prawie 20 lat na polu ochrony praw naukowców (patentów) różnych dziedzin, także medycyny i biotechnologii jest obszerniejsze i zawiera szereg przykładów wziętych z życia. On również nie zgadza się ze stwierdzeniem komisji, że limit embrionów przenoszonych do implantacji nie powinien być sprawą prawa stanowego i że należy zostawić go w gestii *American Society for Reproductive Medicine* (s. 170). Limity takie obowiązują w kilku krajach, m.in. w Wielkiej Brytanii, Niemczech i Belgii.

Uważa też, że redukcja płodów powinna być zabroniona prawnie z wyjątkiem przypadków, kiedy jest konieczna, aby zapobiec śmierci matki. Podaje przykład moralnych i psychicznych rozterek kobiety, która wiele lat oczekiwała na dziecko, a po udanym zabiegu wspomaganej reprodukcji, mając ciążę trojaczą, musiała się zgodzić na pozbycie się jednego z dzieci. Zwraca też uwagę na społeczne konsekwencje dopuszczalności wspomaganej reprodukcji. Jeśli się daje prawo do „tworzenia w sposób sztuczny dzieci”, to łatwo przyjąć, że ma się też prawo przezwyciężać ich życie.

Nie zgadza się także z zapisem komisji o eksperymentach na embrionach, w którym znajduje się sugestia, aby nie zajmowało się tym prawo stanowe, ale wewnętrzne przepisy punktów wykonujących zabiegi. Przytacza fakt, że w 1975 r. regulacja *National Institutes of Health* wstrzymała finansowe wspieranie pozaterapeutycznych eksperymentów na embrionach, od momentu implantacji, tj. od ok. 7 dni od zapłodnie-

nia. W 1985 r. Kongres stwierdził, że powyższa decyzja obejmuje także płody przeznaczone do aborcji. Należy wnioskować, że dotyczy to również „zbytecznych” embrionów. Murname uważa, że nie można zaakceptować stanowiska komisji w sprawie klonowania. Powołuje się na prezydenta Clintona, który 10 stycznia 1998 r. wzywał do wprowadzenia zakazu tego rodzaju eksperymentów, po wystąpieniu jednego z lekarzy z Chicago, zapowiadającego, że będzie wkrótce podejmował próby klonowania istot ludzkich.

Powyższe dwa stanowiska stanowią objętościowo niewielki procent całego raportu. Treściowo jednak zawierają bardzo ważne zastrzeżenia etyczne i społeczne, które pozwalają czytelnikowi poznać kontrowersyjne założenia antropologiczno-etyczne leżące u podstaw rozwiązań znajdujących się w całym raporcie. O zasięgu praktyk wspomaganej reprodukcji w Stanach Zjednoczonych świadczy załączone ogłoszenie zamieszczone w „New York Times”: *Każde dziecko jest cudem. Jako dawczyni komórki jajowej możesz nam pomóc tworzyć więcej takich cudów. The Brandeis Center poszukuje zdrowych kobiet w wieku 21-35 lat, jako dawczyń jajeczek dla nieplodnych par i oferuje 5 tys. dolarów rekompensaty za poświęcony czas i trud.*

Janusz Balicki

## Every Baby Is A Miracle

*As an egg donor, you can help us  
create more miracles.*

**THE BRANDEIS CENTER**  
seeks healthy women,  
age 21 to 35 years old,  
to donate eggs to  
infertile couples.

**\$5000 compensation**  
for time and effort.



*For more information on becoming an egg donor please call:*



**H. P. Dunn, *Etyka dla lekarzy, pielęgniarek i pacjentów*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej BIBLOS, Tarnów 1997, ss. 243.**

Recenzowana książka jest dziełem bardzo ważnym, gdyż odpowiada na społeczne zapotrzebowanie środowiska pracowników służby zdrowia i pacjentów. W dobie reformy systemu służby zdrowia w Polsce, taki etyczny przewodnik rodzi nadzieję na równoczesną reformę moralną w tej dziedzinie naszego życia.

Autor omawia trudne dylematy moralne, przed którymi codziennie stają lekarze, pielęgniarki i pacjenci. Odpowiedzi na niełatwe pytania udziela w duchu chrześcijańskiej nauki moralnej. Swoje wypowiedzi popiera licznymi odniesieniami do dokumentów Kościoła. Powołuje się na istotne encykliki papieskie: *Casti connubii*, *Humanae vitae*, *Veritatis splendor*, adhortację apostolską *Familiaris consortio*, deklarację o niektórych zagadnieniach etyki seksualnej *Persona humana*, instrukcję *Donum vitae*. Ten ostatni dokument, którego podtytuł brzmi *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i godności jego przekazywania* Autor uważa za najbardziej autorytatywny przewodnik etyczny dla lekarzy i pacjentów (s. 167). Ponadto często odwołuje się do fragmentów z Pisma św. Korzysta z Biblii i z dokumentów Kościoła subtelnie i trafnie.

