

REDAKCJA
AGNIESZKA SUCHY
MICHAŁ JEŻEWSKI

EUTANAZJA
TOLERANCJA
WOKÓŁ ABORCJA
WYBRANYCH
DYLEMATÓW
MORALNYCH
ETYKA
ZAWODOWA
WSPÓŁCZESNEGO
WALKA SPOŁECZEŃSTWA
ZROZUMIENIE
WYCHOWANIE

ARCHAEGRAPH

WOKÓŁ WYBRANYCH
DYLEMATÓW MORALNYCH
WSPÓŁCZESNEGO
SPOŁECZEŃSTWA

REDAKCJA
AGNIESZKA SUCHY
MICHAŁ JEŻEWSKI

EUTANAZJA
TOLERANCJA
WOKÓŁ ABORCJA
WYBRANYCH WYCHOWANIE
DYLEMATÓW ZROZUMIENIE
MORALNYCH WYCHOWANIE
ETYKA
ZAWODOWA WSPÓŁCZESNEGO
WALKA SPOŁECZEŃSTWA

ARCHAEGRAPH

REDAKCJA NAUKOWA I SŁOWO WSTĘPNE:
AGNIESZKA SUCHY
MICHAŁ JEŻEWSKI

RECENZJA:
KS. DR HAB. ARKADIUSZ WUWER

KOREKTA REDAKTORSKA:
KAROL ŁUKOMIAK

SKŁAD I PROJEKT OKŁADKI:
KAROL ŁUKOMIAK

COPYRIGHT © BY ARCHAEGRAPH

ISBN 978-83-948652-0-7 (KSIĄŻKA)
ISBN 978-83-948652-1-4 (E-BOOK)

ARCHAEGRAPH 2017

SPIS TREŚCI

SŁOWO WSTĘPNE	7
AGNIESZKA SUCHY, <i>DOŚWIADCZENIE ABORCJI NA PRZYKŁADZIE LOSÓW BOHATEREK WYBRANYCH POZYCJI LITERATURY POLSKIEJ XX I XXI WIEKU</i>	9
ANDRZEJ KURCZYNA, <i>ETYKA ZAWODOWA FUNKCJONARIUSZY SŁUŻBY WIĘZIENNEJ</i>	31
MARCELINA SZYMCZYK, <i>OPIEKA DUCHOWA NAD CHORYM JAKO ALTERNATYWA DLA EUTANAZJI?</i>	47
MAGDALENA GRABOWSKA, <i>ZABURZENIA MOWY - TEORETYCZNY I PRAKTYCZNY ASPEKT LOGOPEDII</i>	73
MICHAŁ JEŻEWSKI, <i>MORALNY DYLEMAT CHRZEŚCIJAN UPRAWIAJĄCYCH SZTUKI I SPORTY WALKI</i>	89
ŁUKASZ WALASZEK, <i>MEDIA A WYCHOWANIE MORALNE</i>	123
НЕЛЛИ ГАЙДУК, <i>СТАНОВЛЕНИЕ КОНЦЕПТОСФЕРЫ „ТОЛЕРАНТНОСТЬ”: ОТ СТАРОУКРАИНСКОГО К СОВРЕМЕННОМУ УКРАИНСКОМУ ЯЗЫКУ (НА МАТЕРИАЛЕ СЛОВАРЕЙ)</i>	145

SŁOWO WSTĘPNE

Współczesny świat stawia przed człowiekiem coraz trudniejsze wyzwania. W labiryncie rozmaitych problemów niełatwo odnaleźć właściwą drogę. Chroniczny brak czasu, presja społeczeństwa, rozterki wewnętrzne – te czynniki negatywnie wpływają na nasze poczucie stabilności.

W niniejszej publikacji pragniemy przyjrzeć się dylematom, jakim musi sprostać współczesny człowiek. Z uwagi na szeroki zakres tego zagadnienia ograniczyliśmy się zaledwie do kilku aspektów, związanych z naszymi badaniami naukowymi. Współczesne dylematy moralne zostały przedstawione w interdyscyplinarnej perspektywie – w publikacji omówiono m.in. rolę mediów w wychowaniu człowieka, literackie obrazy doświadczenia aborcji, problematykę sztuk i sportów walki w odniesieniu do chrześcijaństwa. Ponadto dwa teksty poświęcone są bezpośrednio etosowi pracy logopedy oraz służby więziennej. Całą publikację zamyka tekst rosyjskojęzyczny, w którym autorka omawia kwestię tolerancji w odniesieniu do innowacji leksykalnych w języku ukraińskim.

W wyniku wspólnej pracy autorów reprezentujących różne dziedziny nauki, takie jak filologia, teologia, pedagogika czy nauki o rodzinie, oddajemy w Państwa ręce książkę, która – mamy nadzieję – nie tylko pomoże zgłębić istotę poszczególnych problemów, ale też zachęci do refleksji. Liczymy na to, że niniejsza publikacja przyczyni się do wielu przemyśleń i nowych pomysłów, co zaowocuje kontynuacją podjętych rozważań w kolejnych edycjach *Wokół wybranych dylematów moralnych współczesnego społeczeństwa*.

Redaktorzy

Agnieszka Suchy, Michał Jezewski

DOŚWIADCZENIE ABORCJI NA PRZYKŁADZIE LOSÓW BOHATEREK WYBRANYCH POZYCJI LITERATURY POLSKIEJ XX I XXI WIEKU

Wstęp

„Uczynić biedną dziewczynę matką, pozbawić ją pracy dlatego, że się spodziewa macierzyństwa, kopnąć ją z pogardą, rzucić na nią cały ciężar błędu i jego skutków i zagrozić jej latami więzienia, jeżeli, oszalała rozpaczą, chce się od tego zbyt ciężkiego na jej siły brzemienia uwolnić – oto filozofia praw, które, aż nadto znać, były przez mężczyzn pisane!”¹ – pisał Tadeusz Żeleński-Boy, lekarz i publicysta, uznawany jednocześnie za prekursora śmiałego wypowiedzania się na temat problemu przerywania ciąży, okrytego aurą wstydu i tajemnicy przez lata². Aborcja to jedna z najbardziej kontrowersyjnych kwestii społecznych i etycznych w Polsce, od lat wywołująca skrajne emocje. Nie dziwi więc fakt, że zjawisko to przeniknęło również do literatury, czy to w formie, nierzadko zakamuflowanych, refleksji o podłożu autobiograficznym, czy też bardziej bezpośrednich w przekazie *coming outów*.

Celem niniejszego artykułu jest dogłębne przeanalizowanie postaw wybranych bohaterek literackich, które zdecydowały się na przerwanie ciąży, zbadanie ich w kontekście epoki, realiów

¹ T. Żeleński-Boy, *Piekło kobiet*, Warszawa 1958, s. 11-12.

² Por. E. Wejbert-Wąsowicz, *Aborcja w dyskursie publicznym: monografia zjawiska*, Łódź 2012, s. 109.

społecznych opisywanych przez autorki i autorów³. Istotne są dla mnie również kwestie językowe. Choć moje badania związane będą głównie z literaturą XX i XXI wieku, w swoich rozważaniach odwołam się również do epok wcześniejszych. Justynę Bogutównę (*Granica*) – ubogą młodą służącą – i Ewę, dziesięcioletnią ekspedientkę, bohaterkę wykreowaną przez Dorotę Terakowską pozornie wiele łączy, jednak w ich wypowiedziach na temat zabiegu można zauważyć skrajnie odmienne środki obrazowania, co odzwierciedla różnice pokoleniowe dzielące autorki obu książek. Artykuł ukazuje ewolucję sposobu mówienia o aborcji w literaturze oraz opisuje proces detabuizacji zjawiska, które jeszcze w międzywojennym podziemiu aborcyjnym stanowiło przyczynę śmierci wielu kobiet⁴.

W moich rozważaniach skupiłam się przede wszystkim na problematyce występowania tzw. syndromu poaborcyjnego u bohaterek (bądź jego braku); zjawisko to, podobnie jak samą aborcję, można uznać za kość niezgody. Ambiwalencja stanowisk wobec tego zaburzenia przejawia się chociażby w przywoływanych przez poszczególnych autorów statystykach; zgodnie z częścią z nich negatywne, przewlekłe skutki aborcji odczuwa jedna trzecia kobiet, które poddały się przerwaniu ciąży⁵. Z innych źródeł wynika, że częstotliwość występowania

³ Choć problematykę aborcji w przeważającej części poruszają w swej twórczości pisarki, nie brakuje również mężczyzn próbujących zmierzyć się – mniej lub bardziej bezpośrednio – z niniejszą kwestią; za przykład mogą posłużyć tu przywoływany już przeze mnie Tadeusz Boy-Żeleński czy Wiesław Myśliwski, autor książki *Kamień na kamieniu*, którą również poddaję analizie.

⁴ Por. T. Żeleński-Boy, *Piekło kobiet...*, s. 20. Autor przywołuje tu badania prof. Grzywo-Dąbrowskiego, który szacował, że w wyniku zakażeń krwi spowodowanych aborcją umierało około dwustu kobiet rocznie w stolicy.

⁵ http://wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/1,96856,9441528.Czy_istnieje_syndrom_poaborcyjny_.html [dostęp: 04.01.2017].

syndromu poaborcyjnego jest znacznie wyższa⁶. W tekście przedstawiłam indywidualne doświadczenia poszczególnych bohaterek, ukazując ich – niejednokrotnie skrajnie różne – stany emocjonalne po dokonaniu aborcji. Pierwsza część artykułu nakreśla pokrótce tło historyczne aborcji w XX wieku i przedstawia jej ewolucję w literaturze na przestrzeni dziejów, co pozwoli pokazać, jak zmiany społeczne wpływały na obraz aborcji w literaturze. Następnie skupiłam się już na doświadczeniach jednostek, przywołując postaci takie jak Justyna z *Graniczy*, Małgorzata – bohaterka książki *Kamień na Kamieniu*, stworzona przez Terakowską Ewa czy Anna ze *Śladu po mamie* Marty Dzido. Zawarte w niniejszym artykule rozważania pozbawione są nacechowania ideologicznego; choć bohaterki przedstawione w tekście mają zróżnicowany stosunek do problemu aborcji, ich sylwetki zostaną przybliżone w neutralnej światopoglądowo perspektywie.

Między rzeczywistością a literaturą: aborcja jako zjawisko społeczne i temat literacki w XX i XXI wieku

Aborcja już w czasach przywołanego w tekście Tadeusza Żeleńskiego-Boya uchodziła za palący problem społeczny. Zabiegów dokonywano w spartańskich warunkach, sprzyjających infekcjom i innym powikłaniom, w wyniku których niemała rzesza kobiet straciła życie. Wywoływanie sztucznych poronień było wówczas nielegalne, co stanowiło przedmiot wielu dyskusji; w kontrowersyjne dysputy angażował się między innymi właśnie Żeleński-Boy, apelując o liberalizację prawa, które po-

⁶ Por. *Przerwane macierzyństwo: psychiczne skutki aborcji*, red. T. Cantelmi, C. Cacace, E. Pittino, przeł. K. Kozak, Warszawa 2013, s. 19-26.

stulowało karalność kobiet poddających się aborcji. Warto jednak zaakcentować, że publicysta, przez wielu uważany za skandalistę, przerwanie ciąży traktował jako ostateczność, apelując o większą wyrozumiałość wobec kobiet i edukowanie ich w zakresie antykoncepcji.

W odpowiedzi na restrykcyjne prawo powstała – między innymi za sprawą Ireny Krzywickiej – Poradnia Świadomego Macierzyństwa, pierwsza poradnia seksualna (1931). Kobietom korzystającym z jej usług udzielano rad w kwestii zapobiegania ciąży; działalności poradni towarzyszyły pomówienia o podżeganie pacjentek do aborcji, które jednak nie miały uzasadnienia w rzeczywistości⁷. W obliczu zaistniałych wydarzeń, prężnie rozwijającego się podziemia aborcyjnego i śmiałych wypowiedzi przeciwników antyaborcyjnych ustaw nie dziwi fakt, że ów temat przenikał również do literatury, także na gruncie polskim. Wątek przerwania ciąży po raz pierwszy pojawił się w twórczości pisarzy francuskich, takich jak między innymi Honoré de Balzac, autor *Poronienia*. Pozycje, w których poruszono kwestię odrzuconego macierzyństwa, powszechnie uważano za skandaliczne⁸.

Przemilczane przez wieki zjawisko zaczyna być opisywane również w literaturze polskiej; choć w niniejszym podrozdziale skupiam się na twórczości XX- i XXI-wiecznej, nie sposób nie wspomnieć o dziele pisarki, która przełamała kulturowe tabu; mowa tu o *Kaśce Kariatydzie* Gabrieli Zapolskiej, wstrząsającej powieści traktującej o młodej posługaczce, Kaśce Olejarek. Słu-

⁷ Por. E. Wejbert-Wąsowicz, *Aborcja: między ideologią a doświadczeniem indywidualnym*, Łódź 2011, s. 59.

⁸ Por. też, *Aborcja w dyskursie publicznym: monografia zjawiska*, Łódź 2012, s. 108-109.

żąca zachodzi w ciążę – w swojej sytuacji nie może liczyć na żadną pomoc. Dziewczyna przez jakiś czas mieszka u akuszarki, parającej się między innymi przerywaniem niechcianych ciąż⁹. Książka Zapolskiej jest o tyle dramatyczna, że wiernie odwzorowuje realia schyłku XIX wieku, w których nieślubną ciążę powszechnie uznawano za dowód „nieobyczajnego życia”, przy czym należy zaznaczyć, że zdecydowanie w najgorszej sytuacji znajdowały się dziewczęta reprezentujące biedniejszą klasę społeczną, niejednokrotnie pozbawione środków do życia. To przede wszystkim one stawały się „łupem” niewykwalifikowanych akuszerok, „bab” zajmujących się spędzaniem płodów w niehigienicznych warunkach (o tym również pisał przywołany wcześniej Boy-Żeleński)¹⁰.

Dwudziesty wiek okazuje się przełomowy w kwestii kobiecego spojrzenia na problematykę macierzyństwa; do głosu dochodzą Maria Kuncewiczowa, Zofia Nałkowska, Pola Gojawiczyńska, Maria Pawlikowska-Jasnorzewska czy Maria Ukniewska; pojawiają się więc w ich utworach wątki – zarysowane mniej lub bardziej bezpośrednio – „złego urodzenia” czy przerwania ciąży. Twórczość pisarek to wyraz niezgody na zastaną rzeczywistość, a także na uznawanie macierzyństwa za powołanie kobiet. „Książki Kuncewiczowej należały do szerszego nurtu literackiego, w którym nowa wyemancypowana kobieta dokonywała obrachunku z biologią, erotyzmem, seksem i... mężczyzną. Tak np. bunt – o wiele radykalniej – przeciw przymusowi macierzyństwa głosiła w swojej poezji Maria Pawlikowska-Jasnorzewska. Problemy życia seksualnego – nierównie śmielej

⁹ Należy zaznaczyć, że bohaterka nie decyduje się na aborcję.

¹⁰ Por. tamże, s. 109.

od Kuncewiczowej – zaczęła już wówczas poruszać Irena Krzywicka. W ten sposób przejawiała się w literaturze rewolucja obyczajowa wiodąca ku świadomemu macierzyństwu (kampania, której przewodził Tadeusz Boy-Żeleński) i ku pełnemu wyzwoleniu seksualnemu kobiety (kampania, którą w Dwudziestoleciu zapoczątkował Juliusz Kaden-Bandrowski)”¹¹. Choć kwestia aborcji wydaje się tematem typowo „kobięcym”, w XX wieku nie brakowało również mężczyzn, którzy opisywali ów problem. Mowa tu nie tylko o Tadeuszu Żeleńskim-Boju, omawiającym zjawisko głównie z perspektywy społeczno-politycznej, ale także o pisarzach takich jak Wiesław Myśliwski, autor książki *Kamień na kamieniu*. Oczywiście, trzeba mieć na względzie dziesiątki lat dzielące twórców – tym bardziej, biorąc pod uwagę realia polityczne, należy podkreślić odwagę Boya-Żeleńskiego, którego *Piektło kobiet* powstało w atmosferze „aborcyjnej konspiracji”. *Kamień na kamieniu* ukazuje się w roku 1984, a więc w czasie, kiedy aborcja jest w Polsce powszechnym zjawiskiem; zabiegowi poddaje się jedna z bohaterek, Małgorzata. Kwestię tę rozwinę w kolejnym podrozdziale.

XX wiek i początek kolejnego stulecia przynosi prawdziwą rewolucję w kwestii obecności tematu aborcji w literaturze; to wówczas mają miejsce pierwsze aborcyjne *coming outy*; pionierkami w tej kwestii były obywatelki Niemiec (1930). To wydarzenie uruchomiło proces na skalę masową. Kobiety z różnych krajów zaczęły publicznie przyznawać się do aborcji. Ewelina Wejbert-Wąsowicz podkreśla, że choć w Polsce tego rodzaju „happeningi” nigdy nie miały miejsca, można mówić

¹¹ J. Kwiatkowski, *Dwudziestolecie międzywojenne*, Warszawa 2008, s. 62.

o próbie zorganizowania tego rodzaju akcji tuż po ukazaniu się *Śladu po mamie* (2006) Marty Dzido¹².

Badaczka zwraca uwagę, że „fikcja literacka nie dostarcza przykładów «dobrych decyzji o aborcji». Powieści autobiograficzne również podkreślają traumę trudnego wyboru i przeżyć. Jedynymi pisarkami, które przyznają się do aborcji i szczęśliwego życia po zabiegu są Ursula Le Guin oraz Irena Krzywicka”¹³. Śledząc losy opisywanych przeze mnie bohaterek, można wysnuć tezę, że dla żadnej z nich przerwanie ciąży nie było łatwą decyzją. W kolejnych podrozdziałach omówię sylwetki Justyny z *Granicy*, Małgorzaty – bohaterki *Kamień na Kamieniu*, a także wykreowanej przez Dorotę Terakowską Ewy i stworzonej przez Martę Dzido Anny.

Wybrane postaci różnią się pod względem sytuacji życiowej; nie sposób interpretować ich trudnych doświadczeń inaczej, niż przez pryzmat czynników, które złożyły się na decyzję o przerwaniu ciąży. Pragnę pokazać zarówno jej przyczyny, jak i konsekwencje, próbując odpowiedzieć na pytanie o to, jaki problem chciały uwypuklić poszczególni autorzy za pomocą konkretnych obrazów, ale też zastanowić się – w przypadku pozycji sprzed kilkudziesięciu lat – nad aktualnością wskazanych przez pisarzy aspektów dotyczących okoliczności aborcji.

Śmierć dziecka – śmierć duszy? Justyna Bogutówna i doświadczenie aborcji

Tytuł, jaki Nałkowska nadała swemu opublikowanemu w 1935 r. dziełu, jest niezwykle istotny w odniesieniu

¹² Por. E. Wejbert-Wąsowicz, *Aborcja w dyskursie...*, s. 128-129.

¹³ Tamże, s. 139.

do poruszanej przeze mnie problematyki; granicę można rozumieć nie tylko w kontekście różnic w strukturach społecznych, ale także – a może przede wszystkim? – w ujęciu etycznym, moralnym. W tej drugiej perspektywie należy interpretować zachowania Zenona Ziembiewicza, głównego bohatera powieści, a także Justyny Bogutówny, której losy są głównym przedmiotem mojej analizy.

Justyna to córka Karoliny Bogutowej, kochanka Zenona; ze względu na trudne warunki życia miała się rozmaitych zajęć – była służącą, przez pewien czas pracowała w sklepie. Wywodzi się ze środowiska dotkniętego biedą, niejednokrotnie doświadczającego niesprawiedliwego traktowania ze strony bardziej uprzywilejowanych sfer społecznych. Pozycję Justyny odzwierciedla nawet jej wygląd – przynajmniej takie wrażenie odnosi Elżbieta Biecka, partnerka Ziembiewicza: „Justyna siedziała naprzeciw okna, cała w wyraźnym świetle dnia, oczywista, konkretna, obojętnie dająca się widzieć. Ten jej spokój obezwładniał Elżbietę [...]. Myślała z pretensją [...], jak zła jest ta suknia ze sztucznego jedwabiu w kwiatki, i z przykrością, że Justyna nie jest szczupła. I myślała, że wbrew temu, co mogła wnosić ze słów Zenona, Justyna jest jednak prosta i ordynarna”¹⁴.

Kiedy Justyna Bogutówna zachodzi w ciążę z Zenonem, mężczyzna jawnie okazuje jej swoje niezadowolenie z zaistniałej sytuacji. Jego stosunek do dziewczyny diametralnie się zmienia; wręcza Justynie pieniądze, twierdząc, że w takiej sytuacji należy wykazać się „rozsądkiem”. Ziembiewicz, na stałe związany z Elżbietą Biecką, unika odpowiedzialności, z jaką wiąże się

¹⁴ Z. Nałkowska, *Granica*, Kraków 2011, s. 107.

wychowanie dziecka, postać Justyny nagle zaczyna wzbudzać z nim wstręt.

Justyna zostaje pozostawiona sama sobie; osierocona przez matkę uboga kobieta na początku cieszy się, że będzie mieć dziecko. Pod wpływem oschłego zachowania Zenona, który próbuje obarczyć całą odpowiedzialnością Justynę, Bogutówna poddaje się aborcji. Od tego czasu jej życie ulega diametralnej zmianie. Stany emocjonalne Justyny po dokonaniu aborcji można byłoby uznać za symptomy tzw. zespołu PAD, objawiającego się u niektórych kobiet¹⁵ w krótkim czasie po poddaniu się zabiegowi; „Kobieta odczuwa wówczas fizyczny i psychiczny ból. Doświadcza poczucia wielkiej straty, utraty rodzicielstwa, celu życia. Przeżywa liczne konflikty, obawę przed współżyciem seksualnym, przed następną ciążą. Występują zaburzenia obrazu siebie i zaburzenia snu”¹⁶.

Na samopoczucie Justyny negatywnie wpłynęła też śmierć Jasi Gołąbskiej, z którą Bogutówna była emocjonalnie związana. Młoda kobieta nie radzi sobie z kolejną traumą. Nawet praca w sklepie, która dotychczas sprawiała jej przyjemność, zaczyna ją męczyć. Justyna stroni od ludzi, brakuje jej sił witalnych, czuje się wyczerpana. Przez pewien czas pracuje w cukierni, jednak rozpacz nie pozwala jej się skupić na swoich powinnościach: „– Nie pójde więcej do tego Chązowicza, nawet mnie nie namawiaj. Nie wiem, czy trzy tygodnie u niego byłam, a dnia nie przeszło, żebym nie płakała. We dnie tam płaczę, a tu

¹⁵ Należy podkreślić, że doświadczenie aborcji ma charakter bardzo indywidualny – nie wszystkie kobiety zmagają się z zaburzeniami psychicznymi i emocjonalnymi po dokonaniu zabiegu.

¹⁶ *Duchowe konsekwencje aborcji*, red. Monumen Sp. z o.o., Poznań 2016, s. 40.

przychodzę i znowu płaczę w nocy w domu. A o nic mi nie chodzi, nic mi nie trzeba, tylko tak...”¹⁷.

Justyna zaczyna też mieć koszmary. Śni o dziecku, śmierci; powracają wspomnienia z zabiegu. Kobieta ma do siebie żal, że dokonała aborcji, tym bardziej, że dzieci zawsze były jej bliskie. Staje się apatyczna, drażliwa, a nawet agresywna. Podejmuje próbę samobójczą. Widok Zenona sprawia jej ogromny ból, zarzuca mu podżeganie do zabiegu. Justyna ma omamy, wydaje jej się, że słyszy zmarłych, którzy nakłaniają ją do dokonania zbrodni. Mówi o swoich uludach Ziembiewiczowi, w końcu w desperacji oblewa go kwasem, w wyniku czego Zenon doznaje uszkodzenia wzroku.

Granica to powieść nie tylko o moralnych dylematach, ale też o skrzywdzonej wrażliwości i katastrofalnych skutkach nieodpowiedzialności mężczyzny. Zenon, którego Justyna darzyła głębokim uczuciem, odrzuca kobietę, staje się wobec niej cyniczny i szorstki; Bogutówna ufała swojemu partnerowi i wierzyła, że poradzi sobie z nową sytuacją, jednak Ziembiewicz zawiódł jej oczekiwania. Uboga, prosta dziewczyna – coraz bardziej osamotniona – zaczyna dostrzegać, w jak dramatycznej sytuacji się znalazła; nie znajdując rozwiązania, postanawia przerwać ciążę. Wydarzenie sprawia, że traci swoją dawną tożsamość. Nałkowska zwraca też uwagę na tabuizację aborcji. Akuszerka przeprowadza zabiegi potajemnie. Opowiada Justynie o przypadku nastolatki, którą przyprowadził jej krewny w tajemnicy przed rodziną. Autorka podkreśla również trudną sytuację biedoty; kobiety takie jak Justyna niejednokrotnie nie dysponowały środkami pozwalającymi im na utrzymanie dziec-

¹⁷ Z. Nałkowska, *Granica...*, s. 168.

ka. Bogutówna po zabiegu w nikim nie znajduje oparcia, jest pozostawiona sama sobie.

Wydaje się, że problematyka pokazana w *Granicy* wciąż może uchodzić za aktualną. Powieść Nałkowskiej to przerażający obraz zagubienia, rozczarowania i rozpacz, a także skrajnej nieodpowiedzialności partnerów kobiet oraz jej konsekwencji. *Granica* jest również swoistym studium ewolucji skrzywdzonej kobiety, która upada pod ciężarem traumatycznych doświadczeń.

Męskim okiem: aborcja w powieści *Kamień na kamieniu* Wiesława Myśliwskiego

W powieści Wiesława Myśliwskiego – wydanej kilkadziesiąt lat po *Granicy* Nałkowskiej – problem aborcji pojawia się zaledwie epizodycznie; kwestia ta zasługuje jednak na uwagę ze względu na to, że widziana jest oczami mężczyzny. *Kamień na kamieniu* to historia Szymona Pietruszki, który, opowiadając swoją historię, wspomina przygody miłosne, wiejską kulturę, pracę w gospodarstwie.

Przedmiotem moich rozważań będzie zachowanie Małgorzaty, młodej kobiety, urzędniczki, przez pewien czas partnerki Szymona. Wydaje się, że bohaterowie tworzą udany związek, łączy ich silna więź – również na płaszczyźnie fizycznej; nie brakuje w powieści Myśliwskiego opisów zbliżeń. Sytuacja zmienia się, gdy Małgorzata jedzie do kuzynki. Szymon na początku nic nie podejrzewa, jednak dostrzega pewną zmianę w zachowaniu ukochanej. Kobieta wyraźnie unika Szymona, nie chce spotkać się z nim po powrocie. Jego pretensje zbywa półsłówkami. W końcu przyznaje mu się do kłamstwa; jej nieobec-

ność nie miała nic wspólnego z rodzinną wizytą – Małgorzata była w ciąży z Szymonem. W czasie urlopu, który wzięła, dokonała aborcji. W końcu postanowiła wyjawić prawdę swojemu partnerowi. Szymon wpada w szal – posuwa się nawet do rękoczynów, aż w końcu zostawia Małgorzatę samą, nie zważając na jej błagania o wybaczenie.

Sytuacja Małgorzaty przedstawia się zupełnie inaczej niż u Justyny – kobieta prowadzi życie na dobrym poziomie; niewiele wiadomo o przyczynach, ze względu na które postanowiła przerwać ciążę. Na wściekłość Szymona reaguje słowami: „Szymek, przebacz mi! [...] Byłam pewna, że nie chcesz!”¹⁸. Czytelnik nie ma dostępu do myśli Małgorzaty, jej stanu emocjonalnego po dokonaniu aborcji – zachowania kobiety są opisywane z punktu widzenia Szymona. Nie wiadomo, jak dalej potoczyły się losy Małgorzaty. Prawdopodobnie jednak i na nią doświadczenie aborcji wpłynęło w istotny sposób – z pewnością na jej relacje z partnerem. Bohaterka wstydzi się kłamstwa, nie potrafi dłużej żyć z piętnem oszustwa, postanawia więc wyznać Szymonowi prawdę; prawdopodobnie dopiero wówczas, gdy Szymon ją porzuca, uświadamia sobie wartość tego związku; sprzeciwia się rozstaniu, popada w rozpacz, próbuje przy sobie zatrzymać Pietruszkę – bez skutku. Być może mamy tu do czynienia z konfrontacją dwóch skrajnie różnych postaw wobec aborcji; Szymon nie potrafi wybaczyć Małgorzacie tego, co zrobiła – jego żal potęguje pragnienie założenia rodziny. Małgorzata w akcie rozpaczki próbuje przekonać Szymona, że jeszcze czeka ich dobra przyszłość. Warto jednak zauważyć, że jej decyzja o aborcji nie była uwarunkowana trudną sytuacją społeczną –

¹⁸ W. Myśliwski, *Kamień na kamieniu*, Warszawa 1984, s. 309.

w przeciwieństwie do Justyny. Kobieta twierdzi, że spełniła podświadome życzenie Szymona, który według niej nie chciał mieć dziecka.

Małgorzatę można uznać za przykład bohaterki dokonującej aborcji ze względów osobistych. Można tu zauważyć pewną tabuizację zjawiska (pomimo różnic dzielących *Granice* i *Kamień na kamieniu*) – Małgorzata nie przyznaje się Szymonowi wprost; mówi, że była z nim w ciąży i poszła do lekarza. Zmiany w języku widoczne są między innymi w książkach Doroty Terakowskiej i Marty Dzido, które będę omawiać w kolejnych podrozdziałach.

***Ono* Doroty Terakowskiej: aborcja jako problem pokoleniowy**

„*Ono*» – jedna z bardziej zaskakujących powieści ostatnich lat, książka inna od tych, które Terakowska kierowała dotychczas do młodzieży, inna też od adresowanej do starszych czytelników «*Poczwaraki*», choć, podobnie jak ta ostatnia, przeznaczona jest dla dojrzałych odbiorców. Po raz pierwszy Dorota Terakowska przedstawia świat tak dotkliwie realistyczny [...]»¹⁹.

Wydana w 2003 roku książka Terakowskiej to kolejna pozycja, w której pojawia się problematyka aborcji. Główną bohaterką jest dziewiętnastoletnia Ewa, ekspedientka mieszkająca z matką, ojcem i młodszą siostrą; świat Ewy może wydawać się czytelnikowi nudny i bezbarwny – tak zresztą odbiera go dziewczyna. Jedną z niewielu rozrywek, jakich doświadcza, jest udział w zabawach organizowanych niedaleko jej miejsca zamieszkania. Świat młodej ekspedientki zmienia się, gdy dziewiętnasto-

¹⁹ <http://terakowska.art.pl/ono.htm> [dostęp: 25.01.2017].

latka postanawia wybrać się wraz ze swoimi znajomymi na sylwestrową potańcówkę. To tam po raz pierwszy czuje, że jest kimś ważnym, docenianym. Zabawa jednak okazuje się brzemienne w skutkach. Ewa, zwabiona przez trzech nowo poznanych mężczyzn wizją lepszego życia, zostaje brutalnie zgwałcona, w wyniku czego zachodzi w ciążę.

W książce Terakowskiej regularnie powtarza się wątek „cnotliwości”. Cnota staje się atrybutem kobiecości, stanowi o wartości dziewczyny, szczególnie tej, która nie ma szans na ucieczkę z bezbarwnej miejscowości. Taką postawę wpajała Teresie, matce Ewy, jej rodzicielka, tak też próbuje swoją córkę wychować Teresa. Jest bardzo czujna – na podstawie własnych obserwacji oraz słów Złotka kobieta domyśla się, że Ewa jest w ciąży. Dziewiętnastolatka jednak nie wyznaje jednak prawdy o gwałcie.

Ewa od początku zamierza przerwać ciążę. Pragnie zapomnieć o okolicznościach, które doprowadziły do tak trudnej dla niej sytuacji: „Złapałam wilka – szepcze duża Ewa, przewracając się w łóżku. – Dokładnie na nowy wiek wszedł do mojego wnętrza i teraz mnie pożera. Moją krew, moje ciało. Babcia czuła, że ten wilk mnie kiedyś dopadnie. I dopadł. Teraz nie wystarczy zdjąć majtki i wytrzeć. On już zostanie i będzie rosnać, rosnąć, a ja będę coraz mniejsza i coraz mniej ważna. Aż zniknę. Nie, nie... Wyskrobiemy cię, wilku, wyskrobiemy. Każdy kawałek. Żeby nic po tobie nie zostało”²⁰.

Uczucia Ewy odzwierciedla zabieg brutalizacji języka. Dziewczyna traktuje płód jak intruza, pasożyta, który podstępem wdarł się do jej ciała; bohaterka pragnie uwolnić się od

²⁰ D. Terakowska, *Ono*, Kraków 2003, s. 84.

jego destrukcyjnego wpływu. W jej zamierzeniach wspiera ją Teresa, która również uważa, że córka powinna poddać się aborcji. Chcąc odrobinę uspokoić Ewę, opowiada jej o szczegółach zabiegu.

