

W POSZUKIWANIU
D O B R A



Profesor Krystyna Ostrowska

W POSZUKIWANIU
D O B R A
w perspektywie
jednostkowej i społecznej



Księga jubileuszowa
z okazji 80-lecia urodzin
Profesor Krystyny Ostrowskiej

pod redakcją dr. hab.
TOMASZA PRZESŁAWSKIEGO

Wydawnictwo Instytutu Wymiaru Sprawiedliwości
Wyższa Szkoła Kryminologii i Penitencjarystyki w Warszawie

W A R S Z A W A 2 0 2 0

RECENZENCI

ks. dr hab. Sławomir Bukalski, prof. US
dr hab. Mariusz Nawrocki

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

dr Anna Janus

KOREKTA

Zuzanna Guty

SKŁAD, ŁAMANIE, PROJEKT OKŁADKI

Mateusz Miernik · studioformat.pl

Copyright © by Instytut Wymiaru Sprawiedliwości, Warszawa 2020
Copyright © by Wyższa Szkoła Kryminologii i Penitencjarystyki, Warszawa 2020

ISBN 978-83-66344-55-6 [wiws]

ISBN 978-83-66454-06-4 [wskip]

WYDAWNICTWO INSTYTUTU WYMIARU SPRAWIEDLIWOŚCI

ul. Krakowskie Przedmieście 25, 00-071 Warszawa

SEKRETARIAT tel.: (22) 630-94-53, fax: (22) 630-99-24,

e-mail: wydawnictwo@iws.gov.pl

DRUK, OPRAWA

„Elpil”, ul. Artyleryjska 11, 08-110 Siedlce

Spis treści

Słowo wstępne 9

CZĘŚĆ I. Z ŻYCIA I DZIAŁALNOŚCI NAUKOWEJ PROFESOR KRYSZYNY OSTROWSKIEJ

O Profesor Krystynie Ostrowskiej 13

Bibliografia. Prace prof. Krystyny Ostrowskiej 19

CZĘŚĆ II. ARTYKUŁY

BRUNON HOŁYST

Dehumanizacja – destrukcja godności człowieka 29

DAGMARA BORUC

Kobieta-kat... Czy to możliwe? O kobiecej przemocy domowej 59

EWA MICHAŁOWSKA

Sens życia w późnej dorosłości 75

EWA KILISZEK

Rola rodziny i szkoły w wychowaniu dzieci i młodzieży
w pracach Profesor Krystyny Ostrowskiej 85

- JUSTYNA KURTYKA-CHAŁAS
Strategia działania jako sposób realizacji wartości –
refleksje teoretyczno-empiryczne 115
- KRYSTYNA CHAŁAS
Inteligencja moralna jako czynnik warunkujący
integralny rozwój młodego człowieka 131
- KRZYSZTOF A. WOJCIESZEK
Zagadnienie dzielności etycznej
jako zagubione sedno wychowania 147
- MARIA LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA
Sens życia determinowany przekonaniami religijnymi 159
- MARIA RYŚ
Bezpieczna aborcja? O psychologicznych skutkach
przerywania ciąży 177
- KONRAD WIERZBICKI
Społeczna troska o rozwój osoby ludzkiej
w nauczaniu Świętego Jana Pawła II
skierowanym do skazanych i kadry więziennej 213
- JAN NIEWĘGŁOWSKI
Praca w ujęciu kard. Stefana Wyszyńskiego.
Implikacje pedagogiczne 221
- TOMASZ PRZESŁAWSKI
Normy społeczne a współczesny świat wartości 231
- JANUSZ SURZYKIEWICZ, MICHAŁ STAŃCZUK
Duchowość w kontekście psychospołecznego funkcjonowania
człowieka i jakości jego życia 251
- ANNA FIDELUS
Uwarunkowania readaptacji społecznej skazanych –
podstawy teoretyczne i aspekty praktyczne 297
- MARCIN ROMANOWSKI
Własność pomiędzy prawem a polityką.
Niemieckie dyskusje wokół tzw. reformy rolnej
w radzieckiej strefie okupacyjnej w latach 1945–1949 323

**CZĘŚĆ III. PROFESOR KRYSZYNA OSTROWSKA
WE WSPOMNIENIACH PRZYJACIÓŁ,
WSPÓŁPRACOWNIKÓW I UCZNIÓW**

Koło Naukowe Studentów Psychologii
Akademii Teologii Katolickiej 339

Jacek Pomiankiewicz 345

Henryk Skorowski 349

CZĘŚĆ IV. LAUDACJE Z OKAZJI JUBILEUSZU

MICHAŁ POROWSKI

Pod krzyżem stali Jan i trzy Marie –
nikogo nie było pod drzewem Judasza 383

Noty o autorach 391

Słowo wstępne

W 2020 roku mija 80. rocznica urodzin profesor Krystyny Ostrowskiej. Rocznicą ta staje się okazją do ofiarowania dostojnej Jubilatce dedykowanej jej księgi jubileuszowej.

Panią Profesor serdecznie proszę o przyjęcie niniejszej publikacji jako podziękowania za dotychczasową działalność naukową i dydaktyczną.

Wszystkim autorom artykułów zawartych w niniejszej publikacji, będących wyrazem szacunku i uznania dla pracy naukowej i dokonań Pani Profesor, dziękuję za przyjęcie zaproszenia do udziału w uczczeniu jubileuszu.

Szczególny udział w przygotowaniu księgi jubileuszowej ma pan mgr Michał Stańczuk, który współorganizował zbieranie artykułów, jak również współinicjował stworzenie księgi, oraz pan mgr Konrad Wierzbicki, który wspierał proces wydawniczy.

Szanowna Pani Profesor, Droga Krysiu, spotkanie Ciebie i możliwość poznania na mojej drodze życia uważam za wielki zaszczyt i szczęście, składam Ci serdeczne gratulacje z okazji tak pięknego jubileuszu i życzę dalszych znakomych osiągnięć w pracy naukowej.

Ad multos annos, Pani Profesor!
redaktor księgi Tomasz Przesławski

CZĘŚĆ I

Z życia i działalności naukowej
profesor Krystyny Ostrowskiej

O Profesor Krystynie Ostrowskiej

Profesor Krystyna Ostrowska jest wybitną specjalistką z zakresu psychologii kryminologicznej, nauczycielką akademicką i działaczką społeczną. W swoich pracach poszukuje osobowościowych uwarunkowań takich zachowań jak przestępczość młodocianych i agresja uczniów. Szczególne miejsce w zainteresowaniach naukowych i pracach autorskich profesor Krystyny Ostrowskiej zajmuje problematyka systemu wartości, emocji i strategii działania. W opracowaniach teoretycznych i empirycznych analizuje zależności pomiędzy deklarowanym i urzeczywistnianym systemem wartości oraz funkcjonowaniem społecznym dzieci i młodzieży.

Profesor Krystyna Ostrowska urodziła się 17 października 1940 roku w Warszawie. Mieszkała na warszawskim Targówku z rodzicami, Leokadią i Walentym, siostrą Alicją i najstarszym bratem Leszkiem w czasie niemieckiej okupacji. Mając niecałe cztery lata, widziała swojego ojca po raz ostatni, gdy sierpniowego popołudnia szedł walczyć w obronie Warszawy w 1944 roku. Zginął w obozie koncentracyjnym w Buchenwaldzie, do którego trafił wraz z innymi powstańcami po upadku Powstania Warszawskiego.

Przysła uczona uczęszczała do szkoły podstawowej nr 152 w Warszawie. W 1954 roku rozpoczęła naukę w Liceum Ogólnokształcącym im. Narcyzy Żmichowskiej, a następnie ukończyła dwuletnią Szkołę Pielęgniarstwa Dziecięcego w Warszawie przy

ul. Nowogrodzkiej 75. Ma za sobą ośmioletnią praktykę pielęgniarstwa. W 1967 roku podjęła studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej, gdzie w 1972 uzyskała dyplom magistra filozofii w zakresie psychologii. Pracę magisterską *Ocena postaw i potrzeb psychicznych pielęgniarek a staż pracy* napisała pod kierunkiem doc. dr hab. Stanisława Sieka. W tym samym roku rozpoczęła studia doktoranckie w Zakładzie Kryminologii Instytutu Państwa i Prawa Polskiej Akademii Nauk. Pod opieką doc. dr hab. Zofii Ostrihanskiej i prof. dr Marii Żebrowskiej przygotowała rozprawę doktorską *Zaburzenia procesu socjalizacji i ich psychologiczne uwarunkowania u młodocianych więźniów sprawców przestępstw o charakterze chuligańskim*, którą obroniła na Wydziale Psychologii i Pedagogiki Uniwersytetu Warszawskiego. Recenzentami byli doc. dr Adam Fronczek i doc. dr Bogusław Waligóra. Uchwałą Rady Naukowej Instytutu Psychologii Uniwersytetu Warszawskiego z 21 grudnia 1976 roku uzyskała stopień naukowy doktora nauk humanistycznych. Ze względu na swoje światopoglądowe przekonania przez trzy miesiące miała trudności z uzyskaniem pracy w obszarze nauki. Po tym okresie dzięki rekomendacji dr Andrzeja Siemaszko została zatrudniona przez prof. dr hab. Brunona Hołysta w Instytucie Problematyki Przestępczości na stanowisku kierownika Zakładu Badań nad Młodzieżą, w którym pracowała do pierwszych dni stanu wojennego. W tym czasie pracowała także nad rozprawą habilitacyjną *Psychologiczne determinanty przestępczości młodocianych. Analiza kryminologiczna*. Na podstawie uchwały Rady Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego 24 maja 1982 roku Krystyna Ostrowska uzyskała stopień doktora habilitowanego nauk prawnych w zakresie kryminologii psychologicznej. Recenzentami w przewodzie habilitacyjnym byli prof. dr hab. Tadeusz Tomaszewski oraz prof. dr hab. Brunon Hołyst.

W latach 1976–1982 pracowała na wcześniej wymienionym stanowisku kierownika Zakładu Badań nad Młodzieżą w Instytucie Problematyki Przestępczości na piątym piętrze gmachu Sądu, obecnie przy ul. Solidarności. Po niepodpisaniu deklaracji lojalności na rzecz państwa oraz za przynależność do NSZZ „Solidarność” została z nią rozwiązana umowa o pracę, przy czym formalnie jako przyczynę podano reorganizację Instytutu. Następnie Krystyna

Ostrowska wróciła po kilku miesiącach na swoją macierzystą uczelnię, Akademię Teologii Katolickiej, obejmując stanowisko profesora nadzwyczajnego i kierowanie Katedrą Psychologii Społecznej i Penitencjarnej. Korzystając z możliwości pracy w dwóch ośrodkach akademickich, podjęła od 1 maja 1991 roku pracę na stanowisku profesora nadzwyczajnego na Uniwersytecie Warszawskim w IPSiR, kierując zakładem Psychologii Dewiacji.

W Akademii Teologii Katolickiej od 1994 do 2000 roku realizowała urlop bezpłatny ze względu na podjęcie pracy w Ministerstwie Edukacji Narodowej na stanowisku dyrektora Centrum Metodycznego Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej. Pani Profesor kierując powołaną jednostką, zainicjowała w Polsce szerokie badania ogólnokrajowe nad agresją uczniów w szkole, a także reformę poradnictwa psychologiczno-pedagogicznego od diagnozowania do działalności postdiagnostycznej. Krystyna Ostrowska była także liderem programu rządowego w łączności z Organizacją Narodów Zjednoczonych „Promocja zdrowia fizycznego, psychicznego, społecznego i duchowego w systemie edukacji i poprzez system edukacji”. Dopisanie w programie sformułowania „zdrowie duchowe” nastąpiło na wyraźną sugestię i żądanie Ostrowskiej. Pokłosie tego programu można do dzisiaj odnaleźć między innymi w szkołach na terenie województwa warmińsko-mazurskiego i śląskiego. W 1994 roku była członkiem rządowej delegacji na konferencję ludnościową w Kairze, gdzie mogła dawać świadectwo w obronie życia nienarodzonych dzieci.

W tamtym okresie przez jedną dekadę prowadziła również wykłady w Wyższym Metropolitalnym Seminarium Duchownym w Warszawie w przedmiocie psychologii wartości i osobowości.

Z Uniwersytetem Warszawskim, jak wyżej podano, Pani Profesor związana była od 1991 roku. Przez wiele lat kierowała zespołem pracowników Zakładu Psychologii Dewiacji IPSiR UW. Kierownikiem zakładu była do 2017 roku. Dwukrotnie pełniła funkcję prodziekana ds. badań naukowych i współpracy z zagranicą Wydziału Stosowanych Nauk Społecznych.

Poza pracą na Uniwersytecie Warszawskim była wykładowczynią w Wyższej Szkole Ekonomiczno-Humanistycznej w Skierniewicach w latach 1998–2009 oraz Nauczycielskiego Kolegium w Białymstoku

Rewalidacji, Resocjalizacji i Wychowania Fizycznego w Białymstoku w latach 1991–2001.

Od 2018 roku jest profesorem Wyższej Szkoły Menadżerskiej w Warszawie, gdzie prowadzi zajęcia seminaryjne i wykłady z psychologii osobowości rozwojowej, emocji i motywacji.

W trakcie swojej wieloletniej pracy Pani Profesor wypromowała wielu magistrów i dziewięciu doktorów: Tomasza Małkińskiego, Krystynę Czurak, Andrzeja Buczela, Sławomira Ślaskiego, Ewę Kiliszek, Ewę Milewską, Dariusza Buksika, Justynę Kurtykę-Chałas, Marka Jasińskiego. Była recenzentem dwóch rozpraw habilitacyjnych autorstwa dr Jana Kościucha oraz dr Kazimierza Godorowskiego. Pani Profesor uczestniczyła także jako recenzent w dwudziestu jeden przewodach doktorskich: Roberta Piłata, Kazimierza Gorzeloka, Mariana Magnera, Tadeusza Kluza, Władysława Nowickiego, Ewy Kostuj, Ireneusza Siudema, Mirosława Nowosielskiego, Beaty Zarzyckiej, Anny Kurzei, Elżbiety Trubiłowicz, Leokadii Szymczyk, Barbary Kaldon, Jana Dezyderiusza Pola, Wiesława Matysa, Justyny Kuli-Lis, Marianny Powalki, Aleksandry Rutkowskiej, Katarzyny Tomaszek, Lidii Wawryk i Pawła Szczepaniaka.

Za działalność naukową i dydaktyczną Pani Profesor otrzymała wiele nagród: w maju 1999 roku Medal Komisji Edukacji Narodowej, w kwietniu 2008 roku Złotą Odznakę „Za zasługi w pracy penitencjarnej”, w grudniu 2010 – Medal Pamiątkowy od Ministra Sprawiedliwości, w styczniu 2012 – Medal Regionu Wielkopolski NSZZ „Solidarność”, w październiku 2012 – Złoty Krzyż Zasługi.

Oprócz pracy naukowej i dydaktycznej prof. Krystyna Ostrowska była ekspertem Ministerstwa Edukacji Narodowej, opracowując raporty w latach 2010, 2013 i 2016 dotyczące problematyki eurosieroctwa. Konsultowała niektóre ankiety przygotowujące raporty Najwyższej Izby Kontroli na temat ubóstwa i świadczenia pomocy osobom opuszczającym zakłady karne. Przez wiele lat aktywnie uczestniczyła w reaktywowanym od 1990 roku Stowarzyszeniu Penitencjarnym „Patronat”, do 2019 roku pełniła w nim funkcję Prezesa Zarządu Głównego Stowarzyszenia, pozostając do dnia dzisiejszego członkiem Zarządu Głównego Stowarzyszenia. Profesor Krystyna Ostrowska jest również członkiem Polskiego Towarzystwa Kryminologicznego im. Stanisława Batawii.

Trzeba również nadmienić, że Krystyna Ostrowska czynnie angażowała się w proces kształtowania właściwych postaw wobec ludzkiego życia, szczególnie w jego okresie prenatalnym. Mając za sobą kilkuletnią pracę w służbie zdrowia, między innymi na oddziale ginekologiczno-położniczym w pierwszych latach po wprowadzeniu ustawy z 1956 roku o dopuszczalności przerywania ciąży, i późniejsze doświadczenia badawczo-teoretyczne z psychologii i kryminologii, dobrze znała medyczne, społeczne, psychologiczne, moralne i prawne aspekty tej problematyki. Była w latach 80. XX wieku, po zakończeniu stanu wojennego, współzałożycielką Stowarzyszenia „Pozwólcie im żyć”, które następnie weszło do Federacji Ruchów Obrony Życia. Przez pięć lat prowadziła wspólnie z Janiną Ciborowską z inicjatywy pana Mariusza Krajewskiego prezesa „Pro Familia” poradnictwo „pro life” przy szpitalu na ul. Karowej. Może cieszyć się duchowym macierzyństwem kilku osób. W początku lat 90. XX wieku i późniejszych wielokrotnie przedstawiała, zarówno w środkach masowego przekazu, jak i w opracowaniach publicystyczno-naukowych i stricte naukowych, psychologiczne argumenty oparte na badaniach empirycznych, negatywne skutki aborcji, pornografii i seksualizacji. W okresie pełnienia funkcji Dyrektora Centrum Metodycznego Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej brała także czynny udział w pracach Ministerstwa Edukacji Narodowej nad stworzeniem podstawy programowej zajęć „Wychowanie do życia w rodzinie”.

Profesor Krystyna Ostrowska jest ceniona przez przyjaciół, znajomych i współpracowników, nie tylko za pełne zaangażowanie w sprawy zawodowe i społeczne, ale przede wszystkim za swoją postawę wobec drugiego człowieka, wysoką kulturę osobistą, skromność, wrażliwość społeczną, sposób utrzymywania kontaktów i prowadzenia rozmów charakteryzujący się życzliwością, trafnością wyrażanych sądów, empatią oraz gotowością niesienia pomocy, materializującą się w konkretnych działaniach.

Tomasz Przesławski

Bibliografia

Prace prof. Krystyny Ostrowskiej

WYDAWNICTWA ZWARTE. KSIĄŻKI I ARTYKUŁY W KSIĄŻKACH

1. Libiszowska-Żółtkowska, M., Ostrowska K. (Red.) (2019). *Agresja w szkole*. Warszawa: Difin.
2. Ostrowska, K. (2017). Rodziny wieloproblemowe: ciągłość czy zmiana w warunkach transformacji politycznej, ekonomicznej, społecznej, kulturowej. W: K. Buczkowski, W. Klaus, P. Wiktorska, D. Woźniakowska-Fajst (Red.). *Zmiana i kontrola: społeczeństwo wobec przestępczości*. Instytut Nauk Prawnych PAN. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 143–160.
3. Ostrowska, K. (2016). *O sytuacji dzieci, których rodzice wyjechali za granicę w celach zarobkowych*. Warszawa: Ośrodek Rozwoju Edukacji.
4. Ostrowska, K. (2015). Perspektywy resocjalizacji w świetle psychologii pozytywnej. W: D. Kowalczyk, A. Szczówka, S. Grzesiak (Red.). *Resocjalizacja penitencjarna w kontekstach interdyscyplinarnych*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, s. 51–67.
5. Ostrowska, K. (2015). Przemoc w rodzinie. W: W. Majkowski (Red.). *Rodzina – dobro zagrożone*. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów, s. 127–154.