Brak wyraźnego odniesienia do encykliki *Evangelium vitae* wynika stąd, iż została ona opublikowana, gdy amerykański oryginał książki znajdował się w druku. Jednak jak stwierdza we wprowadzeniu arcybiskup Józef Życiński całość pracy inspirowana jest podstawowym dla encykliki przekonaniem, że *tylko szacunek dla życia może stanowić fundament i gwarancję najcenniejszych i najpotrzebniejszych dla społeczeństwa wartości* (s. 7).

Omawiana praca zawiera wprowadzenie, osiemnaście rozdziałów i notę tłumaczek.

W rozdziale pierwszym, Autor krótko zwraca uwagę na to, że w czasach kryzysu moralnego, zarówno w społeczeństwie, jak i w obrębie służby zdrowia wzrasta zainteresowanie etyką medyczną. Coraz więcej szkół medycznych wprowadza wykłady z etyki, w wielu szpitalach (amerykańskich) działają komitety etyczne (s. 11), co może być cenną wskazówką dla polskich placówek służby zdrowia. Autor prezentuje siebie jako wykształconą osobę świecką. Pisze on z pozycji ginekologa i położnika, dla którego podstawą jest zdrowy rozsądek oraz nauka Kościoła rzymskokatolickiego (s. 12).

Rozdział drugi poświęcony jest problematyce podstaw etyki, którą Autor określa jako wyraz jakiejś formy prawa. *Istnieje wiele form prawa, najważniejszymi (...) są prawo boskie, naturalne prawo moralne, naturalne prawo fizjologiczne, prawo kanoniczne, prawo cywilne oraz prawo międzynarodowe. (...) Najbardziej podstawowym oraz najważniejszym w tej grupie jest prawo boskie* (s. 14) - stwierdza Autor - i dlatego podkreśla wagę zgodności medycznego stanowiska etycznego z prawem boskim. *Aby określić, czym jest prawo boskie, należy odnieść się do rozumu, a także sumienia, które umożliwi nam rozpoznanie instynktownych oraz wrodzonych zasad prawa naturalnego* (s. 15). Następnie prezentuje naturalne prawo moralne jako wrodzone pragnienie poszukiwania dobra, a unikania zła (s. 17), zaś sumienie określa jako narzędzie odkrywania moralnej prawdy (s. 19). H. P. Dunn przedstawia powszechność prezentowanych w książce zasad, opartych na sprawiedliwości i miłości. Reguły te są wspólne dla wszystkich wielkich religii świata: chrześcijaństwa, judaizmu, islamu, buddyzmu, konfucjanizmu, taoizmu, zoroastryzmu (s. 21). Wychodząc od tych ogólnych stwierdzeń dochodzi do problemu grzechu, poczucia winy, wyboru mniejszego zła. Omawia również zasadę podwójnego skutku oraz stopnie współdziałania i odpowiedzialności osób zaangażowanych w proces leczenia pacjenta.

W rozdziale trzecim Autor omawia oficjalne kodeksy etyczne: Przysięgę Hipokratesa, Deklarację zawodowego przyrzeczenia, Kodeks Majmonidesa, Deklarację genewską, Międzynarodowy Kodeks Etyki Medycznej, Deklarację helsińską, Deklarację z Sydney, Deklarację z Oslo, Deklarację z Tokio, Deklarację lizbońską, Kodeks muzułmański. *Wymienione powyżej osobowe kodeksy pochodzą z pogańskich, żydowskich i muzułmańskich źródeł. Pajawia się pytanie: dlaczego nie ma podobnego chrześcijańskiego przyrzeczenia? Kościół niezliczoną ilość razy wyrażał swoje oficjalne stanowisko na temat skomplikowanych problemów etycznych, na jakie napotykać lekarze we współczesnym świecie, dlatego wydaje się, że nie ma potrzeby jakiegoś dodatkowego przewodnika. Aby dostarczyć rotę przysięgi porównywalnej z wcześniej wymienionymi, należy zwrócić się o jej napisanie raczej do lekarskich aniżeli kościelnych autorytetów* (s. 54) - wyjaśnia Autor.

Czwarty rozdział pracy poświęcony jest relacjom między lekarzem a pacjentem. H. P. Dunn określa lekarza jako sługę pacjenta, ale nie jego niewolnika (s. 56). Jego obowiązkiem jest *jednakowe opiekowanie się wszystkimi pacjentami, bez względu na to, jak bardzo byliby oni męczący, odrażający i nie przynoszący dochodów* (s. 58). W tej części pracy porusza Autor ważną kwestię zachowania tajemnicy lekarskiej. *Dyskrecja ma istotne znaczenie dla relacji pomiędzy lekarzem i pacjentem* (s.