Teresa poddała się aborcji dwukrotnie. Z niechęcią przyznaje się do zabiegu Ewie. Jej zachowanie wobec córki to gra pozorów, Teresa chce uchodzić przed Ewą za dziewczynę, która „dobrze się prowadziła”. Wydaje się, że w głębi duszy kobieta odczuwa żal z powodu przeprowadzonych aborcji. Kiedy Ewa próbuje rozwinąć temat, Teresa zaczyna płakać. Według niej aborcja to również powód do wstydu. Warto też zwrócić uwagę na postać „nieobecnego ojca”, który, pomimo że mieszka z żoną i córkami, od dłuższego czasu nie ma bliskiego kontaktu z Teresą, nie wie też o jej zabiegach.

Teresa pod wieloma względami naśladuje zachowania swojej własnej matki; *Ono* to powieść nie tylko o aborcji, ale również o pokoleniowych zależnościach. Ewa zdaje sobie sprawę, że w przyszłości powieli błędy Teresy (związane między innymi z wyborem partnera), jednak – choć ta projekcja niewątpliwie przedstawia się przygnębiająco – skazuje się na bierność, marazm; z jednej strony chciałaby zostać zauważona, z drugiej – jej życie ogranicza się do pracy w sklepie i spotkań z koleżankami. Ewa nie snuje „wielkich planów”, nie marzy nawet o studiach. W książce ukazane są dwa scenariusze życia Ewy – jeden z nich pozwala czytelnikowi dowiedzieć się, jak mogłyby potoczyć się jej losy, gdyby zdecydowała się na donośnienie ciąży. W drugim – zdecydowanie bardziej pesymistycznym – dziewczyna dokonuje aborcji. Czytelnik ma szansę zaznajomić się z jej uczuciami chwilę po zabiegu. Ewa ma poczucie beznadziejności, pustki.

Warto zauważyć, że dla Ewy zjawisko aborcji nie ma wymiaru politycznego, co uwypukla się w jej rozmowie z ginekologiem. Scena ta jest niezwykle istotna, wtedy Ewa zaczyna dostrzegać w płodzie istotę ludzką; autorka porusza w książce również problematykę braków w zakresie edukacji seksualnej. Ewa niewiele wie o ciąży, jej objawach, rozwoju płodu. Również w dziele Terakowskiej wyeksponowana zostaje samotność głównej bohaterki. Chociaż ma rodzinę, znajome, Ewa w obliczu swojej sytuacji czuje się wyobcowana; boi się powiedzieć matce o gwałcie, nie ma do niej zaufania, z kolei jej siostra jest zbyt młoda, aby móc powierzyć jej tajemnicę. W książce ukazano także smutne zjawisko powtarzalności pewnych zachowań na przestrzeni lat, łańcuchów pokoleniowych. Bohaterki nie potrafią porzucić wzorców, które dominują w ich życiu.

Aborcyjny coming-out. *Ślad po mamie* Marty Dzido

Ślad po mamie Marty Dzido z 2006 r. to kolejna pozycja, w której poruszona zostaje kwestia aborcji. Jest to książka nieco innego rodzaju, bowiem autorka określa ją swym własnym aborcyjnym „kaming autem”²¹. Autorka podkreśla niechęć, jaka towarzyszy innym kobietom, które mówią o swojej aborcji. Jej celem jest przełamanie tabu.

Ślad po mamie opowiada o Annie, młodej dziewczynie, która zdaje maturę. Anna wiąże się z Grześkiem, zachodzi z nim w ciążę. Partner dziewczyny nie odnajduje się w nowej sytuacji, oświadcza jej, że spróbuje dostarczyć jej pieniądze na zabieg. Anna decyduje się przerwać ciążę.

To kolejna bohaterka, która przechodzi przez trudne do-

²¹ M. Dzido, *Ślad po mamie*, Kraków 2006, s. 12.

świadczanie sama; nie ma przy niej ani matki (która nie zdaje sobie sprawy z zaistniałej sytuacji), ani partnera. Po zabiegu doświadcza manii prześladowczej. Wydaje jej się, że wszyscy wokół wiedzą, że poddała się aborcji. Zmaga się z trudnymi stanami emocjonalnymi. Czuje się samotna, niezrozumiana, snią jej się koszmary. Jej psychika ewoluuje, podobnie jak ciało. Jedynym oparciem dla dziewczyny w trudnych chwilach jest Milena, jej przyjaciółka, z którą Annę łączy trudna do sprecyzowania więź. Milena jest jak rodzina, najlepsza koleżanka, ale też kochanka. Pomiędzy główną bohaterką a Mileną dochodziło do zbliżeń. Ich relacje zostają jednak zaburzone w momencie, kiedy Milena zostaje zgwałcona.

Postawę Anny wobec aborcji należałoby interpretować w odniesieniu do jej oczekiwań; dziewczyna jest przekonana, że po zabiegu poczuje się lepiej, jednak aborcja okazuje się ciężarem nie do udźwignięcia: „Cały czas myślę o dziecku. O tym, że mogło być, że się już zaczęło i chciało wyjść na świat. Zobaczyć, jak to jest, jaki jest śnieg w dotyku, jak smakują czerśnie, jak miło jest się przytulić do kogoś, kogo się kocha i jak smutno jest, jak kogoś takiego nie ma. Skreśliłam mu to wszystko. Sądziłam, że odczuję ulgę, że zacznę żyć tak, jak chcę. Moje ciało należy do mnie. Ale czy ciało mojego dziecka należy do mnie? Chyba nie. I to nie ja powinnam decydować²²”. Interpretując *Ślad po mamie*, nie sposób nie zwrócić uwagi na detabuizację aborcji. Anna nie boi się powiedzieć o przerwaniu ciąży Grześkowi w obecności jego nowej dziewczyny. Czytelnik poznaje również szczegóły zabiegu.

Ślad po mamie Marty Dzido to dramatyczna historia młodej

²² Tamże, s. 49.

dziewczyny, która znajduje się na rozstaju dróg. Anna czuje na sobie presję zbliżającej się matury, jej partner unika odpowiedzialności, nie chcąc rezygnować z życiowych planów; książka *Dzido to* w gruncie rzeczy opowieść o dojrzewaniu – dojrzewaniu okupionym lękiem i cierpieniem psychicznym.

Zakończenie

Celem niniejszego artykułu było pokazanie różnych postaw bohaterki literackiej wobec aborcji. Choć omawiane przeze mnie postacie wiele łączy, historia każdej z nich została przedstawiona w innym kontekście; przez karty książek przewijają się zatem kobiety, które dokonały aborcji z pobudek osobistych, ale również te zmagające się z trudną sytuacją życiową. Każda z opisywanych kobiet przeżywa aborcję na swój indywidualny sposób; wydaje się jednak, że przerwanie ciąży wpływa na bohaterki destrukcyjnie, zupełnie zmienia ich dotychczasowe życie. Justyna, Małgorzata, Ewa i Anna boleśnie odczuwają skutki zabiegu. Warto jednak podkreślić, że prawie każda z nich działa pod presją.

Przywoływane w niniejszym tekście książki pokazują również, jak postawy kobiet wobec macierzyństwa wpływają na ich sposób myślenia, wypowiedzi; to, co dla niektórych osób uchodzić może za największe szczęście, „stan błogosławiony”, dla innych będzie dramatyczną pamiątką po gwałcie, „wilkiem”, którego należy unicestwić. Do głosu dochodzą tu zresztą różne stanowiska polityczne, skłaniające do refleksji: płód czy dziecko? Zabieg czy zbrodnia?

Dyskusja na ten temat będzie trwała dopóty, dopóki społeczeństwo będzie zmagać się z przemocą seksualną, trudną situa-

cją ekonomiczną, a także egoizmem ze strony mężczyzn, którzy w obliczu informacji o ciąży porzucają swoje partnerki. Omawiana przeze mnie problematyka wydaje się wciąż bardzo aktualna. Trudne decyzje bohaterek literackich zapewne mogłyby być odzwierciedleniem wyborów wielu kobiet. Szczególnie istotne wydają się problemy związane z samotnym macierzyństwem i brakiem środków do życia. Dostrzegaliśmy już w pierwszej połowie XX wieku Tadeusz Żeleński-Boy, tym bardziej więc przygnębiający wydaje się fakt, że niektóre jego spostrzeżenia są trafne również w odniesieniu do czasów współczesnych.

BIBLIOGRAFIA

Duchowe konsekwencje aborcji, red. Monumen Sp. z o.o., Poznań 2016.

Dzido M., *Ślad po mamie*, Kraków 2006.

Kwiatkowski J., *Dwudziestolecie międzywojenne*, Warszawa 2008.

Myśliwski W., *Kamień na kamieniu*, Warszawa 1984.

Nałkowska Z., *Granica*, Kraków 2011.

Przerwane macierzyństwo: psychiczne skutki aborcji, red. T. Cantelmi, C. Cacace, E. Pittino, przeł. K. Kozak, Warszawa 2013.

Terakowska D., *Ono*, Kraków 2003.

Wejbert Wąsowicz E., *Aborcja: między ideologią a doświadczeniem indywidualnym*, Łódź 2011.

Wejbert Wąsowicz E., *Aborcja w dyskursie publicznym: monografia zjawiska*, Łódź 2012.

Żeleński-Boy T., *Piekło kobiet*, Warszawa 1958.

http://wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/1,96856,9441528.Czy_istnieje_syndrom_poaborcyjny_.html [dostęp:04.01.2017].

<http://terakowska.art.pl/ono.htm> [dostęp: 25.01.2017].



AGNIESZKA SUCHY

Magister filologii polskiej. Doktorantka literaturoznawstwa (Wydział Filologiczny UŚ). Absolwentka nauk o rodzinie oraz studentka prawa. Uczestniczka międzynarodowych i ogólnopolskich konferencji naukowych. W 2015 r. otrzymała Wyróżnienie JM Rektora Uniwersytetu Śląskiego. Współzałożycielka i wiceprzewodnicząca Mię-

dzywydziałowego Doktoranckiego Koła Naukowego Humanistów Uniwersytetu Śląskiego. Zainteresowania naukowe: literatura średniowieczna i romantyczna, feministyczna krytyka literacka, ubóstwo w ujęciu socjologicznym.

ETYKA ZAWODOWA FUNKCJONARIUSZY SŁUŻBY WIĘZIENNEJ

Zwraca się uwagę, że profesja funkcjonariusza Służby Więziennej należy do tej grupy zawodów, które w imieniu państwa stosują środki przymusu państwowego, tym samym podlegając rygorystycznej ocenie społecznej. Społeczno-moralny wizerunek takiej funkcji, kształtowany często nieprawdziwymi obiegowymi opiniami, sprowadza czasami służbę więzienną do zespołu czynności nacechowanych represyjnością, brutalnością, bezprawiem, brakiem poszanowania godności ludzkiej, w której nie ma miejsca na refleksję i moralność. Stereotypowy obraz funkcjonariuszy więziennych i samej Służby Więziennej, kreowany głównie przez media na bazie negatywnych informacji o efektach pracy tej grupy zawodowej (ucieczkach, buntach, korupcji w służbie, śmieci osadzonych) wpływa na negatywne postrzeżenie całej formacji.

Służba Więzienna przez wiele lat była kojarzona z represyjnym systemem państwowym, podległym początkowo Resortowi Bezpieczeństwa Publicznego, później Ministrowi Spraw Wewnętrznych. Traktowano ją jako narzędzie władzy państwowej w walce z wrogiem klasowym, służyła przede wszystkim do represjonowania przeciwników politycznych. Wraz ze zmianami społeczno-ekonomiczno-ustrojowymi zapoczątkowanymi w 1989 r. nastąpiły również przeobrażenia w funkcjonowaniu więziennictwa polskiego. W związku z przełomem 1989 r. skład osobowy kadry więziennej uległ głębokim zmianom. W latach

1990 - 1991 odeszło ze służby 26,7% pracowników i przyjęto 29,8% ogólnego stanu funkcjonariuszy. W latach 1992 - 1993 wymiana funkcjonariuszy była już niewielka i wynosiła około 4% przyjętych i 3,8% zwolnionych, w 1994 r. odpowiednio około 3% i 6%¹. W latach 1990-1994 odeszło ze służby 40% kadry. Pełna stabilizacja kadry nastąpiła około 1995 r².

Jednak najgłębsze zmiany, jakie nastąpiły w kadrze Służby Więziennej, to przeobrażenia nastawienia społecznego i psychologicznego nastawienia funkcjonariuszy. Nowe spojrzenie na karę pozbawienia wolności oraz na Służbę Więzienną polegało przede wszystkim na odejściu od modelu instytucji totalitarno-represyjnej na rzecz więzienia realizującego resocjalizacyjny model wykonywania swoich obowiązków, co wiązało się z odrzuceniem modelu represyjnego i niechętnego skazanym na korzyść modelu bardziej humanitarnego.

Zmusiło to władze polskie do unormowania całokształtu spraw penitencjarnych na wzór tych, które obowiązywały w krajach Unii Europejskiej. W dużym stopniu zwrócono uwagę na dostosowanie prawodawstwa zarówno karnego, jak i kadrowego do przyjętych w drodze międzynarodowych ustaw, uchwał i porozumień. Dotyczyło to przede wszystkim respektowania postanowień konwencji Wzorcowych Reguł Minimum Postępowania z Więźniami oraz Europejskich Reguł Więziennych.

¹ Por. T. Szymanowski, *Polityka karna i penitencjarna w Polsce w okresie przemian prawa karnego*, Warszawa 2004, s. 134.

² Por. J. Bogacz, *Aktualne problemy kadry penitencjarnej*, w: *Więziennictwo. Nowe Wyzwania*, red. B. Hołyst, W. Ambroziak, P. Stępiak, Warszawa-Poznań-Kalisz 2001, s. 807.

Międzynarodowe standardy zwracają uwagę na m.in. potrzebę starannego doboru personelu więziennego pod względem kwalifikacji zawodowych i postawy moralnej, kształtowania w społeczeństwie i u personelu więziennego przekonania, że praca w więziennictwie jest służbą społeczną dla dobra drugiego człowieka. Zgodnie z zaleceniami Reguł Minimalnych osoby przyjmowane do służby więziennej winny „dać gwarancję nieskazitelności, humanitarności, wiedzy zawodowej, psychicznej i fizycznej sprawności”³. Reguła 51 stanowi, że personel ma fundamentalne znaczenie dla prawidłowego prowadzenia zakładów penitencjarnych i realizacji ich celów. Reguła 52 mówi, iż personel więzienny musi podnosić swoje kwalifikacje zawodowe poprzez ustawiczne szkolenia, mieć dostęp do potrzebnych konsultacji, powinien być również dobrze zarządzany; dlatego też funkcjonariusze pełniący służbę w więziennictwie muszą kierować się zasadami humanitaryzmu oraz respektować godność drugiego człowieka. Według Reguł odpowiednia postawa moralna funkcjonariuszy więziennych oraz ich profesjonalne przygotowanie do zawodu powinny stanowić ważne kryterium doboru kadry więziennej. Personel więzienny musi być stały; płace ze względu na szczególne wymagania winny być konkurencyjne. Reguła 56 wysuwa pod adresem personelu więziennego oczekiwania dotyczące pozytywnego oddziaływania na osadzonych, którego warunkiem jest dawanie własną osobą dobrego przykła-

³ P. Wierzbicki, *Konwencje, rezolucje, zalecenia dotyczące problematyki penitencjarnej*, Warszawa 1986, s. 38; także H. Machel: *Personel penitencjarny w świetle Europejskich Reguł Więziennych*, w: *Młodzież a współczesne dewiacje i patologie społeczne*, red. W. Zajączkowski, Toruń 1994, s. 148-151.

du. W tym celu funkcjonariusze Służby Więziennej muszą wzbudzać powszechny szacunek wśród osadzonych⁴.

Także autorzy Europejskich Reguł Więziennych postulują o coraz szerszą profesjonalizację kadry więziennej, w której administracja więzienna dba o staranny dobór całego personelu do służby przygotowawczej i stałej, przy czym szczególny nacisk kładzie na prawość, ludzkie podejście, umiejętności zawodowe oraz cechy osobowe przydatne w pracy (art. 54.1 ERW). Do przestrzegania zasad etyki zawodowej funkcjonariusz zobowiązuje się w ślubowaniu składanym przed podjęciem służby (art. 41 ust. 1. Ustawy o Służbie Więziennej⁵). W rocie ślubowania funkcjonariusz ślubuje m.in. kierowanie się zasadami humanizmu i poszanowania godności ludzkiej. Praca w Służbie Więziennej powinna być podporządkowana następującym zasadom:

- ponieważ wiodącym celem oddziaływania na więźniów jest ich przygotowanie do życia na wolności, zatem całe życie winno koncentrować się na wolności,
- służba więzienna nie jest przeciwnikiem, lecz sojusznikiem więźniów w osiąganiu tego celu, ma bronić interesów prawnych osób pozbawionych wolności,
- w dniu zwolnienia więźniów nie może być gorszy w sensie społecznym niż w dniu przybycia do więzienia,

⁴ A. Kaczmarek, *Etyczne i sprawnościowe kryteria przydatności zawodowej Funkcjonariuszy Służby Więziennej* w: *Więziennictwo. Nowe Wyzwania*, red. B. Hołyst, W. Ambroziak, P. Stępiak, Warszawa-Poznań-Kalisz 2001, s. 843-845.

⁵ Ustawa o Służbie Więziennej z dnia 9 kwietnia 2010 r. (Dz.U. 2010, Nr 79, poz. 523 z późn. zm.).

- w służbie więziennej nie może być miejsca dla ludzi, którzy mają własne problemy osobowościowe oraz nie wykazują niezbędnej życzliwości dla drugiego człowieka.

Zasady etyki zawodowej funkcjonariuszy Służby Więziennej znajdują odzwierciedlenie także w polskim prawodawstwie:

- Ustawie o Służbie Więziennej z dnia 9 kwietnia 2010 r. (Dz. U. 2010, nr 79, poz. 523 z późn. zm.),
- Regulaminie Dyrektora Generalnego Służby Więziennej z dnia 30 czerwca 2005 r. w sprawie zasad postępowania i zachowania się funkcjonariuszy Służby Więziennej,
- Regulaminie Dyrektora Generalnego Służby Więziennej z dnia 19 grudnia 2002 r. w sprawie sposobu pełnienia służby przez funkcjonariuszy Służby Więziennej,
- §5 Rozporządzenia Ministra Sprawiedliwości z dnia 14 sierpnia 2003 r. w sprawie sposobów prowadzenia oddziaływań penitencjarnych w zakładach karnych i aresztach śledczych (Dz. U. z 2003 r., nr 151, poz. 1469 z dnia 29 sierpnia 2003 r.),
- §89 Rozporządzenia Ministra Sprawiedliwości z dnia 31 października 2003 r. w sprawie sposobów ochrony jednostek organizacyjnych Służby Więziennej (Dz. U. z 2003 r., nr 194, poz. 1902 z dnia 19 listopada 2003 r.),
- Ustawa z 26 czerwca 1974 r., Kodeks pracy (Dz. U. z 1974 r., nr 24, poz. 141 z późn. zm.).

Zasady etyki zawodowej wynikają przede wszystkim z norm etycznych przystosowanych do zawodu funkcjonariusza Służby Więziennej. Uwzględniają one trzy podstawowe relacje, w których funkcjonariusz pozostaje w czasie wypełniania obowiązków służbowych, a mianowicie: relacja funkcjonariusz – prawo, rela-

cja na płaszczyźnie wzajemnego oddziaływania funkcjonariusza i obywatela oraz relacje interpersonalne wewnątrz zawodowe⁶.

Relacja funkcjonariusz – prawo wynika z określonych w ustawie podstawowych zadań Służby Więziennej (pozbawienie wolności, tymczasowe aresztowanie), których wykonywanie jest celem istnienia zawodu funkcjonariusza, a także specyficznych uprawnień przysługujących osobom wykonującym ten zawód (m.in. prawo użycia broni oraz szczególnych środków bezpieczeństwa, np. siły fizycznej, pałki, miotaczy gazu). Relacja na płaszczyźnie wzajemnego oddziaływania funkcjonariusza i obywatela (niejako usługodawcy i usługobiorcy) ma różnorodny charakter. Okoliczności tego oddziaływania powodują, że w pełni zgodne z prawem wykonywanie czynności służbowych nie zawsze pozostaje w zgodzie z odczuciami społecznymi, społecznym odczuciem sprawiedliwości. W tym kontekście specyficzne uprawnienia zawodowe wymagają nie tyle odwoływania się do celowości podejmowanych działań, co przede wszystkim kierowania się aksjologią systemu prawnego (wartościom podlegającym ochronie). Należą do nich niewątpliwie ochrona społeczeństwa przed sprawcami przestępstw osadzonymi w jednostkach penitencjarnych, zapewnienie ładu i bezpieczeństwa w tych jednostkach, a także relacje interpersonalne wewnątrz zawodowe, których istota sprowadza się do dwóch zasadniczych poziomów: funkcjonariusz – funkcjonariusz oraz funkcjonariusz – przełożony. W tym aspekcie należy uwzględnić kwestię solidarności zawodowej, wzajemnej pomocy, poszanowania hierarchii służbowej, powinności przełożonych wobec podwładnych oraz podwładnych wobec przełożonych.

⁶ Por. E. Wasilewski, *Etyka zawodowa Służby Więziennej*, Kalisz 2006, s. 4-5.

Przestrzeganie zasad etyki zawodowej to podstawowy obowiązek każdego funkcjonariusza więziennego. Jest ono również czynnikiem decydującym o autorytecie urzędowym funkcjonariusza oraz prestiżu społecznym i dobrym imieniu Służby Więziennej. Stąd też podstawowymi standardami stanowiącymi wzór etycznego postępowania i zachowania się funkcjonariuszy SW są: praworządność, profesjonalizm, uczciwość, odpowiedzialność, bezstronność, neutralność polityczna, poufność, humanizm, właściwy stosunek do innych funkcjonariuszy i osób oraz godność i honor⁷.

Funkcjonariusz Służby Więziennej będący funkcjonariuszem publicznym Rzeczypospolitej Polskiej powinien postępować tak, by jego zachowanie mogło być wzorem praworządności. W szczególności winien zwracać uwagę, czy wykonywane czynności służbowe mają wyraźną podstawę prawną. Przy wykonywaniu czynności służbowych zawsze musi kierować się prawem i przewidzianym trybem działania, przejawiać szacunek dla obowiązujących i organów władzy państwowej oraz unikać w służbie i poza służbą zachowań naruszających porządek prawny.

Pracownik powinien wykonywać czynności służbowe według najlepszej woli i wiedzy, z należytą starannością i sumiennością, pamiętając, że swoim postępowaniem wspó tworzy wizerunek swojej formacji zawodowej. W szczególności zobowiązany jest wykorzystywać posiadane kwalifikacje, umiejętności i doświadczenie do pełnej realizacji zadań służbowych, rozwijać wiedzę zawodową oraz podwyższać swoje kompetencje i kwalifikacje zawodowe, potrzebne do jak najlepszego wykonywania

⁷ Por. tamże, s. 15-20.

zadań służbowych, dążyć do pełnej znajomości aktów prawnych regulujących czynności służbowe na zajmowanym stanowisku. Musi zawsze być przygotowany do jasnego (merytorycznego i prawnego) uzasadnienia własnych decyzji i sposobu postępowania, podejmować się przeprowadzenia tylko takich zadań służbowych, do realizacji których posiada wystarczające kwalifikacje, umiejętności i doświadczenie.

Każdy funkcjonariusz powinien wykonywać swoje czynności służbowe uczciwie, odpowiedzialnie i z zaangażowaniem. Musi postępować tak, by jego zachowanie wzbudzało zaufanie do państwa i organów służby więziennej. Nie powinien przyjmować korzyści mogących wywołać odczucie, że stanowią próbę uzależnienia bądź wpływu na jego osobę. Wskazane jest, aby unikał kontaktów osobistych i sytuacji wzbudzających wątpliwości co do jego uczciwości. Nie może wykorzystywać informacji uzyskanych w służbie dla bezprawnego osiągnięcia osobistych korzyści. W szczególności powinien stanowczo sprzeciwiać się i zwalczać wszelkie działania o charakterze korupcyjnym.

W wykonywaniu zadań i obowiązków służbowych funkcjonariusz więzienny musi być bezstronny, unikać zachowań, które mogłyby osłabić zaufanie do jego bezstronności; nie powinien dopuszczać do podejrzeń o związek między interesem publicznym i prywatnym, podejmować żadnych prac ani zajęć, które kolidują z obowiązkami służbowymi. Niewskazane jest demonstrowanie swego osobistego stosunku do spraw wykonania kary, pozbawienia wolności oraz tymczasowego aresztowania. W prowadzonych sprawach służbowych pracownik powinien równo traktować wszystkich uczestników, nie ulegając żadnym naciskom i nie przyjmując zobowiązań wynikających z pokrewieństwa, znajomości służby lub przynależności do niej.

Funkcjonariusz w wykonywaniu zadań i obowiązków służbowych musi być neutralny politycznie, nie może tworzyć partii politycznych ani do nich należeć; nie powinien manifestować publicznie poglądów i sympatii politycznych. Zobowiązany jest do lojalnego realizowania programu i polityki rządu Rzeczypospolitej Polskiej bez względu na własne przekonania i poglądy polityczne. Nie powinien uczestniczyć w akcjach protestacyjnych, zakłócających normalne funkcjonowanie jednostki organizacyjnej Służby Więziennej, jak również angażować się w działania, które mogłyby służyć celom partyjnym; musi dystansować się otwarcie od wszelkich wpływów i nacisków politycznych, które mogą prowadzić do działań sprzecznych z neutralnością polityczną.

Funkcjonariusz powinien rozważnie wykorzystywać i chronić informacje uzyskane w trakcie wykonywania swoich obowiązków służbowych. Musi chronić wiadomości, które otrzymuje – zobligowany jest nie ujawniać ich bez odpowiedniego upoważnienia, chyba że istnieje prawny lub służbowy obowiązek ujawniania, wykazywać wszelką ostrożność i staranność w przechowywaniu i przekazywaniu informacji poufnych, uzyskanych w związku z pełnieniem służby. Powinien zachować dyskrecję w odniesieniu do osobistych lub intymnych informacji o osadzonych, wykazywać powściągliwość i rozważę w publicznym wygłaszaniu poglądów na temat funkcjonowania Służby Więziennej oraz innych instytucji i organów państwowych.

Będąc przełożonym osadzonych, w zakresie wykonywania obowiązków służbowych musi stanowić dla więźniów wzorzec etycznego postępowania i zachowania się. Powinien prezentować kulturę osobistą, spokój i umiejętność panowania nad sobą,

w kontaktach z osadzonymi charakteryzować się komunikatywnością, asertywnością i życzliwością, wykazywać humanitarny stosunek do drugiego człowieka oraz szanować zawsze godność osadzonego; winien wystrzegać się dyskryminowania osadzonych z jakichkolwiek względów, unikać pozasłużbowych kontaktów i związków z osadzonymi i członkami ich rodzin, które byłyby niezgodne z prawem lub zasadami etyki zawodowej.

Każdy funkcjonariusz Służby Więziennej musi kierować się w stosunku do innych funkcjonariuszy i osób zasadami lojalności, życzliwości, szacunku i koleżeństwa. W szczególności powinien być lojalny wobec Służby Więziennej i swoich przełożonych, gotowy do wykonywania poleceń służbowych, mając na uwadze, by nie zostało naruszone prawo. Musi wykonywać zadania służbowe z poszanowaniem godności innych i poczuciem godności własnej, unikać sytuacji, kontaktów osobistych i związków, które uwłaczałyby autorytetowi i godności funkcjonariusza lub naruszałyby prestiż Służby Więziennej.

Funkcjonariusz powinien zawsze kierować się zasadami honoru i godności oraz dbać o dobre imię służby. Naruszenie honoru, godności oraz dobrego imienia służby przejawia się m.in. w sprzeniewierzeniu się złożonemu ślubowaniu, nieokazywaniu czci i szacunku dla hymnu i godła narodowego oraz flagi państwowej, niedotrzymywaniu zobowiązań i przyrzeczeń, zatajaniu prawdy, nadużywaniu alkoholu. Należy tu również wspomnieć o przestępstwach i wykroczeniach pospolitych oraz innych czynach powodujących zgorszenie publiczne i moralny sprzeciw, nieposzanowaniu sztandaru i munduru służbowego, przekraczaniu swoich uprawnień, nieprzestrzeganiu reguł współżycia społecznego w służbie i poza nią.

Funkcjonariusz zobowiązany jest przestrzegać zasad etyki zawodowej. Naruszenie obowiązków wynikających z tych zasad stanowi nieprzestrzeganie etyki zawodowej, za które funkcjonariusz odpowiada dyscyplinarnie. Przede wszystkim powinien wystrzegać się korupcji w każdej postaci, wykorzystywania swojego stanowiska w celu uzyskania korzyści dla siebie i osób bliskich, korzyści, które mogłyby mieć wpływ na sposób wykonywania obowiązków służbowych, wykorzystywania informacji w związku z wykonywaniem obowiązków służbowych.

Szczególne znaczenie przybierają zachowania związane wobec osadzonych z użyciem broni palnej, psa służbowego oraz szczególnych środków bezpieczeństwa. Zgodnie z ustawą⁸ stosowanie środków przymusu bezpośredniego, użycia broni palnej lub psa służbowego powinno być adekwatne do stopnia zagrożenia, następować po uprzednim ostrzeżeniu o ich użyciu i w sposób wyrządzający możliwie najmniejszą szkodę osobie, względem której je zastosowano; czynność ta nie może zmierzać do pozbawienia jej życia ani narażać na niebezpieczeństwo utraty życia lub zdrowia innych osób.

Podsumowanie

Praca w więziennictwie jest pełna sprzeczności. Z jednej strony społeczeństwo domaga się restrykcyjnego i odwetowego traktowania osadzonych za popełnione przez nich zbrodnie, z drugiej – żąda humanitarnego traktowania wszystkich osób pozbawionych wolności. Sprzeczności te towarzyszą pracy funkcjonariuszy więziennym w codziennym wypełnianiu obowiązków.

⁸ Art. 19 ustawy z dnia 24 maja 2013 r. o środkach przymusu bezpośredniego i broni palnej (Dz.U. 2013, poz. 628 i 1165).

ków służbowych. Wymaga się, by w wypełnianiu obowiązków służbowych funkcjonariusze więzienni kierowali się humanitarnym traktowaniem osadzonych. Trudno jednak jest okazywać obojętność wobec osób w wysokim stopniu zdemoralizowanych, których zachowanie jest prowokacyjne, roszczeniowe, często agresywne (agresja werbalna). Wielu funkcjonariuszy traktuje takich osadzonych surowo, co przejawia się w niezwykle skrupulatnym wykonywaniu czynności służbowych związanych z kontrolą osobistą, kontrolą celi mieszkalnej, wydawaniem paczek żywnościowych, realizowaniem czasu rozmowy telefonicznej, sprawowaniem dozoru podczas spotkania z rodziną. Czasami nawet dochodzi do nieregularnego „uprzykrzenia” pobytu „krapkowanym” osadzonym w więzieniu. Z drugiej strony funkcjonariusze więzienni ulegają syndromowi sztokholmskiemu, w nadmiernym stopniu pobłażając osadzonym, odstępując czasami od skrupulatnego wykonywania czynności służbowych wobec nich (np. umożliwiając nielegalne kontakty z innymi osadzonymi, realizując dłuższe lub dodatkowe rozmowy telefoniczne, przedłużając kontakt z rodziną podczas odwiedzin na terenie zakładu karnego, odstępując lub wykonując pobieżnie kontrole osobiste lub celi mieszkalnej). Zachowania godzące w etykę zawodową funkcjonariuszy więziennych można spotkać nader często w pracy więzienników.

Podkreśla się, że praca w więziennictwie jest w wysokim stopniu stresująca i frustrująca. Funkcjonariusze więzienni nie powinni okazywać swych negatywnych emocji podczas wykonywania obowiązków służbowych, tym bardziej w odniesieniu do osadzonych. Niedopuszczalne jest więc bezprawne używanie siły fizycznej czy też innych szczególnych środków przymusu bezpośredniego będących nieadekwatnych do sytuacji. W sytua-

cyjach wymagających ich użycia nie powinno być miejsca na odreagowywanie na osadzonym, wobec którego są one użyte, własnych frustracji, antypatii do osadzonego czy nawet chęci odwetu. Profesjonalizacja wykonywanego zawodu odnosi się do stwierdzenia „nie bij – tłumacz”, użycie siły fizycznej, broni palnej powinno być ostatecznością, a ich użycie zgodne z przepisami ustawy o Służbie Więziennej.