6. Ostrowska, K. (Red.) (2015). *Psychologia dla służb społecznych*. Warszawa: Difin.
7. Ostrowska, K. (2012). *Emocjonalny portret Polaków*. Warszawa: [Instytut Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji Uniwersytetu Warszawskiego].
8. Karda, M., Wardecka, R. (2009). *Od małej ojczyzny do wielkiej historii*. Współprac. K. Ostrowska [i in.]. Warszawa: Stowarzyszenie Parafiada im. św. Józefa Kalasancjusza.
9. Libiszowska-Żółtkowska, M., Ostrowska, K. (2008). *Agresja w szkole: diagnoza i profilaktyka*. Warszawa: Centrum Doradztwa i Informacji Difin.
10. Ostrowska, K. (2008). *Psychologia resocjalizacyjna: w kierunku nowej specjalności psychologii*. Warszawa: Fraszka Edukacyjna.
11. Ostrowska, K. (2008). *Uczniowie i rodzice: portret własny: w kontekście badań zachowań agresywnych w szkole w latach 1997, 2003, 2007*. Warszawa: Centrum Metodyczne Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej.
12. Ostrowska, K. (Red.) (2007). *Wychowanie do życia w rodzinie: słownik pojęć*. Kraków: Wydawnictwo Rubikon.
13. Ostrowska, K., Surzykiewicz, J. (2005). *Zachowania agresywne w szkole: badania porównawcze 1997 i 2003*. Warszawa: Centrum Metodyczne Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej.
14. Ostrowska, K. (2004). *W poszukiwaniu wartości. Cz. 1. Ja – inni*. Kraków: Rubikon.
15. Ostrowska, K. (2004). *W poszukiwaniu wartości. Cz. 2. Z Biblią przez życie*. Kraków: Rubikon.
16. Ostrowska, K., Tatarowicz, J. (Red.) (2004). *Zanim w szkole będzie źle... Praca zbiorowa*. Warszawa: Centrum Metodyczne Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej.
17. Ostrowska, K. (2002). *Kwestionariusz A–R: podręcznik*. Warszawa: Centrum Metodyczne Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej.
18. Ostrowska, K. (2000). *Nie wszystko o wychowaniu*. Warszawa: Centrum Metodyczne Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej Ministerstwa Edukacji Narodowej.
19. Ostrowska, K. (2000). *W poszukiwaniu wartości. Cz. 1. Ćwiczenia z uczniami*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.

20. Ostrowska, K., Milewska, E. (Red.) (1999). *Adopcja: teoria i praktyka: praca zbiorowa*. Warszawa: Centrum Metodyczne Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej Ministerstwa Edukacji Narodowej.
21. Ostrowska, K. (Red.) (1999). *Psychologia praktyczna w systemie oświaty: praca zbiorowa*. Warszawa: Centrum Metodyczne Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej Ministerstwa Edukacji Narodowej.
22. Ostrowska, K., Ryś, M. (1999). *Wychowanie do życia w rodzinie: książka dla nauczycieli, rodziców i wychowawców*. Warszawa: Centrum Metodyczne Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej Ministerstwa Edukacji Narodowej.
23. Ostrowska, K., Tatarowicz J. (1998). *Agresja i przemoc w szkołach polskich i niemieckich. Materiały z polsko-niemieckiej konferencji naukowej, Warszawa 28–29 października 1997*. Warszawa: Centrum Metodyczne Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej Ministerstwa Edukacji Narodowej.
24. Ostrowska, K. (1998). *W poszukiwaniu wartości. Cz. 1. Ćwiczenia z uczniami*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
25. Ostrowska, K. (1998). *W poszukiwaniu wartości. Cz. 2. Z Biblią przez życie*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
26. Ostrowska, K. (1998). *Wokół rozwoju osobowości i systemu wartości*. Warszawa: Centrum Metodyczne Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej Ministerstwa Edukacji Narodowej.
27. Ostrowska, K. (1998). *Zdrowie, wychowanie, osobowość*. Warszawa: Centrum Metodyczne Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej Ministerstwa Edukacji Narodowej.
28. Ostrowska, K., Ryś, M. (Red.) (1997). *Przygotowanie do życia w rodzinie. Cz. 1. Materiały pomocnicze dla nauczycieli, wychowawców i rodziców*. Warszawa: Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna i Reklamowo-Handlowa „Adam”.
29. Ostrowska, K., Ryś, M. (Red.) (1997). *Przygotowanie do życia w rodzinie. Cz. 2. Materiały pomocnicze dla nauczycieli i wychowawców*. Warszawa: Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna i Reklamowo-Handlowa „Adam”.

30. Ostrowska, K., Tatarowicz J. (Red.) (1996). *Zanim w szkole będzie źle... Profilaktyka zagrożeń: poradnik dla nauczycieli*. Warszawa: Centrum Metodyczne Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej Ministerstwa Edukacji Narodowej.
31. Scott, D.A. (1995). *Pornografia: jej wpływ na rodzinę, społeczeństwo, kulturę*. Tłum. z ang. K. Ostrowska. Gdańsk: Human Life International – Europa.
32. Ostrowska, K. (1995). *W poszukiwaniu wartości. Cz. 2. Z Biblią przez życie*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
33. Hałaczek, B., Höpflinger F., Ostrowska, K. (1994). *Die Abtreibungsfrage: ein Drei-Länder-Vergleich über die Einstellung zum Schwangerschaftsabbruch*. Warszawa: Wydawnictwa Akademii Teologii Katolickiej.
34. Hałaczek, B., Höpflinger F., Ostrowska, K. (1994). *Dlaczego aborcja: polsko-szwajcarsko-niemieckie badania nad uwarunkowaniami postaw pro- i antyaborcyjnych*. Warszawa: Wydawnictwa Akademii Teologii Katolickiej.
35. Ostrowska, K. (1994). *W poszukiwaniu wartości*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
36. Ostrowska, K. (1990). *Atak – rezygnacja: strategie działania*. Warszawa: Centralny Program Badań Podstawowych.
37. Hałaczek, B., Ostrowska, K. (1990). *Uwarunkowania dzietności kobiet w Polsce*. Warszawa: wydano sumptem Bernarda Hałaczka.
38. Ostrowska, K. (1987). *Telewizja w obwodzie zamkniętym i jej zastosowanie w szkole*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
39. Ostrowska, K., Milewska, E. (1986). *Diagnozowanie psychologiczne w kryminologii: przewodnik metodyczny*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
40. Ostrowska, K., Wójcik, D. (1986). *Teorie kryminologiczne*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
41. Ostrowska, K. (1986). *Test przymiotnikowy H. Gougha i A. Helbruna: opracowanie psychometryczne*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
42. Ostrowska, K. (1981). *Psychologiczne determinanty przestępczości młodocianych: analiza kryminologiczna*. Warszawa: PWN.

WYDAWNICTWA CIĄGŁE. ARTYKUŁY W CZASOPISMACH

1. Ostrowska, K. (2018). Gdy rodzice wyjeżdżają do pracy za granicę..., *Wychowawca*, 3, s. 5–9.
2. Ostrowska, K. (2018). Troska o zdrowie w szkole. *Wychowawca*, 9, s. 5–7.
3. Ostrowska, K. (2015). System wartości, strategie działania i emocje jako czynniki motywacyjne w kierunku zachowań zgodnych z normami społecznymi i prawnymi. *Profilaktyka Społeczna i Resocjalizacja*, 28, s. 51–78.
4. Ostrowska, K. (2014). Ukryty lęk jako źródło zaburzeń w społecznym funkcjonowaniu jednostki. *Profilaktyka Społeczna i Resocjalizacja*, 23, s. 141–149.
5. Ostrowska, K. (2011). Życ według wartości. *Wychowawca*, 12, s. 5–7.
6. Ostrowska, K. (2010). Dziwna tolerancja na bezprawne zachowania polityka: pokonać zło. *Źródło*, 31, s. 14–15.
7. Ostrowska, K., Korwin-Szymanowska, A. (2010). Emocje przeżywane przez Polaków w okresie transformacji ustrojowej. *Prace Instytutu Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji Uniwersytetu Warszawskiego*, 16, s. 119–145.
8. Ostrowska, K. (2010). Ustawowe osaczenie rodziny. *Sprawy Rodziny*, 2, s. 70–76 oraz *Nasz Dziennik*, 49, s. 14–15.
9. Ostrowska, K. (2009). Płciowość w wychowaniu integralnym. *Wychowawca*, 4, s. 5–7.
10. Ostrowska, K. (2009). Religijność młodych dorosłych. *Warszawskie Studia Teologiczne*, 22, 1, s. 269–283.
11. Ostrowska, K. (2009). Skutki uzależnienia młodzieży. *Cywilizacja: O Religii, Nauce, Moralności i Sztuce*, 28, s. 83–90.
12. Ostrowska, K. (2009). Szczęście i radość życia dzieci i młodzieży. *Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze*, 49, 6, s. 11–18.
13. Ostrowska, K. (2008). Zachowania agresywne uczniów w świetle badań porównawczych. *Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze*, 48, 3, s. 13–22.
14. Ostrowska, K. (2007/2008). Postępowanie z nieletnimi z perspektywy psychologii humanistycznej. *Archiwum Kryminologii*, 29/30, s. 393–408.

15. Ostrowska, K. (2007). Indywidualny i społeczny system wartości wyznacznikiem zachowań. *Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze*, 47, 10, s. 3–5.
16. Ostrowska, K. (2007). Wychowanie jako wprowadzenie w życie. *Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze*, 47, 1, s. 18–26.
17. Ostrowska, K. (2006). *Pornografia a rozwój osobowości*. *Wychowawca*, 5, s. 5–9.
18. Ostrowska, K. (2006). Psychologiczne podstawy sprzeciwu wobec pornografii. *Służba Życiu*, 1, s. 16–20.
19. Ostrowska, K. (2005). Młodzież o preferowanych wartościach i normach moralnych. *Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze*, 45, 3, s. 3–8.
20. Ostrowska, K. (2005). Psychologia i moralność. *Wychowawca*, 5, s. 16–17.
21. Ostrowska, K. (2005). Rodzina w oczach dzieci i młodzieży uczącej się. *Cywilizacja: o Religii, Nauce, Moralności i Sztuce*, 13, s. 58–65.
22. Skrzypek-Mrowiec, Z., Targosz, R., Ostrowska, K., Doroszuk E., Zachara, R., Neuman, U. (2005). *Krzysztyna Małysz (1949–2004)*. *Wychowawca*, 12, s. 21.
23. Ostrowska, K. (2004). Refleksja etyczna. *Wychowawca*, 10, s. 16–17.
24. Ostrowska, K. (2004). Rodzina w oczach młodzieży. Wyniki badań empirycznych. *Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze*, 43(44), 10, s. 3–11.
25. Ostrowska, K. (2004). Wartości w naszym życiu. *Wychowawca*, 6, s. 5–7.
26. Ostrowska, K. (2003/2004). Agresja w szkole w świetle samoopisów uczniów. *Archiwum Kryminologii*, 27, s. 115–153.
27. Ostrowska, K. (2003). Zdrowie a dojrzała osobowość. *Wychowawca*, 12, s. 5–7.
28. Ostrowska, K., oprac. Warot, P. (2002/2003). Mrągowo (Żądźbork) w latach 1945–1947 na podstawie relacji przybyłej po wojnie do miasta osoby. *Mrągowskie Studia Humanistyczne*, 4/5, s. 171–177.
29. Ostrowska, K. (2020). Nauczyciele o „Wychowaniu do życia w rodzinie”. *Wychowawca*, 3, s. 13–15.

30. Krukowska-Koń, G., Ostrowska, K. (2020). Wewnątrzszkolne doskonalenie nauczycieli – od diagnozy sytuacji problemowej do planu doskonalenia. *Kwartalnik Edukacyjny*, 3/4, s. 126–140.
31. Ostrowska, K. (2001). Pomoc, pomaganie: korzenie, rozwój, współczesne wymagania. *Pedagogika Społeczna*, 2, s. 59–63.
32. Ostrowska, K. (2001). Psychologia religii a doświadczenie wiary. *Nomos. Kwartalnik Religioznawczy*, 32/33, s. 65–74.
33. Ostrowska, K. (2000). Potrzeba wiedzy o rozwoju moralno-religijnym człowieka w poradnictwie psychologiczno-pedagogicznym i praktyce wychowawczej w szkole. *Problemy Poradnictwa Psychologiczno-Pedagogicznego*, 1, s. 87–101.
34. Ostrowska, K. (1999). *Pomoc psychologiczno-pedagogiczna w reformowanym systemie oświaty. Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze*, 2, s. 6–9.
35. Ostrowska, K. (1999). Profilaktyka uzależnień. *Roczniki Naukowe Caritas*, 3, s. 161–173.
36. Ostrowski, A., Ostrowska, K. (1998). „Dobre i złe” ćwiczenia fizyczne. *Wychowanie Fizyczne i Zdrowotne*, 5, dod. s. 91–98.
37. Ostrowska, K. (1998). Aktualny stan i problemy poradnictwa psychologiczno-pedagogicznego. *Problemy Poradnictwa Psychologiczno-Pedagogicznego*, 1, s. 5–17.
38. Ostrowska, K. (1998). Edukacja czy wychowanie seksualne? Spór o słowo czy o rzecz? *Ethos: Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL*, 3, s. 239–251 [przedruk w:] *Studia nad Rodziną*, 1, s. 149–161.
39. Ostrowska, K. (1998). Obawy o zachowanie aksjologicznych podstaw edukacji prorodzinnej. *Problemy Poradnictwa Psychologiczno-Pedagogicznego*, 2, s. 39–44.
40. Kozłowska-Wojciechowska, M., Ignar-Golinowska, B., Bułska, J., Tucholska, S., Makowska, J., Ostrowska, K., Pawłowska, R., Włostowska, K., Sobkowiak, U., Pawelski, L. (1998). Przygotowanie do życia *Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze*, 1, dod. s. 1–16, nr 2, dod. s. 1–15.
41. Ostrowska, K. (1997). Religijny rozwój a zachowania naruszające normy prawne (przestępczość). *Przegląd Religioznawczy*, 2, s. 63–72.

42. Ostrowska, K. (1997). System wartości młodzieży polskiej w okresie transformacji ustrojowej. *Problemy Poradnictwa Psychologiczno-Pedagogicznego*, 2, s. 76–83.
43. Ostrowska, K. Surzykiewicz, J. (1997). Znaczenie rozwoju religijnego w profilaktyce przemocy młodzieżowej. *Problemy Poradnictwa Psychologiczno-Pedagogicznego*, 1, s. 46–54.
44. Ostrowska, K. (1996). Poradnictwo inwestycją w kapitał ludzki. *Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze*, 8, s. 34–39.
45. Ostrowska, K. (1995). Promocja zdrowia fizycznego, psychicznego i społecznego w systemie edukacji. *Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze*, 8, s. 32–36.

Przygotowały
mgr Lucyna Kwarczińska
mgr Monika Moczulska

CZĘŚĆ II

Artykuły

Dehumanizacja – destrukcja godności człowieka

POJĘCIE GODNOŚCI

Pojęcie godności stanowi przedmiot zainteresowania autorów reprezentujących różne dyscypliny i podejścia teoretyczne. Bywają mu nadawane zasadniczo dwa odmienne znaczenia (Hicks, 2013). Zgodnie z pierwszym wszystkim ludziom przysługuje godność jako takim z tytułu uprzywilejowanego miejsca człowieka w przyrodzie. O godności człowieka jako takiego ma decydować np. wyposażenie go i tylko jego w nieśmiertelną duszę, obdarowanie zdolnością kontrolowania własnych popędów przez rozum czy też kształtowanie własnego życia według uznanej przez podmiot hierarchii wartości. W tym sensie posługiwał się słowem „godność” Pico della Mirandola, zdaniem którego człowiek zawdzięczał wyróżnioną pozycję Bogu, a ten stworzył go na ostatku jako swój twór najdoskonalszy, uczynił go królem stworzenia, wyposażył w wolną wolę, która pozwala człowiekowi bądź to spaść poniżej zwierząt, bądź wznieść się na boskie wyżyny. Również Immanuel Kant podkreślał, że o godności człowieka decyduje to, że sam jest sobie prawodawcą, że on jeden nie ma na siebie ceny, bo nie może być wymieniony na nic innego. Ta godność, którą się tu ma na myśli, przysługuje wszystkim i jest niestopniowalna. To znaczenie mają także na uwadze badacze w takich dyscyplinach, jak socjologia czy

psychologia, którzy bronią się przeciw zarzutom, jakoby naruszali w swoich badaniach godność ludzką, badając człowieka tak, jak się bada rośliny czy zwierzęta, stosując metody statystyczne nie-respektujące jego odrębności. Badacze ci wskazują, że szacunkiem dla godności człowieka jako takiego jest zapewnienie mu anonimowości, pozostawianie mu możliwości uchylania się od wypowiedzi, nieszukiwanie go w kwestii celów badania, nienarażanie go na ból czy cierpienie moralne jedynie dla zaobserwowania, jak się zachowa. Kwestie te są współcześnie regulowane kodeksami etyki naukowej (Whitbeck, 1998).

Zgodnie z drugim rozumieniem terminu „godność” są osoby, które mają godność, i takie, które jej nie mają, a zatem chodzi o jakość, która nie przysługuje automatycznie człowiekowi jako takiemu. M. Ossowska wylicza szereg zachowań, w których przejawia się brak godności (1985):

1. Schlebienie, czyli tzw. podlizywanie się komuś możnemu z widokiem, a jakieś osobiste korzyści;
2. Narzucanie się komuś, kto wyraźnie nie chce czyjegoś towarzystwa;
3. Okazywanie ślepego posłuszeństwa i rezygnacja z własnego zdania przez dorosłego człowieka, np. wtedy, gdy potępia na rozkaz fakty, które nie są mu znane;
4. Oportunizm jako działanie niezgodnie ze swoimi przekonaniem;
5. Przyzwolenie na to, by ktoś deprecjonował własne świadczenia przez przeliczanie ich na pieniądze, gdy nie wydaje się to możliwe. Ktoś, kto rzucił się na ratunek tonącego, zdegradowałby swój czyn, gdyby przyjął od niego pieniądze;
6. Obniżenie się godności człowieka pojawia się w przypadku osób niepotrafiących powstrzymać się od nadmiernego wynoszenia własnej osoby. Do tej samej kategorii zaliczyć można sytuację człowieka, który nie potrafi opanować jakiegoś nałogu, który woli żebrać, niż pracować;
7. O kobiecie nazbyt łatwiej mówi się, że się nie szanuje;
8. Za ublizanie godności człowieka poczytywało się traktowanie człowieka jak towar, wyzyskiwanie go jako środka do swoich celów, podejmowanie poza nim decyzji w sprawach, gdzie

decyzja winna była należeć do niego, bo on właśnie był tu kompetentny;

9. Do najbardziej jaskrawych form godzenia w godność człowieka i nakłaniania go do utraty „twarzy” zaliczyć można praktyki stosowane w stosunku do więźniów w obozach koncentracyjnych. Bruno Bettelheim wywieziony przez Niemców do Buchenwaldu, a potem do Dachau, zbierał systematycznie informacje, dotyczące łamania godności człowieka w obozie. Pierwszym szokiem dla uwięzionego jest wyrwanie go z jego otoczenia społecznego i pozbawienie pozycji, która mu w jego środowisku przysługiwała i była związana z jego osobą. To pierwszy etap pozbawiania człowieka własnej tożsamości. Traci też swoją indywidualność przez fakt stania się numerem. Więzień szybko się przekonuje, że rozplynięcie się w ludzkiej masie jest pewną formą zabezpieczenia, toteż swoją anonimowość sam wzmaga przez staranie się o to, by nie być zauważonym. Najlepiej nie widzieć, najlepiej nie reagować, po to, by nie zostać wyodrębnionym. Dyrektywą jest mimikra – obronna forma świata zwierzęcego. Atrybutów człowieczeństwa pozbawia także niemożność podjęcia jakiegokolwiek decyzji. Organizowanie zajęć dodatkowo wzmaga bezwolność, niszczy zdolność do samookreślenia. Niszczenie osobowości ludzkiej doprowadza do ostatecznego załamania, gdy człowiek zostaje zmuszony do zaparcia się, zazwyczaj publicznego, jakiejś wartości, którą dotąd uznawał. Na przykład zmuszenie więźnia do uderzenia kolegi, do bluźnienia przeciw uznawanemu przez siebie Bogu, niepozwalanie na niesienie pomocy najbliższemu. Najwyższą formą zaznaczenia własnej indywidualności mógłby być czyn bohaterski, ale i w tym przypadku odbierano ludziom możliwość działania przez stosowanie odpowiedzialności zbiorowej. Wzgląd na innych staje się skutecznym hamulcem dla powstrzymywania człowieka od heroizmu, który traci swoją zwykłą cenę, wzbudzając pretensję zamiast uznania.