63), nie jest ona jednak obowiązkiem absolutnym. *Nie jest to to samo, co przysięga spowiedzi, której nigdy nie wolno złamać w żadnych okolicznościach. W przypadku zachowania tajemnicy lekarskiej interesy innych członków społeczeństwa biorą czasami górę nad interesami pacjenta* (s. 64).

Rozdziały od piątego do piętnastego poświęcone są różnorodnym problemom medycznym i związaną z nimi oceną moralną. Wychodząc od stwierdzenia o obowiązku niesienia opieki podstawowej (obowiązek ten nie dotyczy opieki szczególnej), Autor omawia po kolei: kwestię śmierci, umierania i eutanazji, problem osób upośledzonych i niechcianych. Wiele uwagi poświęca różnym aspektom seksualności, ponieważ - jak stwierdza - *większość problemów etycznych we współczesnej medycynie koncentruje się wokół systemu rozrodczego ze względu na jego unikatową naturę* (s. 101). Porusza więc kwestię antykoncepcji, sterylizacji, aborcji, homoseksualizmu, płodności, bezpłodności, sztucznego zapłodnienia, ciąży i porodu. W końcowej części wyjaśnia problemy związane z genetyką, a także szczegółowe przypadki jak: Świadkowie Jehowy a problemy związane z przetaczaniem krwi. Po lekturze tych jedenastu rozdziałów czytelnik może odnieść wrażenie, że specjaliści innych dziedzin medycyny niż ginekologia i położnictwo nie mają prawie wcale problemów moralnych, a jest to przecież niesłuszne skojarzenie.

W rozdziale szesnastym o pielęgniarstwie, stażystach i studentach H. P. Dunn podkreśla duże znaczenie średniego personelu medycznego. *Jedną ze zdrowych przemian współczesnej medycyny jest traktowanie pielęgniarstwa jako oddzielnego i niezależnego zawodu, bazującego na własnych siłach. (...) Podstawowym obowiązkiem pielęgniarki nie jest służenie lekarzowi, ale pacjentowi* (s. 211). Autor widzi dużą rolę pielęgniarek w dziele odnowy moralnej w służbie zdrowia, dzięki ich indywidualnej sile i gotowości oparcia się *takim nieetycznym działaniom, jak promocja środków antykoncepcyjnych, sterylizacja, aborcja czy eutanazja* (s. 213) poprzez odmowę współpracy.

Siedemnasty rozdział pracy poświęcony jest roli religijnych posług wśród chorych. Medycyna leczy ciało, zaś posługa duszpasterska przynosi pocieszenie, akceptację, modlitwę, łaskę i sakramenty. Czas choroby jest czasem, który daje możliwość duchowego rozwoju (s. 219). Ponadto Autor widzi ważną rolę osoby duchownej jako konsultanta, kiedy powstają etyczne problemy w medycynie (s. 218).

W ostatnim rozdziale zatytułowanym *Lekarz, społeczeństwo i państwo* H. P. Dunn podkreśla, że lekarze wywierają głęboki wpływ na społeczeństwo i dlatego mają *obowiązek mówienia na głos o rzeczach dotyczących dobra pacjenta i społeczeństwa* (s. 221). Dalej omawia za-

gadnienia medycyny alternatywnej, terroru państwowego, egzekucji sądowej, prywatnego życia lekarza oraz współpracy lekarzy z firmami farmaceutycznymi.

W końcowej części rozdziału Autor podkreśla jak istotną rolę odgrywa modlitwa. *Modlitwa jest ważnym czynnikiem, poszerzającym lekarskie doświadczenie. Bez niej, o wiele łatwiej o błędne, a nawet niebezpieczne decyzje* (s. 231). Modlitwa ma być dowodem oddania się pracy i poważnego podejścia do faktu, że całkowicie we wszystkim człowiek zależy od Boga. To Bóg zapyta o odwagę w zachowywaniu zasad moralnych *w obliczu nietolerancyjnej presji, która tak często towarzyszy współcześnie zawodowemu życiu lekarzy* (s. 233).

W omawianej pracy znajdujemy wiele przykładów klinicznych, z którymi spotkał się Autor. Są one bardzo cenne dla zobrazowania złożoności problemów moralnych w medycynie. Czytelnik-pacjent ma okazję bliżej poznać codzienne trudne dylematy personelu medycznego.

Książka H. P. Dunna *Etyka dla lekarzy, pielęgniarek i pacjentów* swoim tytułem pretenduje do miana uniwersalnego przewodnika, co wydaje się nieco przesadzone. Książka stanowi wprawdzie zwięzły podręcznik etyki lekarskiej, ale chyba zbyt marginalnie traktuje niektóre problemy, zwłaszcza te nie związane z etyką seksualną. Chociaż jak sam Autor stwierdził, to właśnie te problemy nastroczają najwięcej trudności. Mimo tych braków jest godna polecenia środowisku medycznemu w Polsce i nam wszystkim, którzy jesteśmy lub będziemy pacjentami.