Praca w więziennictwie nastęrcza wiele sytuacji o charakterze korupcyjnym. Etyka zawodowa funkcjonariuszy więziennych nie dopuszcza sytuacji, w których przedstawiciele tego zawodu są posądzeni o sprzeniewierzenie się wykonywanej służbie. Każdy z funkcjonariuszy, wykonując obowiązki służbowe, może spotkać się z propozycją otrzymania korzyści materialnych w zamian za odstąpienie od wykonywania swoich obowiązków służbowych. Najczęściej sytuacje takie mają miejsce w związku z przyjmowaniem paczek żywnościowych (co do częstotliwości przekazywania paczek, ich zawartości, wagi), formą udzielanych widzeń czy też przekazywaniem przez rodziny osadzonym przedmiotów niedozwolonych, a nawet niebezpiecznych. Za szczególnie nieetyczne zachowanie uważa się nawiązywanie przez funkcjonariuszy nielegalnych kontaktów z osadzonymi lub ich rodzinami. Tego rodzaju poczynania są szczególnie piętnowane przez samych funkcjonariuszy więziennych, a ich ujawnienie najczęściej skutkuje wydaleniem ze służby.

BIBLIOGRAFIA

Szymanowski T., *Polityka karna i penitencyjarna w Polsce w okresie przemian prawa karnego*, Warszawa 2004.

Więziennictwo. Nowe Wyzwania, red. B. Hołyst, W. Ambroziak, P. Stępnia, Warszawa-Poznań-Kalisz 2001.

Wierzbicki P., *Konwencje, rezolucje, zalecenia dotyczące problematyki penitencyjnej*, Warszawa 1986.

Młodzież a współczesne dewiacje i patologie społeczne, red. W. Zajączkowski, Toruń 1994.

Ustawa o Służbie Więziennej z dnia 9 kwietnia 2010 r. (Dz.U. 2010, Nr 79, poz. 523 z późn. zm.).

Wasilewski E., *Etyka zawodowa Służby Więziennej*, Kalisz 2006.



ANDRZEJ KURCZYNA

Magister pedagogiki (Górnośląska Wyższa Szkoła Pedagogiczna, Uniwersytet Śląski). Wieloletni pracownik służby więziennej. Zainteresowania: współczesne problemy resocjalizacji, psychologia, etyka, podróże i turystyka.

OPIEKA DUCHOWA NAD CHORYM JAKO ALTERNATYWA DLA EUTANAZJI?

Wstęp

Jan Paweł II podkreślał, że źródłem wielu przemian dokonujących się na różnych polach jest dynamiczny postęp cywilizacyjny. Jak wiele zjawisk, również postęp ma swoje dwa oblicza. Z jednej strony bez wątpienia poprawie uległy warunki życia człowieka, zwiększyły się jego możliwości, a rozwój przyniósł ze sobą wiele sukcesów, szczególnie w zakresie komunikacji czy medycyny. Z drugiej strony urzeczywistniające się w szybkim tempie zmiany stały się przyczyną zagrożeń dla godności istoty ludzkiej. W imię prawa do wolności opinia publiczna popiera postawy niegodziwe, będące przestępstwem przeciw życiu. Na skutek wielu takich zjawisk powstał termin „kultura śmierci”, użyty przez Jana Pawła II w 1993 roku podczas Światowych Dni Młodzieży w Stanach Zjednoczonych. To właśnie tam papież – obok aborcji i sztucznej prokreacji – wymienia eutanazję jako największe zagrożenie dla życia człowieka¹.

Pytanie o cierpienie jest we współczesnym świecie pytaniem ignorowanym. Kwestia tego, jak sobie z nim radzić, przedstawia się przerażająco w dzisiejszych czasach. Cywilizacje wcześniejsze konfrontowały się z cierpieniem oraz nadawały mu sens w życiu człowieka. Dzisiejsze czasy charakteryzują się duchową oschło-

¹ Por. K. Zielińska-Król, *Ból duchowy jako główna przyczyna wyboru eutanazji*, w: U. Dudziak, J. Jęczeń, *Życie czy śmierć?*, Lublin 2013, s. 96.

ścią; ludzie, zajęci osiągnięciem doczesnego szczęścia, unikają refleksji na temat cierpienia². Traktowane jest ono jako coś wstydliwego, niepotrzebnego, widzi się w nim absurd, ból, strach, coś nie do przyjęcia, a tymczasem stanowi ono nieodzowny element naszego życia. „Cierpienie zdaje się przynależeć do transcendencji człowieka: jest jednym z tych punktów, w których człowiek zostaje niejako «skazany» na to, ażeby przetrastał samego siebie – i zostaje do tego w tajemniczy sposób wezwany”³. Ludzie, którzy cierpią, w pewnym stopniu są do siebie podobni. Decyduje o tym sytuacja, w jakiej się znaleźli, a także doświadczenie losu, potrzeba zrozumienia i troski oraz pytanie o sens⁴.

Cierpiący potrzebuje wsparcia, które nie może ograniczać się jedynie do działań medycznych. Niezbędna okazuje się pomoc obejmująca różne obszary życia. Ważnym jej elementem jest zapewnienie towarzystwa cierpiącej osobie. Człowiek pozostawiony bez opieki duchowej szybko traci z oczu prawdziwy cel i sens trudnego doświadczenia – choroby, co nierzadko prowadzi do zaprzestania leczenia, a więc wyboru eutanastycznego. W kontekście wspomnianej sytuacji rodzą się następujące pytania: dlaczego problem osób chorych, które decydują się na eutanazję, jest tak złożony? Jaki sens ma opieka duchowa nad

² Por. M. de Hennezel, *Śmierć z bliska. Ci, którzy wkrótce odejdą, uczą nas żyć*, tłum. A. Brzozowska, J. Brzozowski, Kraków 1998, s. 5.

³ Jan Paweł II, List Apostolski *Salvifici Doloris*, 1.

⁴ Por. tamże, 8.

pacjentem? Czy może ona być alternatywą dla eutanazji⁵? Niższy artykuł jest próbą odpowiedzi na postawione pytania.

Czym jest eutanazja?

Termin eutanazja pochodzi z języka greckiego (*eu* – dobra oraz *tanatos* – śmierć) i oznacza zamierzone działanie przyspieszające śmierć człowieka chorego, niedorozwiniętego lub niedołązłego. Po raz pierwszy został użyty przez Francisca Bacona, który eutanazją zewnętrzną określił medycznie wspomaganie i bezbolesne rozstanie się z życiem, jednak ruchy promujące eutanazję zewnętrzną pojawiły się dopiero w latach trzydziestych XX wieku w Wielkiej Brytanii. Niedługo po tym wstrzymana została refleksja nad eutanazją rozumianą jako dobra śmierć ze względu na działalność niemieckich lekarzy w III Rzeszy potępionych w wyniku Procesu Norymberskiego, który ich postawy uznał za społeczne i niegodne życia. Dyskusje na temat eutanazji pojmowanej w szerszym kontekście pojawiły się w połowie XX wieku. Podjęcie nad nimi refleksji pozwala dostrzec dwa podstawowe stanowiska. Pierwsze z nich jest postawą przeciwników eutanazji, którzy widzą w niej przejaw egoizmu i braku odpowiedzialności. Przykładem takiego sprzeciwu może być Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 roku; czytamy w niej, że każdy człowiek ma niezbywalne prawo do życia, a nieprzestrzeganie go prowadzi do aktów barbarzyństwa. Drugą grupę stanowią zwolennicy – ich głównym argumentem za dopuszczeniem eutanazji jest prawo człowieka do wolności,

⁵ W. Bołoz, *Prawa człowieka umierającego jako gwarancja godnej śmierci*, w: W. Bołoz, M. Ryś, *Między życiem a śmiercią: uzależnienia, eutanazja, sytuacje graniczne*, Warszawa 2002, s. 219.

a więc także do decydowania o momencie swojej śmierci. Do tego ugrupowania należy między innymi amerykańska organizacja Society for the Right to Die, promująca prawo do tzw. godnej śmierci, rozumianej jako kontrolowanie własnego ciała⁶.

Refleksja nad eutanazją wiąże się także z pytaniem, kto może o nią poprosić. Pierwszą grupą jest rodzina, która nie radzi sobie z opieką nad chorym. Kolejną stanowią sami chorzy. Do trzeciej grupy należy personel medyczny, który decyduje o eutanazji z powodu braku możliwości złagodzenia cierpienia fizycznego pacjenta. Prośby o eutanazję rzadko są wyrażane wprost. Chorzy nierzadko używają sformułowań: „Moje życie nie ma sensu”, „Jestem ciężarem dla rodziny”⁷. W tym kontekście można wyróżnić dwa rodzaje eutanazji: dobrowolną, kiedy osoba na skutek wolnego i samodzielnego wyboru zezwala na śmierć dla jej własnego dobra, a także niezależną, gdy człowiek nie może wyrazić zgody lub niezgody na pozbawienie go życia.

Niniejszy artykuł dotyczy eutanazji dobrowolnej na prośbę chorego. Dla uchwycenia jej istoty niezbędne jest wyróżnienie dwóch elementów kluczowych, takich jak dobrowolność (ze strony osoby, która domaga się eutanazji, jak i egzekutora) oraz świadomość (przytomność, pocztytalność, zdrowie psychiczne). „Ich syntezą jest samodzielność (autonomiczność) decyzyjna podmiotu-beneficjenta eutanazji, czyli osoby uśmiercanej dla jej (i tylko jej) i przez nią uznawanego dobra”⁸. W wypadku poddania się eutanazji na życzenie chorego ważna jest bezintere-

⁶ K. Zielińska-Król, *Ból duchowy ...*, s.92-93.

⁷ Por. N. Aumonier, B. Beignier, P. Letellrier, *Eutanazja*, tłum. E. Burska, Warszawa 2005, s. 22-29.

⁸ J. Wawrzyniak, *Etyka eutanazji. Studium filozoficzno-aksjologiczne*, Poznań 2015, s. 216.

sowność egzekutora. „To sam beneficjent podejmuje decyzję o egzystencjalnej słuszności rozwiązania eutanastycznego (w wybranej przez siebie formie)”⁹.

Współczesny świat spycha na marginesy tematy dotyczące cierpienia, jednak to zjawisko nie było powszechne w poprzednich wiekach. Katarzyna Zielińska-Król wskazuje, że już w średniowieczu istniała literatura religijna, która poruszała problem sztuki umierania (*ars moriendi*). Zawarte były w niej zasady i wskazówki na temat tego, w jaki sposób przygotować się do śmierci. Początkowo adresatami byli kapłani wzywani do chorych, a z czasem wszyscy ludzie towarzyszący umierającym oraz osoby, których śmierć dotyczyła bezpośrednio. Zmiana w stosunku do śmierci nastąpiła w oświeceniu, epoce pełnej podziwu dla wielkości człowieka; w związku z tym rozpoczęło się eliminowanie tego, co związane było z cierpieniem i umieraniem. Śmierć była tematem tabu aż do połowy XX wieku. Za punkt zwrotny uznać można wydanie publikacji *Rozmowy o śmierci i umieraniu* Elisabeth Kubler-Ross, amerykańskiej lekarki, która na nowo zapoczątkowała dyskusję na temat umierania, godności oraz istoty śmierci. Obecnie, tak jak w przypadku eutanazji, w poglądach dotyczących śmierci można dostrzec dwa główne stanowiska. Przedstawiciele pierwszego przyjmują, że śmierć jest nieodłącznym elementem życia człowieka i należy ten fakt zaakceptować. Przeciwnicy uważają, iż człowiek powinien tak daleko ingerować w ten etap życia, aż skończą się jego ludzkie możliwości. Analogicznie sytuacja wygląda z cierpieniem. Człowiek

⁹ Tamże.

może je zaakceptować lub ingerować, do tego stopnia, że pozabawia się życia, ponieważ medycyna daje mu taką możliwość¹⁰.

Obecnie zmiany w prawie i praktyce klinicznej pozwalają człowiekowi na częściowe przejęcie kontroli nad sposobem umierania. Ruch broniący prawa do całkowitej wolności człowieka zmierzał w tym wypadku do umożliwienia zakończenia sztucznego podawania płynów oraz pożywienia. Sposób ten jest niedopuszczalny, ponieważ nie należy do form uporczywej terapii, która polega przede wszystkim na stosowaniu uciążliwych i kosztownych zabiegów medycznych, nierzadko nieskutecznych i odbierających nadzieję na poprawę stanu. Co oznacza zatem sformułowanie „godna i dobra śmierć”? Papieska Rada „Cor Unum” zaznacza, że człowiek może zakończyć swoje życie, zachowując (na ile to możliwe) integralność swej osobowości oraz związków z otoczeniem. Kwestią godnego umierania zajmuje się także Deklaracja Praw Chorego z 1973 roku, w której czytamy, że umierający ma prawo do zachowania godności ludzkiej i chrześcijańskiej. O godnej śmierci możemy mówić, więc w momencie, kiedy odnosimy się z szacunkiem do godności człowieka w rozumieniu całościowym. Niezbędnym elementem tego poszanowania jest przekonanie, że każda istota ludzka ma swoją wartość, niezależnie od przydatności społecznej¹¹.

Rozważania nad eutanazją dają początek pytaniom o nienaruszalność życia. Wojciech Bołoz w jednym ze swoich artykułów zauważa, że wartość ludzkiej egzystencji jest zawsze doceniana, niezależnie od społeczności czy epoki historycznej. W cywilizacji zachodniej znalazła ona swoje najważniejsze miej-

¹⁰ Por. K. Zielińska-Król, *Ból duchowy ...*, s. 94.

¹¹ Por. tamże, s. 95-96.

sce w systemie aksjologicznym przede wszystkim za sprawą chrześcijaństwa. Życie ma charakter nienaruszalny, gdyż pochodzi od Boga i to On decyduje o tym, kiedy zostanie zakończone. „Ponieważ życie jest tak cennym dobrem dla człowieka, dlatego istnieje ścisły obowiązek etyczny, aby je chronić i promować”¹². W dyskusji nad przerwaniem życia z powodu choroby i cierpienia dostrzega się wysoki status wartości istnienia ludzkiego, w związku z tym powstał termin określający nową kulturę śmierci – ortotanazja. Jest to synteza etyczna poszanowania dla egzystencji człowieka i prawa do godnej śmierci. Pojęcie użyte po raz pierwszy przez Boskana di Liegi w 1950 roku ma na względzie objęcie opieką także problemów duchowych człowieka. Do najważniejszych elementów należą: (1) zapewnienie choremu opieki medycznej, mającej na celu uśmierzenie bólu i przedłużenie życia; (2) postrzeżenie śmierci, jako osobowego wydarzenia; (3) umożliwienie przeżycia śmierci w sposób świadomy; (4) zapewnienie opieki religijnej¹³.

W kontekście tej nowej syntezy pojawia się jednak pewien problem. K. Zielińska-Król zauważa, że dla współczesnego człowieka nieszczęściem jest niska wrażliwość na Boga i ludzi. Wartość i godność życia ludzkiego nie są już fundamentalnymi wartościami. Co za tym idzie, przejawem jedynie pozornej wolności ma być możliwość dowolnego zarządzania życiem poprzez prawo do dokonania eutanazji. W ten sposób ludzkie istnienie staje się jedynie przedmiotem, którym można swobodnie dysponować. Według autorki w świecie, w którym dynamicznie

¹² W. Bołoz, *Etyczne warunki rezygnacji z uporczywej terapii*, w: „*Studia Ecologiae et Bioethicae UKSW*”, 11(2013)3, s.159.

¹³ W. Bołoz, *Etyka chrześcijańska wobec problemów końca życia*, w: W. Bołoz, M. Ryś, *Między życiem a śmiercią ...*, Warszawa 2002, s. 133.

zmieniają się postawy wobec eutanazji, analiza przyczyn jej wyboru wydaje się niezwykle ważna. Umrzeć czy żyć? To pytanie stawia sobie człowiek w momencie podjęcia decyzji, jaką jest poddanie się eutanazji. Te wątpliwości zawsze naznaczone są cierpieniem. Istota ludzka bowiem staje przed pytaniem, na które podświadomie zawsze odpowie: żyć. Umieranie, cierpienie duchowe i związana z nimi pokusa eutanazji tworzą pewnego rodzaju triadę. Autorka zauważa, że dostępne badania oraz literatura wskazują na nierozzerwalność wyboru eutanazji z bólem duchowym, a nie tylko fizycznym. W świetle powyższych uwag rodzi się pytanie, czym jest ból duchowy i jak mu zaradzić¹⁴.

Ból duchowy

Zajmując się zagadnieniem bólu duchowego, należy choć ogólnie nakreślić przyczyny lęku, jaki odczuwa chory, ponieważ one same mają wpływ na jego samopoczucie. K. Zielińska-Król za Romanem Schulzem przytacza następujące wyniki: (1) lęk przed cierpieniem fizycznym i obserwowaniem zmian we własnym ciele; (2) lęk przed niemożnością działania; (3) lęk przed ponizieniem; (4) lęk przed konsekwencjami śmierci; (5) lęk przed pustką; (6) lęk przed nieistnieniem; (7) lęk przed karą po śmierci¹⁵.

Przyczyny lęków, które wpływają na podjęcie decyzji o eutanazji, można podzielić na dwie grupy: obawa przed cierpieniem fizycznym i obawa przed bólem duchowym. Powszechnie ból kojarzony jest ze sferą fizyczną, jednak w stosunku do osób terminalnie chorych brytyjska lekarka Cicely Saun-

¹⁴ Por. K. Zielińska-Król, *Ból duchowy* ..., s. 92-96.

¹⁵ Por. tamże, s. 99.

ders użyła pojęcia wszechogarniającego bólu. Jest on doświadczeniem wielowymiarowym i dotyczy sfery fizycznej, psychicznej, społecznej i duchowej. Ból to coś niepożądanego, dlatego istnieje szereg możliwości mających zaradzić temu zjawisku. Stosowanie ich uzasadnia fakt, że ból fizyczny nie tylko wyniszcza organizm, ale jest także jedną z przyczyn pojawienia się bólu duchowego¹⁶.

Podobnego rozróżnienia dokonuje Jan Paweł II. Zauważa, że obszar cierpienia człowieka jest bardzo rozległy. Ludzie cierpią na różnych płaszczyznach, także (a może szczególnie) na tych, których nie obejmuje medycyna. Cierpienie jest czymś bardziej rozległym niż choroba, dlatego papież odróżnia cierpienie fizyczne od cierpienia moralnego. W tym rozróżnieniu jawi się dwoisty wymiar bytu ludzkiego, pierwiastek cielesny i duchowy. „O ile można do pewnego stopnia używać zamiennie wyrazów «cierpienie» i «ból» – to cierpienie fizyczne zachodzi wówczas, gdy w jakikolwiek sposób «boli ciało», cierpienie moralne natomiast jest «bólem duszy». Chodzi zaś o ból natury duchowej, a nie tylko o «psychiczny» wymiar bólu, który towarzyszy cierpieniu zarówno moralnemu, jak i fizycznemu”¹⁷.

Bołoz również podkreśla, że słowo „ból” odnosi się raczej do sfery somatycznej, natomiast cierpienie do sfery psychiczno-duchowej¹⁸. Cierpienie duchowe wynika z duchowego wymiaru człowieka. Na ból duchowy składa się kilka elementów. Pierwszym z nich jest samoświadomość, a więc autorefleksja nad przyczyną i skutkiem cierpienia. Człowiek uświadamia sobie

¹⁶ Por. K. Zielińska-Król, *Ból duchowy ...*, s. 102.

¹⁷ Jan Paweł II, List Apostolski *Salvifici Doloris*, 5.

¹⁸ Por. W. Bołoz, *Cierpienie duchowe w chorobie terminalnej*, w: „Polska Medycyna Paliatywna”, 3 (2004)1, s. 58.

zagrożenie dla własnego zdrowia i z tego powodu cierpi. Drugi element to samoposiadanie, czyli podmiotowość. Jej podstawą jest stwierdzenie, że człowiek posiada cel sam w sobie; pełni określone funkcje, tworzy relacje, nabywa wiedzę, jednak w perspektywie cierpienia zostaje zakwestionowane jego dotychczasowe istnienie. Kolejną przyczyną bólu duchowego jest samostanowienie, które polega na samodzielnym kierowaniu własnym postępowaniem. Choroba, szczególnie nieuleczalna, z wolna pozbawia człowieka możliwości kształtowania swojego losu. Cierpienie w tym wypadku wyrażone jest poprzez bunt i niezgodę. Wśród przyczyn cierpienia duchowego wymienić można samo niewystarczalność. Odwołuje się ona do miłości rozumianej jako wola życzliwości. Choroba przypomina człowiekowi, że ludzka miłość ulegnie zniszczeniu, a on sam zostanie oddalony od bliskich, z którymi nie będzie mógł już budować wspólnej przyszłości. Kolejnym powodem bólu jest zdolność do oceny moralnej. Każda osoba ma sumienie, dzięki niemu możliwe jest rozpoznanie, czy dane działania są dobre, czy złe. Zdarza się jednak, że człowiek tłumi ów wewnętrzny głos, który w przypadku pojawienia się choroby powoduje tak zwane wyrzuty sumienia, gdy chory dokona retrospekcji i dostrzeże niegodziwość swoich działań. Ostatnim źródłem bólu duchowego jest godność ludzka, należne prawa i poczucie własnej wartości. Człowiek cierpiący często traci funkcje, jakie pełnił w życiu, doznaje negatywnych doświadczeń przyczyniających się do utraty godności. Wymienione przez Bołozę elementy niewątpliwie mogą być źródłem dotkliwego bólu duszy¹⁹.

¹⁹ Por. W. Bołoz, *Cierpienie duchowe ...*, s. 59-60.

Autor przedstawia również psychologiczną interpretację źródeł cierpienia według Abrahama Maslowa. Ból duchowy to w tym wypadku reakcja na niezaspokojone najważniejsze potrzeby człowieka: fizjologiczne, bezpieczeństwa, miłości i przynależności, szacunku i uznania, poznawcze, estetyczne, samorealizacji. Czynnikiem zwiększającym cierpienie jest ogólnie rozumiana nowa sytuacja, w której chory się znalazł²⁰. Jacek Łuczak także pisze o tym, że cierpienia chorego obejmują nie tylko nieuśmierzony ból fizyczny, ale również lęki i rozterki moralne oraz religijne, głęboki ból duchowo-egzystencjalny, utratę wiary w sens szybko uciekającego życia i zwątpienie w istnienie Boga i jego miłosierdzie²¹. „Cierpieniom somatycznym (przykre, dokuczliwe objawy, niekorzystne zmiany wyglądu i postępująca niesprawność) towarzyszą negatywne emocje: smutek, przygnębienie lęk, niepokoje, bunt przechodzący w protesty i złość (dlaczego mnie to spotkało?) oraz uczucie pustki i osamotnienia zarówno w aspekcie fizycznym, socjalnym, emocjonalnym oraz egzystencjalnym – duchowym”²².

Często zdarza się, że pomiędzy bólem fizycznym i poszczególnymi aspektami bólu psychicznego istnieje podobieństwo, jednak cierpienie i wynikający z niego ból duchowy to sprawa bardzo subiektywna – na tyle, że nauka nie jest w stanie określić definicji dla cierpienia poszczególnego człowieka. Według Zielińskiej-Król chorzy próbują, na ile to możliwe, wprowadzić w swoje życie pewien dobrostan. Zdarza się jednak, że jest to bardzo trudne. Przyczynia się do tego duże

²⁰ Por. tamże, s. 60.

²¹ Por. J. Łuczak, A. Kotlińska-Lemieszek, *Opieka paliatywna/hospicyjna /medycyna paliatywna*, w: „Nowiny Lekarskie”, 80 (2001)1, s. 12.

²² Tamże, s. 8.

nasilenie bólu fizycznego oraz brak emocjonalnego wsparcia i poczucie bycia ciężarem. Chory w tej sytuacji często buntuje się bądź traci chęć do życia²³.

Uśmierzenie bólu fizycznego nie przynosi człowiekowi pożądaney ulgi, ponieważ nieuchronność losu sprawia, że pojawiają się pytania o sens. Jeżeli człowiek nie nada sensu swojemu cierpieniu duchowemu, jego postawą może stać się brak woli życia. „Ludzka zdolność łączenia aktów cierpienia oraz jego interpretacji jest jak rynna, która zbiera deszcz z całego dachu i odprowadza wodę w jedno miejsce. Z samoświadomością wiąże się poczucie sensu. Człowiek nie tylko dokonuje aktów, ale nadaje im znaczenie, ukierunkowuje je ku wybranym przez siebie celom. Choroba terminalna kładzie kres dotychczasowym wyborom jednostki, kwestionuje jej plany na przyszłość, stawia ją w zupełnie nowej sytuacji. Nic dziwnego zatem, że u człowieka umierającego może pojawić się głęboki kryzys sensu życia”²⁴.

W związku z powyższym przemyślenie przyczyn cierpienia duchowego jest konieczne ze względu na fakt, iż opiekun będzie nieustannie konfrontował z potrzebami cierpiącego, a bólu – jak zostało to już opisane – człowiek doświadcza na wielu płaszczyznach. Medycyna daje możliwość uśmierzenia bólu fizycznego; jest jednak bezradna wobec cierpienia duchowego. Odpowiedzią na tego rodzaju ból może być opieka duchowa.

Opieka duchowa

Bołoz podkreśla, że opieka duchowa nie oznacza jedynie aspektu religijnego, ale ma znacznie szerszy zakres i jest kiero-

²³ Por. K. Zielińska-Król, *Ból duchowy ...*, s. 101-103.

²⁴ W. Bołoz, *Cierpienie duchowe ...*, s. 59.

wana do wszystkich chorych i ich bliskich, także tych, którzy nie identyfikują się z żadną religią²⁵. Na konieczność opieki duchowej nad chorym wskazuje utworzenie Grupy do spraw Opieki Duchowej w Opiece Paliatywnej (SCPC) w ramach Europejskiego Stowarzyszenia Opieki Paliatywnej (EAPC). W październiku 2010 roku przedstawiciele ośmiu państw europejskich spotkali się na konferencji, podczas której określili definicję duchowości²⁶ oraz program pracy. Oficjalnie prace rozpoczęły się na XII Kongresie EAPC w maju 2011 roku w Lizbonie²⁷. Grupa powstała, ponieważ uznano, że opieka duchowa w chorobie jest często zaniedbywana.

W Polsce opieką duchową nad chorymi zajmuje się Polskie Towarzystwo Opieki Duchowej w Medycynie (PTODM), które powstało 19 grudnia 2015 roku w Krakowie. Do jego głównych zadań należy: zapewnienie i podniesienie jakości opieki duchowej, rozumianej holistycznie, a więc biorącej pod uwagę całego człowieka. Towarzystwo zajmuje się również stworzeniem zasad dobrej praktyki w dziedzinie opieki duchowej. Kolejnym elementem tej pracy jest wypracowanie modelu kształcenia specjalistów opieki duchowej nad chorym. Inne cele PTODM to edukacja społeczna i uświadamianie, że w szpitalu

²⁵ *Opieka duchowa nad chorym i jego bliskimi wyzwaniem dla polskich lekarzy*, <http://jedenznas.pl/role-pelni-polskie-towarzystwo-opieki-duchowej-medycynie/> [dostęp: 28.10.2016].

²⁶ „Duchowość jest wymiarem dynamicznym ludzkiego życia, który łączy się z tym, w jaki sposób osoby (indywidualnie lub we wspólnocie) doświadczają, wyrażają i/lub poszukują sensu, celu i transcendencji oraz w jaki sposób doświadczają swojej łączności z chwilą, ze sobą, z innymi, z naturą, z tym, co ważne i/lub święte”. W. Bołoz, *Cierpienie duchowe ...*, s. 59.

²⁷ Por. S. Nolan, P. Saltmarsh, C. Leget, *Opieka duchowa w opiece paliatywnej: prace nad utworzeniem Grupy Roboczej EAPC*, tłum. J. Mrówczyńska, w: „Medycyna Paliatywna w Praktyce”, 6 (2012)2, s. 57.

oprócz opieki medycznej chory może liczyć na opiekę duchową. Na gruncie polskim istnieje również Apostolstwo Chorych. Jest to wspólnota, która „pomaga chorym przeżywać cierpienie w sposób twórczy, bardziej Chrystusowy [...] ma za cel uczynić z chorych apostołów przez przyjęcie, znoszenie i ofiarowanie cierpień za Kościół i zbawienie dusz. Apostolstwo podnosi chorego na duchu, ukazuje mu wielkie możliwości pracy twórczej mimo choroby i przez chorobę, uczy chorego cierpieć dobrze, po chrześcijańsku”²⁸.

Tadeusz Ślipko podkreśla, że prymat zachowania życia ludzkiego nie może stracić swojej ważności w sytuacjach najbardziej dramatycznych. W kontekście cierpienia i choroby pozbawianie życia człowieka wydaje się być uwolnieniem go od tego ciężkiego doświadczenia. Tymczasem nakaz moralny domaga się poszanowania dla osobowej godności chorego, poprzez solidarność i zaspokojenie możliwie wszystkich potrzeb. Zasadę tę obrazuje w sposób szczególny wizja pacjenta jako *res sacra*. Pozwala ona lepiej uświadomić sobie moralną powinność ochrony życia, szczególnie w przypadku lekarza²⁹. W teologii moralnej szczególnie uwagę zwraca się na moralny wymiar cierpienia. Nie może być ono uznawane jednoznacznie za negatywne, ponieważ nadanie mu sensu zawsze zależy od samego podmiotu moralnego. Sam fakt cierpienia nie odmienia człowieka. Nadanie mu wartości i przekształcenie w dynamizm wzrostu duchowego jest możliwe jedynie w sytuacji akceptacji. Postawa ta umożliwia osiągnięcie prawdziwej wolności³⁰.

²⁸ <http://apchor.pl/2013/06/03/Czym-jest-Apostolstwo> [dostęp: 28.10.2016].

²⁹ Por. T. Ślipko, *9 Dylematów etycznych*, Kraków 2010, s. 29-30.

³⁰ Por. G. Mazur, *Etyczna ocena legalizacji eutanazji w Holandii*, Kraków 2003, s. 97-98.

Świadome przeżywanie cierpienia jest w pewnym stopniu związane z fundamentem wiary. W obliczu choroby człowiek zaczyna zadawać sobie pytania o sens. Pisze o tym Wiktor Skworc: „I wreszcie: najgłębszym pokładem cierpienia jest ból duchowy – ból duszy, związany z pytaniami: dlaczego cierpię, dlaczego choroba dotknęła moją rodzinę, moje dziecko, żonę, męża? Dlaczego? – pytanie bardzo ludzkie i bardzo trudne. Mimo wielu filozoficznych prób odpowiedzi na nie, trzeba z pokorą stwierdzić, że cierpienie zawsze pozostanie tajemnicą. Podobnie jak człowiek zostaje sam na sam ze swoim cierpieniem”³¹. Powyższe pytania rodzą pewien lęk egzystencjalny. Skłania on człowieka do poszukiwania Boga. „Religia stanowi bardzo istotny element w przyjmowaniu i przeżywaniu cierpienia, a zwłaszcza w rozumieniu doświadczanego bólu w perspektywie całości życia oraz jego sensu”³².

C. Saunders – brytyjska lekarka i jedna z założycielek ruchu hospicyjnego na świecie – uważa, że niezbędna jest refleksja nad niepokojem, jaki towarzyszy długotrwałej chorobie. Należy pamiętać o doznawanym przez cierpiącego upokorzeniu, stracie, poczuciu winy z powodu uzależnienia od innych, odczuciu izolacji od świata. Do takiej refleksji skłoniła ją rozmowa z jednym z pacjentów – Polakiem Antonim Michniewiczem. Zapytany przez lekarkę, czego najbardziej potrzebuje, odpowiedział, że chciałby, aby ktoś spróbował go zrozumieć. Od tego czasu w swoich tekstach autorka starała się uwrażliwiać

³¹ W. Skworc, *List pasterski Arcybiskupa Katowickiego z okazji Światowego Dnia Chorego*, 1.

³² K. Zielińska-Król, *Ból duchowy ...*, s. 106.

innych na potrzebę zrozumienia chorego³³. Łuczak także zwraca uwagę na to, że konieczne jest „wcześniejsze ustalenie potrzeb chorego poprzez cierpliwe, empatyczne wysłuchanie często zatajanej historii cierpienia przekazanej przez chorego, jak i jego rodzinę”³⁴.