Pojęcie godności bywa wiązane z pojęciem osobowości (Frankl, 2011). Jak wiadomo, każdy ma osobowość w tym sensie, że każdy ma pewne rysy indywidualne. Osobowość w tym znaczeniu nie

przysługuje każdemu, lecz tylko tym, którzy ukształtowali swoje „ja” wokół pewnych wartości. Przepisanie komuś osobowości jest w tym wypadku wyrazem uznania. To pojęcie osobowości ma na myśli, gdy mówi się o dezintegracji osobowości albo o osobowości zintegrowanej. Osobowość w obu znaczeniach jest w pewnym stopniu niezależna od fizycznego „ja” człowieka. Nie kończy się ona ze śmiercią, trwa tak długo, jak długo się o zmarłym pamięta. Dążenie do sławy pośmiertnej jest dążeniem do przetrwania własnej osobowości wtedy, kiedy „ja” fizyczne przestanie istnieć. Sprzęgnięcie „ja” fizycznego z osobowością przejawia się żądaniem szacunku dla ciał zmarłych, potępia się „bezczeszczenie” zwłok. Jest to dalszy ciąg żądania szacunku dla osoby, który – w zależności od światopoglądu lub wierzeń – może się przejawiać w zróżnicowanej postaci. Ważność ochrony godności zaznacza się wyraźnie w kodeksach karnych krajów kultury Zachodu, w których zawarte są odpowiednie sankcje w stosunku do osób dopuszczających się zniewagi czy zniesławienia. Terminologia dotycząca tej kwestii jest dość bogata, co może być świadectwem jej znaczenia. Istnieją zatem takie terminy, jak: „cześć”, „godność”, „dobra sława”, „dobre imię”, „szacunek”, „poważanie”, „honor”, a z drugiej: „zniewaga”, „zniesławienie”, „ubliżenie”, „hańba”, „zbezczeszczenie”, „infamia”, „poniżenie”, „upokorzenie”.

We współczesnej literaturze z zakresu psychologii osobowości i psychologii społecznej godność interpretuje się jako poczucie jednostki, i/lub jej otoczenia społecznego, że jest ona w pełni człowiekiem (Wojciszke, Stajniak, 2001). Na poczucie to składają się przekonania jednostki, że przysługują jej wszystkie definicyjne atrybuty człowieczeństwa. Przekonania te mają charakter nie tylko opisowy, ale również silnie wartościujący. Prawdopodobnie wszystkie społeczeństwa tworzą kulturowe definicje określające, co to znaczy być człowiekiem. Analizy języków społeczności tradycyjnych, np. plemion łowiecko-zbierackich, wskazują, że nazwa własnego plemienia jest u nich często równoważna ogólnemu terminowi „człowiek”, zaś pewne plemię amazońskie określa wszystkich ludzi doń nienależących pojęciem określającym wszelkie rzeczy nadające się do jedzenia (Diamond, 1992). Pierwszym elementem definicji „bycia człowiekiem” zdaje się przynależność jednostki do własnej społeczności, która pojęcie to definiuje, natomiast drugim warunkiem jest

spełnianie we własnym postępowaniu standardów składających się na przyjęty w danej kulturze wzorzec właściwego zachowania.

Zgodnie z teorią opanowywania trwogi każda kultura wykształca pewien światopogląd, którego istotnym elementem jest normatywny wzorzec zachowań (Solomon, Greenberg, Pyszczynski, 1997). Spełnianie tego wzorca pozwala jednostce doraźnie na utrzymanie wiary w pozytywną wartość własnej osoby, a ostatecznie – pozwala uwierzyć we własną nieśmiertelność. Nie jest pewne, czy tego rodzaju ogólne i abstrakcyjne definicje człowieczeństwa mogą być podstawą konkretnych zachowań społecznych czy nawet stanowić przedmiot refleksji i namysłu ludzi. Wydaje się, że na co dzień ludzie posługują się raczej bardziej konkretnymi i uzależnionymi od kontekstu definicjami „bycia człowiekiem”. Występuje w tym przypadku proces kontekstualnej substytucji kategorii „człowiek” – w jej miejsce zostaje podstawiona jakaś inna kategoria społeczna, która na użytek danego kontekstu wyczerpuje rzeczywisty sens bycia człowiekiem. Bardzo dosłownym przykładem takiej substytucji jest funkcjonowanie kategorii „ludzie” wśród więźniów, skazanych przestępców. Kategoria „ludzie” zachowuje brzmienie ogólne, ale oznacza tylko niektórych – pełnoprawnych i akceptowanych przez uwięzionych uczestników drugiego życia. Zatem w zakładzie karnym obok „ludzi” są też i nie-ludzie (przestępcy wykluczeni z drugiego życia, klawisze). Opisuje się szereg rytuałów pozwalających „ludziom” zachować przynależność do swej kategorii i powrócić do niej w razie doznania czasowej skazy, np. przypadkowego dotknięcia jedzenia należącego do nie-człowieka (Kosewski, 1985). Rytuały te nie mają żadnego sensu instrumentalnego i pełnią funkcję wyłącznie symboliczną – przywracania statusu człowieka; niektóre skazy są nieodwracalne, np. zostanie ofiarą gwałtu homoseksualnego) i pozbawiają statusu „człowieka” na stałe.

W procesie kontekstualnej substytucji kategorii „człowiek” przez inną kategorię ta ostatnia oznacza zawsze jakąś realnie istniejącą grupę społeczną o odrębnej i łatwo zauważalnej tożsamości, o której mówi się i czuje „my”. Jest to więc grupa etniczna, narodowa, rówieśnicza, zawodowa, związana z płcią, ale nie np. grupa osób z wyższym wykształceniem albo osób inteligentnych, towarzyskich, uzdolnionych muzycznie czy obdarzonych jakąkolwiek inną cechą

indywidualną, nawet niezwykłą. Kontekstualna substytucja kategorii „człowiek” może mieć charakter sytuacyjny (a więc nietrwały), co jednak jest zjawiskiem dość rzadkim i pojawia się głównie w przypadku silnego konfliktu międzygrupowego. Strukturalna, wyznaczona przez daną kulturę substytucja kategorii „człowiek” ma charakter nie tylko preskryptywny, określając, w jaki sposób być człowiekiem należy, np. w jaki sposób być matką, ale i silnie restryktywny, tzn. wszystkie inne sposoby bycia człowiekiem są wykluczone – inne sposoby bycia matką są potępiane. Wiąże się z tym fakt, że godność jest kategorią o silnej konotacji moralnej. Jak wykazali, zachowania podtrzymujące godność lub jej pozbawiające są widziane jako silnie moralne (lub niemoralne), nawet jeżeli nie wiążą się z dobrem lub krzywdą innego człowieka i budzą nie tylko intensywne oceny, ale także skłonność do uniwersalizacji tych ocen oraz opatrywania ich sankcjami (Baryła, Wojciszke, 2000).

Kategoria zastępująca człowieczeństwo ma też charakter esencjalny, to znaczy, że jej wyróżnienie jest traktowane jako niearbitralne, opierające się na naturalnej i trwałej istocie kategoryzowanych obiektów, w tym przypadku ludzi (Rothbart, Taylor, 1992). Esencjalność czyni kategorie niezmiennymi i uniemożliwia ich koegzystencję z innymi kategoriami esencjalnymi, jako że ten sam obiekt nie może mieć dwóch istot równocześnie. Na przykład znane przypadki seksizmu w traktowaniu kobiet-oficerów przez ich kolegów mogą być rezultatem esencjalnego traktowania kategorii zarówno „kobieta”, jak i „oficer”, które nie mogą współistnieć w tej samej osobie, tak jak to samo zwierzę nie może być równocześnie ptakiem i ssakiem. Dla niemieckich faszystów kategoriami esencjalnymi były kategorie narodo-etniczne, w związku z czym, jeżeli ktoś był Niemcem, to nie mógł być równocześnie Żydem. Podstawienie kategorii Niemiec pod kategorię człowiek sprawiało, że w istocie wszyscy nie-Niemcy przedstawiali być ludźmi. Taka strukturalna substytucja kategorii człowiek jest charakterystyczna dla kultur o silnie ustabilizowanej strukturze społecznej, a ponadto o skutecznych i daleko sięgających mechanizmach społecznej kontroli nad postępowaniem jednostek. Może to być więc, z jednej strony, społeczeństwo tradycyjne, ale także i silnie zantagonizowane, które jest napędzane konfliktami międzygrupowymi, jak np. jak faszystowskie Niemcy.

Ważną rolę odgrywa siła, z jaką jednostka identyfikuje się z daną kategorią. Tylko przy silnej autoidentyfikacji jako członka danej kategorii społecznej może ona stać się dla samego zainteresowanego substytutem pojęcia człowieka w ogóle. Wiele dowodów przemawia za tym, że autoidentyfikacja jednostek z kategoriami społecznymi jest silna, trwała, powszechnie obserwowana, łatwo powstaje i prawdopodobnie stanowi uniwersalną cechę ludzi, czyli tzw. adaptację gatunkową. Teoria autokategoryzacji upatruje przyczyn tej powszechności w skuteczności, z jaką przynależność do pozytywnie cenionej grupy społecznej podnosi samoocenę człowieka (Turner, 1999). Jednakże choć dążenie do pozytywnej samooceny jest powszechne, a jej posiadanie – niewątpliwie satysfakcjonujące, to korzyści płynące z pozytywnej samooceny są raczej pośrednie. Po pierwsze, chroni ona przed lękiem – pierwotnie lękiem przed śmiercią, a wtórnie i przed pozostałymi lękami, jak to zakłada i udowadnia, wspomniana wcześniej, teoria opanowywania trwogi (Solomon i in., 1997). Po drugie, sprzyja skuteczności działań instrumentalnych, bowiem nasila subiektywne prawdopodobieństwo sukcesu, to zaś nasila motywację, także w obliczu trudności i niepowodzeń. Natomiast sama przynależność jednostki do grupy przynosi tej pierwszej bardzo liczne, oczywiste i ważne pożytki, zarówno dla przetrwania, jak i reprodukcji. Postuluje się, że przynależność społeczna jest powszechną i autonomiczną motywacją ludzką, za czym przemawia duża liczba zgromadzonych dowodów (Baumeister, Leary, 1995). Zatem ludzie szybko i z łatwością tworzą więzi społeczne, zaś wolno i z trudem je zrywają, a brak więzi jest wyraźnym korelatem problemów ze zdrowiem i przystosowaniem. Zachowania wiążą się też bardzo skutecznym środkiem pozyskiwania cudzej aprobaty i sympatii. Zakłada się nawet, że wiele procesów psychicznych traktowanych zwykle jako intrapersonalne służy w istocie nawiązaniu i podtrzymaniu więzi interpersonalnych (Baumeister, Bushman 2008).

UTRATA GODNOŚCI

Przynależność społeczna zdaje się podstawową motywacją człowieka, a silna autoidentyfikacja z kategoriami społecznymi stanowi jedną z trwałych konsekwencji tej motywacji. Zachowanie takiej

autoidentyfikacji, problem jej utrzymania, utraty i restytucji jest więc ważną dla ludzi kwestią, tak ważną, że ujmują ją w kategoriach silnie moralizowanego pojęcia godności. Jeżeli posiadanie godności oznacza spełnianie definicji człowieczeństwa, to utrata godności oznacza, że jednostka przestała warunki tej definicji spełniać, a tym samym została wykluczona z kategorii „człowiek” lub jej substytutu. Destrukcja godności oznacza więc utratę tożsamości jednostki jako człowieka – nie w sensie biologicznym, ale w sensie praktycznej definicji człowieczeństwa przyjmowanej przez jednostkę i jej otoczenie społeczne. Utrata przynależności oznacza, że do jednostki przestają się stosować normy nakazujące szacunek dla człowieka, a także zwyczajnie stosowane normy moralne i obyczajowe normy przyzwoitego postępowania. Wykluczenie z kategorii ludzie jest więc równoznaczne z wykluczeniem moralnym. Do tradycji nauk społecznych należy wiązanie wykluczenia moralnego z tak krańcowymi zjawiskami, jak wojna totalna czy ludobójstwo. Zwraca się jednak uwagę, że wykluczenie innej osoby z zakresu obowiązywania norm moralnych zdarza się wcale często także w życiu codziennym i nie wymaga dramatycznego kontekstu (Bandura, 1990). Członkowie grupy obcej bywają dość często wykluczani z zakresu zwykle obowiązujących norm moralnych. Niektórzy badacze sądzą, że zjawisko to jest szczególnie charakterystyczne dla społeczności silnie kolektywistycznych czy też osób o takiej orientacji, których kolektywizm często polega na dużej skłonności do podziału świata społecznego na grupę własną i obce przy silnej skłonności do egoizmu grupowego (Triandis, 1995).

Utrata godności może nastąpić wskutek albo własnych działań jednostki, albo działań cudzych. Pierwszy przypadek to osobiste pozbawienie się godności, drugi zaś – odebranie godności przez innych. Osobiste pozbawienie się godności to zdarzenie, w którym jednostka wykonuje sama pewne działania prowadzące do jej wykluczenia z kategorii „człowiek” lub jej kontekstualnego substytutu. Działania te są z reguły przez jednostkę niezamierzone, a w każdym razie niezamierzony jest ten ich efekt, który prowadzi do wykluczenia. Choć wyniki tych działań są nieprzewidywalne dla jednostki i przeciwne jej pragnieniom, to jednak działania te pozostają w strefie kontroli jednostki, tzn. są społecznie postrzegane jako takie,

nad którymi jednostka powinna zachować kontrolę (Kofta, 1991). Nawet jeżeli jednostka danego wyniku nie przewidywała, to powinna była przewidzieć, a w każdym razie nie dopuścić do jego wystąpienia. Nawet jeżeli okazało się to niemożliwe i nie było winą jednostki, zdarzenie jest nieodwracalne – godność została utracona. Zdarzenie może być straszne lub śmieszne, zawsze jednak ma dramatyczne konsekwencje. Przypadki dramatyczne są oczywiście częstsze, a ich uosobieniem są niektóre z archetypów kulturowych obecnych w mitach i literaturze. Edyp poślubia Iokastę, a gdy okazuje się ona jego matką, złamanie tabu kazirodztwa już się dokonało i jedyną możliwością jest wykluczenie Edypa ze społeczności ludzi. Tristan zakochuje się w Izoldzie i odbiera ją królowi Markowi, swemu seniorowi lennemu, którego była narzeczoną. Złamanie relacji wasalnej sprawia, że dla Tristana nie ma już miejsca w świecie rycerstwa.

Bywają także przypadki utraty godności wskutek czynu motywowanego psychicznie, jednak również wówczas motyw jest zwykle niekontrolowalny. Jest to niemożliwa do opanowania namiętność lub emocja oślepiająca i ubezwłasnowolniająca człowieka swą siłą, zwykle strach – najczęstszy powód utraty godności i „zdolności honorowej” oficerów pewnie wszystkich armii świata. Odwaga jest cnotą u wszystkich, ale tylko u żołnierza jest cnotą niezbywalną, obowiązkową, w tym sensie, iż wchodzi w skład kontekstualnej definicji bycia człowiekiem. Tchórzliwi nie-żołnierze doznają pewnego uszczerbku na godności, a właściwie na reputacji i dobrym mniemaniu o sobie, tchórzliwi żołnierze tracą godność całkowicie. Taką emocją może być także nienawiść, która prowadzi do utraty godności, jeżeli motywuje zdradę grupy własnej. Zdrada jest świadomym działaniem przeciwko własnej grupie, a na rzecz grupy obcej, zwykle w sytuacji konfliktu międzygrupowego. Im silniejszy konflikt, tym większa szansa, że zdrada doprowadzi do całkowitej utraty godności, niezależnie od tego, czy zdrada wynika z nienawiści, czy z wyrachowania. Utrata godności może nastąpić również w wyniku działań cudzych. Jest to odebranie godności przez innych w wyniku skutecznej obrazy, upokorzenia albo dehumanizacji jednostki. Obraza jest zwykle aktywnym, zamierzonym atakiem na godność człowieka, a odebranie godności jest intencjonalnym celem obrażającego. Sam atak może być bezpośrednio wymierzony albo w jednostkę, albo w jej grupę

czy kategorię społeczną. Atak na jednostkę polega na wykazywaniu, że nie ma ona definicyjnych cech człowieka czy też cech członka kategorii społecznej stanowiącej w danym kontekście substytut człowieczeństwa. Różne osoby co innego zatem obraża. W badaniach stwierdzono, że najskuteczniejsza obraza mężczyzny to poddanie w wątpliwość jego ogólnych kompetencji, męskości, sprawności seksualnej i odwagi, natomiast kobiety – wątplenie w jej urodę i moralność seksualną (Wojciszke, Stajniak, 2001). Atak na kategorię polega albo na wykazywaniu braku definicyjnych cech człowieka w odniesieniu do innych członków grupy, a więc przez implikację, że i sama jednostka cech tych nie ma, albo na zaprzeczaniu, że istotne atrybuty danej kategorii społecznej mogą w ogóle stanowić kontekstualną definicję bycia człowiekiem.