Beata Araminowicz

## SPIS TREŚCI

### Artykuły

Wojciech Zieliński, <i>Czy „lepsze” przestanie być wrogiem „dobrego”?</i> .....	5
Piotr Szczudłowski, <i>Biskupi w dziejach mieszczaństwa gdańskiego</i>	19
Ks. Henryk Skorowski SDB, <i>Rola i miejsce Kościoła w życiu społeczno-politycznym</i> .....	39
Ks. Jan Perszon, <i>Ascetyczno-teologiczne treści pieśni pogrzebowych śpiewanych na Kaszubach</i> .....	59
Ks. Grzegorz Lewandowski, <i>Małżeństwo bezdzietne a rodzicielstwo</i> .....	99
Ks. Andrzej Kowalczyk, <i>Krytyka argumentów za pierszeństwem Ewangelii Marka</i> .....	113
Ks. Bronisław Grulkowski, <i>Problem ideologizacji w psychoterapii</i>	129
Ks. Bronisław Grulkowski, <i>Katolik a asertywność</i> .....	161
Ks. Tomasz Czapiewski, <i>Interpretacja symbolu Wzgórza św. Wojciecha w świetle gdańskiej tradycji pobytu Świętego</i> .....	175
Ks. Janusz Balicki, <i>Wspomagana prokreacja i badania prenatalne w Polsce</i> .....	187

### Recenzje i omówienia

Ks. Janusz Mariański, <i>„Struktury grzechu” w ocenie społecznego nauczania Kościoła, Płock 1988, ss. 168</i> .....	211
<i>Assisted Reproductive Technologies. Analysis and Recommendations for Public Policy, New York State Task Force on Life and the Law (April 1998), ss. 474</i> .....	217
H.P. Dunn, <i>Etyka dla lekarzy, pielęgniarek i pacjentów, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej BIBLOS, Tarnów 1997, ss. 243</i> .....	233



**INFORMACJE DLA AUTORÓW NADSYŁAJĄCYCH  
MATERIAŁY DO DRUKU W ROCZNIKU  
„STUDIA GDAŃSKIE”**

Teksty artykułów, recenzji i innych materiałów do druku w roczniku „Studia Gdańskie” powinny być przesyłane do redakcji pod adres: Redakcja „Studiów Gdańskich”, ul. Cystersów 16, 80-330 Gdańsk-Oliwa. Termin nadsyłania tekstów ustalono na 30 kwietnia. Nadsyłane materiały są czytane i recenzowane anonimowo przez członków Kolegium Redakcyjnego oraz specjalistów zaproszonych do współpracy. Uwagi recenzentów przekazywane są autorowi, który ma prawo do podjęcia polemiki z uwagami recenzenta, udzielania wyjaśnień redakcji lub wprowadzenia zmian w tekście uwzględniających opinie recenzenta. W przypadku przyjęcia tekstów do druku Komitet Redakcyjny zastrzega sobie prawo do dokonania niezbędnych skrótów oraz wnoszenia poprawek w ramach pracy edytorskiej. Materiałów nie zamówionych redakcja nie zwraca.

Do tekstu należy dołączyć streszczenie w języku angielskim, francuskim lub niemieckim oraz notatkę o autorze i miejscu jego pracy.

Materiał powinien odpowiadać następującym warunkom:

1. Tekst należy przesać w dwóch jednobrzmiących egzemplarzach (wydruk) oraz na nowej dyskietce w edytorze Word 6.0 for Windows. Objętość artykułu łącznie z ewentualnymi tablicami, rysunkami, itp. nie powinna przekraczać 30 stron. Tekst powinien być zapisany bez przenoszenia wyrazów oraz bez wcięć. Akapity należy zaznaczyć wolnym wierszem. Dyskietki po opracowaniu tekstów przyjętych do druku lub zamówionych, będą zwracane autorom.
2. Tablice i rysunki powinny mieć tytuł i źródło.
3. Przypisy powinny mieć formę przypisów dolnych.
4. W spisie literatury należy uwzględnić wyłącznie te pozycje, do których są odwołania w tekście.
5. Tekst powinien być przejrany przez polonistę.

**UWAGA!** Tom XII rocznika „Studia Gdańskie” poświęcony będzie myśli teologiczno-filozoficznej Ojca Świętego Jana Pawła II. Numer zostanie zamknięty 30 marca 1999 roku, aby zdążyć z jego wydaniem na czas przybycia Ojca Świętego do Gdańska. Zapraszamy do współpracy.

Redakcja