Rozpoznanie potrzeb rodzi pytanie – jak należy postępować, aby uśmierzyć ból duchowy? Proces radzenia sobie z bólem duchowym jest bardzo złożony. Marek Kluz pisze, że zadaniem osób podejmujących się opieki duchowej powinno być między innymi ukazanie choremu, że cierpienie stanie się nieszczęściem, kiedy będzie w ten sposób traktowane. Dlatego ważne jest, aby wskazać cel i pozytywne strony, jakie niesie ze sobą cierpienie. Pierwszym krokiem może być konfrontacja wewnętrzna, która prowadzi do uporządkowania świata wartości. Z tego powodu czasem mówi się o cierpieniu jako o „chrzcie łez” lub „czyściu miłosierdzia Bożego na ziemi”. Druga możliwość to poszerzenie spojrzenia na życie – tak, by nauczyć się wykorzystywać każdą chwilę. Kolejną opcją jest wypracowanie cnoty wytrwałości, z której wypływa nadzieja, że cierpienie nie zniesie godności człowieka ani sensu życia. Autor zauważa, że „moralny i religijny sens cierpienia odkrywamy nade wszystko dzięki cierpieniu Chrystusa, który jest dla nas wzorem. Mógł wybrać tysiąc innych dróg, by zbawić człowieka, ale wybrał cierpienie”³⁵.

³³ M. Chrzastowska, *Fenomen dobra w perspektywie opieki hospicyjnej*, w: „Za-szyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein – Fenomen Dobra”, 13/14 (2015), s. 384.

³⁴ J. Łuczak, A. Kotlińska-Lemieszek, *Opieka paliatywna ...*, s. 12.

³⁵ M. Kluz, *Odkrywanie sensu choroby i cierpienia w kontekście nowych wyzwań*, w: „Teologia Praktyczna”, 14 (2013), s. 133.

Bołoz podkreśla, że „cierpienie, osłabiając funkcje psychiczno-duchowe, może prowadzić do depresji chorego, do poczucia absurdalności albo nawet niesprawiedliwości losu (Boga), do poczucia braku sensu cierpienia i totalnego osamotnienia. To samo cierpienie może jednak mieć pozytywny wpływ na chorego, jeżeli uświadomiona choroba skłania go do analizy i oceny wcześniejszych postaw życiowych, co może zaowocować zmianą dotychczasowej hierarchii wartości. Doznawane cierpienie wymusza często doskonalenie własnej osobowości”³⁶.

Według Papieskiej Rady Duszpasterskiej ds. Służby Zdrowia za opiekę duchową i religijną powinni być odpowiedzialni duszpasterze. Ta troska o chorego jest podstawowym prawem i obowiązkiem Kościoła. Istnieje zależność między fizycznym, psychicznym i duchowym cierpieniem człowieka, dlatego każdy pracownik służby zdrowia ma obowiązek zatroszczyć się o zapewnienie opieki religijnej, jeśli tylko pacjent wyrazi taką wolę. Jeśli taka prośba chorego nie może zostać spełniona, wówczas opieka duchowa w ustalonych granicach, powinna być zlecona pracownikowi służby zdrowia. W duszpasterstwo służby zdrowia wpisuje się między innymi opieka religijna nad chorymi. Kościół działa w ten sposób, dążąc do zanieśienia słów Chrystusa tym, którzy cierpią. „W posłudze kapłanów, zakonników i świeckich, którzy indywidualnie lub wspólnotowo są zaangażowani w troskę duszpasterską o chorych, żyje na nowo miłosierdzie Boga, który w Chrystusie pochylił się nad ludzkim cierpieniem oraz w sposób szczególny i uprzywilejowany wypełnia się zadanie ewangelizowania, uświęcania i miłości powierzone

³⁶ W. Bołoz, *Cierpienie duchowe ...*, s. 61.

przez Chrystusa Kościołowi³⁷. Opieka duchowa ma zatem polegać na ewangelizowaniu choroby, odkryciu przez chorego zbawczego sensu cierpienia oraz komunii z Chrystusem. Szczególnym wyrazem opieki duchowej jest udzielenie sakramentu Namaszczenia Chorych, Pokuty i Eucharystii, przez które cierpiący doznaje pocieszenia i umocnienia cielesno-duchowego. Zamiast zwątpienia i utraty sensu życia, wzbudzona zostaje w nim ufność. Opiekę duchową powinna charakteryzować postawa miłości, na którą składa się przede wszystkim życzliwość, zrozumienie, troska, cierpliwość, uwaga i darmowość. Dzięki tej miłości duszpasterz dostrzega w chorym oblicze ukrzyżowanego Chrystusa. „Miłować go po chrześcijańsku oznacza pomagać mu w uznaniu misteryjnej obecności Boga u jego boku oraz pozwolić mu ją odczuć; w miłości brata ukazuje się miłość Ojca”³⁸. Kapelan szpitalny bardzo często pełni rolę powiernika chorego, szczególnie w zakresie przeżywanych emocji i bólu egzystencjalno-duchowego. Jest także osobą, która pomaga w polepszeniu kontaktu na przykład z rodziną bądź personelem medycznym, niesie pomoc w odnajdywaniu sensu. Posługę duszpasterza wobec chorych i umierających w hospicjum postrzega się przede wszystkim jako solidarne towarzyszenie im w cierpieniu³⁹.

Waldemar Chrostowski zauważa, że człowiek w obliczu cierpienia zaczyna zadawać sobie pytania, nad którymi wcześniej się nie zastanawiał. Cierpienie jest dla człowieka wyjątkowo

³⁷ Papińska Rada Duszpasterska ds. Służby Zdrowia, *Karta Pracowników Służby Zdrowia*, 110. http://dsz.oil.lublin.pl/dokumenty/8_karta_pracownikow_sluzby_zdrowia.pdf [dostęp: 29.10.2016].

³⁸ Tamże, 132.

³⁹ Por. W. Bołoz, *Cierpienie duchowe ...*, s. 64.

bolesnym wyzwaniem, dlatego potrzebuje on odpowiedniego wsparcia duchowego. Autor (podobnie jak Marie de Hennezel) uważa, że w dzisiejszym świecie myśl o cierpieniu i śmierci jest skutecznie usuwana na margines życia. W tym sensie opieka duchowa ma coraz więcej do zrobienia. Jej zadaniem jest przede wszystkim pomoc człowiekowi w zachowaniu własnej godności wobec dylematów związanych z możliwością wyboru eutanazji⁴⁰. Zatem co konkretnie powinien robić opiekun duchowy?

Na ile to możliwe, opieka duchowa powinna polegać na dowartościowaniu cierpiącego – tak, aby czuł się przydatny. Można odwołać się do tego, co już choremu udało się osiągnąć. Pomaga to odbudować poczucie, że życie człowieka ma sens i nie zostało zmarnowane. Opiekun duchowy powinien pomóc choremu w przyjęciu pomocy. Osoba cierpiąca często zamyka się na pomoc nawet najbardziej życzliwych. Należy pamiętać, że nie chodzi tutaj tylko o cierpienie fizyczne, ale przede wszystkim o cierpienie psychiczne, które domaga się dojrzałej i wrażliwej na potrzeby pomocy duchowej. Zdarza się, że cierpiący koncentruje się tylko i wyłącznie na sobie i na postępujących trudnościach. Problem w relacjach międzyosobowych może zostać rozwiązany poprzez delikatne ukierunkowanie chorego na innych. Taka sytuacja może być dla opiekuna duchowego okazją do polepszenia lub naprawy zerwanych więzi rodzinnych. W ten sposób chory ma okazję zmierzyć się ze swoimi wydarzeniami z życia i poddać je uczciwemu rozrachunkowi. Uregulowanie pojawiających się problemów znacznie pomaga złagodzić ciężkie zmagania duchowe. Wreszcie

⁴⁰ Por. W. Chrostowski, *Godność człowieka umierającego – potrzeby duchowe*, w: W. Bołoz, M. Ryś, *Między życiem a śmiercią ...*, Warszawa 2002, s. 136-138.

człowiek cierpiący doświadcza kryzysu relacji z Bogiem. Chrostowski zauważa, że im większą człowiek pokładał ufność w Bogu, tym większy odczuwa kryzys. Jest on tym bardziej odczuwalny, gdy chodzi o chorego terminalnie, który doświadcza własnego odchodzenia. Wystawia on na próbę dotychczasowe przekonania. Z pomocą przychodzi tu wiara chrześcijańska. Zadaniem opiekuna duchowego jest pomoc w dostrzeżeniu Jezusa jako cierpiącego. Towarzyszenie choremu wymaga dużego doświadczenia. Rozmowy z nim mogą być bardzo trudne i potrzeba niezwykłej wrażliwości, aby pogłębić związek chorego z najbliższymi, a przede wszystkim z Bogiem. Potrzebne są także uwaga i zrozumienie, a gdy trzeba, milczenie wraz z chorym, jednak w taki sposób, aby nie czuł on opuszczenia i pustki⁴¹.

Człowiek po uśmierzeniu bólu fizycznego ma większą szansę na skupienie się na swoich potrzebach duchowych. Bywa tak, że chce on sam przyjąć cierpienie, ponieważ widzi w nim możliwość odmiany położenia. Szczególne znaczenie ma to dla chrześcijan, dlatego ważnym aspektem jest umożliwienie zaspokojenia potrzeb religijnych. „Integralną stroną każdego człowieka jest duchowość, umożliwiająca mu wyjście poza to, co materialne oraz refleksja nad ostatecznym przeznaczeniem i celem wszystkiego, a także nad wartościami, które pozwalają ów cel osiągnąć”⁴².

Zakończenie

Hennezel w swojej publikacji *Śmierć z bliska* zauważa, że w momencie największej samotności człowiek dotyka nie-

⁴¹ Por. W. Chrostowski, *Godność człowieka umierającego ...*, s. 139-142.

⁴² Tamże, s. 153.

skończoności, a czas nie jest sprowadzany do powszechnej miary. Dzięki pomocy drugiej osoby chory może wyrazić ból i rozpacz z powodu sytuacji, w jakiej się znajduje, w ten sposób wyzwała prawdę swojego życia. Prawda ta polega na poczuciu, że człowiek należy sam do siebie. Kiedy odrzuci wszystkie złudzenia i wysiłki, tajemnica cierpienia zostaje przeżyta w pełni. Autorka pisze, że osoby, które zbliżają się do śmierci, odkrywają umiejętność życia tu i teraz. Mimo smutku i cierpienia możliwe jest życie intensywne i głębokie. Istnieją takie momenty w życiu człowieka, w których zaczyna on lepiej rozumieć, że cierpienie to nieodłączny elementem życia. Postawa wobec tego faktu może przejawiać się w formie konfrontacji z rzeczywistością lub ucieczki⁴³. Autorka wskazuje, że pomoc niesiona choremu nie jest religijną egzaltacją. Opieka duchowa to pragmatyczny sposób zachowania, który według autorki sprawdza się w działaniu⁴⁴.

Celem artykułu nie była ocena eutanazji w odniesieniu jej do norm moralnych, jednak pytanie postawione w tytule domaga się odpowiedzi. Czy opieka duchowa może być alternatywą dla eutanazji? Jan Paweł II w *Salvifici doloris* pisze, że śmierć często bywa wyczekiwana. Hennezel również zauważa, że może ona być spełnieniem, nie jest jednak spełnieniem śmierć na skutek eutanazji. Cierpienie to dla chorego życiowe wyzwanie. Trzeba pomocy w sprostaniu mu, jednak nie poprzez ucieczkę, a w sposób ludzki. Pomoc może przyjmować różne formy – jedną z najważniejszych jest opieka. Obok specjalistycznej pomocy medycznej ogromne znaczenie ma opieka duchowa, która

⁴³ Por. M. de Hennezel, *Śmierć z bliska* ..., s. 26.

⁴⁴ Por. tamże, s. 84.

umożliwia człowiekowi zmierzenie się z cierpieniem, odnajdując w nim sens⁴⁵.

Pomoc duchowa nigdy nie może być zatem alternatywą dla eutanazji; jest ona bowiem prawdziwym zmierzeniem się z trudnościami i zaradzeniem im. W kontekście powinności moralnej opieka duchowa nigdy nie może być opcją, a jedynym słusznym wyborem. Tezę tę potwierdzają wskazani tutaj autorzy. Opieka duchowa już na samym początku pozwala wykluczyć choremu prośbę o eutanazję. Powstanie Towarzystwa Opieki Duchowej również jest potwierdzeniem tej tezy. Prawidłowa i profesjonalna opieka duchowa pomaga uśmierzyć ból duchowy i nadać sens cierpieniu. „Jest to sens cierpienia równocześnie na wskroś nadprzyrodzony i na wskroś ludzki. Jest nadprzyrodzony, ponieważ zakorzenia się w Boskiej tajemnicy Odkupienia świata. Jest równocześnie głęboko ludzki, ponieważ człowiek odnajduje w nim siebie, swoje człowieczeństwo, swoją godność, swoje posłannictwo”⁴⁶.

BIBLIOGRAFIA

Bołoz W., *Cierpienie duchowe w chorobie terminalnej*, w: „Polska Medycyna Paliatywna”, 3 (2004)1, s. 57–65.

Bołoz W., *Etyczne warunki rezygnacji z uporczywej terapii*, w: „Studia Ecologiae et Bioethicae UKSW”, 11(2013)3, s. 159–171.

⁴⁵ W. Bołoz, *Prawa człowieka umierającego ...*, s. 235.

⁴⁶ Jan Paweł II, List Apostolski *Salvifici Doloris*, 31.

Bołoz W., *Etyka chrześcijańska wobec problemów końca życia*, w: W. Bołoz, M. Ryś, *Między życiem a śmiercią: uzależnienia, eutanazja, sytuacje graniczne*, Warszawa 2002, s. 119-134.

Bołoz W., *Prawa człowieka umierającego jako gwarancja godnej śmierci*, w: W. Bołoz, M. Ryś, *Między życiem a śmiercią: uzależnienia, eutanazja, sytuacje graniczne*, Warszawa 2002, s. 217-235.

Chrostowski W., *Godność człowieka umierającego – potrzeby duchowe*, w: W. Bołoz, M. Ryś, *Między życiem a śmiercią: uzależnienia, eutanazja, sytuacje graniczne*, Warszawa 2002, s. 135-156.

Chrzastowska M., *Fenomen dobra w perspektywie opieki hospicyjnej*, w: „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein – Fenomen Dobra”, 13/14 (2015), s. 377-386.

De Hennezel M., *Śmierć z bliska. Ci, którzy wkrótce odejdą, uczą nas żyć*, tłum. A. Brzozowska, J. Brzozowski, Kraków 1998.

Eutanazja, N. Aumonier, B. Beignier, P. Letellrier, tłum. E. Burska, Warszawa 2005.

Jan Paweł II, List Apostolski *Salvifici Doloris*.

Kluz M., *Odkrywanie sensu choroby i cierpienia w kontekście nowych wyzwań*, w: „Teologia Praktyczna”, 14 (2013), s. 123-135.

Łuczak J., Kotlińska-Lemieszek A., *Opieka paliatywna/hospicyjna/medycyna paliatywna*, w: „Nowiny Lekarskie”, 80 (2001)1, s. 3-15.

Mazur G., *Etyczna ocena legalizacji eutanazji w Holandii*, Kraków 2003.

Nolan S., Saltmarsh P., Leget C., *Opieka duchowa w opiece paliatywnej: prace nad utworzeniem Grupy Roboczej EAPC*, tłum. J. Mrówczyńska, w: „Medycyna Paliatywna w Praktyce”, 6 (2012)2, 57-61.

Skworc W., *List pasterski Arcybiskupa Katowickiego z okazji Światowego Dnia Chorego*.

Ślipko T., *9 Dylematów etycznych*, Kraków 2010.

Wawrzyniak J., *Etyka eutanazji. Studium filozoficzno-aksjolingwistyczne*, Poznań 2015.

Zielińska-Król K., *Ból duchowy jako główna przyczyna wyboru eutanazji*, w: U. Dudziak, J. Jęczeń, *Życie czy śmierć?*, Lublin 2013, s. 91-115.

<http://apchor.pl/2013/06/03/Czym-jest-Apostolstwo> [dostęp: 28. 10.2016].

Opieka duchowa nad chorym i jego bliskimi wyzwaniem dla polskich lekarzy, <http://jedenznas.pl/role-pelni-polskie-towarzystwo-opieki-duchowej-medycynie/> [dostęp: 28.10.2016].

Papieska Rada Duszpasterska ds. Służby Zdrowia, *Karta Pracowników Służby Zdrowia*, 110, http://dsz.oil.lublin.pl/dokumenty/8_karta_pracownikow_sluzby_zdrowia.pdf [dostęp: 29.10.2016].



MARCELINA SZYMCZYK

Doktorantka w Katedrze Nauk o Rodzinie w Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego. Licencjat kanoniczny z teologii. Absolwentka studiów magisterskich na kierunku teologia ogólna oraz studiów I stopnia z zakresu nauk o rodzinie. W latach 2013-2015 wiceprzewodnicząca Studenckiego Koła Naukowego Nauk o Rodzinie „Pro”, a od 2015 r. członkini Zarządu. Autorka publikacji dotyczących szeroko pojętej tematyki rodziny. Zainteresowania naukowe: bioetyczne problemy współczesności, psychologia małżeństwa i rodziny, pedagogika chrześcijańska, etyczno-moralne aspekty przekazu treści w środkach masowego przekazu.

ZABURZENIA MOWY
- TEORETYCZNY I PRAKTYCZNY
ASPEKT LOGOPEDII

„Mową nazwijmy zespół czynności, jakie przy udziale języka wykonuje człowiek poznając rzeczywistość i przekazując jej interpretację innym uczestnikom życia społecznego”¹.

Wstęp

Powszechnie przyjmuje się, że język i jego funkcja to podstawowe narzędzie porozumiewania się ludzi. Można w tym celu użyć także innych sposobów, takich jak gesty, mimika, tam-tamy, czy dym z ogniska, jednak ten językowy sposób jest najpełniejszy i najbogatszy. Pozwala bowiem opisać świat zewnętrznego, ale również buduje nasz świat wewnętrzny, poprzez rozwijanie wrażliwości na barwę i dźwięk, emocje i kształty².

W języku formułuje się nasz system wartości. To język umożliwia nam porozumiewanie się w grupie rówieśniczej, w rodzinie, ale też wśród obcych pozwala pokazać siebie jako człowieka myślącego, dyskutującego czy poszukującego. Jakże wszechstronne jest to narzędzie. Rzadko natomiast myślimy o języku jako przeszkodzie w kontaktach z innymi. W sytuacji,

¹ *Zaburzenia mowy*, red. S. Grabias, Lublin 2002, s. 7.

² Por. E. Wąsik, *Język- narzędzie czy właściwość człowieka*, Poznań 2007, s. 24.

kiedy tego wachlarza możliwości nie sposób rozwinąć, gdy niezależnie od nas język nie ułatwia porozumiewania, tworzy się zaporą trudną do pokonania. Tych przeszkód jest wiele i są one zróżnicowane³. Z pomocą przychodzi wówczas logopedia, która zajmuje się kształtowaniem poprawnej mowy oraz usuwaniem jej wad i zaburzeń. W poniższym artykule przybliżono problem zaburzeń mowy z punktu widzenia logopedy – praktyka.

Logopedia jako nauka

Logopedia jest nauką zajmującą się kształtowaniem poprawnej mowy oraz usuwaniem jej wad i zaburzeń. Wywodzi się z psychiatrii, w której w XIX w. poddano badaniom problemy związane z patologią mowy. Współcześnie określa się ją jako naukę mającą na celu kształtowanie prawidłowej wymowy, usuwanie wad wymowy oraz nauczanie mowy w przypadku jej braku lub utraty⁴. Przedmiotem oddziaływania logopedii jest także psychika człowieka – działania specjalistów skoncentrowane są na wytworzeniu właściwego stosunku do wady mowy i zapobieganiu negatywnemu jej wpływowi na kontakty interpersonalne i kształtowanie osobowości⁵. Według Genowefy Demelowej logopedia bada etiologię i patogenezę zaburzeń mowy oraz ich rozpoznawanie, usuwanie oraz zapobieganie im. Logopeda interesuje się wychowaniem pod względem mowy, czuwaniem nad jej rozwojem i doskonaleniem oraz możliwościami jej poprawy, gdy odchyła się od normy⁶. Nasza rodzima

³ Por. *W świecie logopedii*. T 2., *Studia przypadków*, red. K. Więsierska, A. Podstolec, Katowice 2013, s. 8.

⁴ Por. I. Styczek, *Logopedia*, Warszawa 1981, s. 13.

⁵ Por. tamże, s. 13.

⁶ Por. G. Demelowa, *Elementy logopedii*, Warszawa 1980, s. 44.

logopedia rozwijała się w oparciu o trzy podstawowe koncepcje: medyczną, pedagogiczną oraz holistyczną. Koncepcja medyczna, której twórcą jest między innymi Stanisław Grabias, ogranicza zakres przedmiotu logopedii do zaburzeń, profilaktyki i korekcji mowy, z kolei koncepcja pedagogiczna rozszerza go o problemy kształtowania mowy u dzieci z upośledzonym słuchem i porozumiewania się głuchoniemych. Koncepcja holistyczna natomiast traktuje logopedię jako samodzielna naukę zajmującą się wszystkimi aspektami mowy: embriologicznym, patologicznym, społecznym i artystycznym, integruje wyniki badań dyscyplin zajmujących się mową⁷. W logopedii wyodrębnia się dwie specjalności: logopedię teoretyczną, która rozszerza zakres przedmiotu badań logopedii o problemy kształtowania mowy u dzieci z upośledzeniem słuchu i porozumiewania się głuchoniewidomych, a także logopedię stosowaną, zajmującą się rozwijaniem kompetencji językowej, komunikacyjnej i zapobieganiem nieprawidłowościom przebiegu tego procesu⁸.

Logopedię można zatem uznać za naukę interdyscyplinarną. Przedmiotem badań logopedów jest przebieg procesu rozwojowego, do którego zalicza się kształtowanie i rozwój mowy (tutaj bardzo pomocna okazuje się psychologia rozwojowa, psycholingwistyka oraz socjolingwistyka). Z nauk pedagogicznych logopedia czerpie wiedzę na temat postępowania i pracy z dzieckiem. Jeśli wziąć pod uwagę nauki medyczne, to najściślejszy związek z logopedią mają: foniatria, dostarczająca wiedzy o fizjologii i patologii mowy, głosu i słuchu, ortodoncja – umożliwiająca ocenę przyczyn wad wymowy spowodowanych niepra-

⁷ Por. tamże, s. 45.

⁸ Por. G. Jastrzębowska, *Podstawy teorii i diagnostyki logopedycznej*, Opole 1998, s. 30.

widłowym zgryzem bądź uzębieniem, następnie neurologia i fizjologia, ułatwiające zrozumienie mechanizmów kierujących procesem nadawania i odbioru mowy⁹.

Językoznawstwo dostarcza logopedii informacji na temat budowy języka. Psychologia rozwojowa wprowadza w tajniki wiedzy na temat rozwoju psychomotorycznego dziecka, etapów kształtowania i rozwoju mowy, psychologia kliniczna – ułatwia zrozumienie psychologicznych skutków zaburzeń mowy. Inne dziedziny, takie jak psycholingwistyka i socjolingwistyka rozwojowa, wyjaśniają mechanizm opanowywania przez dziecko umiejętności językowych. Psychologia mowy oraz cybernetyka zajmują się procesami zachodzącymi w mózgu i systemie nerwowym, wchodzącymi w skład procesów mówienia oraz zrozumienia¹⁰. W centrum zainteresowania *Nowej Logopedii* znajdują się zagadnienia oscylujące między mową a myśleniem. W zaproponowanym ujęciu mowa, „będąca zespołem czynności, jakie przy udziale języka wykonuje człowiek poznając rzeczywistość i przekazując jej interpretację innym uczestnikom życia społecznego”¹¹, jest determinowana biologicznymi funkcjami ludzkiego organizmu. Są to w szczególności trzy zespoły układów strukturalno-czynnościowych: układ nerwowy spełniający rolę sterowniczo-kontrolującą, układy pozamózgowe sprawujące funkcję (układ oddechowy, fonacyjny, artykulacyjny i mięśniowy), układ zmysłów (szczególnie słuchu) będących sprawn-

⁹ Por. tamże, s. 44.

¹⁰ Por. tamże, s. 44.

¹¹ *Zaburzenia ...*, s. 11.

ściami percepcyjnymi umożliwiającymi przyswojenie języka przez dziecko¹².

Współcześnie zarówno diagnoza, jak i terapia w duchu *Nowej Logopedii* bazuje przede wszystkim na rozwijaniu psychofizycznych umiejętności warunkujących nabywanie mowy, zasadach organizujących programowanie systemu językowego, symultaniczno-sekwencyjnej wczesnej nauce czytania¹³.

Logopeda - zawód, pasja, aspekty etyczne pracy logopedy

Wielu osobom logopeda kojarzy się z ćwiczeniami artykulatoryjnymi przed lustrem, przy czym należy podkreślić, że to już raczej przestarzały wizerunek terapeuty mowy. Kim jest zatem współczesny logopeda? To specjalista zajmujący się korygowaniem wad wymowy i usprawnianiem motoryki aparatu mowy, profilaktyką, likwidowaniem objawów zaburzonej komunikacji językowej, stymulacją mowy opóźnionej, nauczaniem mowy w przypadku jej braku bądź utraty. Logopeda pomaga poprawiać czynności mowy i ułatwić, a w niektórych przypadkach znaleźć alternatywne formy komunikacji pacjenta z otoczeniem. Zajmuje się też treningiem dykcji i wymowy osób bez zaburzeń logopedycznych. Swą pracę zawodową wykonuje zazwyczaj w placówkach oświatowych, a więc przedszkolach, szkołach, poradniach psychologiczno-pedagogicznych, poradniach specjalistycznych, a także w placówkach podlegających służbie zdrowia, tj. w poradniach foniatrycznych, ośrodkach i poradniach

¹² Por. R. Mazur, M. Klimarczyk, J. Rudy., W. Nyka, *Wielopiętrowość zaburzeń mowy w praktyce lekarskiej*, w: „Psychiatria”, T. 3, Nr 3/2006, s. 113.

¹³ Por. J. Cieszyńska-Rożek, *Diagnoza funkcji lewej półkuli mózgu i jej wpływ na programowanie terapii*, w: *Zagadnienia mowy i myślenia*, red. M. Michalak, A. Siudak, Lublin 2010, s. 23.

rehabilitacyjnych, poradniach i oddziałach szpitalnych: laryngologii, chirurgii szczękowo-twarzowej czy neurologii. Specjaliści często prowadzą prywatną praktykę logopedyczną.

Coraz więcej logopedów ma dość szerokie spektrum działania, ale są i tacy, którzy pracują wyłącznie z określoną grupą zainteresowanych, na przykład niedosłyszących, upośledzonych, z aktorami (logopedia artystyczna), lub tylko z osobami jękającymi się. W tym zawodzie można zajmować się albo złożonymi problemami w komunikacji ludzi (neurologopedia), albo jedynie opóźnieniem rozwoju mowy, wadami wymowy i drobnymi zaburzeniami (logopedia korekcyjna) – i też być wspaiałym specjalistą w swojej wąskiej dziedzinie.

Jakimi cechami charakteryzuje się dobry logopeda? W moim przekonaniu powinna to być osoba otwarta, komunikatywna, mająca łatwość nawiązywania kontaktów z pacjentami w różnym wieku. Wykonujący ten zawód muszą akceptować swoich pacjentów, pamiętać o tym, że każdego należy traktować indywidualnie i starać się bardzo umiejętnie opracować program terapii pod kątem ich osobistego problemu oraz rodzaju zaburzenia. Dobry logopeda to ten, który sprawnie włada językiem polskim w mowie i piśmie, nieustannie podnosi swoje kwalifikacje oraz doskonali się zawodowo, by zapewnić swoim pacjentom pomoc na najwyższym poziomie. Zawód logopedy uznany został za profesję medyczną, a udzielanie świadczeń logopedycznych uregulowano w ustawie o działalności leczniczej¹⁴.

Niezmiernie ważne w pracy logopedy są zagadnienia etyczne. Etyka to nauka o moralności, która rozważa okoliczności

¹⁴ Ustawa z dnia 15 kwietnia 2011 r. o działalności leczniczej, (Dz. U. z 2013 r., poz. 217, j.t.).

postępowania moralnego i podlegania ocenom i normom etycznym¹⁵. Problemy etyczne wylaniają się zawsze wtedy, gdy człowiek robi coś, co wpływa na życie i funkcjonowanie drugiego człowieka. W tej relacji spotykają się dwie osoby: udzielająca pomocy i doświadczająca pomocy; żeby ten kontakt miał charakter terapeutyczny, a nie destruktywny, warunkiem koniecznym jest, by logopeda miał odpowiednie przygotowanie zawodowe, należytą wiedzę o sobie samym (o swoim systemie wartości, poglądach). Dlatego też podstawowymi pytaniami na płaszczyźnie terapeuty – pacjent są pytania dotyczące podmiotowości i godności osoby jako pacjenta, wartości moralnych i religijnych w pracy logopedy. Wykonywanie każdego zawodu może postawić człowieka w obliczu dylematu etycznego. Stąd też poszczególne grupy zawodowe, w tym logopedzi, mają swoje zasady etyczne spisane w kodeksach etyczno-zawodowych¹⁶. Kodeksy etyczne zawierają zasady, eksponują znaczenie godności zawodowej pracownika i jego odpowiedzialność za jakość wykonywanej pracy.

Według ks. Henryka Skorowskiego etyka zawodowa to „próba opracowania najważniejszych etycznych norm i perspektyw określonego zawodu, a także ich faktycznych motywacji”¹⁷. Autor zwraca uwagę, iż dotyczy ona trzech płaszczyzn, czyli przekonań, powinności oraz postaw. Dla odmiany przytoczmy stanowisko dotyczące etyki zawodowej, które przedstawił Mieczysław Gogacz; jest ona według niego „teorią odpowiedzialnej,

¹⁵ Por. M. Migoń, *Wstęp do etyki*, Gdańsk 2013, s. 17.

¹⁶ Por. tamże, s. 18.

¹⁷ H. Skorowski, *Dlaczego etyka zawodu?*, w: M. Dietrich, *Etyka zawodowa*, Warszawa 1997, s. 14.

a więc moralnie dobrze realizowanej pracy, to znaczy wykonywanej dzięki sprawnościom, warunkującym efektywną pracę”¹⁸.

Na etykę zawodu zwraca się szczególną uwagę tam, gdzie ma miejsce bezpośredni kontakt pracownika z drugim człowiekiem. W sposób szczególny odnosi się to również do logopedów. Praca w poradni psychologiczno-pedagogicznej – czy też innej placówce – predysponuje logopedę do wsparcia dziecka oraz jego rodziny (na wszystkich etapach powstawania problemów) oraz do podejmowania działań profilaktycznych, diagnostycznych, doradczych i konsultacyjnych. Przyjmuje się, że specjaliści ci uczestniczą w procesie wychowawczym dziecka, ale także kształtują sferę jego rozwoju moralnego i środowiska, w którym funkcjonuje. Praca logopedy pozwala nawiązać głęboki kontakt specjalisty z potrzebującym pomocy. Diametralną wartością w każdej sytuacji pomagania drugiemu człowiekowi stanowi wartość osoby ludzkiej i jej godność. Wartość ta przyjmowana jest przez kodeksy etyki zawodowej jako zasadniczy fundament aksjologiczny udzielania pomocy innym osobom¹⁹. Do takich wartości zalicza się też odpowiedzialność, zarówno w odniesieniu do pomagającego, jak i wspomaganego. Należy jednak nadmienić, że zakres odpowiedzialności za drugiego człowieka nie może pozbawić podopiecznego jego prawa i obowiązku do odpowiedzialności za siebie samego²⁰.

Rozważając etyczne aspekty w pracy logopedy, trzeba podkreślić znaczenie rzetelnej diagnozy logopedycznej oraz terapii

¹⁸ M. Gogacz, *Czym jest etyka zawodowa*, w: *Zagadnienie etyki zawodowe*, red. A. Andrzejczak, Warszawa 1998, s. 57.

¹⁹ Por. tamże, s. 58.

²⁰ Por. J. Homplewicz, *Etyka pedagogiczna*, Warszawa 1996, s. 45.

adekwatnej do danego zaburzenia²¹. Przy przeprowadzaniu badania ważne jest wnikliwe omówienie poszczególnych etapów: w przypadku dziecka – uświadomienie rodziców, natomiast w pracy z osobą dorosłą – poinformowanie samego pacjenta. Przekazując wyniki badań, należy pamiętać, by nie pozostawiać pacjentów z informacją, z którą nie będą umieli sobie poradzić; trzeba raczej pokazać im, jak rozwiązać trudną sytuację, zaproponować formy pomocy. Logopedzi nie mogą dyskryminować w swoich placówkach pacjentów ze względu na ich status społeczny, rasę, religię, płeć itp. Powinni zadbać o nawiązanie dobrego kontaktu z pacjentami w czasie trwania terapii, dokonywać analizy efektywności terapii i zdawać sobie sprawę z ewentualnego braku postępów u pacjenta. Opłaty za usługi logopedyczne winny być uzgodnione z pacjentem jeszcze przed rozpoczęciem terapii. Logopedzi są zobowiązani do zachowywania tajemnicy zawodowej, zgodnie z ustawą o ochronie danych osobowych. Przekazując informację o pacjencie innym specjalistom, logopeda powinien upewnić się, iż informacje są przekazane w ścisłym zaufaniu²².