Upokorzenie jest działaniem o podobnym celu, choć może ono mieć bardziej bierny charakter i polegać na zaniechaniu, np. na lekceważeniu lub celowym pominięciu jednostki. Wydaje się, że lekceważenie jest częstym sposobem odbierania godności dzieciom przez dorosłych, w szczególności przez własnych rodziców lub nauczycieli. Lekceważenie i inne formy upokarzania są prawdopodobnie dość częstym zjawiskiem w kontaktach interpersonalnych, ponieważ pomniejszanie wartości innej osoby jest często motywowane pragnieniem relatywnego podniesienia wartości własnej osoby przez sprawców lekceważenia. Dehumanizacja może polegać na pośrednim oddziaływaniu na jednostkę poprzez kształtowanie warunków, w jakich zmuszona jest ona przebywać. Sytuacja fizyczna bądź społeczna zostaje ustrukturowana w taki sposób, że nie można się z niej ani wycofać, ani w niej utrzymać definicyjnych cech człowieczeństwa, a więc przede wszystkim pozostać jednostką i zachować elementarną autonomię decyzji. Jest to zwykle działanie zorientowane nie na jednostkę, lecz całe grupy społeczne, podejmowane przez jakąś inną grupę lub organizację społeczną. Najbardziej masowym przykładem tego rodzaju działań są oczywiście sowieckie gułagi i hitlerowskie obozy koncentracyjne (Kępiński, 2012).

Niezależnie od tego, czy mamy do czynienia z osobistym pozbawieniem się godności, czy też odebraniem jej przez innych, stan jednostki przedstawia się podobnie. Dominuje uczucie bycia nikim, poczucie utraty tożsamości (nie jest się już tym, kim się było, ale nie

wiadomo, kim się jest), a także utrata tożsamości społecznej, czyli zanik kategorii „my”. Zanik własnego ja i „my” powoduje przynajmniej czasowy zanik wiary w wyznawane wartości – skoro nie ma ich kto wyznawać, wartości stają się bez znaczenia. Towarzyszą temu bardzo przykre emocje wstrętu do siebie, samopotępienia, wstydu, lęku, żalu. Emocje te określa się syndromem lękowego pobudzenia wynikającego z rozbieżności między „ja powinnościowym” a rzeczywistymi stanami własnej osoby, w odróżnieniu od syndromu upadnięcia na duchu, który obejmuje takie emocje, jak smutek, depresja, rozczarowanie i apatia, a wynika z rozbieżności między stanem rzeczywistym własnej osoby a „ja idealnym”) (Higgins, 1989). Wykazano, że emocje składające się na syndrom lękowego pobudzenia występują w reakcji na własną transgresję moralną, w odróżnieniu od syndromu „upadku ducha”, który występuje w reakcji na własną porażkę (Kępiński, 2012).

Można założyć, że emocje przeżywane przez jednostkę pozbawioną godności mają, ogólnie rzecz biorąc, charakter podobny do emocji przeżywanych w następstwie transgresji moralnej, jednak w przypadku utraty godności emocjami szczególnie wyrazistymi są samopotępienie, wstręt do siebie oraz wstyd. Te trzy emocje są do siebie podobne pod tym względem, że wszystkie oznaczają globalną negację własnej osoby, co może je odróżniać od innych emocji stanowiących następstwo transgresji moralnej. Badania sugerują, że różnica między zbliżonymi emocjami wstydu i poczucia winy polega na tym, że wstyd wiąże się z globalnym potępieniem własnej osoby, podczas gdy poczucie winy wiąże się z potępieniem jakiegoś konkretnego własnego czynu (Tangay, 1996). W konsekwencji wstyd bardziej sprzyja ucieczce z sytuacji lub wrogości skierowanej wobec siebie lub wobec ofiary, podczas gdy poczucie winy bardziej sprzyja konstruktywnej zmianie zachowania i redefiniowaniu znaczenia własnych czynów.

Pomimo nieludzkiego traktowania, prób upokorzenia i obrazy, godność jednostki może zostać zachowana. Wiele osób w ekstremalnych sytuacjach zachowuje godność, nie daje sobie jej odebrać, mogą się też pojawiać czynniki utrudniające odebranie godności. Wydaje się, że najważniejszym takim czynnikiem jest aktywna obrona własnej godności oraz wsparcie społeczne. Nikomu nie można odebrać

godności bez jego własnego w tym udziału. Nie jest jasne, na czym udział ten polega – prawdopodobnie na zaniechaniu przez jednostkę prób obrony własnej godności i przyczynieniu się, przez zaniechanie, do tego, by „dać sobie odebrać” godność. Zazwyczaj jednak ludzie intensywnie bronią swej godności, także jeszcze przed próbą jej odebrania. W sytuacji dehumanizacji obrona własnej godności może polegać na zachowywaniu elementarnej zdolności do podejmowania decyzji; w przypadku krańcowym będzie to decyzja o czasie i sposobie śmierci. W sytuacjach obrazy lub upokorzenia niedopuszczenie do odebrania godności polega na zabiegu zmieniającym ich znaczenie dzięki pewnej szczególnej kategoryzacji sprawcy wspieranej przez bieżące otoczenie społeczne. Takim zabiegiem może być strategia wykluczenia sprawcy typu „ty sam jesteś nikim, więc nie jesteś w stanie mnie obrazić”. Inny zabieg wykluczający sprawcę to ośmieszenie prób obrazy, np. „zrobienie głupka” ze sprawcy albo kwalifikacja sprawcy do jakiegoś rodzaju „podludzi”, to przecież wariat. Do takich zabiegów jest niezbędne sprzyjające otoczenie społeczne, którego drwina i śmiech może podtrzymywać interpretację czynu jako niezasługującego na poważną reakcję, czyli nieodbierającego godności pomimo takiej intencji jego sprawcy. Inaczej przebiega zachowywanie godności w sytuacji sprzyjającej osobistego pozbawienia się godności. W tym przypadku chodzi o to, by nie ulec własnym impulsom, namiętnościom, emocjom, a także chęci zysku, nie zaś naciskowi zewnętrznemu.

Jeżeli próby obrony nie powiodą się i jednostka godność swą utraci, prowadzi to do bardzo przykrego stanu emocjonalnego wzmaganego różnorodnymi przejawami odrzucenia, ostracyzmu i wykluczenia społecznego. Jednostka tracąca godność nie tylko nie wie, kim jest, czuje wstręt do siebie i poczucie winy, ale zostaje także banitą. Jest samotna, niedotykalna, wyrzucona przez tych, o których zwykła mówić my”, budzi odrazę i pogardę, a w najlepszym razie – oburzenie. Kiedy godność została jej odebrana przez innych, może budzić także współczucie, ale jest to współczucie podszyte ambiwalencją, co stwierdza się nierzadko np. w stosunku do ofiary gwałtu. Pozbawiona zostaje części praw ludzkich, nie każde normy moralne się do niej stosują. Przywrócenie godności ma zawsze na celu przywrócenie pierwotnej lub pozyskanie nowej tożsamości

pełnego człowieka. Restytucja pierwotnej tożsamości jest trudniejsza od pozyskania nowej, bowiem to pierwsze wymaga zmiany moralnych sądów innych ludzi z negatywnych na pozytywne, co zawsze jest bardzo trudne. Pozyskanie nowej tożsamości może być wykluczone naturą sytuacji – bowiem wymaga ono alternatywnego „my” (alternatywnego substytutu kategorii człowiek). Alternatywa taka może być dla jednostki niedostępna, albo dlatego, że po prostu nie istnieje, albo wymaga przejścia do obozu wroga. Zdrada jednak może być lekarstwem gorszym od choroby, gdyż – jak wiadomo – po przejściu do obozu byłego wroga jednostka często pozostaje wykluczona i obłożona piętnem zdrajcy, niezależnie od instrumentalnych korzyści, jakie jego zdrada przyniosła.

Można zakładać, że jeżeli istnieje alternatywny sposób bycia człowiekiem, to osoba, która utraciła godność, podejmie próby zmiany przynależności, jeżeli zaś alternatywa nie istnieje – podejmie próby odzyskania godności poprzez przywrócenie przynależności pierwotnej. Podobnie jak utrata, restytucja godności ma dość odmienny przebieg w przypadku osobistego pozbawienia się godności i jej odebrania przez innych. Wydaje się, że odzyskanie godności jest znacznie trudniejsze w pierwszy przypadku, między innymi dlatego, że jednostce nie pomaga wówczas w odzyskaniu godności jej otoczenie społeczne. Istotnym elementem odzyskiwania godności utraconej wskutek osobistego pozbawienia się godności jest jakiś sposób zatraty własnego „ja”, co w krańcowym przypadku może przyjmować postać samobójstwa. Natomiast działania odbudowujące godność muszą zawierać element długotrwałego wyrzeczenia się własnego interesu, czyli najczęstszego w kulturze Zachodu przejawu istnienia „ja”. Istotne jest także dobrowolne działanie wyraźnie sprzeczne z własnym interesem jednostki, jak długotrwały altruizm bądź narażenie się na cierpienia, nawet jeżeli nie mają one żadnego sensu instrumentalnego, tzn. nie przynoszą nikomu żadnej korzyści. Element cierpienia zdaje się nieodłączny rytuałom oczyszczenia.

Istotnym elementem przywrócenia godności odebranej przez innych jest jakaś forma unicestwienia sprawcy bądź jego czynu. W najprostszej i najdramatyczniejszej postaci jest to zabójstwo lub przynajmniej atak fizyczny na sprawcę, jak dzieje się to w tzw. kulturach honoru (Nisbett, Cohen, 1996). Jednak kultury te są

dość specyficzne i występują w szczególności w społecznościach niedysponujących skutecznymi instrumentami egzekucji praw. W społeczeństwie ładu i porządku możliwa wydaje się restytucja godności poprzez odpowiednie ukaranie sprawcy. W każdym razie ważnym czynnikiem przywracającym godność odebraną przez innych zdają się działania społecznego otoczenia jednostki, które mogą prowadzić do symbolicznego unicestwienia sprawcy lub znaczenia jego czynu.

ISTOTA DEHUMANIZACJI

Szczególne znaczenie w kontekście zagadnienia naruszania normy poszanowania godności należy przywiązywać do dehumanizacji relacji międzyludzkich. Wiadomo, iż różnorodne uwarunkowania istnienia i funkcjonowania człowieka w świecie: biologiczne, psychologiczne i społeczne wpływają na występowanie więzi łączących jednostkę z innymi ludźmi. Dzięki istnieniu tych więzi jednostka może zaspokajać swoje własne potrzeby biologiczne i psychiczne, podejmować i wywiązywać się z wypełniania różnych ról społecznych, a także dążyć do osiągnięcia określonych wartości. Niekiedy utożsamia się więzi międzyludzkie z więziami emocjonalnymi. Aczkolwiek charakter więzi może być różny ze względu na ich źródło czy genezę i w tym kontekście możemy mówić o więziach intelektualnych, estetycznych czy też o więziach przyjacielskich, zawodowych, itp. To jednak wskazuje się, że każda więź łączy się z ustosunkowaniem emocjonalnym. Oznacza to, że zawsze istnieją emocje do obiektu więzi i mimo że obiekt może zaspokajać nie tylko potrzeby emocjonalne, to więź działa jako czynnik aktywizujący emocje.

Z całej sfery emocjonalnej więzi emocjonalną wyróżnia to właśnie, iż zakłada ona i wymaga istnienie osoby, która budzi określone emocje. Kierowanie emocji do określonej osoby charakteryzuje się, m.in. tym, że wywołuje zachowania skierowane na utrzymanie kontaktu i bliskości z tą osobą. Nie musi być to tylko bliskość fizyczna, chociaż w praktyce o taką chodzi najczęściej. Kontakt z inną osobą może być utrzymywany również poprzez takie zachowania, jak myślenie o tej osobie, pisanie do niej listów, itp. Inną cechą więzi emocjonalnej, obok tego, że zawsze posiada ona swój obiekt, jest

funkcja, jaką pełni. Przyjmuje się, iż rola więzi emocjonalnej w całości kształcie sfery emocjonalnej przejawia się w zaspokajaniu potrzeby wymiany emocjonalnej oraz w chronieniu jednostki przed przeżywaniem poczucia samotności.

Nierzadko mamy do czynienia z patologizowaniem się więzi międzyludzkich, których wyrazem jest m.in. deficyt w zakresie normy poszanowania godności. Ogólnie można wyróżnić dwie kategorie grup, wewnątrz których dochodzi do rozwoju, a także do patologizacji więzi międzyludzkich. Są to mianowicie grupy interakcyjne i grupy nieinterakcyjne. Grupy interakcyjne są zazwyczaj małymi zespołami ludzi, którzy znają się wzajemnie i kontaktują ze sobą bezpośrednio. Natomiast grupy nieinterakcyjne obejmują szerokie zbiorowości nieznanymi sobie wzajemnie ludzi, ponieważ liczebny i terytorialny zakres grupy wyklucza kontakty każdego z każdym. W przypadku grup nieinterakcyjnych identyfikacja jednostki z grupą nie następuje na podstawie indywidualnych doświadczeń, jak w grupach interakcyjnych, lecz poprzez działania i przeżycia koncentrujące się wokół wspólnych symboli i wartości. Wśród grup interakcyjnych wyróżnia się grupy formalne i nieformalne oraz grupy o charakterze mieszanym, jak np. rodzina, która odznacza się cechami obu wyżej wymienionych kategorii grup. Wreszcie mamy do czynienia z najmniejszymi grupami, grupami dwuosobowymi, czyli tzw. diadami, obejmującymi np. małżonków bądź partnerów erotycznych. We wszystkich wymienionych kategoriach grup spotykamy się z patologizacją więzi międzyludzkich, której mechanizmy mogą być – w zależności od rodzaju grupy – nieco inne, chociaż przejawy patologizacji mogą być we wszystkich przypadkach podobne.

Patologizację więzi międzyludzkich w obrębie różnych grup społecznych wiązać można z zaburzeniami w sferze postaw, występującymi u większej liczby osób. Na najbardziej podstawowym poziomie ustosunkowań wobec innych ludzi dokonuje się rozróżnienia na postawę altruistyczną, sprzyjającą pozytywnemu i harmonijnemu kształtowaniu się więzi międzyludzkich, i postawę egoistyczną, która może – w określonych warunkach – wiązać się z patologizowaniem się tych więzi. Niekiedy wskazuje się, że praktycznie wszystko, co z moralnego punktu widzenia odnosi się do stosunków interpersonalnych, sprowadza się do bezinteresownej życzliwości

i szacunku wobec innych (Liebert, 1994). Dobra tej jednostki dotyczy naczelną normą życzliwości międzyludzkiej, która nakazuje tak postępować, aby przyczynić się do szczęścia innej osoby. Więzy międzyludzkie oparte na tej zasadzie wyrażają się w kilku bardziej szczegółowych postawach, takich jak: postawa poszanowania czyjejś godności, postawa poszanowania życia i zdrowia, postawa tolerancji, postawa współodczuwania i opiekuńczości, postawa poszanowania własności, postawa uczciwości, postawa poszanowania autonomii jednostki. Przez zaprzeczenie tych postaw możemy uzyskać obraz tego, co stanowi przeciwieństwo postawy altruizmu, czyli postawę egoizmu, która pociąga za sobą działania zmierzające do zaspokojenia własnych potrzeb jednostki i realizacji jej osobistych celów kosztem innych ludzi (Oesterberg, 1988).

Do naruszenia normy poszanowania godności może prowadzić m.in. postawa egoistyczna jednego z uczestników relacji interpersonalnej. Postawa ta zaprzecza bowiem wymienionym wcześniej szczegółowym postawom warunkującym istnienie pozytywnych więzi między ludźmi, sprawiając tym samym, iż w ich relacjach mogą występować takie zachowania, jak lekceważenie drugiej osoby, nieczułość na jej potrzeby i problemy, nietolerancja, nieuczciwość, brak zaufania, ingerowanie w sprawy partnera i traktowanie go w sposób instrumentalny. Wystąpienie takich zachowań nie warunkuje jeszcze wystąpienia przemocy w relacjach międzyludzkich, tworzy jednak do tego sprzyjający klimat. Można wyróżnić dwie postacie patologizacji, które również wiążą się z występowaniem określonych postaw, a mianowicie, postawy unikającej, wyrażającej się w utrzymywaniu dystansu wobec drugiej osoby – przede wszystkim wskutek braku zaangażowania emocjonalnego i obojętności uczuciowej, a także z braku poczucia wspólnoty i chęci współdziałania, oraz postawy niechętniej, której towarzyszyć mogą niechęć, pogarda, a nawet agresja słowna lub fizyczna.

W sytuacji, gdy bierzemy pod uwagę relacje międzyludzkie w dużych grupach społecznych, typu np. urzędnik – petent możemy dostrzec, iż obie wcześniej wymienione postawy przejawiają się w postaci dwóch sposobów traktowania innego człowieka, tzw. traktowania reifikującego i traktowania wrogiego. Traktowanie reifikujące, czyli urzeczawiające, wyraża się w tym, iż w motywacji

podmiotu inny człowiek bądź inni ludzie pełnią funkcję podobną do funkcji rzeczy materialnych. W przypadku traktowania wrogiego inny człowiek bądź inni ludzie pełnią co prawda rolę specyficznie ludzką, jednakże postawa podmiotu wobec nich jest zdecydowanie negatywna (Grzegorzczuk, 1993). Gdy traktuje się drugiego człowieka jako obiekt materialny, nie biorąc pod uwagę jego istotnych ludzkich przeżyć, to ma się wówczas do czynienia z zachowaniem reifikującym. Nazwa „reifikacja” wywodzi się stąd, że jeżeli nie zwraca się uwagi na ludzki sposób istnienia innych ludzi, to siłą rzeczy spostrzega się ich jako obiekty nieożywione, rzeczy (nazwa *res* znaczy po łacinie rzecz). Przyjęcie postawy reifikującej wobec innych ludzi – zazwyczaj nie wszystkich ludzi, lecz pewnych grup – sprzyja postępowaniu z nimi w sposób instrumentalny, tj. traktowania ich jako środków do realizowania własnych celów. Kształtowanie się relacji, w których inne osoby traktuje się instrumentalnie, nosi nazwę dehumanizacji kontaktów międzyludzkich. W przeciwieństwie do humanistycznych stosunków między ludźmi, które są subiektywne, osobiste i emocjonalne – relacje zdehumanizowane są obiektywne, analityczne i pozbawione empatycznych interakcji (Zimbardo, Ruch, 1988). Okazuje się, że ludzie normalni, prawidłowo rozwinięci moralnie mogą stać się zdolni do zachowań zdehumanizowanych w warunkach wypalenia zawodowego, gdy przestają spostrzegać innych jako osoby mające takie same jak oni emocje, pragnienia i zamierzenia życiowe. Innymi słowy odbiera im się godność.

Dehumanizacja pociąga za sobą przede wszystkim negatywne i destruktywne konsekwencje. Gdy ludzie nie reagują na ludzkie cechy innych osób, wówczas mogą łatwiej postępować wobec nich w sposób bezlitosny. Zjawisko dehumanizacji stanowi stałe zagrożenie dla fundamentalnych zasad sprawiedliwości społecznej i poszanowania godności ludzkiej. Wyróżnia się kilka rodzajów dehumanizacji z uwagi na jej genezę. Może być ona: narzucona społecznie, stosowana w samoobronie, stosowana rozmyślnie dla autogratyfikacji lub zracjonalizowania jako konieczny środek dla osiągnięcia celu. Dehumanizacja narzucona społecznie występuje zazwyczaj, choć nie tylko, w różnych sytuacjach w pracy. Może pojawić się wtedy, gdy specyfika danej pracy zakłada radzenie sobie z problemami bądź obsługą dużej liczby ludzi. Gdy liczba osób przekracza

określony pułap, wówczas mogą się oni stać jedynie anonimowymi liczbami. Stosunek zreifikowany może być utrwalony instytucjonalnie, np. w biurze wobec petenta. Jeżeli stres i napięcie psychiczne związane z pracą pracownika socjalnego stają się zbyt silne (np. gdy usiłuje pomóc dużej liczbie ubogich i cierpiących), wówczas może on „wypalić się” emocjonalnie i stracić ludzkie uczucia dla ludzi, którym służy i odczuwać do nich pogardę.