Wydaje się, że dobrym podsumowaniem powyższych rozważań może być cytat z Kodeksu Etycznego Logopedy: „Podstawowym zadaniem logopedy jest profesjonalne prowadzenie profilaktyki, diagnozy i terapii logopedycznej [...]. Logopeda prezentuje wysoki poziom etyczny i zawodowy, tak pod kątem dobra pacjenta, jak i reputacji zawodowej”²³.

²¹ Por. *Kodeks Etyczny Logopedy*, http://www.logopeda.org.pl/onas_c.php?id=73, [dostęp: 02.11.2016].

²² Por. tamże.

²³ Tamże.

Zakres działań logopedy

Logopedzi w swojej pracy badają procesy komunikacji człowieka na poszczególnych etapach jego rozwoju i w różnych sferach jego aktywności w celu promowania rozwoju komunikacyjnego, edukacyjnego, społecznego i zawodowego. Zajmują się przede wszystkim korygowaniem wad wymowy i usprawnianiem motoryki aparatu mowy, profilaktyką, eliminowaniem objawów zaburzonej komunikacji językowej, uwarunkowanych środowiskowo lub organicznie, stymulacją mowy opóźnionej i rehabilitacją mowy po wypadkach lub incydentalnych urazach czy udarach mózgowych. W sytuacji, kiedy mowa nie rozwija się prawidłowo, prognozy jej rozwoju są mało optymistyczne; kiedy jest niezrozumiała dla otoczenia, logopedzi poszukują alternatywnych form i metod porozumiewania się. Praktyka logopedyczna obejmuje zatem szeroki wachlarz zadań²⁴.

Logopeda podejmuje pracę profilaktyczną i terapeutyczną w celu wykluczenia lub zmniejszenia zaburzeń komunikacyjnych dzieci, młodzieży i dorosłych, ustala postępowanie korekcyjno-terapeutyczne. Zajmuje się profilaktyką i terapią w zakresie czytania i pisanie (w wielu przypadkach również ogólnym rozwojem psychomotorycznym). Zadaniem logopedy jest też utrzymywanie właściwych kontaktów z rodzinami dzieci i młodzieży objętych opieką logopedyczną, nauczycielami, a także innymi terapeutami (psychologiem, rehabilitantem), aby wspólnie poszukiwać rozwiązań problemów wynikających z zaburzeń komunikacji. Ponadto do zadań logopedy należy prowadzenie badań logopedycznych z wykorzystaniem szeregu

²⁴ Por. M. Mieszkowicz, *Zadania logopedy*, <http://www.poradnik-logopedyczny.pl>, [dostęp: 02.11.2016.]

narzędzi badawczych w celu ustalenia stanu rozwoju mowy i zaburzeń komunikacyjnych, ocenianie i interpretowanie wyników badań oraz formułowanie wskazań. Logopeda przygotowuje i wygłasza referaty, raporty naukowe lub popularnonaukowe, a także publikuje wyniki badań. Do zadań logopedy należy też prowadzenie doradztwa logopedycznego²⁵.

Pojęcie zaburzeń mowy powinno wynikać z analizy takich sytuacji, w których człowiek nie potrafi opanować języka w ogóle lub opanowuje go tylko w pewnym stopniu, a także wówczas, kiedy – nawet jeśli zna język – nie jest w stanie budować żadnych wypowiedzi językowych lub, wypowiadając się, przyczynia się do zaburzeń interakcji społecznej²⁶. Logopeda w swej codziennej praktyce ma do czynienia z osobą wykazującą mniejsze bądź większe trudności w porozumiewaniu się, a zatem nie „leczy” choroby, jakkolwiek ma ona nazwę, lecz człowieka. Mowa nie jest czymś oderwanym od naszej osobowości, dlatego działania logopedy powinny mieć charakter polimodalny, wieloprofilowy, interdyscyplinarny, a więc ukierunkowany na wszystkie sfery rozwoju istoty ludzkiej, z którymi wypowiadanie się ma istotne powiązania. Zakres oddziaływań logopedy stale się poszerza, stąd ważne jest, by nieustannie doskonalić swój warsztat pracy i pogłębiać wiedzę – nie tylko logopedyczną, ale również z dziedzin pokrewnych, takich jak pedagogika, psychologia, medycyna, rehabilitacja. Wówczas logopeda nie będzie wyłącznie tradycyjnym nauczycielem, lecz doskonałym terapeutą.

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Por. *Logopedia. Teoria zaburzeń mowy*, red. S. Grabias., M. Kurkowski, Lublin 2014, s. 14.

Podsumowanie

Reasumując powyższe rozważania, należy stwierdzić, że w obecnych czasach ważnym problemem społecznym są – pojawiające się coraz częściej – trudności w komunikowaniu się spowodowane zaburzeniami w rozwoju mowy. Istotne znaczenie w rozwiązywaniu problemów tej natury ma niewątpliwie logopedia, bowiem wczesne wykrywanie zaburzeń rozwoju mowy, stymulowanie sprawności językowej, a także monitorowanie i wspomaganie tego procesu poprzez ukierunkowane oddziaływania logopedyczne o charakterze profilaktyczno-terapeutycznym to czynniki warunkujące prawidłowy rozwój dziecka. Pozwalają one na odpowiednie przygotowanie dzieci do rozpoczęcia edukacji szkolnej, co z kolei umożliwi im w przyszłości pełnowartościowe uczestnictwo w życiu społecznym i kulturalnym.

Należy pamiętać, że do rozwoju logopedii przyczynili się zarówno lekarze, jak i pedagodzy, językoznawcy, psychologowie, biolodzy, fizycy, neurobiolodzy, neuropsycholodzy, a nawet cybernetycy. Szerokie spektrum przedmiotu logopedii ukazuje wyraźnie, że badania nad kształtowaniem się mowy, jej patologią i rewalidacją muszą być prowadzone w ujęciu interdyscyplinarnym. Logopedia – jako dyscyplina silnie związana z innymi naukami zajmującymi się problematyką komunikacji językowej – dla pełnego rozwoju musi podążać równocześnie za ich osiągnięciami. W związku z tym profesja logopedy ulega stałym przeobrażeniom, a jej przedstawiciele wciąż poszukują identyfikacji zawodowej. Ostatnimi laty można zaobserwować postępujący proces instytucjonalizacji tego zawodu wraz z dokonującą się ewolucją instytucji logopedycznych w Polsce. Praca logope-

dów jest wielopłaszczyznowa, co obliguje do czerpania z osiągnięć wielu nauk zajmujących się komunikacją językową.

Wychowanie i nauczanie młodego pokolenia to trudna i zarazem odpowiedzialna praca. Współczesny logopeda staje się więc nieodzownym ogniwem w całym procesie, począwszy od tych najmłodszych, uczęszczających do przedszkola, a skończywszy na nauczycielach i rodzicach. Powinien być zarówno dobrym teoretykiem i praktykiem, a jednocześnie człowiekiem o dużej wiedzy i kulturze.

Tak samo ważne są aspekty etyczne zawodu logopedy. Można przyjąć, że o możliwości etycznego wykonywania swojej profesji przez logopedów stanowi – z jednej strony – przyjęcie odpowiedzialności przez pracowników w kontakcie z uczestnikiem terapii, z drugiej zaś uznanie za nadrzędne dobra drugiego człowieka. Pomoc innej osobie powinna mieć na uwadze poszanowanie jej podstawowych praw, takich jak np. prawo do godności, podmiotowości i autonomii, prawo do nieskrępowanego rozwoju, samodzielnego dokonywania wyborów, kierowania się własnym systemem wartości itp. Zatem każda istota ludzka musi być postrzegana przez logopedę w pełnym wymiarze: biofizycznym, psychospołecznym, jak i duchowym.

Logopeda to nie tylko terapeuta dzieci. Nie należy zapominać, że w zakresie jego kompetencji znajdują się również osoby dorosłe. Do logopedy możemy udać się zarówno wtedy, gdy mamy problem z techniką mówienia i właściwą emisją głosu, jak i wówczas, gdy nie radzimy sobie z mówieniem w czasie silnego stresu. Na prowadzonych przez logopedów warsztatach można nauczyć się prawidłowo tworzyć i wydobywać dźwięki oraz prowadzić głos i pracować nim bez zmęczenia, poznać zasady higieny głosowej, a także zagrożenia, których można

uniknąć w czasie pracy głosem. Warto pamiętać, że również u osób dorosłych korygowanie wad wymowy, przeoczonych w dzieciństwie, może zakończyć się sukcesem.

Logopeda to wreszcie specjalista, który pomaga w powrocie do sprawności werbalnej ludziom po przebytych wylewach i udarach mózgu. W ich wyniku często dochodzi do zaburzeń mowy, polegających na częściowej lub całkowitej utracie umiejętności budowania i percypowania tekstów słownych, w następstwie mniej lub bardziej rozległego ogniskowego uszkodzenia ośrodków mowy dominującej półkuli mózgu. Często zdarza się, że chory nie potrafi czytać, mówić, pisać, nie rozumie, co się do niego mówi. Szybkie przeprowadzenie badań neurologopedycznych, postawienie diagnozy i przygotowanie odpowiedniej terapii prowadzi do znacznej poprawy w zakresie zaburzonych czynności. Dzięki rehabilitacji dochodzi w wielu wypadkach do ich całkowitej odbudowy, co daje choremu szansę powrotu do normalnego życia.

BIBLIOGRAFIA

Demelowa G., *Elementy logopedii*, Warszawa 1980.

Dietrich M., *Etyka zawodowa*, Warszawa 1997.

Homplewicz J., *Etyka pedagogiczna*, Warszawa 1996.

Jastrzębowska G., *Podstawy teorii i diagnozy logopedycznej*, Opole 1998.

Kodeks Etyczny Logopedy, <http://www.logopeda.org.pl> [dostęp: 02.11.2016].

Logopedia. Teoria zaburzeń mowy, red. S. Grabias, M. Kurkowski, Lublin 2014.

Mazur R., Klimarczyk M., Rudy J., Nyka W., *Wielopiętrowość zaburzeń mowy w praktyce lekarskiej „Psychiatria”*, T. 3, Nr 3/2006.

Mieszkowicz M., *Zadania logopedy*, <http://www.poradnik-logopedyczny.pl> [dostęp: 02.11.2016].

Migoń M.P, *Wstęp do etyki*, Gdańsk 2013.

W świecie logopedii. T2., Studia przypadków, red. K. Więsierska, A. Podstolec, Katowice 2013.

Wąsik E., *Język – narzędzie czy właściwość człowieka*, Poznań 2007.

Styczek I., *Logopedia*, Warszawa 1981.

Ustawa z dnia 15 kwietnia 2011 r. o działalności leczniczej, (Dz. U. z 2013 r., poz. 217, j.t.).

Zaburzenia mowy, red. S. Grabias, Lublin 2002.

Zagadnienia mowy i myślenia, red. M. Michalak, A. Siudak, Lublin 2010.

MAGDALENA GRABOWSKA



Magister pedagogiki (oligofrenopeda-
gog), terapeuta zajęciowy, logopeda,
neurologopeda. Zainteresowania nau-
kowe: bioetyka, niepełnosprawność
intelektualna w kontekście rodziny,
resocjalizacja, logopedia. Od wielu lat
pracuje jako terapeuta zajęciowy z oso-
bami niepełnosprawnymi intelektualnie
oraz jako logopeda i neurologopeda.

MICHAŁ JEŻEWSKI

MORALNY DYLEMAT CHRZEŚCIJAN UPRAWIAJĄCYCH SZTUKI I SPORTY WALKI¹

Wstęp

Analizując historię ludzkości, można zauważyć, że instynkt przetrwania i walki jest związany z człowiekiem od początków jego istnienia. Już bowiem człowiek pierwotny opracowywał i doskonalił prymitywne techniki walki w celu zdobycia pożywienia, obrony swojego terytorium, a także w celu obrony przed dzikimi zwierzętami. Można powiedzieć, że pragnienie zwycięstwa, dominacji i chęć pokonania przeciwnika wszelkimi sposobami z użyciem broni lub bez niej było jednym z fundamentalnych powodów powstania usystematyzowanych sztuk walki.

W poniższym artykule przedstawiony będzie rys historyczny dotyczący etiologii i rozwoju poszczególnych sztuk i technik walki wręcz, ze szczególnym uwzględnieniem ich dalekowschodnich form. Dokonana zostanie również próba oceny teologicznomoralnej ich praktykowania przez współczesnych chrześcijan, ponieważ – jak się okazuje – na rozwój owych dalekowschodnich sztuk walk istotny wpływ miały ówczesne doktryny religijne, a zwłaszcza buddyzm, taoizm czy konfucjanizm i w związku z tym ich uprawianie może rodzić – z chrześcijańskiego punktu widzenia – pewne dylematy natury moralnej.

¹ Treści niniejszego artykułu oraz dogłębna analiza problemu przedstawione z punktu widzenia katolickiej teologii moralnej znalazły się w znacznie szerszym opracowaniu monograficznym autora pt. *Współczesne oblicza bałwochwalstwa*.

Ocena ta jednak nie jest jednoznaczna ze względu na to, iż w zasadzie brakuje w tej kwestii oficjalnych orzeczeń Urzędu Nauczycielskiego Kościoła². Brakuje też źródeł i refleksji naukowych dotyczących tej tematyki opracowanych przez teologów moralistów czy dogmatyków, stąd opinie i poglądy sformułowane w polskim „klimacie” religijno-teologicznym są niejednokrotnie skrajne, a nawet sprzeczne. Niektórzy bowiem uważają, że uprawianie dalekowschodnich sztuk walki jest ewidentnym przejawem idolatrii i prowadzi bezpośrednio do opętania demonicznego. Są też tacy, którzy twierdzą, iż żadna sztuka walki nie stanowi zagrożenia dla chrześcijańskiej duchowości, a zatem wszelkie dywagacje teologiczno-religijno-moralne w tej kwestii są bez podstawne.

Dominik Chmielewski – salezjanin, duszpasterz akademicki UKSW, były pasjonat dalekowschodnich sztuk i sportów walki, instruktor karate – pisze na łamach „Frondy” następujące słowa: „Nie ma jednego słupa z ogłoszeniami w całej Polsce, na którym choć raz nie zawisło ogłoszenie o naborze, zapisach czy otwarciu nowej szkoły *Karate, Kung-fu, czy Aikido*. Wschodnie sztuki walki [...] nadal pozostają jedną z głównych form fizycznej aktywności dzieci, młodzieży i dorosłych. [...]. Jednocześnie popularności wschodnich sztuk walki [...] towarzyszy wielka ekspansja nowych ruchów religijnych, filozofii neognostycznych promujących światopogląd oparty na panteistycznych i moni-

² Urząd Nauczycielski Kościoła wprawdzie nie poruszył wprost kwestii związanej z uprawianiem sztuk i sportów walki przez katolików, lecz pośrednio dotknął tej problematyki, formułując pewne refleksje na tematy związane z medytacją, religiami wschodnimi czy ideologią New Age w następujących dokumentach: KDK, NA, DI, JCDWŻ, LBM (zob. spis skrótów zamieszczony na końcu artykułu).

stycznych religiach Wschodu, połączonych z okultyzmem i ezoteryzmem zachodnim. Stanowią one niezwykle wielkie zagrożenie dla chrześcijaństwa, atakują bowiem w samo serce Objawienie Boże zawarte w Piśmie Świętym”³.

Próba oceny praktykowania dalekowschodnich sztuk walki oraz ich wpływu na duchowość i życie religijne chrześcijan została dokonana na podstawie kilku rodzajów źródeł. Pierwszy z nich to dość duży zbiór publikacji książkowych (autorstwa osób świeckich), dotyczący szeroko pojętej tematyki z zakresu sztuk i sportów walki. Drugie źródło stanowią opracowania religioznawczo-teologiczne związane z tradycją, kulturą i religiami Dalekiego Wschodu. Kolejnym źródłem są świadectwa osób (w tym księży), którzy uprawiali i praktykowali sztuki walki, a także opinie duszpasterzy katolickich, głównie egzorcystów; wielu z nich w swej długoletniej praktyce miało kontakt z osobami trenującymi różnorakie sztuki i sporty walki. Ostatnim źródłem są oficjalne dokumenty Kościoła, aczkolwiek pośrednio tylko związane z poruszonym tematem⁴. Treści zawarte w tekście wpisują się w ogólny zamysł całej niniejszej publikacji poświęconej współczesnym społecznym dylematom etycznym, stąd struktura artykułu wymaga pewnego – dość obszernego – wprowadzenia, którego rolę pełni szkic historyczny, pozwalający lepiej zrozumieć istotę i głębię opisywanego problemu.

³ D. Chmielewski, *Anty droga* (pisownia oryginalna), w: „Fronda”, 25-26 (2001), s. 104-105.

⁴ Por. przypis 1.

Rys historyczny dotyczący etiologii i rozwoju poszczególnych sztuk i technik walki wręcz

Analizując źródła archeologiczne i historyczne, można dojść do wniosku, że sprawność fizyczna – a w tym umiejętność walki – była kultywowana już od najdawniejszych czasów. Świadczą o tym malowidła ściennie i hieroglify odkryte w Dolinie Nilu w Egipcie dowodzące, że starożytni Egipcjanie już 3500 lat przed Chrystusem organizowali turnieje walki wręcz⁵. W okresie tym istniało także na obszarze dzisiejszych Indii społeczeństwo, lubujące się w widowiskach sportowych obfitujących między innymi w walki bokserskie i zapaśnicze, o czym świadczą zapiski w najstarszych tekstach staroindyjskich tak zwanej *Księgi Wedy*, pochodzącej z około 1500 roku przed Chrystusem⁶. Płaskorzeźby, rysunki i szkice oraz poematy przedstawiające ślady walki na pięści sprzed 3000 roku przed Chrystusem odnaleziono także na terenie dawnej Mezopotamii (Babilon) oraz w Wietnamie. Chińskie źródła pochodzące z tego okresu historycznego wspominają natomiast o taoistycznych mnichach, którzy – praktykując pewne metody ćwiczeń fizycznych w celach samoobrony – pragnęli zachować nieśmiertelność⁷. Inne źródła podają, że początek organizacji publicznych turniejów walki wręcz, zwanej *Go-ti* na terenie Dalekiego Wschodu, przypada na około 2500 roku przed naszą erą. Była to prymitywna

⁵ Por. M. Ordyłowski, *Historia kultury fizycznej – starożytność, oświecenie*, Wrocław 2000, s. 20, por. P. Lewis, *Sztuki walki Wschodu – pochodzenie, filozofia, praktyka*, Poznań 1998, s. 14.

⁶ Por. M. Ordyłowski, *Historia...*, s. 13-14.

⁷ Por. K. Raczkowski, *Sztuka walki i samoobrony w aspekcie historycznym, prawnym, psychologicznym*, Warszawa 2008, s. 11.

forma zapasów, która zarówno w Chinach, jak i na całym Dalekim Wschodzie była związana z tradycją szamańską⁸.

Walka wręcz była znana i praktykowana także na obszarach starożytnej Grecji, gdzie rozgrywano od około 825 roku przed Chrystusem tzw. *agony*, czyli igrzyska, z których najslawniejsze odbywały się w Olimpii. Podczas pięciodniowych igrzysk obok biegów i wyścigów konnych organizowano także konkurencje polegające na walce wręcz. Były to: zapasy, po grecku nazywane *pale*, polegające na tym, że przeciwnika należało rzucić na ziemię; walki na pięści (boks) nazywane *pyx*, *pygme* albo *pygmachia*; kombinacja zapasów i boksu, określana nazwą *pankration*, gdzie w czasie walki można było stosować uderzenia i kopnięcia, rzuty i obalenia, duszenia i dźwignie⁹. W Azji natomiast, w tym samym okresie dziejowym (V wieku przed naszą erą – VI wieku naszej ery) na terenie Chin ukształtowała się sztuka walki o nazwie *Kung Fu*¹⁰, a na terenie Japonii około 770 roku przed Chrystusem zostały opracowane podwaliny *JuJitsu*¹¹. W miarę upływu kolejnych stuleci były one udoskonalane i rozwijane, stając się fundamentem dla wielu współczesnych, praktykowanych dzisiaj systemów sztuk i sportów walki. Podsumowując, można powiedzieć, że wszelkie powstające i praktykowane w owych czasach formy walki wręcz, mimo tego, że dostarczały pewnej formy „rozrywki”, były jednak uprawiane i udoskonalane głównie w aspekcie militarno-religijnym. I w zasadzie wolno

⁸ Por. E. Baka, *DAO bohatera – idea samorealizacji w chińskich wewnętrznych sztukach walki*, Kraków 2008, s. 24-25.

⁹ Por. M. Ordylowski, *Historia...*, s. 26-43, por. S. Miller, *Starożytni Olimpijczycy*, Warszawa 2006, s. 56-62.

¹⁰ Por. K. Raczkowski, *Sztuka...*, s. 84, por. P. Lewis, *Sztuki...*, s. 37.

¹¹ Por. K. Raczkowski, *Sztuka...*, s. 55.

by w tym miejscu zadać następujące pytania: czy jest coś złego w tym, że człowiek w dbałości o swoją sprawność psychofizyczną trenuje dzisiaj owe dalekowschodnie tradycyjne sztuki (sporty) walki? Czy praktykowanie ich może oprócz potencjalnych kontuzji fizycznych nieść również zagrożenia w sferze duchowej oraz czy może rodzić pewne dylematy moralne? A jeśli tak, to dlaczego?

Filozoficzno-religijny fundament dalekowschodnich sztuk walki

Aby odpowiedzieć na powyższe pytania, trzeba znowu wrócić do historii i prześledzić rozwój owych dwóch fundamentalnych form walki wręcz, lecz nie przez pryzmat ich utylitarności militarnej, ale w aspekcie filozoficzno-religijnym, bowiem istotnym czynnikiem w rozwoju dalekowschodnich sztuk walki – a może nawet najważniejszym – była religia. W Chinach, gdzie opracowano i rozwinięto sztukę walki *kung-fu*, panowały trzy wielkie systemy religijne – rdzennie chiński konfucjanizm i taoizm oraz zaadaptowany z Indii buddyzm. Z badań religioznawczych wynika jednak, że w rzeczywistości w umysłach Chińczyków traktowane były raczej jako odmiany jednego systemu filozoficzno-etyczno-religijnego¹².

Konfucjusz, żyjący w latach 551-479 przed Chrystusem, stworzył system etyczno-filozoficzny, znany później jako konfucjanizm. Nie była to koncepcja religijna, a sam Konfucjusz – jak wspominają teksty historyczne – unikał rozmów o zjawiskach

¹² Por. O. Wojtasiewicz, T. Żbikowski, *Religie Chin*, w: *Religie Azji, Afryki, Ameryki, Australii i Oceanii – Zarys dziejów*, red. J. Keller, Warszawa 1980, s. 96.

niezwykłych i nadprzyrodzonych. System etyczny konfucjanizmu opierał się na koncepcji *kun-tsy*, odpowiadającej dzisiejszemu pojęciu dżentelmena, który powinien odznaczać się określonymi cnotami: cnotą ludzkiego stosunku do innych, cnotą sprawiedliwości i znajomości etykiety¹³.

Federico Avanzini w publikacji poświęconej religiom chińskim pisze, że najstarsza refleksja religijna starożytnej cywilizacji chińskiej karmiła się bezpośrednią obserwacją wielkich tajemnic natury i była ściśle połączona z praktykami magicznymi i szamańskimi. Z obserwacji zjawisk natury – regularnego przeplatania się dnia i nocy, zjawiska cykliczności pór roku czy różnicy płci – wykrystalizowało się pojęcie zmienności wszystkich rzeczy wskutek działania sił *yin-yang*¹⁴. „*Yin* oznacza zasadę receptywną, mrok nocy, księżyc, płeć żeńską, *yang* zaś zasadę stwórczą, światło dnia, słońce, płeć męską. Niebo jest *yang*, Ziemia jest *yin*”¹⁵.

Na zasadzie cykliczności elementów *yin-yang*, która z biegiem czasu ewoluowała i zaczęto ją odnosić nie tylko do zjawisk przyrodniczych, lecz także do człowieka, opiera się kolejna, rdzennie chińska doktryna filozoficzno-religijna, zgodnie z którą – skoro przyroda i świat ludzki mają swój ustalony, cykliczny bieg polegający na nieustannej przemianie – człowiek nie powinien i nie może się tym przemianom przeciwstawiać lub ingerować w nie. Może jedynie próbować dostosowywać się do nowych sytuacji, obserwując porządek istniejący w świecie natury, opierający się na odwiecznej metodzie nazywanej „drogą”, określaną w chińskiej terminologii wyrazem *tao (dao)*, od którego

¹³ Por. tamże, s. 107-108.

¹⁴ Por. F. Avanzini, *Religie Chin*, Kraków 2004, s. 43.

¹⁵ Tamże.

pochodzi nazwa omawianego kierunku filozoficzno-religijnego – taoizm¹⁶. „*Dao* można sobie wyobrazić jako oddech wszechświata, ukrytą i wieczną zasadę jego przemiany – pisze Avanzini. (...) Najstarsze zapiski ze znakiem *Dao*, które pojawiły się w inskrypcjach [...], skłoniły uczonych do czysto religijnej interpretacji tego terminu. Utrzymywano, że pierwszym znaczeniem znaku *Dao* jest droga łącząca Niebo z Ziemią”¹⁷. Za dwóch największych nauczycieli *Daojia* (szkoły *Dao*) uważani są Laozi w V wieku przed naszą erą i Zhuangzi żyjący w latach 369-298 przed Chrystusem. Tradycja *tao* opiera się na medytacji, spokoju i wewnętrznym wyciszeniu¹⁸. W swym początkowym okresie system ten związany był z szamanizmem, wróżbiarstwem i magią¹⁹.

Termin *taoizm* wykrystalizował się jednak dopiero w II wieku przed Chrystusem, stając się już nie tylko zbiorem pism filozoficznych czy szkołą myślicieli, lecz pełnym systemem religijnym²⁰. W 142 roku naszej ery Laozi został uznany przez wyznawców za istotę boską, znaną jako Laojun – Niebiański Mistrz, będący wcieleniem *tao*²¹. Gabriel i Geaves, autorzy publikacji o religiach świata, opisują zasady i praktyki taoizmu następującymi słowy: „Wierni dążą do stanu *taiping*, czyli wewnętrznej harmonii z *tao*, poprzez medytacje. Często prowadzą one do transu, podobnego do tego, jaki osiągają szamani, co

¹⁶ Por. tamże, s. 110, por. J. Keller i in., *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne*, Warszawa 1974, s. 88.

¹⁷ F. Avanzini, *Religie...*, s. 135.

¹⁸ Por. tamże, s. 136-156.

¹⁹ Por. A. Braksal, *Tai chi quan – chińska sztuka walki*, Warszawa 1991, s. 15.

²⁰ Por. Avanzini, *Religie...*, s. 136-156.

²¹ Por. T. Gabriel, R. Geaves, *Religie – geneza, wiara, tradycja*, Poznań 2007, s. 130.

ułatwia taoistom doświadczanie wizji Niebiańskich Mistrzów i samego Laoziego. Taoizm rozwinął alchemię i techniki uzdrażniania, które miały sprzyjać długowieczności a nawet nieśmiertelności²². Jak już wcześniej powiedziano, *tao* opiera się na zasadzie cykliczności *yin-jang* i to właśnie zrozumienie tych wzajemnych zależności ciągłego przechodzenia *yin* w *yang* i *yang* w *yin* – jak pisze Lewis – jest (być może najważniejszym) aspektem w nauce i zrozumieniu chińskiej sztuki walki *kung-fu*. Wynika to z tego, że wszystkie chińskie sztuki walki²³ opierają się na miękkości i twardości, działaniu albo bierności, stąd filozofia taoizmu odegrała tak wielką rolę w ich rozwoju²⁴.

Aby uświadomić sobie, jak odległa od religii i filozofii chrześcijańskiej jest doktryna taoizmu, zasadne wydaje się przytoczenie słów Wojciecha Cynarskiego, cenionego znawcy wschodnich sztuk walki, który w jednej ze swych publikacji pisze następująco: „Taoizm i mistyczna doktryna współzależności pierwiastków *yin* i *yang* ma silne powiązanie ze starochińską medycyną ludową [...] i «wewnętrzny» stylami *kung-fu*. Wszystkie [...] powołują się na tradycję taoistycznego klasztoru *Wudang*. Główny nacisk kładą na wykorzystanie tzw. energii życiowej – *chi* (japońskie *ki*) i zależności pięciu żywiołów [...]. Podobne zasady znajdujemy w ezoterycznej podbudowie szkoły *kobujutsu katatori shinto-ryu*”²⁵.

²² Tamże.

²³ Sztuki walki wywodzące się od *kung-fu*, praktykowane dzisiaj bazują nadal na taoizmie. Co ciekawe, flaga narodowa Korei Południowej przedstawia otoczone ośmioma trygramami symbole *yin-yang*. Por. P. Lewis, *Sztuki...*, s. 70.

²⁴ Por. tamże.

²⁵ W. Cynarski, *Sztuki walki budo w kulturze Zachodu*, Rzeszów 2000, s. 36.

Drugim fundamentalnym systemem filozoficzno-religijnym, mającym wpływ na rozwój azjatyckich sztuk walki, był – obok taoizmu – buddyzm, który „przywędrował” do Chin z Indii. Religia ta jednak z biegiem czasu ulegała wielu przekształceniom i zmianom do tego stopnia, że pierwotny buddyzm, praktykowany w Indiach, był praktycznie nierozpoznawalny²⁶. Zgodnie z buddyjską tradycją system ten narodził się na przełomie VI i V wieku przed Chrystusem. Jego założycielem był Sidharta z rodu Siaków, nazywany Gautamą Buddą²⁷ – Oświeconym. Buddyzm nawiązywał do wczesnoindyjskich wyobrażeń i wierzeń opartych na animistycznych teoriach dotyczących wędrówki dusz – reinkarnacji^{28,29}. Ponadto, jak pisze Sakowicz, „buddyzm jako system autosoteriologiczny głosi konieczność troski o własne wyzwolenie, pojmowane jako «zbawienie». Nie odwołuje się przy tym w ogóle do Boga – ani do jakiegokolwiek pośrednictwa między człowiekiem a bóstwem”³⁰. Człowiek według buddyzmu

²⁶ Por. P. Lewis, *Sztuki...*, s. 68.

²⁷ Etymologicznie budda – *buddha* pochodzi od rdzenia *bud* oznaczającego „budzić”. Oznacza kogoś, kto wcześniej spał i śnił. Teraz obudził się, przejrzał na oczy i rozpoznaje siebie oraz swe otoczenie odróżniając jawę od snu. Inne tłumaczenie słowa *buddha* to „oświecenie”, czyli pozyskanie lub uzupełnienie wiedzy równoznaczne z uwolnieniem się od złudzeń. Por. K. Kosior, *Budda*, Kraków 2007, s. 8.

²⁸ Por. J. Jerich, *Buddyzm*, w: *Buddyzm*, red. W. Jaworski, Kraków 1997, s. 7.

²⁹ Zdaniem ks. Alojzego Drożdża chrześcijańska idea zbawienia razem z dogmatem o zmartwychwstaniu ciała jest absolutnie sprzeczna z teoriami metempsychozy zwanej także reinkarnacją dusz. „Wiara w reinkarnację jest grzechem odrzucenia rzeczywistości zmartwychwstania [...]. Jest również odrzuceniem współpracy człowieka z Bogiem w dziele stworzenia i odkupienia. Jest ona również odrzuceniem zasługi i winy, po których następuje nagroda i kara za to, co uczyniliśmy w naszym ciełe (2 Kor 5.10). W naszym ciełe, to znaczy «my sami»”. A. Drożdż, *Dekalog. Część pierwsza. Teologia moralna szczegółowa*, Tarnów 1994, s. 74-75.

³⁰ E. Sakowicz, *Religioznawstwo*, Lublin 2005, s. 96.

nie stanowi bytu jednostkowego i nie jest osobą, a cel jego życia to przerwanie błędnego kręgu istnienia naznaczonego cierpieniem, dającego niezmacony spokój, którego znakiem jest wygaśnięcie wszystkich pragnień, prowadzące do stanu zwanego *nirwaną*³¹.