Nierzadko funkcjonowanie struktur organizacyjnych w miejscu pracy nie jest oparte na wyraźnych regułach i zasadach zapewniających utrzymanie wzajemnego szacunku i uznania. Brak sprawiedliwości może dotyczyć nierównomiernego rozłożenia obciążeń w pracy czy niesprawiedliwego podziału płacy. Może przybierać formę oszukiwania pracownika czy stronniczości w jego ocenie bądź nagradzaniu. Jeśli nie ma możliwości obiektywnego dochodzenia swoich racji i praw lub własnej obrony, wtedy pojawia się poczucie. Z konfliktem wartości mamy do czynienia wtedy, gdy dochodzi do rozbieżności między wymogami stawianymi w pracy a osobistymi standardami jednostki. Mogą mieć miejsce takie sytuacje, w których np. pracownik czuje się zobligowany czy wręcz przymuszony do nieetycznych działań bądź zachowań czy też oczekuje się od niego takich form aktywności zawodowych, które nie przystają do jego systemu wartości. Dla przykładu: pełniąc role zawodowe, pracownik może być przymuszany do kłamania lub oszukiwania albo oczekuje się od niego unikania mówienia prawdy. Doświadczanie rozbieżności między wzniosłym przesłaniem a stosowaną na co dzień praktyką bądź obecność ukrytych, niejasnych celów czy zadań instytucji może stać się innym źródłem konfliktu wartości w pracy.

Można stwierdzić, iż intensywne, występujące dzień po dniu, osobiste zaangażowanie w problemy ludzkie powoduje silne napięcie nerwowe i obejmuje takie reakcje, jak utrata szacunku wobec innych ludzi, obniżone morale, zmniejszona motywacja i chęć działania, przesadne dystansowanie się wobec problemów. Może pojawiać się wówczas nie tylko wypalenie zawodowe ale również wypalenie egzystencjalne, czyli rodzaj ogólnego stresu społeczno-kulturowego, przeżywanego jako ogólne rozczarowanie egzystencjalne. Wypalenie egzystencjalne i wypalenie zawodowe wzajemnie się warunkują (Maslach, Leiter, 2000). Z jednej strony syndrom wypalenia

egzystencjalnego najczęściej pojawia się w wieku średnim – jako efekt pierwszego globalnego bilansu osiągnięć życiowych. Z drugiej strony tłem dla zauważanej rozbieżności między celami dążeń a przestrzeganyymi osiągnięciami są przede wszystkim rezultaty kariery zawodowej. Jeżeli rozbieżność jest duża i stała, rodzi się poczucie krzywdy, brak sensu życia, niezadowolenie z pracy oraz wrażenie ofiary składanej społeczeństwu.

Wzajemne oddziaływanie skutków i przyczyn wypalenia przebiega w trzech fazach. W fazie pierwszej występuje nadmierne i długotrwałe obciążenie pracą, którego człowiek nie jest w stanie pokonać poprzez zwykłą aktywność. Rezultatem jest zmęczenie, irytacja i emocjonalne wyczerpanie. W fazie drugiej pojawiają się negatywne, zdehumanizowane formy zachowania się wobec współpracowników – brak szacunku, cynizm, apatia i sztywność działania. Są one negatywną obroną przed stresem, przejawianą w formie emocjonalnego dystansowania się wobec problemów zawodowych. W fazie trzeciej, zwanej „wypaleniem terminalnym”, występują już trwałe zmiany w postawach, motywacji i zachowaniach. Wypalenie zawodowe interpretuje się również w kategoriach koncepcji stresu. Uznaje się, że decydującą rolę dla dynamiki procesów stresu i radzenia sobie odgrywają procesy subiektywnej oceny stresorów i własnych zasobów (Lazarus, 1980). Kluczowe dla dynamiki stresu są: ocena pierwotna i ocena wtórna. Pierwotna ocena codziennych obciążeń zawodowych i stresowych wydarzeń zawodowych może mieć charakter korzystny albo niekorzystny, tj. powodować napięcie. Można oceniać stresory jako wyzwanie, bądź też jako zagrożenie i stratę. Każda z tych ocen ma konsekwencje dla procesów radzenia sobie ze stresem. Ocena wtórna dotyczy posiadanych umiejętności, a szczególnie kompetencji społecznych.

Ocena sytuacji jako stresującej uruchamia procesy radzenia sobie ze stresem. Radzenie sobie można interpretować jako poznawcze i behawioralne próby sprostania wymaganiom zagrażającym przekraczającym zasoby podmiotu. Radzenie sobie jest wypadkową interakcji wymogów sytuacyjnych, stanu jednostki i stylu radzenia sobie. Radzenie sobie może być ukierunkowane na emocje lub na rozwiązanie problemu. Mogą to być bardzo różne obronne i racjonalne formy aktywności, w których wykorzystywane są zasoby

indywidualne i społeczne. Ten złożony mechanizm, modyfikowany jest przez wiele czynników tkwiących w człowieku i jego środowisku (Sęk, 2004). Stres i radzenie sobie z nim można uznać za dynamiczną sekwencję wzajemnie na siebie oddziałujących procesów interpretacji stresorów, aktów zmagania się (psychicznych i behawioralnych) i procesów oceny powtórnej, dotyczącej skuteczności podjętych prób zmagania się z sytuacją zakłócenia relacji między oczekiwaniami i możliwościami podmiotu a wymaganiami otoczenia. Ten proces modyfikowany jest na bieżąco przez czynniki podmiotowe i sytuacyjne. Wiadomo, że ocena sytuacji stresowej jest bardzo złożona. Sytuacja stresowa nie musi być jednoznacznie określana jako wyzwanie, zagrożenie i strata; częściej w ocenie pojawiają się wszystkie trzy wymiary, z dominacją jednego z nich. Ważne są oceny wtórne dostępnych zasobów i umiejętności skutecznego działania, tj. posiadanych kompetencji.

Podstawą do kształtowania się poczucia własnej skuteczności zmagania się są informacje zwrotne o wynikach rozwiązywania problemów sytuacji stresowej. Ocena stresorów w kategoriach wyzwania wiąże się z motywacją do działania, ciekawością i sprzyja aktywności twórczej człowieka. Oprócz poczucia samoskuteczności rozumianego jako proces można wyodrębnić zmienną osobowości, będącą strukturą schematów poznawczych dotyczących przekonań ogólnych lub specyficznych dla określonych dziedzin działalności własnej, m.in. różnych aspektów pracy zawodowej i skutecznego działania. Przekonanie o własnej kompetencji działa dwojako. Po pierwsze, przy wysokim poczuciu kompetencji stresory oceniane są częściej w kategoriach wyzwania, rzadziej – w kategoriach zagrożenia i straty; przy niskim poczuciu kompetencji tendencja jest odwrotna. Po drugie, u osób z niskim poczuciem kompetencji stwierdza się wskutek niepowodzenia w zmaganiu się ze stresem istotnie większy spadek poczucia wyzwania i silniejszy wzrost uczucia straty (Wrześniewski, 1996). Stwierdzono również, że przekonanie o wysokich, specyficznych kompetencjach lub przekonanie o ich braku wywiera silniejszy wpływ modyfikujący na przeżycia stresowe niż przekonanie ogólne o własnej kompetencji lub niekompetencji życiowej.

Zdaniem niektórych badaczy poczucie kompetencji ma największe znaczenie dla kształtowania się odporności na procesy

wypalenia. Czynnikiem kluczowym dla rozwoju wypalenia jest zgeneralizowane doświadczenie niepowodzenia w zmaganiu się ze stresem i powstanie przekonania o niemożności skutecznego radzenia sobie z trudnościami, uciążliwościami, konfliktami i frustracjami w życiu zawodowym. Bardzo podobne do tego przeżycia jest doświadczenie niezgodności, czasem nawet rażącej sprzeczności pomiędzy oczekiwaniami zawodowymi a realiami zawodu. Konfrontacja marzeń z rzeczywistością może zakończyć się przeżyciem również uznanym za kluczowe w powstawaniu wypalenia, a jest nim rozczarowanie rzeczywistością i utrata złudzeń. Uogólnione przekonanie o niskiej skuteczności zaradczej jest także szczególnym rodzajem poczucia utraty kontroli nad sprzecznościami w relacji: oczekiwania własne podmiotu – wymagania otoczenia (osobiste normy i ideały zawodowe a realne warunki pracy i wymagania otoczenia w środowisku zawodowym). To doświadczenie jest określane jako utrata autonomii lub poczucie utraty sensu pracy. Nawet w bardzo trudnych warunkach pracy, stwarzających ogromne przeciążenia, osoby o wyższym poczuciu własnej skuteczności wykazują tendencję do przekształcania tych warunków lub szukania prób przystosowania się, podczas gdy osoby o niskim poczuciu własnej skuteczności reagują na takie wymagania rozczarowaniem, rezygnacją, apatią i cynizmem. Zatem silne poczucie własnych kompetencji wspiera dążenie do zmian w otoczeniu lub aktów przystosowania. Wypalenia można więc uniknąć, gdy zachowuje się przekonanie, że jest się skutecznym w osiągnięciu ważnych celów zawodowych. Wiadomo również, że wypaleniu sprzyjają cechy środowiska, np. silnie zhierarchizowane środowisko minimalizujące poczucie autonomii.

NARUSZENIE GODNOŚCI PACJENTÓW W SZPITALACH

Specyficznym przykładem naruszania godności człowieka jest sytuacja, w jakiej niejednokrotnie znajdują się pacjenci przebywający w szpitalach (Krawulska-Ptaszyńska, 1998). Jak wiadomo, w części szpitali w Polsce zdecydowana większość pacjentów przebywa w wieloosobowych salach chorych, czasami tzw. przechodnich. Nie zawsze istnieją możliwości techniczne i organizacyjne umożliwiające

zmniejszenie „zagęszczenia” sal, w których przebywają chorzy. Tylko części szpitali udaje się zapewnić godziwe warunki pobytu pacjentów. W niektórych obserwuje się nie tylko nadmierne zagęszczenie sal, ale nawet umieszczanie chorych na korytarzach. W wielu szpitalach, wobec dużego zapotrzebowania na świadczenia udzielane przez szpital, maksymalnie (nawet kosztem pomieszczeń do pracy personelu czy pokoi socjalnych) wykorzystywane są pomieszczenia na sale chorych oraz pracownie diagnostyczne i gabinety zabiegowe. Sytuacja taka w istotny sposób przyczynia się do pogorszenia warunków pobytu pacjentów, a także utrudnia właściwe spełnianie czynności pielęgnacyjnych. Niedostatek środków finansowych ogranicza nie tylko zakres niezbędnych prac inwestycyjnych i remontowych, ale przede wszystkim zakupy wyposażenia, środków czystości, a także pościeli i bielizny. Brak środków finansowych jest głównym powodem zaniedbań w zakresie odmawiania pomieszczeń. Brak środków powoduje, iż zauważa się istotne zubożenie szpitali w zakresie wyposażenia w meble, sprzęt, bieliznę, pościel, naczynia, sztucce, a nawet środki czystości. Stwierdzono, że w zdecydowanej większości wizytowanych szpitali sale chorych mają standardowe (najczęściej wyeksploatowane) wyposażenie (łóżko, szafka przy łóżku oraz wspólny stół), bardzo ubogi wystrój pomieszczeń (np. bez firanek, zasłon, żaluzji, sale chorych, a nawet niektóre sale dziennego pobytu, bez odbiorników radiowych i telewizyjnych). W czasie wolnym pacjenci zwykle przebywają w salach chorych (w większości szpitali brak sal dziennego pobytu albo są bardzo ubogo wyposażone w meble i sprzęt). Pacjenci mogą korzystać z usług biblioteki szpitalnej, w tym również bezpośrednio na oddziale szpitalnym, rzadko z zajęć organizowanych przez personel. Większość szpitali nie posiada tarasów i ogródków dla chorych. Wyżywienie pacjentów szpitali odbywa się z reguły w tradycyjny sposób, a mianowicie za pośrednictwem działu żywienia szpitala. Zła kondycja finansowa szpitali powoduje, że pacjenci są coraz gorzej żywieni. Niska stawka żywieniowa w większości szpitali zmusza do dożywiania pacjentów przez rodziny. Sytuacja w zakresie zapewnienia przez szpital żywienia wskazuje na nierówność w tym zakresie, w szczególności, że obowiązkiem szpitala jest zapewnienie określonego żywienia, a mianowicie odpowiedniego do stanu zdrowia pacjenta.

Poszanowanie prawa do prywatności i intymności wyznaczone jest w głównej mierze przez warunki bytowe stworzone pacjentom (ilość, wielkość, zagęszczenie i wyposażenie pomieszczeń). Poszanowanie tego prawa, w szczególności w czasie udzielania świadczeń zdrowotnych utrudniają, a czasami nawet uniemożliwiają ograniczenia lokalowe, zagęszczenie sal, zbyt duża liczba badań i zabiegów wykonywanych w gabinetach i pracowniach, szkolenia studentów akademii medycznej i słuchaczek szkoły pielęgniarstwa, a także nawyki personelu. Czasami niewielkie nakłady (np. parawan) lub zmiany organizacyjne (np. wykonywanie części zabiegów i badań w gabinetach zabiegowych, a nie na salach chorych) mogłyby zmienić na korzyść pacjentów sytuację w tym zakresie (Poździoch, 2001). Prawo do poszanowania intymności i godności powinno odnosić się do całego pobytu pacjenta w szpitalu, a nie tylko do czasu, w którym udzielane są świadczenia zdrowotne¹. Dotychczasowe nawyki i przyzwyczajenia wskazują, że pracownikom szpitala czasami trudno zrozumieć, że pacjent może być zażenowany koniecznością np. rozebrania się w obecności kilku osób. Personel szpitali nie dostrzega też we właściwy sposób praw dzieci w tym zakresie.

PRZEMOC W INSTYTUCJACH TOTALNYCH

W takich instytucjach jak szpitale i domy pomocy społecznej można spotkać się również ze zjawiskiem przemocy i złego traktowania, które dotyczą głównie osoby starsze. W placówkach tych mieszka większa liczba osób w podeszłym wieku będących w takiej samej bądź podobnej sytuacji. Ludzie starzy zostają wyłączeni ze społeczeństwa i prowadzą wspólne, zamknięte i formalnie uregulowane życie. Pobyt w takim zakładzie jest trudnym etapem, gdyż wiąże się z nagłą zmianą trybu życia i nie zawsze korzystnie wpływa na samopoczucie ludzi starych. Badania prowadzone w kilku domach

¹ Przepisy rozporządzenia Ministra Zdrowia i Opieki Społecznej z dn. 21 września 1992 roku, w sprawie wymagań, jakim powinny odpowiadać pod względem fachowym i sanitarnym pomieszczenia i urządzenia zakładu opieki zdrowotnej (Dz.U. Nr 74, poz. 366).

pomocy społecznej sugerują, że osoby starsze doświadczają przemocy, złego traktowania w instytucjach. Do aktów przemocy należą m.in.: kontrolowanie pacjentów; poniżanie; pozbawianie ich godności; niedostateczna opieka albo jej brak.

Nadużycia mogą być uwarunkowane przez samą instytucję (jej organizację, metody pracy) lub przez osoby w niej zatrudnione. Sposób funkcjonowania takich placówek niejednokrotnie sprzyja stosowaniu przemocy. Dzień w domu pomocy społecznej przebiega według ściśle określonego regulaminu, do którego mieszkańcy muszą się dostosować. Kontakty pensjonariuszy ze światem zewnętrznym są kontrolowane. Warunki takie wpływają bardzo negatywnie na sferę osobistej prywatności. Pobyt w zakładzie prowadzi do coraz większej degradacji. Zdarza się, że ludzie starzy zatracają swoją godność osobistą, indywidualność – występuje zjawisko depersonifikacji pensjonariuszy. Personel nie używa imion czy nazwisk, zwraca się w sposób urągający godności człowieka, używa zwrotów niecenzuralnych (Binczycka-Anholcer, 1997). Mieszkańcy tych placówek bywają ośmieszani, a nawet poniżani. Decyzje dotyczące ich losu są omawiane, bądź podejmowane bez ich udziału. Te wszystkie działania oddziałują bardzo niekorzystnie na psychikę starych, chorych i niepełnosprawnych osób. Mają też bezpośredni związek z problemem demencji zakładowej wywołanej warunkami życia w takiej instytucji.

W zachowaniu się mieszkańców instytucji stosującej przemoc istotną rolę zaczyna odgrywać tzw. wyuczona bezradność. U ludzi starych wyuczona bezradność polega na tym, że jednostka rezygnuje z wszelkich działań, traktując je za bezcelowe, zachowuje się pasywnie, to z kolei zwiększa ryzyko nadużyć. Dłuższe funkcjonowanie w roli ofiary powoduje wzmocnienie cech sprzyjających procesowi stawania się nią. Zjawisko przemocy wobec ludzi starszych jest problemem powszechnym, a występuje głównie tam, gdzie standardy opieki są niskie, personel przepracowany i słabo wyszkolony, gdzie relacje między personelem a pensjonariuszami są utrudnione, gdzie wyposażenie i zaopatrzenie nie jest dostateczne i gdzie polityka instytucji zmierza tylko do realizowania potrzeb samej instytucji, a nie liczy się z pacjentami. Pewnym paradoksem może być fakt, że w instytucjach opiekuńczych stosuje się przemoc, a przede wszystkim

tam powinna panować moralnie zdrowa atmosfera. Do dyskryminowania osób starszych często dochodzi w szpitalach i domach opieki społecznej. Człowiek funkcjonujący w instytucjach o charakterze zamkniętym zatracą swą godność osobistą i indywidualność. Szczególnie zauważalny staje się ten problem w domach opieki społecznej i szpitalach psychiatrycznych. Depersonifikacja pensjonariuszy jest zjawiskiem powszechnym. Personel nie używa imion czy nazwisk, zwraca się „ta stara”, „stary”, „dziadek”, „staruch” lub używa zwrotów niecenzuralnych. Ośmieszeni, często maltretowani starcy czy chorzy początkowo stawiają opór, w końcowym etapie godzą się ze swym losem. Problem ten występuje we wszystkich państwach. Jedynie niektóre przyznają się do tego – inne milczą, tworząc czarną kartę anonimowych przypadków (np. zgonów z nieznanymi przyczyn).