Na przestrzeni kilku wieków buddyzm z subkontynentu indyjskiego dotarł na tereny południowo-wschodniej, wschodniej oraz środkowej Azji; w zależności od przestrzeni geograficznej, w której się „usytuował”, jest określany buddyzmem chińskim, japońskim, koreańskim i tybetańskim (lamaizm)³². Wyżej określone postaci buddyzmu były praktykowane w szeregu różnorodnych szkół, związanych z konkretnym miejscem, najczęściej klasztorem, w którym kultywowano określoną tradycję ascetyczną lub tradycję związaną z osobą mistrza duchowego nazywanego *guru*. Religia buddyjska dotarła do Chin w II wieku przed Chrystusem, a jej dalsza ekspansja miała miejsce w I wieku po Chrystusie; szczególnego dynamizmu nabierała w okresie rozbitcia państwa chińskiego przypadającego na III-IV wiek naszej ery. Ciekawostką jest fakt, że we wczesnym okresie buddyzm chiński uległ wpływom rodzimej religii tego kraju – taoizmowi, a za pomocą jego filozoficznych kategorii objaśniano pojęcia buddyjskie³³.

Ta forma buddyzmu, zapoczątkowana przez Bodhidharmę – dwudziestego ósmego następcę Buddy, będąca pod wpływem

³¹ Por. tamże, s. 97.

³² „Buddyzm tybetański pozwala wejść wtajemniczonym na drogę magii, co jest jednak dość niebezpieczne. Znaczenie sanskryckiego *magha*, to «moc, dar, bogactwo», moc wynikająca ze zjednoczenia z wszechświatem. Mag – to święty natury, który poznał jej prawa i potrafi nimi kierować”. W. Cynarski, *Sztuki walki...*, s. 37.

³³ E. Sakowicz, *Religioznawstwo*, s. 103.

filozofii *tao* (znana w Chinach pod nazwą *chan*) przeniknęła z biegiem czasu do Japonii, gdzie została określona mianem buddyzmu *zen*. Charakterystyczną cechą tej odmiany religii buddyjskiej jest to, że za jedyną możliwość dojścia do oświecenia uznaje się medytację, prowadzącą do osiągnięcia *satori*, czyli intuicyjnego uchwycenia jedności i harmonii istnienia³⁴. Bodhidharma prawdopodobnie dał również początek³⁵ znanemu dzisiaj *kung-fu*, które zaczęli praktykować i udoskonalać mnisi z klasztorach Shaolin, Wudang i Emei³⁶. „Faktem jest – jak pisze Baka – że od VI wieku rozpoczynają się ścisłe związki środowisk klasztornych najpierw buddyjskich, a później taoistycznych ze sztukami walk³⁷. Oprócz dużego rozwoju technik walki współpraca, a także rywalizacja między tymi ośrodkami klasztornymi zaowocowała przede wszystkim ścisłym połączeniem umiejętności samoobrony z ćwiczeniami opartymi o idee tradycyjnej chińskiej medycyny oraz technikami wywodzącymi się bez wątpienia z szamańskiej tradycji, tak zwanego twardego *qigong*³⁸.

Kontakty handlowe i kulturalne Chin z sąsiadami sprzyjały ekspansji buddyzmu – a z nim także chińskich sztuk walki – na inne kraje azjatyckie; jednym z nich była Japonia (550 rok naszej ery), gdzie na przestrzeni stuleci kasta wojowników nazywanych samurajami doskonalila swoje umiejętności w zakresie

³⁴ Por. T. Gabriel, R. Geaves, *Religie...*, s. 104.

³⁵ Zdaniem Edmunda Baki brakuje jednak dzisiaj dostatecznych danych, które potwierdzają lub negują wpływ Bodhidharmy na rozwój chińskiego *kung-fu*. Por. E. Baka, *DAO bohatera...*, s. 37.

³⁶ Por. K. Raczkowski, *Sztuka...*, s. 86.

³⁷ E. Baka, *DAO bohatera...*, s. 38.

³⁸ Por. tamże.

walki. W okresie władzy klanu Tokugawa (1603-1868)³⁹ zasady i techniki poszczególnych systemów zostały dopracowane i skodyfikowane⁴⁰. Co istotne, sztuki walki – poza wartością utylitarną – zyskały jeszcze większy niż dotychczas wymiar duchowy. „Pogłębiła się podbudowa filozoficzna oparta na zasadach wybranych z taoizmu, konfucjanizmu, shintoizmu⁴¹ i głównie buddyźmu zen. Sztuki walki [...] stały się drogą doskonalenia ducha i umysłu, jako aktywna forma praktyki zen. Zen nakazuje oddanie się czynności bez reszty”⁴². W okresie tym ukształtowały się następujące, praktykowane do dzisiaj systemy walki wręcz: *karate* (wywodzące się z chińskiego *kung-fu*) oraz *ju-jitsu*. Tak powstało współczesne *budo* – czyli droga sztuki walki, nastawiona na wewnętrzne etyczne doskonalenie się⁴³.

³⁹ Kilka lat wcześniej, zanim rozpoczął się okres zwany Edo (rządy rodu Tokugawów), w roku 1549 nastąpiło (dzięki misji Hiszpana Francisca de Xavier) pierwsze zetknięcie się chrześcijaństwa z Japonią. Początkowo misja została przyjęta przyjaźnie, lecz już w 1596 roku władze japońskie z obawy przed ekspansją terytorialną Hiszpanów i Portugalczyków rozpoczęły krwawe prześladowania chrześcijan. Prześladowania były kontynuowane w okresie Edo i stały się jednym ze sposobów walki o umocnienie władzy. W 1614 roku shogun Iejasu Tokugawa wydał edykt zakazujący wyznawania chrześcijaństwa i po około 10 latach dzieło pierwszych misjonarzy zostało całkowicie zniszczone. Por. W. Kotański, *Religie Japonii w: Religie...*, s. 188-189.

⁴⁰ Por. W. Cynarski, *Sztuki walki...*, s. 26-27.

⁴¹ Politeistyczna narodowa religia Japonii, oparta na kulcie *kami* – lokalnych japońskich duchów (według tradycji istnieje ich około 8 milionów). VII i VIII wiek n.e. to czasy przenikania się shinto z elementami konfucjanizmu, taoizmu i buddyźmu. Brakowało w niej jednak doktryny wyzwolenia, wierzeń w życie pozagrobowe i nauczania moralnego. Por. T. Gabriel, R. Geaves, *Religie...*, s. 126-127.

⁴² W. Cynarski, *Sztuki walki...*, s. 27.

⁴³ Por. tamże.

Ocena teologicznomoralna uprawiania sztuk i sportów walki

Dokładny podział i wyliczenie współczesnych systemów sztuk i sportów walki jest niezwykle trudne, ponieważ podlegają one ciągłym zmianom. Zasadne wydaje się zatem jednak dokonanie pewnej klasyfikacji ze względu na cel ich praktykowania, co może być przydatne podczas próby dokonania oceny teologicznomoralnej ich praktykowania przez chrześcijan. Jak podaje Cynarski, formy walki wręcz uprawiane dzisiaj dzieli się ze względu na cel ich trenowania, a systematyka wyróżnia cztery następujące ich rodzaje⁴⁴: samoobrona – ćwiczenie dla umiejętności praktycznej obrony; sport – trening dla rywalizacji; rekreacja – uprawianie pewnych form sztuk i sportów walki wyłącznie dla zdrowia; *do* – tradycyjnie rozumiana droga do samodoskonalenia się, głównie duchowego⁴⁵.

Dominik Chmielewski, cytowany już wcześniej salezjanin, duszpasterz akademicki, były pasjonat dalekowschodnich sztuk i sportów walki i instruktor karate, analizując poszczególne rodzaje sztuk walki według podobnej systematyki (nieco odmiennej od podziału Cynarskiego), próbuje dać odpowiedź na pytanie – czy sztuki walki są niebezpieczne dla chrześcijan i czy mogą mieć grzeszny charakter? Na początku swojego artykułu pisze następujące zdanie: „sporty walki to była pasja mojego

⁴⁴ Systematyka ta nie jest autorskim opracowaniem Cynarskiego, lecz jest podziałem ogólnie stosowanym przy klasyfikacji różnych form i systemów walki wręcz.

⁴⁵ Por. W. Cynarski, *Sztuki walki...*, s. 29.

życia. W końcu pojąłem, że w istocie był to grzech idolatrii – łamanie pierwszego przykazania”⁴⁶.

Pierwsza kategoria – zdaniem Chmielewskiego – to szeroko pojęta samoobrona (*combat*), polegająca na umiejętności stosowania prostych, lecz bardzo skutecznych technik walki, wykorzystywanych do obrony w sytuacji zagrożenia życia lub zdrowia. W praktyce treningowej nie występują tu elementy duchowości Dalekiego Wschodu, religii, medytacji czy pracy z „energiami”, a celem jest wyrobienie umiejętności wyzwolenia silnej, eksplozywnej, lecz kontrolowanej agresji w trakcie napadu, również agresji słownej, co ma zaskoczyć napastnika. Autor nie widzi w tej kategorii większego zagrożenia dla chrześcijan, choć zaznacza, że „codzienny trening na dość wysokim poziomie pobudzenia emocjonalnego, w tym też agresji, może – ale nie musi – mieć różne konsekwencje pochodzące z niekontrolowanych reakcji agresywnych w innych sytuacjach, niezwiązanych z napadem na ulicy”⁴⁷. Wspominany już kilkakrotnie Cynarski twierdzi jednak, że niektóre azjatyckie systemy samoobrony są w różnym stopniu zsakralizowane i jeżeli nie posiadają systemowej odrębności, to stapiają się z kategoriami głównych religii i filozofii Wschodu⁴⁸.

Następna kategoria obejmuje sporty walki, w których trening jest całościowo związany z metodologią zachodniego sportu; podobnie jak w przypadku samoobrony jest ona fundamentalnie i całkowicie odseparowana od inicjacji duchowych religii wschodnich, a zatem – zdaniem Chmielewskiego – nie stanowi

⁴⁶ D. Chmielewski, *Medjugorie i karate*, w: „Egzorcysta”, 12 (2013), nr 8, s. 11.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Por. W. Cynarski, *Sztuki walki...*, s. 55.

również dla chrześcijan zagrożenia duchowego i nie ma grzesznego charakteru. Zdarzyć się jednak może sytuacja, że zawodnik będący na wysokim poziomie zaawansowania sportowego znacznie trenować pod okiem rodzimych mistrzów z Japonii lub z Chin, dla których sportowo uprawiane style walki stanowią religijną drogę rozwoju duchowego, a w związku z tym będą oni nakazywać medytację *zen* lub inne praktyki duchowe. W takim przypadku chrześcijanin powinien stanowczo odmówić⁴⁹. Podobne stanowisko w tej kwestii zajmuje Posacki, pisząc: „Być może nie wszystkie praktyki sztuk walki mają charakter inicjacyjnego otwarcia i wiele zależy tu od trenera, a zwłaszcza od duchowego nastawienia tego, który je uprawia. [...]. Klasyfikacja rodzajów walk do konkretnych kategorii stała się punktem spornym wśród zainteresowanych ze względu na płynną granicę pomiędzy tymi kategoriami. Główną cechą rozgraniczającą jest cel trenowania danego rodzaju walki”⁵⁰.

Nieco odmienne zdanie ma Michał Olszewski⁵¹, który w rozmowie z Arturem Winiarczykiem na łamach *Egzorcysty* mówi, że problemu nie należy szukać bezpośrednio w samym sporcie, ale w tym, co za nim stoi, ponieważ Wschód nie oddziela ducha od ciała, ani duchowości od codzienności. Stąd – wchodząc na salę treningową – zawodnik *taekwondo* nie robi znaku krzyża, lecz wykonuje obowiązkowy ukłon przed symbolem *yin-yang*, tym samym oddając cześć pewnej doktrynie filo-

⁴⁹ Por. D. Chmielewski, *Medjugorie...*, s. 12.

⁵⁰ A. Posacki, *Sztuki walki – niebezpieczeństwo duchowych inicjacji*, w: „Egzorcysta”, 12 (2013), nr 8, s. 59.

⁵¹ Ks. Michał Olszewski ze Zgromadzenia Księży Serca Jezusowego – egzorcysta diecezji kieleckiej. Przez 10 lat uprawiał *taekwondo* – narodowy sport Korei. Należał do kadry narodowej Polski. Był mistrzem Małopolski seniorów i wielokrotnym wicemistrzem Polski w tej dyscyplinie.

zoficzno-religijnej stojącej za tym znakiem, a co za tym idzie, świadomie lub nieświadomie identyfikuje się z nią. „Nie da się tego pogodzić – mówi dalej Olszewski – z Ewangelią mówiącą o Chrystusie, który pokonał zło. Nie ma równowagi we wszechświecie, Jezus zmiażdżył zło. Nie ma kropli dobra w Złym, nie ma kropli zła w Duchu Świętym. Jest to więc bałwochwalstwo, grzech przeciwko pierwszemu przykazaniu. [...]. Ukłon w stronę flagi z symbolem *yin-yang* jest wyrazem podporządkowania się i wzięcia za swoje wszystkiego, co za tym idzie, całego systemu filozoficznego *taekwondo*. Mieliśmy zajęcia z filozofii tego sportu, tłumaczono nam doktrynę, uczono nas medytacji”⁵².

W dalszej części wywiadu Olszewski podkreśla, że to Europejczycy oddzielili religijność od życia codziennego według zasady „wierzący niepraktykujący”, co dla ludzi Dalekiego Wschodu jest rzeczą nie do pomyślenia; stąd sytuacja, w której ktoś ćwiczy sztuki walki, nie wierząc w duchowość za nimi stojącą, jest dla nich nie do przyjęcia. A zatem, jeżeli ktoś chce trenować wyłącznie sport, lecz zachowuje równocześnie wszystkie formy, zalicza kolejne stopnie wtajemniczenia, kłania się przed symbolem *yin-yang*, to – chcąc nie chcąc – grzeszy przeciwko pierwszemu przykazaniu Dekalogu, ponieważ robi coś co jest niezgodne z Ewangelią⁵³. Jako egzorcysta, Olszewski dodaje, że „opętanie nie pojawia się automatycznie wraz z rozpoczęciem treningów. W ogóle nie musi się pojawić. Jednak im głębiej się w ten sport wchodzi, im wyższe szczeble się osiąga, tym zagrożenie staje się większe. Na najwyższym świadomym poziomie,

⁵² A. Winiarczyk, *Problem nie leży w sporcie*, w: „Egzorcysta”, 12 (2013), nr 8, s. 19.

⁵³ Por. tamże, s. 20.

kiedy się dokonuje pewnych aktów inicjacji, jest już bardzo niebezpiecznie”⁵⁴.

Aby nie tworzyć pewnych opinii w oparciu tylko o wypowiedzi strony katolickiej, zasadnym wydaje się przytoczenie słów środowiska praktyków i znawców nieidentyfikujących się jednoznacznie z religią chrześcijańską i Kościołem Katolickim, które ewidentnie jednak potwierdzają poglądy zawarte w wypowiedziach Chmielewskiego, Olszewskiego czy Posackiego. „Dalekowschodnie sztuki walki dają recepty na osiągnięcie postępu duchowego drogą odpowiednich praktyk. Filozofia narodów Dalekiego Wschodu jest prawie tożsama z praktyką o charakterze religijnym, ekspresją ruchu ciała, aktywnym wyrażaniem siebie w danej działalności” – pisze Cynarski w jednej z wielu swoich publikacji⁵⁵. W innej wspomina, że sztuki walki są nośnikiem pewnych idei, pod których wpływem Zachód zainteresował się naturalną medycyną (akupunktura, ziołolecznictwo, bioenergoterapia), ćwiczeniami oddechowymi i medytacją *zen* oraz religiami Wschodu. Znaczna część młodzieży uprawiająca dalekowschodnie sztuki i sporty walki kojarzy je z religią, kierując swoje zainteresowania w stronę buddyzmu, hinduskiej jogi czy medytacji *zen*, a fascynacja skutecznością technik walki wręcz wynikająca z duchowej mocy zbliża ich do dalekowschodniej mistyki i magii⁵⁶. Swoją refleksję autor podsumowuje słowami: „Na Zachodzie sądzi się, że *yoga*, *zen*, i wiele innych dyscyplin rozwijających panowanie nad ciałem zakończyło już swoją ewolucję i egzystuje jako archaiczna skamielinina, ukazująca nietechnologiczny sposób przystosowania

⁵⁴ Tamże, s. 21.

⁵⁵ W. Cynarski, *Antropologia sztuk walki*, Rzeszów 2012, s. 51.

⁵⁶ Por. W. Cynarski, *Sztuki walki...*, s. 56-61.

się do środowiska. Dyscypliny te jednak żyją, a ewolucja trwa – także w systemach sztuk walk”⁵⁷.

Wracając do oceny teologicznomoralnej poszczególnych kategorii form walki wręcz w aspekcie uprawiania ich przez chrześcijan, należy parę słów powiedzieć o wschodnich tradycyjnych sztukach walki opartych na uniwersalnych wartościach moralnych, takich jak pokora, uprzejmość, szacunek, grzeczność, czy pracowitość. Chmielewski uważa, że w tej kategorii nie pojawiają się z reguły elementy bezpośredniej inicjacji w obcą duchowość, lecz poszerzane jest zainteresowanie bogactwem kultury i obyczajów ludzi Wschodu. Można powiedzieć, że w tym przypadku sytuacja pokrywa się z tą opisaną powyżej związaną ze sportami walki, ponieważ z biegiem czasu – wraz ze wzrostem poziomu zaawansowania trenujących – może mieć miejsce nie tylko pogłębianie teoretycznej wiedzy, ale i praktyczne inicjowanie w duchowość wschodnią⁵⁸. W zasadzie opinie w tej kwestii Olszewskiego, Chmielewskiego i Posackiego są zbieżne i prowadzą do konkluzji, że wszystko zależy od instruktora prowadzącego zajęcia, obranego przez niego systemu wartości oraz jego przekonań religijnych.

Przy omawianiu systematycznego podziału różnych kategorii sztuk walki najwięcej uwagi należy poświęcić czwartej grupie, która przejawia charakter ewidentnie inicjacyjny duchowo, a sztuki walki zaliczone do niej w samej już niekiedy nazwie zawierają warunek, że mają stać się drogą życia. Są to tradycyjne style: *kung-fu*, *karatedo*, czy *ninjitsu* oraz *aikido*. Jak pisze Chmielewski, „na powierzchni» są skoncentrowane wokół

⁵⁷ Tamże, s. 92.

⁵⁸ Por. D. Chmielewski, *Medjugorie...*, s. 12.

uniwersalnych wartości moralnych, natomiast «pod spodem» jest cała masa różnych rytuałów i technik inicjujących w duchowość buddyzmu, taoizmu, konfucjanizmu»⁵⁹. Poprzez „pracę” z tajemniczą (okultystyczną) energią *ki (chi)*, medytację *zen*, a także poprzez otwieranie tak zwanych czakramów człowiek równocześnie może bezpośrednio otworzyć się na działanie sił demonicznych⁶⁰. Tezę tę potwierdza także Posacki, pisząc, że „często ćwiczenia fizyczne mają za zadanie otworzyć ciało na kontakt z bliżej nieokreśloną, zewnętrzną wobec człowieka mocą (energiją), zwaną *ki*. Tu możliwy jest akt idolatrii. Z czasem człowiek zaczyna tą energiją manipulować i wchodzić w kolejne stopnie wtajemniczenia”⁶¹. Wtedy to, zdaniem autora, wraz z głębszym wtajemniczeniem mogą pojawić się zdolności paranormalne, takie jak telepatia lub zdolności leczenia tą samą energią *ki (chi)*, a cała ta „energetyczna” antropologia jest sprzeczna z chrześcijaństwem oraz naukowym podejściem do rzeczywistości. Duchowość sztuk walki może prowadzić do właściwej pogaństwu idolatrii nawet w przypadku, kiedy pewne praktyki wykonuje się tylko zewnątrznie⁶². „Teologia biblijna i tradycja Męczenników nie akceptuje tego rodzaju rozdwojenia, bo Męczennicy unikali nawet udawania kultu, gdyż dobrze wiedzieli, że tego rodzaju rozdwojenie byłoby zdradą Chrystusa, a nie tylko złym przykładem czy zgorzeniem”⁶³.

Czym jest owa tajemnicza energia *ki (qi, chi)*? To fundamentalne pojęcie dla chińskiej medycyny, alchemii, kosmogonii

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Por. tamże.

⁶¹ A. Posacki, *Sztuki walki...*, s. 59.

⁶² Por. tamże.

⁶³ Tamże.

i ontologii. W dużym skrócie można powiedzieć, że w ludzkim ciele jest ona określana jako „normalna” lub „prawdziwa” i dzieli się na przedurodzeniową, czerpaną z *ki* rodziców, i pourodzeniową, pozyskiwaną z pożywienia i naturalnego powietrza⁶⁴. Mistrz Gu Meishan tak opisuje ową energię: „[...] *qi* jest swego rodzaju fluidem krążącym w ciele człowieka. To zarazem życiodajna energia, podstawa zdrowia, źródło siły i wszelkiej mocy, zwłaszcza tej, która znajduje wyraz w wewnętrznych sztukach walki. *Qi* jest energią życia, paliwem, dzięki któremu ono istnieje”⁶⁵. Lewis pisze, że do umiejętności osób praktykujących *karate* czy *kung-fu* zalicza się zdolność łamania lub rozłupywania przedmiotów, do czego potrzeba – z punktu widzenia fizyki – ogromnej siły. Okazuje się jednak, że adepci omawianych sztuk walki są w stanie uruchomić właśnie „drzemiącą” w nich energię *ki* i zebrać niewidzialną siłę o wielkiej mocy, która pozwala im dokonywać pewnych spektakularnych wyczynów – dla zwykłego człowieka niemożliwych. Autor dodaje, że energia *chi* jest rozwijana podczas ćwiczeń spotykanych prawie we wszystkich stylach *kung-fu* praktykowanych obecnie, a celem treningu dla niektórych adeptów tradycyjnych sztuk walki staje się wyłączenie jej rozwijanie i wzmacnianie⁶⁶.

Pojęcie „duchowej” mocy energii *ki*, a co za tym idzie, cały światopogląd oparty na wizji energetyki stanowi fundament dla wszystkich wymienionych w tej kategorii, inicjujących duchowo sztuk walki. W początkowym etapie treningu „praca” z tą duchową energią polega na umiejętności relaksacji, następnie pro-

⁶⁴ Por. E. Baka, *DAO bohatera...*, s. 76.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Por. P. Lewis, *Sztuki...*, s. 63.

wadzi do wzmocnienia ciała i umysłu, by ten osiągnął całkowity stan zjednoczenia materii i energii. Wtedy pojawia się wewnętrzna moc *ki*, po której rozbudzeniu człowiek staje się panem (bogiem) swojego życia, dysponującym wieloma nadzwyczajnymi zdolnościami paranormalnymi i okultystycznymi. Jak nietrudno zauważyć, stoi to w jawnej sprzeczności z założeniami religii chrześcijańskiej, a zatem nie można zapominać o tym, że choć sztuki walki stanowią niewątpliwie jedną z najlepszych propozycji wszechstronnego doskonalenia ducha i ciała, to zostały jednak stworzone przez mnichów dla mnichów w klasztorach buddyjskich i taoistycznych; są przede wszystkim kwintesencją oświecenia w religiach Dalekiego Wschodu i najszybszą drogą prowadzącą do niego. Zarówno bowiem buddyzm, taoizm, jak i medytacja *zen*, stanowiące fundament wschodnich sztuk walki, są systemami na wskroś panteistyczno-monistycznymi, odrzucającymi podstawowe prawdy wiary chrześcijańskiej⁶⁷. „Jeden z największych zachodnich mistrzów *zen* Rosi Philip Kapleau podkreśla, że «na drodze *zen* trzeba odrzucić Boga zewnętrznego wobec świata, Pismo Święte w które trzeba ślepo wierzyć, wiarę w indywidualną duszę, [...] pozbyć się złudzenia, że cudza ofiara może zmasać czyjś grzech, a nasze zbawienie może za nas osiągnąć Zbawiciel»”⁶⁸.

W związku ze wzrostem w przeciągu ostatnich trzydziestu lat zainteresowania ludzi dalekowschodnimi sztukami walki, a także z powodu rozpowszechnianej lawinowo wśród chrześcijan błędnej mistyki wschodniej, Kongregacja Nauki Wiary pod przewodnictwem kardynała Ratzingera opracowała w drugiej

⁶⁷ Por. D. Chmielewski, *Anty...*, s. 107-114.

⁶⁸ Cyt. za tamże, s. 114.

połowie lat osiemdziesiątych dokument pt. *List do biskupów Kościoła Katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej*. I choć dokument ten nie dotyczy bezpośrednio zagadnienia uprawiania wschodnich sztuk walki przez chrześcijan, to jednak pośrednio można go jednak odczytywać w tym kontekście, ponieważ – co udowodniono w tekście – sztuki walki, a szczególnie dalekowschodnie ich formy są ściśle związane z mistyką, kulturą, filozofią i religią Wschodu. Jak słusznie zauważają autorzy listu, „w wyniku coraz częstszego kontaktu z innymi religiami, z ich rozmaitymi stylami i metodami modlitwy, w ostatnich dziesięcioleciach wielu wiernych stawia sobie pytanie o wartości niechrześcijańskiej formy medytacji dla chrześcijan. Dotyczy to przede wszystkim metod wschodnich”⁶⁹. W dalszych słowach dokumentu można przeczytać, że pojawiające się dzisiaj we wspólnotach kościelnych oraz w całym świecie chrześcijańskim zjawisko medytacji wschodniej nie powinno być w żaden sposób łączone z medytacją chrześcijańską, ponieważ metody wschodnie proponują porzucenie medytacji zbawczych dzieł Boga dokonanych w historii oraz zaprzeczają samej idei Trójjedynego Boga, który jest miłością⁷⁰. „Niektóre ćwiczenia fizyczne automatycznie wywołują wrażenia spokoju i odprężenia, uczucia błogości, a nawet światła i ciepła, przypominające radości duchowe [...]. Nadawanie im znaczeń symbolicznych, typowych dla doświadczenia mistycznego, gdy nie odpowiada im moralna postawa zainteresowanego, ujawnia-

⁶⁹ LBM 2.

⁷⁰ Por. tamże, 12.

łoby pewien rodzaj umysłowej schizofrenii, która może prowadzić nawet do zaburzeń, a niekiedy do odchyień moralnych”⁷¹.

Z drugiej strony nie należy zapominać, że Sobór Watykański II w *Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich* oświadczył, że różne religie jawią się jako drogi, na których „ludzie oczekują odpowiedzi na głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji”⁷², dodając jednocześnie, iż „Kościół katolicki nic nie odrzuca z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte”⁷³. W związku z powyższym Urząd Nauczycielski Kościoła zachęca wiernych, „aby z roztropnością i miłością, poprzez rozmowy i współpracę z wyznawcami innych religii, dając świadectwo wiary i życia chrześcijańskiego, uznawali, chronili i wspierali owe dobra duchowe i moralne, a także wartości społeczno-kulturowe, które u tamtych się znajdują”⁷⁴. Użyte przez Sobór sformułowanie „z roztropnością” ma tutaj kluczowe znaczenie, ponieważ analizując i obserwując problem przenikania elementów religii Wschodu w nurt chrześcijański, można odnieść wrażenie, że tej roztropności i rozwagi coraz częściej brak. Wolno – co prawda – zaakceptować sytuację, w której ktoś poszukiwania Boga rozpoczyna od poznania religii wschodnich, by w efekcie odkryć piękno i prawdę religii chrześcijańskiej. Odwrotny kierunek poszukiwań – prowadzący do zerwania z wiarą katolicką – jest jednak nie do przyjęcia i w każdym przypadku zasługuje na słowa krytyki. Potwierdzają to słowa zawarte w *Konstytucji Dogmatycznej o Kościele*, które brzmią: „Cokolwiek bowiem znajduje się w nich z dobra i prawdy, Ko-

⁷¹ Tamże, 28.

⁷² NA 1.

⁷³ Tamże, 2.

⁷⁴ Tamże.

ściół traktuje jako przygotowanie do Ewangelii i jako dane im przez Tego, który każdego człowieka oświeca, aby ostatecznie posiadał życie. Nieraz jednak ludzie, zwiedzeni przez Złego, znikczemnieli w myślach swoich i prawdę Bożą zamienili w kłamstwo, służąc raczej stworzeniu niż Stworzycielowi (por. Rz 1,21 i 25), albo też żyjąc i umierając na tym świecie bez Boga, narażeni są na rozpacz ostateczną⁷⁵. Nauczanie zawarte w *Nostra aetate* zostało przypomniane i potwierdzone przez Kongregację Nauki Wiary w *Deklaracji o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, opublikowanej w roku 2000⁷⁶.

Do ostrożności i roztropności w tej kwestii wzywa także Konferencja Episkopatu Polski w *Liście pasterskim o zagrożeniach naszej wiary*; zwrócono w nim uwagę na to, że nie zawsze człowiek potrafi odróżnić sport od jego filozoficznego zaplecza⁷⁷. Co ciekawe, jest to jeden z nielicznych, o ile nie jedyny oficjalny dokument Kościoła, który wspomina wprost o sztukach walki w aspekcie grzechu i zagrożenia dla współczesnych chrześcijan w sytuacji wzmożonej, misyjnej aktywności grup sekciarskich. Analizując problem popularności sekt w dzisiejszym świecie, biskupi piszą, że „nierzadko działają pod przykrywką wielkich religii Wschodnich, jak buddyzm czy hinduizm, ale również mogą być aktywne jako szkoły sztuk walki, filozofii czy medytacji wschodnich, ćwiczeń fizycznych, głównie jogi, ośrodki medycyny niekonwencjonalnej, a nawet szkoły języków obcych”⁷⁸.

⁷⁵ KK 16.

⁷⁶ Por. DI.

⁷⁷ Por. List pasterski *O zagrożeniach...* (pkt 4).

⁷⁸ Tamże, pkt 2.

Przy rozważaniach nauczania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła dotyczącego szeroko pojętego mistycyzmu, filozofii i religii dalekowschodniej należy wspomnieć o dokumencie pt. *Jezus Chrystus dawcą wody żywej – refleksja chrześcijańska na temat New Age*⁷⁹, opracowanym wspólnie przez dwie dykasterie kurii rzymskiej – Papieską Radę ds. Kultury i Papieską Radę ds. Dialogu Międzyreligijnego. Ze względu jednak na ograniczony zakres niniejszej publikacji nie dokonano analizy powyższego dokumentu ograniczając się jedynie do krótkiej refleksji. Mógłby ktoś w tym miejscu spytać – co ma wspólnego ideologia New Age ze wschodnimi sztukami walki? Otóż ma. I tu – co ciekawe – w sukurs przychodzi wielokrotnie już przywoływany w tej pracy Wojciech Cynarski (osoba instytucjonalnie niezwiązana z Kościołem Katolickim), który pisze: „Faktem jest istotny związek nazwijmy to orientalnego nurtu ruchu New Age z religiami Wschodu, stanowiącymi podbudowę ideową sztuk walki. [...]. Nierzadko adepci różnych «wyższych» praktyk duchowych wywodzą się ze środowiska sztuk i sportów walki. [...]. Znalazło to odbicie w New Age, w apoteozie harmonii z naturą, indywidualnej drogi doskonalenia duchowego, praktyk cielesnych i szeroko pojmowanej tolerancji”⁸⁰.

Dosyć ciekawie na temat uprawiania wschodnich sztuk walk wypowiedział się Dariusz Pietrek, założyciel i koordynator Śląskiego Centrum Informacji o Sektach i Grupach Psychomanipulacyjnych w Chorzowie, pracujący od 1995 roku z ofiarami zniewoleń duchowych i sekt⁸¹. Otóż mówi on, że w ciągu ponad dwudziestu lat pracy terapeutycznej i współpracy z księżmi eg-

⁷⁹ Por. JCDWŻ.

⁸⁰ W. Cynarski, *Sztuki walki...*, s. 87.

⁸¹ <http://www.dariuszpietrek.pl> [dostęp: 06. 05. 2014].

zorcystami archidiecezji katowickiej spotkał kilkakrotnie młodych ludzi, u których fascynacja sztukami walki szła w bardzo niepokojącym kierunku. Na szczęście po przeprowadzonych rozmowach następowała u nich w większości przypadków weryfikacja celów; zauważalne było zdroworoządkowe podejście do tematu⁸². Nie zawsze jednak tak się zdarza, bowiem „znane są przypadki osób, które w sposób bezkrytyczny zafascynowały się sztukami walki oraz filozofią i religijnością Dalekiego Wschodu i w wyniku tej fascynacji przeszły na buddyzm. U niektórych pojawiły się niepokojące symptomy w sferze psychiki i duchowości: różnego rodzaju wizje, omamy wzrokowe i słuchowe, stany depresyjne i lęki, komunikowanie się ze zjawiskami, z postaciami starych mistrzów”⁸³. W wypowiedzi Pietrka pojawia się jednak pewna nuta optymizmu, bo – jak wskazują statystyki – w Polsce sztuki walki uprawia kilkanaście tysięcy osób. Prowadzą one normalne życie, pracując, chodząc niejednokrotnie do Kościoła, nie zasilają masowo ośrodków buddyjskich czy orientalnych sekt. Ważne są jednak – jego zdaniem – „wszystkie głosy mające na celu ustrzeżenie tych, którzy w sposób bezkrytyczny chcą zostać polskimi samurajami, którzy chcą akomodować filozofię i religię Chin czy Japonii na swoje «podwórko»”⁸⁴.

⁸² Por. D. Pietrek, *Ważne, kto jest mistrzem*, w: „Egzorcysta”, 12 (2013), nr 8, s. 8.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Tamże.

Zakończenie

Podsumowując tę dość obszerną refleksję, można powiedzieć, że problem uprawiania sztuk i sportów walki przez współczesnych chrześcijan jest obszarem nie do końca jeszcze poznanym i zbadanym przez nauki teologiczne. Trudno także określić ścisłą granicę między zagrożeniem duchowym a grzechem bałwochwalstwa, wpływającym bezpośrednio z praktykowania sztuk i sportów walki. Świadectwa trenujących oraz wypowiedzi duszpasterzy wskazują jednak na to, że część osób zaangażowanych w uprawianie dalekowschodnich sztuk i sportów walki odeszła z biegiem czasu od religii chrześcijańskiej, zastępując ją synkretycznymi formami duchowości Wschodu lub stała się ateistami. „Każdy człowiek jest wolny – piszą biskupi polscy – także w dziedzinie życia religijnego. [...] Chrześcijaństwo ma do zaoferowania daleko więcej niż jakakolwiek inna religia czy sekta, jednak trzeba ją chcieć bardziej dogłębnie poznać, by dostrzec ukryte w nim skarby”⁸⁵. Poznanie to jest jednak – zdaniem Konferencji Episkopatu Polski – utrudnione, a w wielu przypadkach wręcz niemożliwe przez powszechną dziś ignorancję, obojętność, znudzenie i rutynę oraz przez ludzkie poczucie samowystarczalności wpływające z błędnie pojmowanej wolności jako niezależnej od wszystkiego, a zwłaszcza od Boga⁸⁶. Analiza niektórych doktrynalnych orzeczeń i dokumentów Kościoła wykazała, że problem religii niechrześcijańskich był wielokrotnie rozpatrywany przez Urząd Nauczycielski Kościoła. Choć treści zawarte w tych dokumentach nie poruszały bezpośrednio kwestii uprawiania sztuk

⁸⁵ List pasterski *O zagrożeniach...* (pkt. 4).

⁸⁶ Por. tamże.

i sportów walki przez chrześcijan, to można zauważyć, że najnowsze tendencje i intuicje pasterzy Kościoła idą w tym kierunku i być może w najbliższym czasie zostanie przeprowadzona głębsza, naukowa analiza religijno-teologiczna, która dokona rzetelnej oceny moralnej owych praktyk.

WYKAZ SRÓTÓW DOKUMENTÓW KOŚCIOŁA

DI – Kongregacja Nauki Wiary. *Deklaracja o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła „Dominus Iesus”*.

JCDWŻ – Papieska Rada ds. Kultury i ds. Dialogu Międzyreligijnego. *„Jezus Chrystus dawcą wody żywej”. Refleksja chrześcijańska na temat New Age*.

KDK – Sobór Watykański II. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*.

LBM – Kongregacja Nauki Wiary. *List do biskupów Kościoła Katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej*.

NA – Sobór Watykański II. *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate”*.

BIBLIOGRAFIA

I. Dokumenty Kościoła

Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, 1964.

Sobór Watykański II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich* „*Nostra aetate*”, 1965.

Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła* „*Dominus Iesus*” (06.08.2000).

Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła Katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej* (15.09.1989).

Papieska Rada ds. Kultury i ds. Dialogu Międzyreligijnego, „*Jezus Chrystus dawcą wody żywej*”. *Refleksja chrześcijańska na temat New Age* (03.02.2003).

Konferencja Episkopatu Polski, *O zagrożeniach naszej wiary* – list pasterski, Warszawa 2013.

II. Literatura

Avanzini F., *Religie Chin*, Kraków 2004.

Baka E., *DAO bohatera – idea samorealizacji w chińskich wewnętrznych sztukach walki*, Kraków 2008.

Buddyzm, red. W. Jaworski, Kraków 1997.

Braksal A., *Tai chi chan – chińska sztuka walki*, Warszawa 1991.

Chmielewski D., *Anty droga*, w: „*Frona*”, 25-26 (2001).

Chmielewski D., *Medjugorie i karate*, w: „*Egzorzysta*”, 12 (2013), nr 8.

Cynarski W., *Antropologia sztuk walki*, Rzeszów 2012.

Cynarski W., *Sztuki walki budo w kulturze Zachodu*, Rzeszów 2000.

Drożdż A., *Dekalog. Część pierwsza. Teologia moralna – szczegółowa*, Tarnów 1994.

Gabriel T., Geaves R., *Religie – geneza, wiara, tradycja*, Poznań 2007.

Kosior K., *Budda*, Kraków 2007.

Religie Azji, Afryki, Ameryki, Australii i Oceanii – Zarys dziejów, red. J. Keller, Warszawa 1980.

Keller J. i in., *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne*, Warszawa 1974.

Lewis P., *Sztuki walki Wschodu – pochodzenie, filozofia, praktyka*, Poznań 1998.

Ordyłowski M., *Historia kultury fizycznej – starożytność, oświecenie*, Wrocław 2000.

Pietrek D., *Ważne, kto jest mistrzem*, w: „Egzorcysta”, 12 (2013), nr 8.

Posacki A., *Sztuki walki – niebezpieczeństwo duchowych inicjacji*, w: „Egzorcysta”, 12 (2013) nr 8.

Raczkowski K., *Sztuka walki i samoobrony w aspekcie historycznym, prawnym, psychologicznym*, Warszawa 2008.

Sakowicz E., *Religioznawstwo*, Lublin 2005.

Winiarczyk A., *Problem nie leży w sporcie*, w: „Egzorcysta”, 12 (2013), nr 8.



MICHAŁ JEŻEWSKI

Magister licencjonowany teologii, licencjat kanoniczny z teologii, pedagog (Uniwersytet Śląski, Górnośląska Wyższa Szkoła Pedagogiczna). Doktorant Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego (Katedra Nauk o Rodzinie). Zainteresowania naukowe: teologia moralna, bioetyka, katolicka nauka społeczna, nauki o rodzinie, zagrożenia duchowe, religioznawstwo, historia i archeologia. Aktywny uczestnik i organizator konferencji oraz spotkań naukowych. Autor monografii i wielu artykułów naukowych oraz redaktor prac zbiorowych. W latach 2014/2015 i 2015/2016 uzyskał stypendium dla najlepszych doktorantów Uniwersytetu Śląskiego. W latach 2014/2015, 2015/2016 oraz 2016/2017 otrzymał stypendium doktoranckie Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego. Jeden z założycieli i przewodniczący Międzywydziałowego Doktoranckiego Koła Naukowego Humanistów Uniwersytetu Śląskiego. Od wielu lat pracuje jako pedagog-terapeuta z osobami niepełnosprawnymi intelektualnie.

MEDIA A WYCHOWANIE MORALNE

Wstęp

Rewolucja trwająca w środkach masowego komunikowania zmienia perspektywę, w której ludzie pojmują świat, siebie oraz najbliższe otoczenie. Wpływa ona także na sposób wyrażania siebie. Łatwość i nieustanność dostępu do idei, myśli, obrazów w znaczący sposób oddziałują na funkcjonowanie konkretnych osób, a nawet całych społeczeństw. Konsekwencje te mogą być pozytywne lub negatywne. Media wpływają na człowieka, są też narzędziem wychowywania do określonych zachowań czy postaw. Środki masowego komunikowania stanowią także narzędzie wychowania moralnego.

Wychowanie moralne w ujęciu teoretycznym

Wychowanie moralne jest rzeczywistością, które trudno zamknąć tylko w jednej z definicji. O złożoności zagadnienia może świadczyć szereg różnych określeń przedstawiających istotę wychowania. Według Wincentego Okonia wychowanie to „świadomie organizowana działalność społeczna, oparta na stosunku wychowawczym między wychowankiem a wychowawcą, której celem jest wywołanie zamierzonych zmian w osobowości wychowanka. Zmiany te obejmują zarówno stronę poznawczo-instrumentalną, związaną z poznawaniem rzeczywistości i umiejętnością oddziaływania na nią, jak i stronę emocjonalno-motywyacyjną, która polega na kształtowaniu stosunku człowie-

ka do świata i ludzi, jego przekonań i postaw, układu wartości i celu życia”¹. Zdaniem Stanisława Jedyńaka wychowanie to „całokształt oddziaływań środowiska społecznego, a także przyrodniczo-geograficznego, na człowieka, kształtujących jego osobowość”². W ujęciu węższym badacz określił wychowanie jako „wyłącznie zamierzone i świadomie podejmowane zabiegi, których celem jest ukształtowanie bądź zmodyfikowanie określonych cech osobowości, a tym samym formowanie jej według obranego ideału wychowawczego”³.

Personalistyczną wizję wychowania w kontekście zamierzonych celów zarysował Jan Paweł II, który pisał, że „celem wychowania jest wytworzenie w człowieku prawidłowej postawy względem siebie, własnego ciała i tego wszystkiego co konstruuje dojrzałą osobowość”⁴. Środowisko społeczne oraz przemiany kulturowe, które w nim zachodzą, oddziałują na kształt wychowania: „Obecny czas przemian ma również ogromny wpływ na kształtowanie się młodego pokolenia. Oczywiście są to procesy niezwykle złożone, ich analiza wymaga obserwacji, jak również badań, które dają miarodajną ocenę sytuacji”⁵. Można zatem stwierdzić, że problematykę wychowania trudno zawrzeć tylko w jednej definicji.

Jednym z komponentów wychowania jest wychowanie moralne. Pośród wielu teoretyków wychowania stanowi ono odrębną przestrzeń naukowej refleksji. Mieczysław Łobocki określa

¹ W. Okoń, *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa 1999, s. 319.

² S. Jedyńak, *Słownik etyczny*, Lublin 1990, s. 264.

³ Tamże.

⁴ S. Jasionek, *Wychować człowieka*, Kraków 2007, s. 144.

⁵ K. Sosna, *Katecheza wobec demoralizacji*, w: *Obszar wychowania moralnego. Wychowanie moralne czy do moralności?*, red. A. Malina, Katowice 2011, s. 57.

je jako „wychowanie, którego głównym celem jest rozwój moralny chłopców i dziewcząt lub – inaczej mówiąc – przyswojenie wiedzy o problemach moralnych i umiejętności odróżnienia tego, co moralnie dobre i godziwe, od tego, co złe niegodziwe czy wręcz nikczemne z moralnego punktu widzenia. Chodzi zatem o rozwój moralny zarówno w sferze poznawczej, tj. w uświadomieniu sobie, tego co dobre i złe, jak i w sferze emocjonalnej, tzn. w rozwijaniu wrażliwości moralnej i w sferze behawioralnej, czyli w konkretnym postępowaniu moralnym. Szczególną wagę w wychowaniu tym przywiązuje się do dokonywania trafnej oceny własnych i cudzych zachowań i postaw w kategorii dobra i zła”⁶. Jak zauważa Łobocki, problem pojawia się już w samej nazwie wychowania moralnego, która może budzić wątpliwości: „Wszelkie wychowanie bowiem – szczególnie w wąskim znaczeniu – kojarzy się, nie bez racji, ze świadomym i celowym oddziaływaniem także na zachowania i postawy zgodne z obowiązującymi normami i wartościami moralnymi. W takim rozumieniu wychowania jest ono poniekąd tożsame z wychowaniem moralnym. Dlatego niektórzy wolą mówić – zamiast o wychowaniu moralnym – raczej o wychowaniu do wartości, kształtowaniu charakteru, wychowaniu do moralności, lub wychowaniu etycznym”⁷. Taki sposób określania zjawiska wychowania moralnego widoczny jest także w adhortacji papieża Franciszka pt. *Amoris Laetitia*. Papież posługuje się następującymi terminami: „etyczna edukacja”⁸, „formacja moralna”⁹,

⁶ M. Łobocki, *Wychowanie moralne w zarysie*, Kraków 2002, s. 12-13.

⁷ Tamże, s. 11.

⁸ Franciszek, Adhortacja apostolska *Amoris Laetitia*, s. 263 [dalej: AL].

⁹ Tamże.

„kształtowanie moralne”¹⁰, „formacja etyczna”¹¹, „sprawności”¹² czy też „edukacja moralna”¹³. W wypowiedziach papieża Franciszka na temat wychowania moralnego pojawiają się również pojęcia takie jak „nawyk”¹⁴ oraz „sprawność”¹⁵.

Różnicę między tymi określeniami w przestrzeni wychowania moralnego uchwycił Jacek Woroniecki. Pod pojęciem terminu „sprawność” rozumiał „odwołanie się do potencjalności ludzkiej natury, która została w określony sposób zaktualizowana i udoskonalona. Dominikanin podkreśla więc, że rozum, wola oraz władze zmysłowe podatne są na rozwój, a ich udoskonalenie objawia się tym, że decyzje moralne podejmowane są sprawnie, bez „wahań namysłów, zmagających wewnętrznych”¹⁶. Termin „nawyk” rozumiał zaś jako powstający „nieświadomie, mechanicznie, działający autonomicznie, odruchowo, podczas gdy sprawności są dziełem świadomego wysiłku, a nie mechaniczną wyćwiczoną reakcją”¹⁷. W nauczaniu Kościoła Katolickiego wychowanie moralne odnosi się do kształtowania sumienia oraz wypracowania sprawności rozumu praktycznego oświeconego Objawieniem.

Odminną koncepcję wychowania moralnego prezentował Émile Durkheim, który pisał: „Niewątpliwie, gdyby symbole religijne nałożyły się z zewnątrz na rzeczywistość moralną, wy-

¹⁰ Tamże, s. 264.

¹¹ Tamże, s. 265.

¹² Tamże, s. 266.

¹³ Tamże, s. 267.

¹⁴ Tamże, s. 266.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ J. Horowski, *Wychowanie moralne według pedagogiki neotomistycznej*, Toruń 2015, s. 157.

¹⁷ Tamże.

starczyłoby w istocie je usunąć, by odnaleźć moralność racjonalistyczną w jej czystej, wyizolowanej postaci wystarczającej samej sobie”¹⁸. W innym miejscu zaś pisze, że „trzeba wewnątrz samych pojęć religijnych odnaleźć fakty moralne, które się tam zagubiły lub skryły; trzeba je wydobyć ustalić, na czym polegają, określić i własną naturę i wyrazić językiem racjonalnym. Trzeba jednym słowem odkryć racjonalny odpowiedniki tych pojęć religijnych, które tak długo służyły za nośniki najważniejszych idei moralnych”¹⁹. Durkheim w przestrzeni wychowania moralnego postępuje się skrajnym racjonalizmem oraz indywidualizmem: „Po drugie moralność racjonalna nie może być w swej treści identyczna z tą, która opiera się na autorytecie innym niż rozum. Bowiern postępy racjonalizmu nie dokonują się bez równoległych postępów indywidualizmu, a co za tym idzie, bez wysubtelnienia wrażliwości moralnej, które każe postrzegać jako niesprawiedliwe stosunki społeczne, podział praw obowiązków, dotąd obojętne dla naszego sumienia. Zresztą indywidualizm i racjonalizm nie tylko rozwijają się razem, ale drugi oddziałuje na pierwszy i go stymuluje. Bowiern charakterystyczną cechą niesprawiedliwości jest to, że nie znajduje oparcia w naturze rzeczy, nie znajduje oparcia w rozumie”²⁰.

Jan Paweł II w odpowiedzi na skrajny racjonalizm w obrębie moralności napisał: „Słuszna autonomia rozumu praktycznego oznacza, że człowiek posiada w samym sobie własne prawo, otrzymane od Stwórcy. Niemniej autonomia rozumu nie może oznaczać tworzenia przez sam rozum wartości i norm moralnych. Gdyby ta autonomia prowadziła do negacji uczestnictwa

¹⁸ E. Durkheim, *Wychowanie moralne*, Bydgoszcz 2015, s. 56.

¹⁹ Tamże, s. 57.

²⁰ Tamże, s. 68.

rozumu praktycznego w mądrości Stwórcy i Boskiego Prawodawcy, albo gdyby miała wskazywać na wolność tworzenia norm moralnych, zależnie jedynie od okoliczności historycznych lub od potrzeb ludzkich społeczeństw i kultur, to taka rzekoma autonomia sprzeciwiałaby się prawdzie o człowieku, której naucza Kościół. Oznaczałaby śmierć prawdziwej wolności: «ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz» (Rdz 2, 17)»²¹. W innym miejscu dodaje, że „niektórzy proponują przyjęcie swego rodzaju podwójnego statusu prawdy moralnej. Obok płaszczyzny doktrynalnej i abstrakcyjnej należałoby uznać odrębność pewnego ujęcia egzystencjalnego, bardziej konkretnego. Ujęcie to, uwzględniające okoliczności i sytuację, mogłoby dostarczać uzasadnień dla wyjątków od reguły ogólnej i tym samym pozwalać w praktyce na dokonywanie z czystym sumieniem czynów, które prawo moralne uznaje za wewnętrznie złe. Norma indywidualnego sumienia miałaby stanowić ostateczną instancję orzekającą o dobru i złu. Trudno nie zauważyć, że tezy te podważają samą tożsamość sumienia w jego relacji do wolności człowieka i prawa Bożego»²².

U podstaw wychowania moralnego według ujęcia Durkheima leży sprowadzalność zachowania moralnego do mechanizmów psychospołecznych. Taki zaś sposób myślenia został poddany przez Jana Pawła II krytycznej ocenie: „Upodobanie do obserwacji empirycznej, procedury naukowej obiektywizacji, postęp techniczny i pewne formy liberalizmu doprowadziły do przeciwstawienia sobie tych dwóch pojęć, tak jakby dialektyka –

²¹ Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis Splendor*, s. 40.

²² Tamże, s. 56.

jeśli nie wręcz konflikt – pomiędzy wolnością i naturą stanowił strukturalną cechę ludzkiej historii. W takim kontekście nawet zjawiska moralne, mimo swej odrębności, są często traktowane tak, jakby można je było sprowadzać do zbioru danych statystycznie sprawdzalnych, czy do zachowań dostępnych obserwacji i wyjaśnianych jedynie w kategoriach mechanizmów psychospołecznych. W konsekwencji niektórzy specjaliści w dziedzinie etyki mogą ulegać pokusie opierania swojej wiedzy albo nawet słuszności zalecanych przez siebie norm na bazie statystycznie przeważających konkretnych ludzkich zachowań i poglądów moralnych uznawanych przez większość²³. W przestrzeni wychowania moralnego ścierają się zatem różne koncepcje dotyczące źródeł moralności, ale każda z nich ma realny wpływ na kształtowanie sumień ludzkich.

Rola mediów w kształtowaniu człowieka

Adam Lepa w książce pt. *Media w świecie słowa* przypomina o zasadach obowiązujących w posługiwaniu się odpowiednią terminologią w przestrzeni mediów. Pisze, że „przyjęły się w języku polskim dwie nazwy: «media» (lub mass media) oraz «środki masowego komunikowania»²⁴. Następnie dodaje: „Inne nazwy są niepoprawne, np. «środki społecznego przekazu» (nieprecyzyjne), «środki masowego przekazu» (nie ma masowego przekazu, jest masowa publiczność) czy wreszcie publikatory (zbyt ogólne). W oficjalnych dokumentach Kościoła Katolickiego coraz częściej stosuje się termin «media»²⁵. Niektóre

²³ Tamże, 46.

²⁴ A. Lepa, *Media w świecie słowa*, Częstochowa 2008, s. 10.

²⁵ Tamże.

określenia świadczą o tym, jak dalece świat mediów wpływa na nasze funkcjonowanie (np.: „czwarta władza” czy: „piąta kolumna”²⁶). Kościół Katolicki w wielu wypowiedziach zauważa to zjawisko. Wyraźnie akcentuje, iż media wywierają ogromny wpływ na jednostkę i społeczeństwo. Wpływ ten może być pozytywny lub negatywny. W ujęciu pozytywnym media mają wielki potencjał w podejmowaniu służby na rzecz człowieka i jego kultury²⁷. Spełniają zatem wieloraką funkcję, „jednak trzy spośród nich są najważniejsze nazywa się je funkcjami podstawowymi. Są to: funkcja informacyjna, funkcja edukacyjna i funkcja rozrywkowa”²⁸. Warto także wspomnieć o „funkcji ewangelizacyjnej”²⁹. Rozwój ilościowy i jakościowy mediów – szczególnie tych w przestrzeni Internetu – sprawia, że stają się one coraz łatwiej dostępne. Lepa pisze, że ta prawidłowość odnosi się do „Internetu, radia i telewizji. Wystarczy tu wspomnieć, że statystyczny Polak ogląda telewizję przez 130 minut dziennie, a w niedzielę – 240 minut”³⁰, zaś „z badań przeprowadzonych w 2006 r. przez Bibliotekę Narodową wynika, że niemal 30% internautów zadeklarowało czytanie internetowej wersji dzienników i czasopism tradycyjnych oraz tytułu prasy internetowej. Jednakże aż 95% dzieci w Polsce na pytanie „Co robisz wspólnie z rodzicami?” odpowiada: „Oglądam telewizję!”³¹. Za przyczyny przyspieszonego oddziaływania mediów na człowieka należy uznać zjawiska, których odbiorcy mediów

²⁶ Tamże.

²⁷ Por. tamże.

²⁸ Tamże, s. 15.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s.12.

³¹ Tamże, s. 10

doświadczają na co dzień; „są to: dominacja obrazu, kult banału, cywilizacja konsumpcji i luksusu itd.”³². Podobną tezę stawia Melosik, stwierdzając, że „konsumpcja przyjęła więc rolę, która przez długo czas pełniła produkcja, stając się w ten sposób główną perspektywą postrzegania zjawisk społecznych”³³. Jan Paweł II z kolei podkreślał, że „tak zwana «jakość życia» jest interpretowana najczęściej lub wyłącznie w kategoriach wydajności ekonomicznej, nieuporządkowanego konsumpcjonizmu, atrakcji i przyjemności czerpanych z życia fizycznego, natomiast zapomina się o głębszych – relacyjnych, duchowych religijnych – wymiarach egzystencji”³⁴.

Arkadiusz Wuwer, analizując społeczeństwo i kulturę naszych czasów, pisze: „Za charakterystyczne cechy nowoczesności – definiowanej przez Maxa Webera (1864-1920) jako (biegunowo różne od «społeczeństwa tradycyjnego»), «społeczeństwo kapitalistyczne», a przez Talcotta Parsonsa (1902-1979) za pomocą schematu «zmiennych porządkujących» (pattern-variables) – uważano: indywidualizm (ostateczne zajęcie przez jednostkę, uwolnioną od więzi grupowych, centralnego miejsca w społeczeństwie); dyferencjację (zróżnicowanie dotyczące zarówno sfery pracy, jak i konsumpcji, kariery i styl życia), racjonalność (kalkulacja i bezosobowość w działaniu organizacji i instytucji); ekonomizm (zdominowanie całego życia przez produkcję, konsumpcję i obrót pieniądzem kosztem zainteresowania rodziną i więziami społecznymi) oraz ekspansywność

³² Tamże, s. 13.

³³ Z. Melosik, *Kultura popularna jako czynnik socjalizacji*, w: *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, t. 2, red. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, Warszawa 2007, s. 69.

³⁴ Jana Paweł II, Encyklika *Evangelium Vitae*, s. 23.

(tendencję do rozszerzania zasięgu oddziaływania)³⁵. Jeśli więc mówimy o społeczeństwie „naszych czasów”, to mamy na myśli cywilizację zabarwioną indywidualizmem, dyferencjacją, racjonalnością, ekonomizmem oraz ekspansywnością. Analizy te jednak łączy głębokie rozczarowanie nowoczesnością³⁶. „Podejmowane przez wielu uczonych teoretyczne próby wyartykułowania owego rozczarowania koncentrowały się zwykle wokół kluczowych pojęć: alienacji [Karol Marks (1818-1883)], Erich Fromm (1900-1980), Herbert Marcuse (1898-1979)], anomii [Émile Durkheim (1858-1917), Robert Merton (1910-2003)], społeczeństwa masowego lub upadku wspólnoty [Ferdinand Tönnies (1855-1936)], nierówności i zachwianego rozwoju wspólnoty międzynarodowej [André Gunder Frank (1929-2005)], czy też wojny [Zygmunt Bauman], itd.”³⁷.

Nie ulega wątpliwości, że na wychowanie składa się wiele zmiennych, bezpośrednio lub pośrednio oddziałujących na człowieka. Jedną z nich jest wpływ epoki, w której dokonuje się wychowanie. Wszystkie te zależności wymagają obserwacji oraz pogłębionych badań³⁸. Jedną z kluczowych zmiennych wpływających na wychowanie to szeroko rozumiana kultura, a także media działające w jej przestrzeni. Krzysztof Maliszewski stwierdza, że „tymczasem właściwym wychowawcą jest kultura. Myśl i uczucie są kształtowane przez język, formy gospodarki, prawo,

³⁵ Wykład wygłoszony przez ks. dr. hab. Arkadiusza Wuwera dla słuchaczy studiów doktoranckich na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach dnia 03. 03. 2015 r.

³⁶ Por. tamże.

³⁷ Tamże.

³⁸ Por. K. Sosna, *Katecheza wobec demoralizacji*, w: *Obszar wychowania moralnego. Wychowanie moralne czy do moralności?*, red. A. Malina, Katowice 2011, s. 57.

obyczaj, sztukę, modę, politykę, religię, narodowość etc.”³⁹. Jan Fryderyk Herbert podkreśla, iż wychowuje nie tylko pedagog⁴⁰, ale „cała potęga wszystkiego tego, co ludzkie kiedykolwiek odczuli, doświadczyli i przemyśleli”⁴¹. Zatem i media wpływają na kształt wychowania człowieka, dostarczając bodźców kreujących dobre lub złe doświadczenia. Media nie są tylko odzwierciedle-niem rzeczywistości, ale ją kreują i tworzą jej imitację⁴². Zbyszko Melosik pisze, iż „media nie tylko reprezentują rzeczywi- stość, ile ją wytwarzają”⁴³; można więc powiedzieć, że kreują one rzeczywistość. Jej wytworem jest „kultura upozorowana, w której rzeczywistość społeczna miesza się z medialną do granic nierozróżnialnością”⁴⁴. Lepa pisze zaś o iluzji mediów tak: „Iluzja jest domenom mediów Nieprzypadkowo pierwsze kina nazywano iluzjonami, a wytwórnie filmów fabrykami iluzji”⁴⁵. Diagnoza sformułowana w ten sposób rodzi zagrożenia „bezkarnego żonglowania iluzją”⁴⁶, co oznacza „bezkrytyczne korzystanie z mediów, przez które człowiek żyje w specyficznym świecie iluzji, w którym się dobrze czuje i z którego nie myśli zrezygnować”⁴⁷.

³⁹ K. Maliszewski, *Ciemne iskry. Problem aktualizacji pedagogiki kultury*, Toruń 2013, s. 19.

⁴⁰ Por. J. F. Herbert, *Pedagogika ogólna wywiedziona w celu wychowania*. Warszawa 2007, s. 19.

⁴¹ Tamże.

⁴² Por. K. Sosna, *Katecheza...*, s. 59.

⁴³ Z. Melosik, *Kultura popularna...*, s.76.

⁴⁴ Tamże, s. 77.

⁴⁵ A. Lepa, *Media...*, s. 21.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże.

Do innych zagrożeń związanych z sferą medialną można zaliczyć uzależnienie od mediów czy też ich wpływ na podświadomość⁴⁸. Media są zatem istotnym czynnikiem kształtującym osobowość człowieka, zaś Internet staje się przestrzenią dominującą w kwestii zdobywania informacji, wymiany myśli, edukacji, kontaktów międzyludzkich czy też rozrywki. Tak wielki wpływ świata wirtualnego na wychowanie człowieka powinien budzić pogłębioną refleksję nad skutkami zmieniającej się rzeczywistości w perspektywie oddziaływania mediów na człowieka. Refleksja ta musi dotyczyć obszarów nauk humanistycznych i społecznych, szczególnie zaś etyki, pedagogiki, psychologii, socjologii czy też teologii.

Rola mediów w wychowywaniu moralnym

Michał Drożdż w artykule pt. *Odpowiedzialne uczestnictwo w świecie mediów*, cytując tekst II Polskiego Synodu Plenarnego, pisze, że: „media mogą ubogacić człowieka, mogą też pozbawić go godności”⁴⁹. Tak postawiona diagnoza wskazuje na oddziaływanie świat mediów na sferę wychowania moralnego. Sosna mówi o tworzeniu „medialnej moralności, która jest bezpośrednim efektem oddziaływania mediów na człowieka”⁵⁰. W dokumencie Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu pt. *Etyka w Internecie* czytamy, że „obecna rewolucja w środkach społecznego przekazu pociąga za sobą fundamentalne przekształcenie elementów, za pomocą których ludzie pojmują świat

⁴⁸ Por. tamże, s. 20-24.

⁴⁹ M. Drożdż, *Odpowiedzialne uczestnictwo w świecie mediów*, w: *Obszar wychowania moralnego. Wychowanie moralne czy do moralności?*, red. A. Malina, Katowice 2011, s. 101.

⁵⁰ K. Sosna, *Katecheza...*, s. 59.

wokół siebie oraz sprawdzają i wyrażają to, co pojmują. Nieustanna dostępność obrazów, idei i ich szybki przekaz nawet z kontynentu na kontynent mają głębokie konsekwencje, zarówno pozytywne jak i negatywne, dla psychologicznego, moralnego i społecznego rozwoju osób. [...]. W odniesieniu do przekazywanego przesłania, procesu przekazu oraz struktur i zagadnień systemowych przekazu, podstawowy problem etyczny jest następujący: osoba ludzka i społeczność są celem i miarą stosowania środków społecznego przekazu; komunikacja powinna przebiegać od osoby do osoby i służyć integralnemu rozwojowi osób⁵¹; osoba i wspólnota są kluczowe w etycznej ocenie mediów⁵².

Lepa – przywołując wypowiedź Jana Pawła II – pisze, iż „papież Jan Paweł II w przemówieniu do biskupów polskich zgromadzonych w Watykanie w 1998 r. stwierdził, że media «mogą budzić sumienia, bronić praw człowieka, kierować ludzką świadomością ku dobru, wolności, sprawiedliwości, solidarności i pokojowi, ale ludzie mogą ich użyć także przeciw zamierzeniom Stwórcy, obracając je na własną szkodę»⁵³. Natomiast w instrukcji duszpasterskiej Stolicy Apostolskiej *Aetatis novae* zauważono, że „nie ma dziś takiego miejsca, w którym nie daje się odczuć wpływu środków przekazu na postawy religijne i moralne, na systemy polityczne i społeczne czy na wychowanie”⁵⁴. Media nie tylko przekazują określone treści, ale realnie wpływają na kształt ludzkich sumień. Jeśli bowiem sumienie jest „sądem rozumu, przez który osoba ludzka rozpoznaje jakość

⁵¹ Papieska Rada ds. Społecznego Przekazu, *Etyka w Internecie*, 1.

⁵² Por. tamże.

⁵³ A. Lepa, *Media...*, s. 11.

⁵⁴ Instrukcja duszpasterska stolicy Apostolskiej, *Aetatis novae*, 1.

moralną konkretnego czynu, który zamierza wykonać, którego właśnie dokonuje lub którego dokonała”⁵⁵, to nasuwają się pytania – w jaki sposób media wpływają na osąd rozumu? Pojawiają się też wątpliwości związane z odpowiedzialnością mediów w kwestii kształtowania sumienia czy też – w ujęciu pedagogicznym – pytanie o odpowiedzialność za wychowanie moralne człowieka.

Drożdż zauważa, że „cywilizacja informacyjna, w której żyjemy, stawia nowe wezwania i zadania dla wszystkich uczestników komunikacji społecznej. Bogactwo i złożoność procesów, jakie zachodzą we współczesnej mediasferze, podlega regulacjom i kontroli różnym instancji medialnym”⁵⁶. Czy zatem taka kontrola jest wystarczająca? Na to pytanie odpowiada Drożdż następująco: „Uczestnictwo i działanie człowieka w mediasferze zależy jednak przede wszystkim od jego osobistego wyboru. Dlatego najważniejszą i konieczną instancją medialną jest ludzkie sumienie, które jest bezpośrednią i najbliższą normą etyczną”⁵⁷. Warto zauważyć, że powoływanie się na tę kategorię powinno być ujmowane w kategorii kształtowania sumienia prawdziwego i prawego. Wolski, odwołując się do Jana Pawła II w artykule pt. *Sumienie w świetle Veritatis splendor*, zauważa konieczność kształtowania sumienia prawdziwego i prawego. „Prawda poznana w sumieniu staje się prawdą działania. Dlatego też Jan Paweł II przestrzega, że sumienie prawe może ulec deformacji, jeśli człowiek zbyt mało będzie się troszczył o poszukiwanie prawdy i trwanie w niej (zob. VS 63 – 64). Od niej zależy, czy sumienie będzie prawe i prawdziwe. Ono nie jest

⁵⁵ Katechizm Kościoła Katolickiego, s. 1778.