Wskutek obcowania z umierającymi personel jest zbyt obciążony psychicznie, co powoduje tzw. syndrom wypalenia się. Opiekunowie zaczynają interpretować swą pomoc nie jako pomoc dla życia, lecz dla umierania. Znane są przypadki uśmiercania starców w szpitalach za pomocą dożylnych zastrzyków ze środków nasennych lub też wlewania starym pacjentom wody do ust tak długo, aż jej część dostanie się do płuc i spowoduje śmierć przez uduszenie. W domach starców żyje około 10% osób powyżej 65 roku życia, duża ich część jest maltretowana fizycznie bądź psychicznie, wykorzystywana finansowo i niedostatecznie pielęgnowana (Śmigiel, 1998). W praktyce szpitalnej wykorzystuje się nieznaną ilość leków i konieczność zastosowania leczenia, również operacyjnego, w celu wyłudzenia pieniędzy od osób starszych. Postępujący proces infantylizacji powoduje uległość, a jednocześnie bezsilność pensjonariuszy. Utrata pozycji w rodzinie i społeczności wpływa na apatię, pasywność i bezradność. Przemoc psychiczna personelu prowokuje pensjonariuszy do czynów autoagresywnych. Nierzadkie są akty samobójstw. Odrębnym problemem, nad którym dopiero rozpoczęto systematyczne badania, jest agresja opiekunów wobec pacjentów z zaawansowaną chorobą Alzheimera. Rezultaty pierwszych badań wskazują, że agresywne zachowania o charakterze przemocy fizycznej i psychologicznej są bardziej powszechne w sytuacjach opieki nad chorym z Alzheimerem niż w innych sytuacjach. Wstępnie obwinia się o taki stan rzeczy m.in. specyfikę choroby, która często

wyzwała agresję pacjenta wobec opiekuna, w rezultacie czego część zachowań agresywnych opiekunów jest niejako odpowiedzią na nią. Jak jednak powiedziano, badania nad zjawiskiem agresji pojawiającej się w sytuacji opieki nad pacjentem z chorobą Alzheimera są jeszcze bardzo niepełne. Niemniej dane statystyczne wskazują dość jednoznacznie na to, że chorobę Alzheimera należy traktować jako kolejny czynnik ryzyka.

Nadużycia wobec osób starszych stwierdzono w wielu instytucjach opiekuńczych we wszystkich krajach. Nadużyć tych mogą dokonywać różni ludzie: opłacani członkowie personelu, inni mieszkańcy schronisk dla osób starszych, wolontariusze – wizytatorzy, krewni i przyjaciele. Należy odróżnić nadużycia tzw. indywidualne od pochodzących od samej instytucji, chociaż często występują one łącznie. W USA w końcu lat 90. ubiegłego wieku w wyniku kontroli 1500 domów opieki wykryto wiele niedociągnięć, z których najważniejsze wystąpiły w zakresie: przygotowania żywienia, zapewnienia właściwej opieki (medycznej, pielęgniarstwa), nieszczęśliwych wypadków (Hołyst, 2011). Powszechnie wiadomo, że początkowo dobre warunki i opieka mogą być łatwo zmienione na sprzyjające nadużyciom, przy trudnej wykrywalności tych zmian. Jest oczywiste, że wpływ przemocy psychicznej i fizycznej na sytuację osób starszych zwiększa się wskutek procesu starzenia się i chorób tego wieku (Merecz, Mościcka, 2003). Osobom starszym jest o wiele trudniej wydostać się z sytuacji nadużyć z powodu właśnie przeszkód związanych z wiekiem.

BIBLIOGRAFIA

- Bandura, A. (1990). Selective Activation and Disengagement of Moral Control. *Journal of Social Issues*, 44.
- Baryła, W., Wojciszke, B. (2000). Potoczne rozumienie moralności: badania psychologicznej realności etyki godności i etyki produktywności. *Przeгляд Psychologiczny*, 43.
- Baumeister, R.F., Bushman, B.J. (2008). *Social Psychology and Human Nature*. San Francisco, CA: Wadsworth.

- Baumeister, R.F., Leary, M.R. (1995). The Need to Belong. Desire for Interpersonal Attachments as a Fundamental Human Motivation. *Psychological Bulletin*, 117.
- Binczycka-Anholcer, M. (1997). Medyczne i kryminologiczne aspekty przemocy wobec ludzi starych. W: B. Hołyst (Red.). *Przemoc w życiu codziennym*. Warszawa: Wydawnictwo CB.
- Diamond, J. (1992). *Trzeci szympans*. Warszawa: PIW.
- Frankl, V.E. (2011). *Człowiek w poszukiwaniu sensu*. Warszawa: Wyd. Czarna Owca.
- Grzegorzczuk, A. (1993). *Życie jako wyzwanie. Wprowadzenie w filozofię racjonalistyczną*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Hicks, D. (2013). *Dignity. Its Essential Role in Resolving Conflict*. New Heaven CT: Yale University Press.
- Higgins, E.T. (1989). Self-Discrepancy Theory. What Patterns of Self-Beliefs Cause People to Suffer?. *Advances in Experimental Social Psychology*, 22.
- Hołyst, B. (2011). *Wiktymologia*. Warszawa: LexisNexis.
- Hołyst, B. (2018). *Przeciwko życiu*. T. 2: *Determinanty społeczne i kulturowe*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kępiński, A. (2012). *Rytm życia*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Kofta, M. (1991). Człowiek jako przyczyna zdarzeń. W: M. Kofta, T. Szustrowa (Red.). *Złudzenia, które pozwalają żyć*. Warszawa: PWN.
- Kosewski, M. (1985). *Ludzie w sytuacji pokusy i upokorzenia*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Krawulska-Ptaszyńska, A. (1998). Dysfunkcjonalność systemu ochrony zdrowia na przykładzie psychologicznej analizy relacji lekarz-pacjent. W: J. Miluska (Red.). *Psychologia rozwiązywania problemów społecznych*. Poznań: Wyd. UAM.
- Lazarus, R.S. (1980). The Stress and Doping Paradigm. W: L. Bond, J. Rosen (Red.). *Competence and Coping during Adulthood*. London: University Press of New England.
- Liebert, R.M. (1994). What Develops in Moral Development? W: W.M. Kurtines, J.L. Gewirtz (Red.). *Morality, Moral Behavior and Moral Development*. New York: Wiley and Sons.
- Maslach, Ch., Leiter, M.P. (2000). *The Truth about Burn Out. How Organizations Cause Personal Stress and What to do About it.*, San Francisco, CA: Jossey-Bass.

- Merecz, D., Mościcka, A. (2003). *Przemoc w placówkach służby zdrowia i sposoby jej przeciwdziałania*. Łódź: Wyd. Instytutu Medycyny Pracy.
- Nisbett, R., Cohen, D. (1996). *Culture of Honour. The Psychology of Violence in the South*. Boulder CO: Westview Press.
- Oesterberg, J. (1988). *Self and Other. A Study of Ethical Egoism*. New York: Springer.
- Ossowska, M. (1985). *Normy moralne. Próba systematyzacji*. Warszawa: PWN.
- Poździuch, S. (2001). Prawa człowieka i prawa pacjenta – osiągnięcia II połowy XX wieku. *Zdrowie i Zarządzanie*, 3(2).
- Przepisy rozporządzenia Ministra Zdrowia z dnia 26 marca 2019 r. w sprawie szczegółowych wymagań, jakim powinny odpowiadać pomieszczenia i urządzenia podmiotu wykonującego działalność leczniczą (Dz.U. z 2019 r., poz. 595).
- Rothbart, M., Taylor, M. (1992). Category Label and Social Reality. Do We View Social Categories as Natural Kinds? W: G. Semin, K. Fiedler (Red.). *Language, Interaction and Social Cognition*. London: Sage.
- Sęk, H. (2004). Uwarunkowania i mechanizmy wypalenia zawodowego w modelu społecznej psychologii poznawczej. W: H. Sęk (Red.). *Wypalenie zawodowe. Przyczyny i zapobieganie*. Warszawa: PWN.
- Śmigiel, J. (1998). Starzenie się jako problem społeczny. W: J. Miluska (Red.). *Psychologia rozwiązywania problemów społecznych*. Poznań: Wyd. Bonami.
- Solomon, S., Greenberg, J., Pyszczynski, T. (1997). Terror Management Theory of Social Behavior. The Psychological Functions of Self-esteem and Cultural Worldviews. *Advances in Experimental Social Psychology*, 24.
- Tangey, J.P., Wagner, P.E., Hill-Barlow, D., Marschall, D.E., Gramzow, R. (1996). Relation of Shame and Guilt to Constructive vs Destructive Response to Anger across the Lifespan. *Journal of Personality and Social Psychology*, 70.
- Triandis, H.C. (1995). *Individualism and Collectivism*. Boulder CO: Westview Press.
- Turner, J.C. (1999). Current Issues in Research on Social Identity and Self-categorization Theories. W: N. Ellemers, R. Spears, B. Doosje (Red.). *Social Identity: Context, Commitment, Content*. Oxford, UK: Blackwell.
- Whitbeck, B. (1998). Research Ethics. W: R. Chadwick (Red.). *Encyclopedia of Applied Ethics*, San Diego: Academic Press.

- Wojciszke, B., Stajniak, B. (2001). Psychologia godności. Zarys koncepcji teoretycznej. W: D. Doliński, B. Weigl (Red.). *Od myśli i uczuć do decyzji i działań*. Warszawa: Wyd. Instytutu Psychologii PAN.
- Wojciszke, B., Stajniak, B. (2011). Psychologia godności. Zarys koncepcji teoretycznej. W: D. Doliński, B. Weigl (Red.) (2001). *Od myśli i uczuć do decyzji i działań*. Warszawa: Wyd. Instytutu Psychologii PAN.
- Wrześniewski, K. (1996). Style i strategie radzenia sobie ze stresem: problemy pomiaru. W: I. Heszen-Niejodek, Z. Ratajczak (Red.). *Człowiek w sytuacji stresu*. Katowice: Wyd. UŚ.
- Zimbardo, P., Ruch, F.L. (1988). *Psychologia i życie*. Warszawa: PWN.

DAGMARA BORUC

WYŻSZA SZKOŁA MENEDŻERSKA W WARSZAWIE

Kobieta-kat... Czy to możliwe? O kobiecej przemocy domowej

WSTĘP. O PRZEMOCY SŁÓW PARĘ

„Każdego roku ponad 1,6 mln ludzi na świecie traci życie z powodu przemocy. Jeszcze więcej z tego samego powodu ma problemy natury psychologicznej, seksualnej i psychicznej”

(Pietruszka, 2002)

Aspekt przemocy jest obszarem gruntownych analiz zarówno teoretyków, jak i praktyków. Występuje od zarania dziejów. Dotyka społeczeństwa bez względu na poziom ich rozwoju, statusu ekonomicznego czy poziomu wykształcenia swoich obywateli. Przemoc, co istotne, pojawić się może w każdym obszarze życia, w każdej grupie społecznej. Jaka jest zatem geneza niniejszego zjawiska? Czym się charakteryzuje? Jak je rozpoznać? Poniżej przedstawiono wybrane teorie z obszaru psychologii, pedagogiki czy socjologii próbujące scharakteryzować i tym samym zrozumieć jej istnienie.

Termin „przemoc”, zgodnie z definicyjnym ujęciem *Słownika języka polskiego*, to „siła przeważająca czyjąś siłę, fizyczna przewaga wykorzystywana do czynów bezprawnych dokonywanych na kimś; narzucona bezprawnie władza, panowanie; czyny bezprawne dokonywane z użyciem fizycznego przymusu; gwałt” (*Słownik języka polskiego*, 1993, s. 651). Na gruncie psychologicznym „przemoc”

wyjaśniana jest różnorodność. Jak podaje literatura przedmiotu (Archer, Browne, 1989; Gelles, Cornell, 1990; Pospiszyl, 1994; Pospiszyl, 1998; Browne, Herbert, 1999) najczęściej mówi się o trzech zasadniczych aspektach, tj.:

- 1) skutkach przemocy dla ofiary,
- 2) intencjach, jakie kierowały sprawcą (przemocy),
- 3) rodzaju zachowania się sprawcy.

Przedstawicielami pierwszego podejścia, w którym akcent kładzie się na osobę ofiary przemocy, są David G. Gil (1970; 1978), Joachim Kądziera (1974) oraz Wanda Sztander (1999). Definicja przemocy według D.G. Gila jest raczej dość szeroka, bowiem wszelkie zachowania mogące blokować, uniemożliwiać czy utrudniać działania drugiej strony są traktowane jako przemoc. Stąd też, jak pisze autor, są to: „działania i warunki, które hamują spontaniczny rozwój wrodzonych, potencjalnych możliwości oraz naturalne dążenie do samorealizacji” (Gil, 1978, s. 78). Dla J. Kondzieli (1974), która zawęża z kolei jej znaczenie, poprzez wskazanie na efekt zahamowania rozwojowego ofiary przemocy oraz na bardzo specyficzny wpływ na tę ofiarę sprawcy jest to „wywieranie wpływu na ludzi, w wyniku którego ich aktualny poziom rozwoju somatycznego i duchowego jest mniejszy niż potencjalny poziom tego rozwoju” (Kondziela, 1974, s. 62). Owy, wspomniany wcześniej, wpływ opisywany jest przy uwzględnieniu trzech czynników. Są to:

- 1) podmiot wpływu;
- 2) przedmiot wpływu;
- 3) akcja wpływu (Kondziela, 1974; Rode, 2010).

R.J. Gelles wraz z C.P. Cornell (1990, s. 20) sporo miejsca poświęcają z kolei intencjom, jakimi kierował się sprawca przemocy i – co warto zaznaczyć – dokonują jej podziału na „klasyczną przemoc normalną” oraz na tzw. „nadużywanie przemocy”. Ich zdaniem jest to „akt przeprowadzony z zamiarem spowodowania cierpienia fizycznego czy krzywdy innej osoby albo postrzegany jako wiedziony taką intencją” (Gelles, Cornell, 1990, s. 20). Również K. Pospiszyl (1994; 1998), uwzględniając niniejszy punkt widzenia, mówi o zachowaniu zamierzonym i przykrym dla drugiej strony. Zdaniem autora to „wszelkie nieprzypadkowe akty godzące w osobistą wolność jednostki lub przyczyniające się do fizycznej, a także psychicznej szkody osoby, które wykraczają poza

społeczne normy wzajemnych kontaktów międzyludzkich” (Pospiszyl, 1998, s. 16). Natomiast intencja przede wszystkim zniewolenia drugiej osoby jako czynnik wiodący u Aliny Koczary (1997, s. 11) do przemocowego zachowania, tłumaczy przemoc jako „wymuszanie na jednostce określonych zachowań, sposobów myślenia, wartościowania i interpretowania świata” (Koczara, 1997, s. 11).

W trzeciej perspektywie odnoszącej się do rodzaju zachowania się sprawcy przemoc rozumiana jest jako: „fizyczne lub umyślone działanie na szkodę: wykorzystywanie seksualne, zaniedbanie lub maltretowanie dzieci poniżej 18. roku życia przez osobę odpowiedzialną za pomyślny rozwój oraz działania, które stanowią zagrożenie dla ich rozwoju” (Pospiszyl, 1998, s. 12).

To jedynie wybrane ujęcia, które są próbą wyjaśnienia i tym samym zrozumienia zjawiska, jakim jest przemoc. W dalszej części zostanie omówiona przestępczość kobiet i temat główny, czyli przemoc domowa wymierzona w kierunku mężczyzn.

TEORIE I PODEJŚCIA PRÓBUJĄCE WYJAŚNIĆ ZJAWISKO PRZESTĘPCZOŚCI Kobiet

Problematyka zachowań niezgodnych z literą prawa przejawianych przez płęć żeńską nie traci na aktualności. Stereotyp mężczyzny jako sprawcy przemoc, dość jeszcze silnie ugruntowany w umysłach ludzi, powoli, acz sukcesywnie, słabnie. Zmienia się. Owa tendencyjność myślenia to wynik zakorzenionych w ludzkiej psychice procesów i mechanizmów odwołujących się do stereotypowych, ogólnie przyjętych i akceptowanych przez szerokie środowiska naukowe teorii. Niniejsze uproszczenie, tak bolesne i niesprawiedliwe, *a priori* pozycjonuje mężczyznę jako oprawcę, atakującego i agresora, natomiast kobietę jako ofiarę, bezbronną i atakowaną oraz uległą.

Karol Sławik (1996) dokonuje niezwykle istotnej i wartościowej dla dalszego rozwoju analiz w niniejszym obszarze różnicy. Autor zauważa, iż „w ostatnich latach na świecie zaobserwowano, iż choć udział kobiet w przestępczości jest niższy niż u mężczyzn, to wśród dziewcząt wykazuje jednak większe tendencje wzrostowe – ponieważ wiele z nich ucieka z domów rodzinnych i utrzymuje się z czynów

przestępczych dokonywanych na ulicy. Taka tendencja odczuwana jest również w Polsce (aczkolwiek nie ma w tym względzie dostępnych badań). Nie można jednak lekceważyć tego, co się ujawniło szczególnie w ostatnich latach [...]” (Sławik, 1996, s. 97).

Istnieje wiele teorii wyjaśniających zjawisko kobiecej przemocy i wszelkich agresywnych aktów dokonywanych przez niniejszą grupę. Wśród nich wyróżnia się (Cabalski, 2017):

- 1) teorie antropologiczne odwołujące się do determinizmu biologicznego. Prekursorzy owego nurtu, m.in. C. Lombroso i W. Ferrero (1895), Otto Pollack (1950) czy William Isaack Thomas (1907, 1923) wskazywało, iż kobieta-przestępca niejako jest naznaczona od urodzenia;
- 2) teorie biochemiczne odwoływały się do specyficznych okresów rozwojowych kobiety, ilości hormonów oraz cykli fizjologicznych;
- 3) teorie genetyczne traktujące przede wszystkim o roli DNA i genów w gotowości do popełnienia przez kobiety czynów przestępczych (Batavia, 1939; Cowie, Cowie, Slater, 1968; Harris, 2000; Plomin, 2001);
- 4) teorie psychologiczne kładące nacisk na wszelkie aspekty psychologiczne i psychiczne predyspozycje kobiet do zachowań przemocowych (Thomas, 1923; Adler, 1975; Freud, 1999),
- 5) teorie socjologiczne, które pojawiły się w drugiej połowie XX wieku i skupiające się na wpływach czynników przede wszystkim ekonomicznych, społecznych oraz kulturalno-obyczajowych. Wśród nich wymienia się wiodące perspektywy, takie jak: teoria napięć (Agnew, 1985; 1992; 1997), teorie kontroli (Durkheim, 2006), teorie społeczno-ekonomiczne (Klein, 1973; Durkheim, 2006), teorie emancypacji kobiet (Adler, 1975; Simon, 1975) i teorie feministyczne (Hołyst, 1991; 2000; 2004; 2006; 2007; 2009; 2012);
- 6) teorie zintegrowane ujmujące przestępczość kobiet jako zjawisko wieloaspektowe, wielopłaszczyznowe i złożone (Walsh, 1991; 2003; 2008; Browne, Herbert, 1999).

Reasumując, wydaje się, iż perspektywa uwzględniająca wielość aspektów człowieka od jego konstytucji fizycznej po funkcjonowanie bio-psycho społeczne wraz z obszarami psychiki i oraz emocji jest

najbardziej adekwatną dla zrozumienia, czym jest tytułowe zagadnienie, czyli przemoc domowa. Jednostka ludzka jest bowiem złożonym organizmem niedającym się ująć w ściśle określone ramy. Zachowanie ludzkie jest zagadką, czego potwierdzeniem są niekiedy mające miejsce tragedie ludzkie, których sprawcą był właśnie człowiek.