⁵⁶ M. Drożdż, *Odpowiedzialne...*, s. 101.

⁵⁷ Tamże.

bowiem autonomiczną normą postępowania człowieka, w sumieniu bowiem głęboko jest wpisana zasada podporządkowania, posłuszeństwa prawdzie, normie obiektywnej. Sumienie w swej istocie służy rozstrzygnięciu problemów moralnych według prawdy. Nikt zatem nie może działać, jeśli najpierw nie pozna prawdy, według której powinien rozumnie działać. Stąd też nie wystarczy powiedzieć człowiekowi, że ma on obowiązek postępowania zgodnego z sumieniem, konieczne jest bowiem dopowiedzenie, aby był rzeczywiście przekonany, że jego «serce» mówi prawdę lub fałsz. Jest konieczne, aby człowiek niestrudzenie poszukiwał prawdy⁵⁸.

Drożdź stawia z kolei tezę: „Prawdziwe i prawe sumienie stanowi fundament etyki, która pomaga człowiekowi podejmować słuszne wybory, decyzje⁵⁹. Na tak uformowanym sumieniu „powinna funkcjonować także etyka mediów, chroniąc wartości i godność człowieka, wskazując twórcom i nadawcom medialnym fundament wartości norm i powinności moralnych⁶⁰. Rzeczywistość świata medialnego nie jest „tylko sprawą zabawy i relaksu, lecz przede wszystkim rodzi problemy natury moralnej, religijnej i społecznej⁶¹”.

Według Drożdża „oprócz powinności formacji etycznej twórców i nadawców konieczna jest również formacja odbiorców, ponieważ człowiek jako istota świadoma i wolna ostatecznie sam we własnym sumieniu decyduje o własnym losie⁶²”. Taką samą tezę stawia Lepa, pisząc, że „najwłaściwszą

⁵⁸ J. Wolski, *Sumienie w świetle Veritatis splendor*, w: „Łódzkie Studia Teologiczne” (1994), 3, s. 353 -354.

⁵⁹ M. Drożdź, *Odpowiedzialne...*, s. 101.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ A. Lepa, *Pedagogika mass mediów*, Łódź 2003, s. 144.

odpowiedzią na negatywny wpływ mediów na ich odbiorców jest podjęcie działań natury pedagogicznej. Dlatego należy dziś mówić o wychowywaniu do mediów. [...] O podejmowanie takich działań zaapelował Jan Paweł II w przemówieniu do biskupów polskich, którzy z okazji wizyty ad limina przybyli 1998 r. do Watykanu: «Istnieje pilna potrzeba właściwego wychowania całego społeczeństwa, szczególnie młodzieży, do umiejętnego i dojrzałego korzystania ze środków przekazu, tak aby nikt nie był biernym i bezkrytycznym odbiorcą otrzymywanych treści i informacji»⁶³.

Tak postawiona teza nie ogranicza oddziaływania pedagogicznego do kategorii indywidualnego przypadku, ale przenosi kategorię wychowania do mediów na przestrzeń wychowania społeczeństwa. Czym zatem jest wychowanie moralne odbiorców? Na tak postawione pytanie odpowiada Drożdź następująco: „Formacja odbiorców to wychowanie do odpowiedzialnego korzystania ze środków społecznego przekazu. Wolność człowieka nie oznacza bowiem aprobaty dla zła w jakiegokolwiek postaci. Człowiek wezwany jest do tego, by wobec presji mediów pozostać sobą, to znaczy, aby był odpowiedzialnym «użytkownikiem», a nie przedmiotem bezkrytycznego odbioru programów»⁶⁴. Wychowanie do mediów nie powinno ograniczać się tylko do edukacji medialnej, ale powinno mieć znaczny szerszy zasięg. Formacja ta dokonuje się z przestrzeni pracy nad sobą, kształcenia woli i sumienia, uformowanie odpowiednich postaw: krytycznej oceny informacji, odpowiedniej selekcji

⁶² M. Drożdź, *Odpowiedzialne...*, s. 101.

⁶³ A. Lepa, *Media...*, s. 35.

⁶⁴ M. Drożdź, *Odpowiedzialne...*, s. 102.

programów oraz odrzucania postaw negatywnych⁶⁵.

Papież Franciszek w adhortacji apostolskiej *Amoris Laetitia* pisze o szczególnej roli rodziny w wychowaniu moralnym w tym wychowaniu do mediów: „Rodzina musi wziąć pod uwagę, na co mogą być narażone jej dzieci. W tym celu nie może unikać pytań o to, kim są ci, którzy wchodzą do ich domów przez ekrany, kim są ci, którym jest powierzona, aby je prowadzili w wolnym czasie [...]. Rodzice powinni ukierunkować i przestrzegać dzieci i młodzież, aby umiały sobie poradzić z sytuacjami, w jakich mogą się znaleźć, jak na przykład zagrożenie agresją, wykorzystaniem lub narkomania⁶⁶. Franciszek zwraca uwagę na to, że „środowisko rodzinne uczy także rozeznawać w sposób krytyczny przesłania płynącego z różnych środków komunikacji społecznej⁶⁷. Papież wprowadza także kategorię: „autyzmu technologicznego⁶⁸. Pod pojęciem tym rozumie postawę spędzania długich godzin przy urządzeniach elektronicznych kosztem osobistych relacji z drugim człowiekiem⁶⁹. Nie ulega wątpliwości, że media odgrywają znaczącą rolę w wychowaniu moralnym. Postawa twórców i nadawców medialnych musi być zgodna z przyjętymi zasadami etyki. Sami twórcy i nadawcy powinni kierować się sumieniem prawym i prawdziwym. Po stronie odbiorcy mediów stoi zadanie krytycznej selekcji informacji, wyboru programów czy też rzetelnej pracy nad sobą. Wychowanie moralne w swojej całej złożoności powinno zawierać istotny element wychowania do mediów.

⁶⁵ Por. A. Lepa, *Media...*, s. 36.

⁶⁶ AL, s. 260.

⁶⁷ Tamże, s. 277.

⁶⁸ Tamże, s. 278.

⁶⁹ Por. tamże.

pracy nad sobą. Wychowanie moralne w swojej całej złożoności powinno zawierać istotny element wychowania do mediów.

Zakończenie

Wychowanie jest rzeczywistością, w której uczestniczy każdy z nas. Szczególną zaś rolę odgrywa tu wychowanie moralne. Powyższy artykuł stanowi próbę ukazania roli mediów w kształtowaniu postaw człowieka oraz ich wpływu na wychowanie moralne. W pierwszej części tekstu zaprezentowano, czym jest wychowanie moralne w ujęciu teoretycznym. Następnie ukazano pozytywny i negatywny wpływ mediów na kształtowanie człowieka, a także zobrazowano tło kulturowe funkcjonowania środków masowego komunikowania. W ostatniej części powyższego artykułu przedstawiono oddziaływanie mediów na wychowanie moralne oraz ich rolę w kształtowaniu sumień. Zwrócono uwagę na formację nadawców i twórców oraz podkreślono potrzebę wychowywania do mediów.

BIBLIOGRAFIA

Drożdż M., *Odpowiedzialne uczestnictwo w świecie mediów*, w: *Obszar wychowania moralnego. Wychowanie moralne czy do moralności?*, red. A. Malina, Katowice 2011.

Durkheim E., *Wychowanie moralne*, Bydgoszcz 2015.

Franciszek, Adhortacja apostołska *Amoris Laetitia* (2016).

Horowski J., *Wychowanie moralne według pedagogiki neotomistycznej*, Toruń 2015.

Instrukcja duszpasterska stolicy Apostolskiej, *Aetatis novae* (1992).

Jana Paweł II, Encyklika *Evangelium Vitae* (1995).

Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis Splendor* (1993).

Jasionek S., *Wychować człowieka*, Kraków 2007.

Jedynak S., *Słownik etyczny*, Lublin 1990.

Katechizm Kościoła Katolickiego (1997).

Lepa A., *Media w świecie słowa*, Częstochowa 2008.

Lepa A., *Pedagogika mass mediów*, Łódź 2003.

Melosik Z., *Kultura popularna jako czynnik socjalizacji*, w: *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, t. 2., red. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, Warszawa 2007.

Łobocki M., *Wychowanie moralne w zarysie*, Kraków 2002.

Okoń W., *Nowy słownik pedagogiczny*, Warszawa 1999.

Papieska Rada ds. Społecznego Przekazu, *Etyka w Internecie* (2002).

Sosna K., *Przekazywanie wartości chrześcijańskich w rodzinie*, w: *Obszar wychowania moralnego. Wychowanie moralne czy do moralności?*, red. A. Malina, Katowice 2011.

Wolski J., *Sumienie w świetle Veritatis splendor*, w: „Łódzkie Studia Teologiczne” (1994), 3.

Wroczyński R., *Pedagogika społeczna*, Warszawa 1979.



ŁUKASZ WALASZEK

Ksiądz katolicki, prezbiter archidiecezji katowickiej; magister teologii, licencjat kanoniczny z teologii. Doktorant Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego (Katedra Nauk o Rodzinie). Student pedagogiki opiekuńczo-wychowawczej na Wydziale Pedagogiki i Psychologii

Uniwersytetu Śląskiego. Aktywny uczestnik konferencji oraz spotkań naukowych, autor artykułów naukowych. W latach 2014/2015 otrzymał stypendium dla najlepszych doktorantów Uniwersytetu Śląskiego. W latach 2014/2015 uzyskał stypendium doktoranckie Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego. Zainteresowania badawcze: teologia moralna, teologia duchowości, pedagogika, wychowanie moralne.

НЕЛЛИ ГАЙДУК

**СТАНОВЛЕНИЕ КОНЦЕПТОСФЕРЫ
„ТОЛЕРАНТНОСТЬ”: ОТ СТАРОУКРАИНСКОГО
К СОВРЕМЕННОМУ УКРАИНСКОМУ ЯЗЫКУ
(НА МАТЕРИАЛЕ СЛОВАРЕЙ)**

Язык обслуживает общество, выступая в роли средства общения. Как и само общество, общественные процессы, язык в стремлении более адекватного выражения смысла так же систематически подвергается изменениям. Процесс накопления языком ресурсов является естественным и закономерным. Отличается лишь уровень интенсивности данного процесса в различных языках, поскольку каждое общество особым образом реагирует, по-своему переживает этапы своего существования. В периоды значительных изменений давно устоявшихся стереотипов усиливаются процессы преобразований в языке. Общественные процессы меняют и психологический тип общественного репрезентанта, что также может влиять на языковые процессы.

В целом языковые изменения осуществляются при взаимодействии причин внешнего и внутреннего порядка. Причем основа для изменений заложена в самом языке, где действуют внутренние закономерности, причина которых, их движущая сила, заключена в системности языка. Однако своеобразным стимулятором этих изменений является фактор внешнего характера – изменения в когнитивной (концептуальной)

картине мира носителей языка. В настоящее время общепринятым есть положение о том, что каждый естественный язык отражает определенный способ восприятия и организации (концептуализации) мира (Ю. Д. Апресян, Н. Д. Арутюнова, Ю. Н. Караулов, А. С. Кубрякова, З. Д. Попова, Б. А. Серебренников, И. А. Стернин, В. Н. Телия, А. Д. Шмелев и другие). Выражаемые в нем значения складываются в некую единую систему взглядов, своего рода коллективную философию, которая является обязательной для всех носителей языка. Таким образом, в основе каждого конкретного языка лежит особая модель, или картина мира. Концептуализация индивидуальных и социальных знаний о мире приводит к образованию глобального образа мира – его концептуальной картины. Знания представлены в форме концептов, которые понимаются как дискретные единицы коллективного сознания, отражают предметы реального или идеального мира и сохраняются в памяти носителей языка в виде вербального субстрата¹. Картина мира представляет собой особое образование, постоянно участвующее в познании мира и задающее образцы интерпретации воспринимаемого. Картина мира рассматривается нами как своеобразная сетка, накидываемая на наше восприятие, на его оценку, совокупность обозначений, влияющая на членение опыта и виденье ситуаций и событий и через призму языка и опыта, приобретенного вместе с усвоением языка и включающего в себя не только огромный корпус единиц номинации, но и правила их образования

¹ Жаботинская С., *Концептуальный анализ: типы фреймов*, Черкассы 1999, s. 18.

и функционирования. Когнитивная картина мира носителей современного украинского языка характеризуется глубинными изменениями. Эти изменения находят отражение в семантическом пространстве языка, следовательно, и во всей лексической системе. Одним из сегментов картины мира носителей украинского языка, испытывающий сейчас существенные преобразования, является концептосфера „толерантность”.

Термин „концептосфера” был введен в науку академиком Д. С. Лихачевым. Концептосфера, по определению Д. С. Лихачева, представляет собой совокупность концептов нации, она образована всеми потенциями концептов носителей языка². Вслед за А. П. Бабушкиным, М. М. Болдыревым, В. И. Карасиком, Н. А. Красавским, З. Д. Поповой, И. А. Стерниным мы подходим к определению данного термина более широко. Под термином „концептосфера” понимаем совокупность концептов, объединенных на основании того или иного признака. Поэтому кроме национальной концептосферы – упорядоченной совокупности концептов народа³, по тематическому признаку в картине мира могут быть выделены этическая, религиозная, юридическая, эмоциональная концептосферы и тому подобное. Можно говорить также о существовании индивидуальных концептосфер отдельного человека и групповых концептосфер (профессиональная, возрастная, гендерная и другие)⁴.

² Лихачев Д., *Концептосфера русского языка* Т. 52, Москва 1993, с. 5.

³ Попова З., *Язык и сознание: теоретические разграничения и понятийный аппарат*, Воронеж 2002, с. 9.

⁴ Попова З., *Понятие «концепт» в лингвистических исследованиях*, Воронеж 1999, с. 19.

Концептосфера имеет упорядоченный характер. Концепты, образующие концептосферу, по отдельным своим признакам вступают в системные отношения сходства, различия и иерархии с другими концептами. Концептосфера имеет полевою структуру, то есть в ней можно выделить ядерную часть и периферию⁵. Центр концептосферы „толерантность” образует концепт „толерантность”, который выстраивает вокруг себя особое смысловое пространство – периферию, состоящую из концептов, которые находятся с ядерным концептом в различных взаимосвязях. Это, например, такие концепты, как „мультикультурализм”, „плюрализм”, „многообразие”, „многоязычие”, „либерализм”, „снисходительность” и другие.

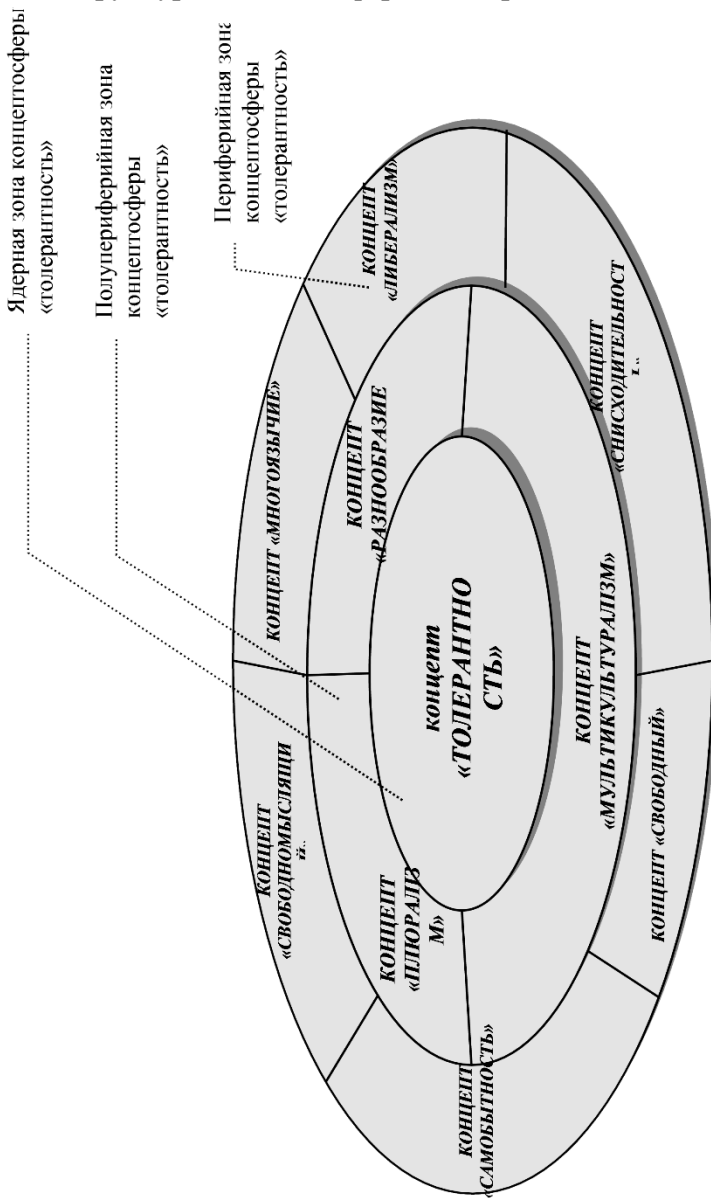
Все концепты концептосферы объединены общим смысловым компонентом, который наиболее явно представлен в центре концептосферы и постепенно угасает при удалении к ее периферии. Резкой границы между центром и периферией концептосферы не существует. Очевидно, однако, что различные концепты находятся на разном расстоянии от центра.

Концептосфера имеет динамическую структуру, содержательный состав центра и периферии постепенно меняется. Об изменениях в концептосфере „толерантность” свидетельствуют новые подходы к определению феномена толерантности.

В Западной Европе толерантность была своеобразной рефлексией Тридцатилетней войны и религиозных столкновений, поэтому толерантность является давним

⁵ Токарев Г., *Теоретические проблемы вербализации концепта «труд» в русском языке*, Волгоград 2003, с. 36.

„Структура концептосферы „толерантность”



о толерантности находим в произведениях философа Дж. Локка, где в *Письмах о веротерпимости*, концептом европейской культуры. Первые размышления *Очерках о терпимости* автор приводит свою концепцию толерантности, основанной на общественном договоре и разделении жизни каждого человека на две составляющие: частную и общественную. Как этическая категория толерантность рассматривалась в трудах П. Бейля. Вольтер в *Трактате о веротерпимости* выступал против религиозной нетерпимости. Правам человека посвящены работы Ж. Руссо.

Позже мысли о толерантности появляются и в славянской лингвокультуре, в трудах Л. Н. Толстого, А. И. Солженицына. Значительный интерес к толерантности как культурно-социальному феномену возникает в конце XX века. Появляется целый ряд исследований в педагогике, политике, социологии и так далее.

На современном этапе имеются четыре основных методологических подхода к изучению толерантности: первый подход рассматривает толерантность как нравственный идеал общественного устройства (идеально-типичный подход); второй подход изучает толерантность в историческом аспекте (онтолого-исторический подход); третий подход трактует толерантность как ценность (аксиологический подход); четвертый подход понимает толерантность как фактор регулирования конфликтов (конфликтный подход).

Существуют исследования, которые не соотносятся ни с одним из названных подходов, поэтому при всем многообразии научных работ в украинистике отсутствуют специальные исследования толерантности как ментальной категории. Важность такого изучения обусловлена тем, что оно сможет продемонстрировать

специфику осмысления толерантности не только научным, но и обыденным сознанием.

Цель нашей работы – установить лексические инновации, вербализирующие концептосферу „толерантность” в украинском языке.

Лексические инновации концептосферы „толерантность” – это слова и устойчивые сочетания слов, появившиеся за последние годы в украинских текстах. Пополнение концептосферы „толерантность” инновациями в украинском языке осуществляется различными способами. Основной путь – образование новых слов на базе имеющегося в языке словообразовательного материала – корней и аффиксов. Такие единицы принято называть новообразованиями.

Объект исследования – концептосфера „толерантность” в украинской лингвокультуре.

Предмет исследования составляют словообразовательные, семантические и функциональные особенности лексических инноваций украинского языка.

Согласно цели, объекту и предмету исследования в работе решаются следующие задачи: выявить в украинских текстах лексические инновации, вербализирующие концептосферу „толерантность”; выявить словообразовательные особенности новообразований от существительного „толерантность”, представляющие собой ключевые лексемы-репрезентанты ядерного концепта „толерантность”.

Актуальность выполненной работы обусловлена тем, что лингвокультурология и когнитивная лингвистика принадлежат к современной лингвистике, которые наиболее активно развиваются. Вместе с тем многие проблемы в этих областях языкознания остаются спорными. Очевидной является необходимость дальней-

шей разработки проблем взаимосвязи языка и мышления, языка и культуры, которая предполагает исследование механизмов вербализации концептов в рамках каждой составляющей национальной концептосферы. Толерантность как особый социокультурный феномен играет исключительную роль в современном обществе и потому находит отражение в языковой семантике и в коммуникативной деятельности носителей украинского языка. Отметим также то, что лексические инновации украинского языка, вербализирующие концептосферу „толерантность”, впервые явились предметом специального изучения.

Известно, что семантическая структура лексемы не является постоянной и застывшей. В процессе исторического развития лексемы в ее семантике может происходить накопление, потеря и перераспределение сем, что становится причиной видоизменения и модификации функций лексемы.

По мнению академика В. В. Виноградова, полное раскрытие смысловой структуры лексемы, всех ее грамматических форм и функций, ее экспрессивных и стилистических оттенков возможно только на фоне всей лексической системы и в связи с ней. Так, В. В. Виноградов писал: „Слово будто проходит сквозь различные языковые слои, которые оставляют на нем, на его значениях, следы своих своеобразий”⁶.

В качестве источников исследования истории становления современных значений существительного «толерантность» нами были выбраны словари украинского языка и политические тексты. Они не

⁶ Виноградов В., *Слово и значение как предмет историко-лексикологического исследования*, Отделение литературы и языка научного совета «Русский язык», Москва 1994, с. 12.

только наиболее систематически и последовательно отражают лексический состав языка, но и выступают богатыми источниками экстралингвистической информации. Используя данные словарей, мы имеем возможность проследить хронологическую последовательность изменений в семантической структуре исследуемой лексики.

Словарь украинского языка в 11 томах подает *толерантність* как книжную лексику со значением „*властивість за значенням «толерантний»*”; *толерантний* – (книжное) *поблажливий, терпимий до чийхось думок, поглядів, вірувань тощо; толерантно* – (книжное) *прислівник до «толерантний»*; *толерувати* – (устаревшее, книжное) *виявляти толерантність до кого- чого-небудь; терпіти*⁷.

Большой толковый словарь современного украинского языка содержит слово „*толерантність*” – свойство по значению „*толерантний*”, но отмечает, что лексема является книжной и применяется только в фармацевтике и математике. Также в указанном словаре имеются дериваты: *толерантний* – снисходительный, терпимый к чьим -нибудь мнениям, взглядам, верованиям и так далее; *толерантно* – наречие к *толерантний*; *толерування* – действие по значению терпеть; *толерувати* – (устаревшее, книжное) проявлять терпимость к кому-либо; терпеть⁸.

Этимологический словарь украинского языка фиксирует лексику „*толерантний*” как заимствование из западноевропейских языков в значении „*терпимий до*

⁷ Білодід І., Гнатюк Г., *Словник української мови: В 11-ти томах*, Київ 1979, s. 179.

⁸ Бусел В., *Великий тлумачний словник сучасної української мови*, Київ 2005, s. 1459.

чужих думок і вірувань”, *толерувати* – „*виявляти терпимість*”⁹. Словарь подает также лексему „*толити*” как производное от „*толерантність*” в значении „*заспокоювати, угамовувати*”, которое происходит от старославянского – „*переконаати, заспокоїти*”¹⁰.

Современный *оуголнтн* толковый словарь украинского языка фиксирует лексему „*толерантний*” – *терпимий до чийхось поглядів, чийсь поведінки тощо*¹¹.

Интересен тот факт, что Словарь украинского языка в 11 томах (1970) фиксирует существительное „*толерантність*” как свойство по значению „*толерантний*” с указанием таких примеров: *Страх, як вони [редактори] грають такими словами, як „толерантність”, „моральна тиранія”, „патріотизм”, „українство” і т. п., обертають їх на всі боки, як самі хочуть* (Леся Українка); *Спочатку він [шляхтич Левандовський] закликає панів до толерантності, стриманості, бо терпіння пригнічуваного народу не безмежне* (І. Ле). В Большом толковом словаре современного украинского языка (2005) исчезает трактовка существительного „*толерантність*” как ментальной категории, отмечается, что слово является книжным и используется в фармацевтике и математике. В Этимологическом словаре украинского языка (2006), в Современном толковом словаре украинского языка (2009) существительное „*толерантність*” вообще не зафиксировано.

⁹ Мельничук О., *Етимологічний словник української мови*, Наукова думка 1983, s. 593.

¹⁰ Мельничук О., *Етимологічний...*, s. 593.

¹¹ Кусайкіна Н., Цибульник Ю., *Сучасний тлумачний словник української мови*, Київ 2009, s. 185.

Как известно, типы изменений лексического значения соответствуют логическим отношениям понятий: подчинение, расширение, специализация, „ухудшение”/ „улучшение” значения, контрадикторные и другие. Эволюция семантики существительного „толерантность” происходила путем неравномерной конкретизации и специализации. В течение фиксированного словарями периода существительное „толерантность” сохраняло значение „свойство по значению «толерантный»”. Однако постепенно лексическое значение приобрело новый уточняющий компонент. Об этом свидетельствуют словарные дефиниции: „*терпимий до чужих думок і вірувань*”¹²; „терпимий до чийось поглядів, чийесь поведінки тощо”¹³.

Изменилась также прагматическая направленность лексического значения, то есть трансформировалось закрепленное в языковой единице отношение говорящего к действительности, содержанию общения, адресату. Как показывают исследованные источники, лексема «толерантность» и ее дериваты имели в своей семантической структуре ироничный, негативный оценочный компонент. На это указывают не словарная дефиниция, а контекстуальное окружение слова: *Він чоловік толерантний більше, мабуть, ніж моя Таня...* (В. Гжицький); *Страх, як вони [редактори] грають такими словами, як „толерантність”, „моральна тиранія”, „патріотизм”, „українство” і т. п., обертають їх на всі боки, як самі хочуть* (Леся Українка); – *А не можна би знати, що ви, товариші, говорили про*

¹² Мельничук О., *Етимологічний словник української мови*, Наукова думка 1983, s. 593.

¹³ Кусайкіна Н., Цибульник Ю., *Сучасний тлумачний словник української мови*, Київ 2009, s. 185.

Понятийная сфера новых дериватов от существительного „толерантность” имеет свои специфические особенности. К наиболее важным зонам тематического пространства, которое актуализируется новообразованиями от исследуемой лексемы, принадлежат номинации процесса и признаки: *Толерантний був [редактор] – для виду* (І. Франко); *У мене є один дуже близький друг ..., і він мириться яюсь з моїми виступами ..., хоч я виражаюсь перед ним далеко гостріше, ніж тепер перед Вами. Я сподіваюсь, що в сьому Ви будете до мене толерантні?* (Леся Українка); *Тобі моя «друга манера» більше подобалась, себто ти дозволила собі толерувати сю [цю] манеру* (Леся Українка); *Папа римський закликав бути толерантнішими* (А. Андрусенко); *Бо українці дуже толерантні і спокійні, цим влада і користується* (О. Скрипаль) и так далее.

Таким образом, за последние годы в украинском языке семантическая структура лексемы „толерантность” претерпела существенные изменения. Результатом явилось расширение семантики, накопление новых сем. Овладение литературным языком терминологической номинации „толерантность” происходило путем преломления семантических компонентов и повлекло изменение функционально – стилистической принадлежности лексической единицы – произошла деспециализация термина, который сначала фиксировался как математический и фармацевтический. Также лексема приобрела пейоративную экспрессивно-оценочную коннотацию в политических текстах. Изменения в семантике исследуемых единиц обусловили расширение их сочетаемости: лексема стала более активной в образовании от нее дериватов. Образование

дериватов от существительного „толерантность” соответствует основным тенденциям развития словообразовательной системы современного украинского языка, особенно высокопроизводительными в украинском языке являются аффиксные дериваты. Новообразования от существительного „толерантность” нередко используются в политических текстах в экспрессивной функции для выражения авторских интенций, которые проявляются часто в реализации некоторых иллокутивных составляющих комического („ирония”, „сарказм” и т.п.). Несомненным является необходимость дальнейшей разработки проблем концептосферы „толерантность”, ее ядерной, полупериферийной и периферийной зон.

БИБЛІОГРАФІЯ

Білодід І., Гнатюк Г., *Словник української мови: В 11-ти томах*, Київ 1979.

Бусел В., *Великий тлумачний словник сучасної української мови*, Київ 2005.

Виноградов В., *Слово и значение как предмет историко-лексикологического исследования*, Москва 1994.

Горохова І., *Сутність та структура семантичного поля: основні підходи*, Київ 2007.

Жаботинская С., *Концептуальный анализ: типы фреймов*, Черкассы 1999.

Купіна Я., *Вербалізація концепту пам'ять в українській літературній мові*, Харків 2011.

Кусайкіна Н., Цибульник Ю., *Сучасний тлумачний словник української мови*, Київ 2009.

Лисиченко Л., *Структура мовної картини світу*, Київ 2004.

Лихачев Д., *Концептосфера русского языка* Т. 52, Москва 1993.

Мельничук О., *Етимологічний словник української мови*, Київ 1983.

Попова З. *Язык и сознание: теоретические разграничения и понятийный аппарат*, Воронеж 2002.

Попова З., *Понятие «концепт» в лингвистических исследованиях*, Воронеж 1999.

Радзієвська Т., *Нариси з концептуального аналізу та лінгвістики тексту. Текст – соціум – культура – мовна особистість: монографія*, Київ 2010.

Селіванова О., *Сучасна лінгвістика: напрями та проблеми: підручник*, Полтава 2008.

Токарев Г., *Теоретические проблемы вербализации концепта «труд» в русском языке*, Волгоград 2003.



Гайдук Неллі Анатоліївна

З 2002 по 2007 рік навчалася у Маріупольському державному університеті, 2007 року почала працювати в МДУ асистентом кафедри російської філології та перекладу. З 2014 року – старший викладач кафедри російської філології та перекладу. Цього ж року вступила до аспірантури МДУ, спеціальність – Загальне мовознавство, де навчаюся дотепер. Сфера наукових інтересів – лінгвокультурологія, етнолінгвістика, лінгвопсихологія, когнітивна лінгвістика.

HAJDUK NELLI ANATOLIJIWNA

Od 2002 do 2007 roku studiowała w Mariupolskim Uniwersytecie Państwowym, w którym w roku 2007 rozpoczęła pracę jako asystentka Katedry Filologii Rosyjskiej i Przekładu. Od 2014 roku jest starszym wykładowcą Katedry Filologii Rosyjskiej i Przekładu. W tymże roku wstąpiła na aspiranturę MUP w specjalności językoznawstwo ogólne, gdzie kształci się do tej pory. Zainteresowania naukowe: lingwokulturologia (lingwistyka kulturowa), lingwistyka kognitywna.

W niniejszej publikacji pragniemy przyrzeć się dylematom, jakim musi sprostać współczesny człowiek. (...) Współczesne dylematy moralne zostały przedstawione w interdyscyplinarnej perspektywie – w publikacji omówiono m.in. rolę mediów w wychowaniu człowieka, literackie obrazy doświadczenia aborcji, problematykę sztuk i sportów walki w odniesieniu do chrześcijaństwa. Ponadto dwa teksty poświęcone są bezpośrednio etosowi pracy logopedy oraz służby więziennej. Całą publikację zamyka tekst rosyjskojęzyczny, w którym autorka omawia kwestię tolerancji w odniesieniu do innowacji leksykalnych w języku ukraińskim. W wyniku wspólnej pracy autorów reprezentujących różne dziedziny nauki, takie jak filologia, teologia, pedagogika czy nauki o rodzinie, oddajemy w Państwa ręce książkę, która – mamy nadzieję – nie tylko pomoże zgłębić istotę poszczególnych problemów, ale też zachęci do refleksji.

Od redakcji
Agnieszka Suchy
Michał Jeżewski

ISBN 978-83-948652-0-7

ISBN 978-83-948652-1-4