PRZEMOC DOMOWA

Do niedawna niezwykle popularnym i postulowanym stwierdzeniem uznawanym przez wielu bez względu na status społeczny, wykształcenie czy wykonywany zawód było takie, które mówiło o tym, że to, co się dzieje w czterech ścianach, jest wyłącznie tejże rodziny i zostaje w ich czterech ścianach. Nie było wskazanym jakkolwiek interwencje lub chociażby niewielkie zainteresowanie ze strony osób postronnych. Dotyczyło to nawet sytuacji agresywnych, przemocowych i wszelkich pozostałych zagrażających zarówno życiu, jak i zdrowiu jednostki.

Stąd też definicyjne ujęcie „przemocy domowej” brzmi następująco: „to zamierzone działania lub rażące zaniedbania dokonywane przez jednego z członków rodziny przeciwko pozostałym, wykorzystujące istniejącą lub stworzoną przewagę sił działania skierowane przeciw członkowi rodziny, które narusza prawa i dobra osobiste, powodując cierpienie i szkody” (Sasal, 1998, s. 17; Rode, 2001; 2002; 2003; 2005; 2007; 2008; 2010; Mellibruda, 2000; 2012).

Innym podziałem jest podział na:

- 1) przemoc gorącą;
- 2) przemoc zimną/chłodną.

Pierwsza z wymienionych – przemoc gorąca, charakteryzuje się dużym nasyceniem emocjonalnym oraz intensywnością emocji, głównie negatywnych, u sprawcy. Skutkuje to licznymi zachowaniami agresywnymi i przemocowymi. Nawet najmniejszy bodziec może stać się czynnikiem spustowym. Jest niebezpieczną w swych skutkach zarówno dla dalszego, jak i najbliższego otoczenia.

Przemoc zimna (chłodna) z kolei, jest jedynie na pozór o wiele spokojniejszą. Jest efektem kumulowanych emocji. Istotne jest to, iż ofiara nie może przewidzieć, kiedy nastąpi na nią atak.

Poza powyższym podziałem istnieje jeszcze uniwersalny podział przemocy ze względu na rodzaj, stworzony w 1993 roku przez Komitet do Spraw Przemocy Domowej Rady Europy. Wymienia się:

- 1) przemoc fizyczną, która prowadzi do różnego rodzaju uszkodzeń fizycznych ciała drugiej osoby (pobicie, kopanie, popychanie; otarcia, zabójstwo i inne);
- 2) przemoc psychiczną, której celem jest naruszenie godności (znęcanie się, narzucanie własnych poglądów, stosowanie wyzwisk, szantażowanie, wyśmiewanie, obwinianie, ośmieszanie i inne);
- 3) przemoc seksualną, która jest trudno zauważalna i niekiedy nieuchwytna przez bliskie środowisko osób (gwałt, dotykание bez wyrażenia zgody drugiej strony i inne);
- 4) przemoc ekonomiczną, prowadzącą do naruszenia cudzej własności wraz z ograniczeniem wolności (zabór środków finansowych, ograniczenie środków finansowych, kradzież, używanie rzeczy bez pozwolenia, niszczenie cudzej własności i inne);
- 5) zaniedbanie wskazujące na niewywiązywanie się z obowiązku opieki nad drugą osobą.

I ostatni aspekt, o którym nie można nie wspomnieć, to „maltretowanie w małżeństwie”. Przemoc domowa, bezsprzecznie, współwystępować może z niniejszym zjawiskiem. Deficycyjnie oznacza to „wszelkie zachowania, które prowadzą do zdominowania i objęcia pełną kontrolą życia partnera w celu pozbawienia go swobody działania i podejmowania decyzji, czyli faktycznego ubezwłasnowolnienia” (Mandal, s. 211–220; Cabalski, 2017, s. 331). W przeciwieństwie do agresji, nie ma tu mowy o równowadze sił. Przemoc zakłada nierówność każdej ze stron, przewagę jednej z nich. Stąd też w art. 2 pkt 2 ustawy z dnia 29 lipca 2005 r. opis przemocy brzmi następująco „jednorazowe albo powtarzające się umyślne działanie lub zaniechanie naruszające prawa lub dobra osobiste osób wymienionych w pkt 1, w szczególności narażające te osoby na niebezpieczeństwo utraty życia, zdrowia, naruszające ich godność, nietykalność cielesną, wolność, w tym seksualną, powodujące szkody na ich zdrowiu fizycznym lub psychicznym, a także wywołujące cierpienia i krzywdy moralne u osób dotkniętych przemocą” (2005).

W etiologii przemocy jest niezwykle istotnym z uwagi na powagę w swych skutkach.

Konkludując, istnieje wiele określeń definicyjnych terminu „przemoc”. Ich liczba uzależniona jest od rozpatrywanego aspektu. Jedno nie ulega wątpliwości. Niezależnie od określonej perspektywy czy teorii bądź innej zmiennej, każda przemoc, również domowa, o której mowa, prowadzi do niezwykle poważnych zarówno psychicznych, jak i fizycznych skutków dla ofiary, które utrzymywać się mogą przez wiele kolejnych lat jej życia i oddziaływać na inne obszary jej funkcjonowania psycho-społecznego. Należy również uwzględnić czynniki związane z wszelkimi trudnościami w procesie ujawniania przemocy w rodzinie oraz procedury rozpoznawania aktów przemocy stosowanej przez kobiety w rodzinie. W pierwszej grupie mówi się o wiele szerszym jak bardziej urozmaiconym repertuarze stosowanych zachowań przemocowych względem swego partnera, brak bardziej poważnych skutków stosowania przemocy fizycznej w związku z mniej dolegliwymi obrażeniami ciała partnera, silnie zakorzeniony i podtrzymywany przez społeczeństwo mit „słabej i bezbronnej kobiety zależnej od mężczyzny”. Co więcej, jak wskazują liczne obserwacje praktyków pracujących z ofiarami przemocy domowej (Lew-Starowicz, 1992; Makara-Studzińska, Grzywa, Turek 2005; Cabalski, 2017, s. 322): „według niektórych psychoterapeutów wiele osób krzywdzonych w rodzinie sprawia wrażenie, jakby zastygło w upokorzeniach. Brakuje im odwagi i determinacji, aby położyć kres ekscesom. Ujawnienie aktów przemocy bywa dla nich źródłem kolejnych dojmujących frustracji, zmartwień i stresu. Za wszelką cenę, nawet kosztem dalszego funkcjonowania w patologicznej rodzinie, pragną uniknąć kompromitacji” (Cabalski, 2017, s. 322). W drugiej, z kolei, znajdują się liczne i szczegółowo omówione zalecenia Ogólnopolskiego Centrum Pomocy Rodzinie dla Ofiar Przemocy w Rodzinie traktujące o obowiązku niesienia pomocy w sytuacji podejrzenia wystąpienia przemocy domowej, a które nie są tak skrupulatnie przestrzegane.

KOBIETA JAKO SPRAWCA PRZEMOCY DOMOWEJ

Do niedawna o przemocy domowej mówiono w kontekście sprawstwa męskiego. To kobiety oraz dzieci padały ofiarą mężczyzn. Odwrotność sytuacji była w zasadzie niedostrzegana, wręcz pomijana. Jak czytamy: „W wielu publikacjach poruszających problem przemocy domowej mężczyzna przedstawiany jest jako ten silniejszy, bardziej agresywny, a tym samym mniej narażony ze strony partnerki. W obrębie kultury Zachodu wciąż powszechny jest stereotyp silnego mężczyzny i słabej kobiety, wiele osób wątpi w realność zjawiska przemocy wobec mężczyzn, a wielu mężczyzn nie przyznaje się, że doznaje przemocy ze strony swoich żon, bojąc się ośmieszenia. O przemocy wobec mężczyzn najczęściej mówi się w kontekście różnych scen komicznych i dowcipów” (Mielnik, 2009, s. 65). Idąc dalej, autor stwierdza: „pod względem prawnym mężczyzna staje się wobec dwóch zasadniczych przeszkód: po pierwsze – niezwykle trudno jest mu udowodnić, że jest ofiarą, a po drugie – nikt mu nie zapewni, że on i jego dzieci będą we właściwy sposób chronione [...]. Mężczyźni bardzo często pozostają świadomie w roli ofiar ze względu na dzieci [...].

Większość mężczyzn nie reaguje na przypadki przemocy wobec nich. Często ta cisza jest spowodowana lękiem przed ośmieszeniem oraz przekonaniem, że jego partnerka nie będzie ukarana, a jemu samemu nie będzie udzielona pomoc. Nawet kiedy mężczyzna udowodnił, że jest ofiarą, to i tak musi postąpić według niepisanej zasady, że to on ma opuścić dom. Jest więc oddzielony od dzieci i często ma trudności w utrzymywaniu z nimi regularnego kontaktu. Faktycznie to on jest traktowany jako sprawca, a nie jako ofiara” (Mielnik, 2009).

Jaka jest zatem kobieta – sprawca przemocy domowej? Jaki jest jej profil? Jakie są jej cechy charakterystyczne? Poniżej nastąpi próba odpowiedzi na postawione pytania.

Jak wskazują liczne doniesienia empiryczne, zarówno w związkach partnerskich, jak i małżeństwie, bez względu na płeć sprawcy pojawiają się trzy podstawowe etapy. Są to:

- 1) afekt, który przyjmuje najczęściej postać emocji przykrych (negatywnych), np. złości;
- 2) intencji wyrządzenia krzywdy drugiej osobie;

- 3) zachowania w postaci zadania cierpienia fizycznego, psychicznego drugiej osobie (Browne, Herbert, 1999).

Kobiety z analizowanej grupy w przeważającej liczbie wywodzą się z rodzin, w których doświadczyły w przeszłości przemocy od lat najmłodszych. Niejako powielają „błędny krąg przemocy”, bowiem jako ofiary z lat dziecięcych stają się oprawcami w dorosłym już życiu.

Stąd też, uwzględniając aspekty zarówno psychologiczne, jak i socjologiczne, do najczęstszych zachowań kobiet stosujących przemoc zalicza się:

- zachowania agresywne takie jak: policzkowanie, popychanie, szturchanie, uderzenia ręką lub domowymi przedmiotami powodującymi liczne rany, sińce lub zdrapania;
- zachowania godzące w podstawowe prawa jednostki, czyli gnębianie moralne prowadzące do poniżenia;
- stosowanie agresji werbalnej, słownej w postaci wyzwisk, krzyków, ośmieszania, wyśmiewania;
- stosowanie szantażu, wymuszanie podporządkowania się;
- groźenie uszkodzeniem ciała od najmniej zagrażających życiu i zdrowiu do nawet pozbawienia życia;
- stosowanie przemocy psychicznej w postaci lekceważenia partnera zarówno w sytuacjach prywatnych, jak i społecznych czy towarzyskich;
- stosowanie agresji seksualnej poprzez wymuszanie kontaktów intymnych;
- stosowanie przemocy ekonomicznej w postaci zaboru prywatnych rzeczy czy wynagrodzenia (Browne, Herbert, 1999; Lew-Starowicz, 2011).

Istotnym jest jednoznaczne podkreślenie, iż zachowania przemocowe, jak wspomniano już w poprzedniej części tekstu, są o wiele bardziej urozmaiconymi, a nawet wręcz bardziej wyrafinowanymi, często (choć nie zawsze) są mniej poważnymi w swych skutkach, prowadzą do poniżenia i całkowitego zdominowania oraz podporządkowania sobie partnera.

SYNDROM MALTRETOWANEGO MĘŻA

Syndrom maltretowanego mężczyzny to niezwykle intrygujące w swej genezie zagadnienie. Do czasów obecnych w kontekście przemocy domowej i jej tragizmu mówiono jedynie o „syndromie maltretowanej kobiety” oraz traumie doświadczanej przez dzieci w rodzinie, w której występuje przemoc (Lew-Starowicz, 1992, Cabalski, 2017).

Do literatury światowej na temat przemocy domowej w kontekście maltretowania swego partnera w pierwszej kolejności zalicza się definicję stworzoną przez Susan Steinmetz (1977) w latach 70. XX wieku. Wykorzystywane przez autorkę określenie *battered spouse syndrome* (ang.) początkowo odnoszono do ofiary maltretowania zarówno płci żeńskiej, jak i męskiej. Jednakże w swoich analizach S. Steinmetz (1977) odnosi je do zespołu maltretowanego/bitego męża. Jako prekursorka opisała zachowania przemocowe kobiet, których ofiarą byli mężczyźni (Steinmetz, Strus, 1973; Steinmetz, 1977).

Z biegiem lat, na podstawie licznych obserwacji i doniesień stworzono swego rodzaju katalog charakterystycznych objawów przejawianych przez maltretowanych małżonków oraz specyficznej ich konstytucji. W związkach, zarówno partnerskich, jak i małżeństwie, jest przede wszystkim wycofanym i biernym w swej aktywności zarówno zawodowej, jak i aktywności seksualnej (niechęć do odbywania kontaktów intymnych z partnerką). Staje się coraz bardziej apatycznym, introwertycznym. Nieustannie jest obiektem wszelkiego rodzaju ataków ze strony kobiety (Hines, Douglas, 2011; Cabalski, 2017). Idąc dalej, w rozmowach nierzadko tłumaczą zachowanie partnerki, wskazując na jej aktualne złe samopoczucie, trudności natury emocjonalnej trudnością w radzeniu sobie z przykrymi stanami emocjonalnymi czy wzburzeniem. Na pytanie odnośnie do zmiany niniejszej sytuacji nie podają żadnych rozwiązań, podkreślając, iż partnerce jest się w stanie wybaczyć wiele (w tym bólu, doświadczanych upokorzeń i aktów przemocowych). W oparciu o powyższą listę powstał tzw. *common couple violence CCV* (ang.) (Hines, Douglas, 2011), czyli zjawisko „powszechnej przemocy wśród par”, jak i *intimate partner violence IPV* (ang.), tj. „syndrom przemocy ze strony bliskiego partnera” (tamże).

Na gruncie polskim wskazano tzw. „zespól maltretowanego męŹa”. Do rozpoznania syndromu uwzględnia się następujące zaobserwowane u męŹczyzny zachowania:

- niechęć wyrażana w stosunku do swojej partnerki; bycie ofiarą przemocy fizycznej w postaci bicia, uderzania;
- bycie obiektem przemocy werbalnej w postaci ośmieszania, wyzywania, poniŹania;
- lekcewaŹenie partnera w róŹnego rodzaju sytuacjach, w tym społecznych i towarzyskich;
- zmuszanie do nawiązywania kontaktów intymnych, mimo wyrażonego sprzeciwu;
- wyśmiewanie oraz zawstydzanie partnera pod kątem jego budowy ciała;
- dopuszczanie się współżycia z innym męŹczyzną, zarówno bez wiedzy partnera, jak i w jego obecności celem upokorzenia;
- deprivacja podstawowych potrzeb partnera, m.in.: snu, prawa do wypoczynku (Lew-Starowicz, 1992).

Jak zatem wykazano, bycie ofiarą przemocy ze strony drugiej osoby, a tym bardziej ze strony najbliŹszego partnera, ma brzemiennie skutki zarówno w obszarze Źycia fizycznego, jak i psychicznego.

ZAKOŃCZENIE

Przemoc domowa jako zjawisko podlegające unormowaniu prawnemu w poszczególnych grupach społecznych czy kulturach charakteryzuje szerokie spektrum rozumienia i oceny społecznej. W krajach, w których proces wychowania wykorzystywał formy przemocowe, były wręcz wymaganymi i obligatoryjnymi nawet wśród kręgów tzw. autorytetów i inteligencji, które nieustannie podsycają nieaktualne, lecz tak silne w swym przekazie stereotypy kulturowe, takie jak, kobiety i dzieci są wyłącznie ofiarami przemocy domowej, agresorem, który bije jest silny męŹczyzna, gwałt w małżeństwie nie istnieje czy teŹ przemoc psychiczna nie podlega żadnym sankcjom karnym (Helios, Jedlecka 2017). A wtedy zmiana poglądowością staje pod nie lada wyzwaniem.

Przemoc domowa wydaje się nie zmniejszać w swych rozmiarach. Przede wszystkim jeśli chodzi o męŹczyzn w roli ofiar swych

partnerek. Odejście od stereotypowego postrzegania mężczyzn jako jedynie potencjalnego zagrożenia, a nie ofiary powinno być sukcesywnie eliminowane ze świadomości, wręcz prześmiewczo traktowane, prezentowane w sposób humorystyczny, umniejszający jego powagę. Ponadto, wszelkiego rodzaju raporty czy statystyki dokonywane każdego roku nie odzwierciedlają rzeczywistej skali występowania przemocy względem mężczyzn (Gotfryd, 2010). Literatura przedmiotu (Gromulska, 2006; Gotfryd, 2010; Gryszka, 2010; Helios-Jedlecka, 2017, Grzelak, 2017) wskazuje, iż źródłami zaistniałego stanu niniejszego stanu może być męski opór do przyznania się do bycia ofiarą przemocy domowej, jak również strach i wstyd przed wyśmianiem i ponowną wiktyimizacji w społecznym odbiorze, doświadczaniem niedostrzegalnym niejednokrotnie przejawów przemocy ekonomicznej czy psychicznej czy też uciekanie od przyznania się przed sobą samym do swojej rzeczywistej sytuacji i byciu słabszą stroną w danej relacji.

Konkludując, przemoc domowa względem mężczyzn to obszar wyzwań zarówno dla teoretyków, jak i praktyków niezwykle wymagający, ale i frapujący ze względu na wspomnianą wcześniej wielopłaszczyznowość. Obszar analiz wymaga szerokiej wiedzy jak również interdyscyplinarnego podejścia. W obszarze pomocowym należałoby się przede wszystkim podjąć zintensyfikowane kroki w celu uświadomienia społeczeństwa o istnieniu tegoż zjawiska, a następnie uwrażliwienia na ludzką krzywdę. Należy nieustannie skutecznie istniejące programy pomocowe, zwłaszcza w formie kampanii informujących, zarówno tych „na żywo”, jak i telewizyjnych, multimedialnych; np. wszelkiego rodzaju akcje edukacyjne w placówkach szkolnych. Co więcej, organizowanie specjalistycznych szkoleń, warsztatów, studiów dla kadry specjalizującej się w obszarze pomocowym, terapeutycznym zarówno dla ofiar, jak i sprawców przemocy domowej jest wręcz wymaganą (Kartowicz, Olubiński, 2003; Michalska, Juszczak-Kuźmińska, 2007). Warto jednak podjąć ten wysiłek, bo chodzi przecież o ludzkie życie. I niech nie zwiedzie nas wielokrotnie powtarzane stwierdzenie: „Kobieto... puchu marny”.

BIBLIOGRAFIA

- Adler, F. (1975). *Sisters in Crime. The Rise of the New Female Criminal*. New York: Wydawnictwo McGraw-Hill.
- Agnew, R. (1985). A Revised Strain Theory of Delinquency, *Criminology*, 64,1.
- Agnew, R. (1992). Foundation for General Strain Theory of Crime and Delinquency, *Criminology*, 30(1).
- Agnew, R. (1997). Relational Problems with Peers, Gender nad Delinquency, *Youth and Society*, 27.
- Archer, J., Browne, K.D. (1989). Concepts and Sproaches to the Study of Aggression. W: J. Archer, K.D. Browne, *Human Aggression: Naturalistic Approaches*. London: Routledge.
- Batawia, S. (1939). Niepoprawność przestępców w świetle badań nad bliźniętami Kryminalnymi, *Archiwum Kryminologiczne*, 3, 1–2.
- Batawia, S. (1939). *Niepoprawność przestępców w świetle badań nad bliźniętami Kryminalnymi*. Warszawa: Wydawnictwo Zakładu Kryminologii Uniwersytetu Józefa Piłsudskiego.
- Browne, K.D., Herbert, M. (1999). *Zapobieganie przemocy w rodzinie*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
- Cabalski, M. (2017). *Przemoc domowa*. Wydawnictwo Impuls. Kraków
- Cabalski, M. (2017). *Przemoc stosowana przez kobiety*. Kraków: Wydawnictwo Impuls.
- Cowie, J., Cowie, V., Slater, E. (1968). *Delinquency in Girls*. Heinemann: London.
- Durkheim, E. (2006). *Samobójstwo*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza.
- Freud, S. (1999). *Dlaczego wojna?*. W: S. Freud, *Pisma społeczne*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Gelles, R.J., Cornell, C.P. (1990). *Intimate Violence in Families*. Beverly Hills, CA: Sage.
- Gil, D.G. (1970). *Violence against Children. Physical Child Abuse in the United States*. Cambridge: Harvard University.
- Gil, D.G. (1978). *Social Violence and Violence in Families*. W: J.M. Eekelaar, S.N. Katz, *Family Violence*. Toronto: Butterwort.
- Gotfryd, P. (2010). Kiedy kobieta bije, *Niebieska Linia*, 4–69.
- Gromulska, L., (2006). Mężczyzna – ofiara przemocy. Obserwacje z kontaktu. *Świat Problemów*. 9/164. <http://www.psychologia.edu.pl/czytelnia/>

- 62-wiat-problemow/189_mezczyzna-ofiara-przemocyobserwacje-z-kontaktu.html [dostęp: 30.01.2017].
- Gryszka, A. (2010). Mężczyzna ofiarą przemocy?. *Niebieska Linia*, 4/69.
- Grzelak, P. (2017). Dlaczego nie porusza się tematu przemocy wobec mężczyzn?, <http://www.fundacjaart.pl/dlaczego-nie-porusza-sie-tematu-przemocy-wobec-mezczyzn/> [dostęp: 28.01.2017].
- Harris, J.R. (2000). *Geny czy wychowanie? Co wyrośnie z naszych dzieci i dlaczego?*. Warszawa: Wydawnictwo: Jacek Santorski & Co Agencja Wydawnicza.
- Helios, J., Jedlecka, W. (2017). *Różne oblicza przemocy*. Wrocław: Wydawnictwo Helios Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Hines, D.A., Douglas, E.M. (2011). Symptoms of Posttraumatic Stress Disorder in Men Who Stain Intimate Partner Violence. A Study of Help Seeking and Community Samples. *Psychology of Men and Masculinity*, 12(2).
- Hołyst, B. (1991). *Człowiek w sytuacji trudnej*. Warszawa: Wydawnictwo PTHP.
- Hołyst, B. (2000). *Kryminologia*. Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze WPN.
- Hołyst, B. (2004). *Psychologia Kryminalistyczna*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Hołyst B. (2006). *Psychologia Kryminalistyczna*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Hołyst, B. (2007). *Kryminologia*. Warszawa: LexisNexis.
- Hołyst, B. (2009). *Kryminologia*. Warszawa: LexisNexis.
- Hołyst, B. (2012). *Suicydologia*. Warszawa: LexisNexis.
- Kartowicz, E., Olubiński, A. (2003). *Działanie społeczne w pracy socjalnej na progu XXI*. Toruń: Wydawnictwo Edukacyjne „AKAPIT”.
- Klein, D. (1973). Etiology of Female Crime. A Review of Literature. *Issues in Criminology*, 8, 2.
- Koczara, A. (1997). Przemoc w domu rodzinnym. *Problemy Rodziny*, 1/2.
- Kondziela, J. (1974). *Badania nad pokojem. Teoria i jej zastosowanie*. Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych.
- Lew-Starowicz, Z. (1992). Zespół maltretowanego męża. *Problemy Rodziny*, 31(4).
- Lombroso, C., Ferrero, W.G. (1895). *Kobieta jako zbrodniarka i prostytutka*. Warszawa: Wydawnictwo Hieronima Cohna.
- Makara-Studzińska, M., Grzywa, A., Turek, R. (2005). Przemoc w związkach między kobietą i mężczyzną. *Postępy Psychiatrii i Neurologii*, 14(3).

- Makara-Studzińska, M., Grzywa, A., Turek, R. (2000). Przemoc w związkach między kobietą a mężczyzną. *Postępy Psychiatrii i Neurologii*, 14(2).
- Mandal, E. (2008). *Miłość, władza i manipulacja w związkach*. Wydawnictwo PWN. Warszawa
- Mellibruda, J. (2000). Psychologiczna problematyka uzależnień od alkoholu. W: J. Strelau, *Psychologia. Podręcznik akademicki. Tom 3*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Mellibruda, J. (2012). *Przeciwdziałanie przemocy domowej*. Warszawa: Instytut Zdrowia Psychicznego.
- Michalska, K., Juszcak-Kuźmińska, D. (2007). *Przemoc w rodzinie*. Warszawa: PARPA.
- Mielnik, S. (2009). *Mężczyźni – ofiary przemocy domowej*. http://wstromeojca.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=1213&Itemid=153 [dostęp: 16.05.2009].
- Pietruszka, M. (2002). Przemoc – wyzwanie dla świata. Światowy raport WHO na temat przemocy i zdrowia, *Niebieska Linia*, 6.
- Plomin, R. (2001). *Genetyka zachowania*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Pollack, O. (1961). *The Criminality of Women*. New York: University of Pennsylvania Press.
- Pospiszyl, I. (1998). *Przemoc w rodzinie*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
- Pospiszyl, I. (1994). *Przemoc w rodzinie*. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne.
- Rada Europy ds. Przemocy Domowej. (2013). *Konwencja Rady Europy o zapobieganiu i zwalczaniu przemocy wobec kobiet i przemocy domowej*. Istanbuł.
- Rode, D. (2010). *Psychologiczne uwarunkowania przemocy w rodzinie. Charakterystyka sprawców*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Rode, D. (2001). Destruktywne schematy myślowe kobiet, uwikłanych w krzywdzące związki małżeńskie. W: K. Popiołek, *Człowiek w sytuacji zagrożenia. Kryzysy, katastrofy, kataklizmy*. Warszawa: Stowarzyszenie Psychologia i Architektura.
- Rode, D. (2002). Przemoc domowa – charakterystyka i zakres zjawiska. W: J. Stanik, *Wybrane obszary praktyki biegłego sądowego psychologa. Psychologia. Badania i aplikacje*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Rode, D. (2003). Czynniki osobowościowe i sytuacyjne warunkujące mechanizmy motywacyjne sprawców przemocy w rodzinie. W: I. Janicka,

- T. Rostowska, *Psychologia w służbie rodziny*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Rode, D. (2005). *Przemoc wewnątrzmałżeńska – osobowościowe, sytuacyjne i motywacyjne uwarunkowania przemocy*. W: M. Ledzińska, G. Rudkowska, L. Wrona. *Psychologia współczesna. Oczekiwania i rzeczywistość*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej.
- Rode, D. (2007). Characteristics of Domestic Violence Offenders, *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Olomouc: Facultas Psychologia*.
- Rode, D. (2008). Charakterystyka sprawców przemocy w rodzinie. W: A. Czerkawski, A. Nowak. *Wybrane zagadnienia patologii społecznej. Implikacje empiryczne*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Rode, D. (2008). *Problematyka pomocy psychologicznej i leczenia sprawców przemocy w rodzinie*. W: W. Walc, B. Szluz, L. Marczykowska, *Opieka i pomoc społeczna wobec wyzwań współczesności*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Sasal, H.D. (1998). *Niebieskie karty. Przewodnik do procedury interwencji Policji wobec przemocy w rodzinie*. Warszawa: Państwowa Agencja Rozwiązywania Problemów Alkoholowych.
- Simon, R.J. (1975). *Women and Crime*. Toronto: Lexington Books.
- Sławik, K. (1996). *Współczesny sprawca przestępstwa*. Szczecin: Wydawnictwo US.
- Steinmetz, S., Straus, M. (1973). The Family as Cradle of Violence, *Society*, 10.
- Steinmetz, S. (1977). The Battered Husband Syndrome, *Victimology*, 2.
- Sztander, W. (1999). *Dzieci w rodzinie z problemem alkoholowym*. Warszawa: Państwowa Agencja Rozwiązywania Problemów Alkoholowych.
- Szymczak, M. (1993). *Słownik języka polskiego*. Warszawa: PWN.
- Thomas, W.I. (1907). *Sex and Society. Studies in the Social Psychology of Sex*. Chicago: University of Chicago Press.
- Thomas, W.I. (1923). *An Unadjusted Girl. With Cases and Standpoint of Behavior Analysis*. Chicago: University of Chicago Press.
- Walsh, A. (1991). *Intellectual Imbalance, Love Deprivation and Violent Delinquency. A Biosocial Perspective*. Springfield: Charles C. Thoma.
- Walsh, A. (2003). *Kobiety, mężczyźni i płęć. Debata w toku*. Warszawa: Wydawnictwo IFS PAN.
- Walsh, A., Beaver, K.M. (2008). *Biosocial Criminology. New Directions in Theory and Research*. New York: Routledge.

Sens życia w późnej dorosłości

„Podobnie jak jesień może być najpiękniejszą porą roku, tak i starość może być najpiękniejszym okresem życia, w którym osiąga się życiową mądrość i czuje prawdziwy smak życia, a to, co się w ciągu życia przeżyło, daje poczucie rzetelnego dzieła”

(Kępiński, 2015)

Jesteśmy świadkami starzenia się społeczeństw. W 2018 roku w Polsce mężczyźni żyli przeciętnie 74,2 lata, natomiast kobiety – 81,6 lat. W porównaniu do początków lat 50. ubiegłego wieku jest to o 18 lat więcej dla mężczyzn i około 19 lat więcej dla kobiet – podał GUS. W końcu 2017 roku liczba ludności Polski wyniosła 38,4 mln, w tym ponad 9 mln stanowiły osoby w wieku 60 lat i więcej (24%). Udział osób w wieku co najmniej 60 lat w ogólnej populacji wzrósł z 14,7% w 1989 roku do 24,2% w 2017 roku. W subpopulacji osób w starszym wieku najliczniejszą grupę (prawie 1/3) stanowią osoby w wieku 60–64 i w okresie ostatniego ćwierćwiecza ich liczebność wzrosła o ponad połowę. Prawie 18% osób starszych stanowią osoby w wieku co najmniej 80 lat.

GUS prognozuje, że w 2050 roku populacja osób w wieku 60 lat i więcej będzie stanowiła ponad 40% ogółu ludności Polski. Począwszy od 2026 roku, rozpocznie się dynamiczny wzrost liczby osób w wieku 80 lat i więcej. Pomiędzy 2015 a 2040 rokiem liczebność osób w wieku 80 lat i więcej zwiększy się z 1,7 mln do 3,4 mln, czyli dwukrotnie (Informacja o sytuacji osób starych na podstawie badań GUS, dostęp: 27.12.2019 r.).

Od 1972 roku działania Polskiego Towarzystwa Gerontologicznego skoncentrowane są na diagnozie szeroko pojętej polskiej starości oraz wdrażaniu wiedzy gerontologicznej do działań

praktycznych, np. bardzo intensywny rozwój Uniwersytetów Trzeciego Wieku. Mimo to starość bardzo często spostrzegana jest w sposób stereotypowy jako okres traumatyczny dla człowieka, szczególnie we współczesnych warunkach kulturowo-cywilizacyjnych z ogromnym tempem życia, postępowaniem technicznym, natłokiem informacji i wszechobecnym kultem młodości i pięknego ciała. W psychologii ten etap nazywa się „okresem strat” lub „kryzysem starości” (Straś-Romanowska, 2002). W miejsce szacunku dla ludzi starych i ich doświadczenia pojawia się niechęć i obojętność oraz tzw. gerontofobia, czyli lęk przed starością.

Zgodnie z teorią Eriksona w okresie późnej dorosłości, na ósmym etapie człowiek osiąga integralność *ego*, czyli ma poczucie sensowności własnego życia. W tym celu dokonuje swego bilansu własnego życia. Ocenie podlega własna osoba, inni ludzie i sytuacje, z którymi zetknęliśmy się w życiu, wybory, jakich dokonaliśmy, i ich konsekwencje. Integracja wiąże się z przekonaniem o dobrym wyborze drogi życiowej przy świadomości, że mogłaby ona mieć inny przebieg. Pogodzenie się ze śmiercią i jej bliskością staje się koniecznością. Oznaką integracji jest brak lęku przed śmiercią. Integralność niesie ze sobą mądrość.

Przeciwieństwem stanu integralności *ego* jest poczucie rozpacz. Rozpacz charakteryzuje wzmożony lęk przed śmiercią. Dotyka ona osób niepotrafiących zaakceptować unikalności swojego życia, braku jego odwracalności z możliwością rekonstrukcji. Towarzyszy jej poczucie żalu, winy z powodu chybionych wyborów życiowych, niepodjęcia życiowych wyzwań, szans czy zrealizowania marzeń. Pojawia się pogarda, będąca reakcją na stan zagubienia i bezradności. Zagrożeniem jest dogmatyzm (Straś-Romanowska, 2000; Erikson, 2012).

E.H. Erikson uniknął tych zagrożeń, choć dożył 92 lat. Wiele wyzwań, jakie stawia życie w tym wieku, nie było mu obcych. W oparciu o jego zapiski, żona Joan M. Erikson, z którą przeżył 64 lata, scharakteryzowała ostatni, dziewiąty etap w cyklu życia. Stwierdziła, że na tym etapie element dystoniczny (niespójny) po raz pierwszy zajmuje pozycję dominującą.

W tym okresie człowiek musi zmierzyć się z postępującą utratą autonomii własnego ciała i sprawowania nad nim kontroli. Rozpacz

wiąże się z brakiem możliwości przewidywania, kiedy i w jakiej formie objawią się kolejne problemy zdrowotne i jakie kolejne funkcje ulegną zatraceniu. Rodzi się nieufność wobec własnych umiejętności, podważone zostaje poczucie niezależności, a wraz z nim osłabienie samooceny i wiary w siebie. Sędziwy wiek najczęściej ogranicza możliwości intensywnego działania, rodzi niepewność co do pełnionych ról i statusu. Inni, np.: lekarze, opiekunowie, dorosłe dzieci, sprawują kontrolę nad życiem seniorów, co wywołuje ich sprzeciw i bunt. W dziewiątym etapie rozwoju dotychczasowe metody tworzenia relacji z innymi mogą ulec przeobrażeniu w związku z upośledzeniem istotnych życiowo funkcji lub pojawieniem nowych zależności. Kontakty z kimś, kto nie jest już takim, jakim był, są wyzwaniem dla otoczenia i w konsekwencji mogą prowadzić do izolacji i braku intymnej bliskości z innymi. Otoczenie nie oczekuje już generatywności, co w konsekwencji u osób starszych może rodzić poczucie bycia niepotrzebnym, nieprzydatnym, a brak wyzwań może doprowadzić do stagnacji Erikson (2012).

M. Straś-Romanowska (2002) za właściwy etap rozwoju osobowego uznaje etap trzeci, nazwany transcedentalizacją. Charakterystyczne dla tego etapu jest przyjęcie przez jednostkę w postrzeganiu i interpretacji świata oraz siebie perspektywy ponadpodmiotowej (transpersonalnej), wolnej od osobistych i społecznych zaangażowań, co wymaga od niej pełnego otwarcia się (ex-centralizacji) na świat wartości transcedentalnych. Podstawą procesu transcedentalizacji są specyficzne, właściwe tylko człowiekowi potrzeby duchowe, których realizacja wymaga odwrócenia uwagi od własnego „ja” (deegocentryzacji), rezygnacji z jego (potrzeb), samoograniczenia oraz przyjęcia postawy pokory wobec sił świata metafizycznego. To zaś zapewnia w zamian poczucie przynależności do tego świata, poczucie przynależności z jego siłami (homonomia) oraz poczucie sensu życia, czemu towarzyszy doświadczenie spokoju wewnętrznego, równowagi i siły psychicznej. Sens życia jest odkrywany w zdarzeniach otaczającego świata, w biegu historii, we własnym losie, nawet w cierpieniu i śmierci. Na płaszczyźnie ustosunkowań jednostki do innych ludzi przyjęcie transcendentnego punktu odniesienia przejawia się w osobowych (dialogowych) relacjach, które to relacje podporządkowane są woli służby, ofiarności, bezinteresowności, dążeniu do

porozumienia i zgody. U źródeł tych ustosunkowań tkwią wartości, które niejako pociągają jednostkę, swoiście do niej apelują, a ich realizacja wymaga od jednostki przewycięzania słabości, namiętności, niekiedy postępowania wbrew własnym potrzebom. Rozwój osobowy określany jest jako transcedentalizacja, zdaje się procesem ciągłym i w zasadzie niekończącym się, jest on nieustannym wyzwaniem się jednostki z ograniczeń „ja” oraz nieustannym dążeniem do zjednoczenia z transcendentą.

Ostatnio dużą popularnością cieszy się teoria pozytywnego starzenia się nazwana przez autora, Larsa Tornstama (2005), szwedzkiego badacza, teorią gerotranscendencji, będącą próbą innej percepcji człowieka i jego rozwoju w okresie późnej dorosłości. Gerotranscendencja to naturalny, wolny od uwarunkowań kulturowych proces rozwojowy, który polega na zmianie metaperspektywy w postrzeganiu świata, siebie oraz innych z materialistycznej i racjonalnej w kierunku bardziej transcendentnej. W przekonaniu autora korelacja między występującą w życiu jednostki tendencją do transcendencji a jej wiekiem ma kształt litery U. Będąc dziećmi, żyjemy w świecie charakteryzującym się wysokim stopniem transcendencji. Granice między ja i ty, teraz i później, potem, fantazją i rzeczywistością są bardzo płynne. Proces socjalizacji powoduje, że granice stają się wyraźne oparte na zasadach, normach społecznych i wzorach kulturowych. Począwszy od wczesnej dorosłości, pojawia się ponownie proces transcendencji, który osiąga wysoki stopień w okresie późnej dorosłości. Wówczas gerotranscendencja obejmuje cały bagaż życiowy jednostki. Proces prowadzący do gerotranscendencji jest wrodzony i naturalny, trwa do kresu życia człowieka (Malec, 2012).

W przekonaniu Tornstama (2005) proces gerotranscendencji może prowadzić do następujących zmian:

- wzrostu poczucia jedności z wszechświatem, kosmosem, Bogiem, duchem;
- przedefiniowania sposobu postrzegania życia i śmierci oraz osłabienie lęku przed śmiercią;
- zwiększenia poczucia pokrewieństwa z przeszłymi i przyszłymi pokoleniami;
- spadku zainteresowania zbędnymi interakcjami społecznymi;
- spadku zainteresowania rzeczami materialnymi;

- mniejszego skupienia się na sobie;
- spędzenia większej ilości czasu na medytacji, wzrostu refleksyjności (Brudek, 2016).

Proces rozwoju w kierunku transcendencji może zakładać właściwy współczesnej kulturze sposób oceniania jednostki poprzez pryzmat jej aktywności, niezależności, zdrowia, wydajności, zamożności, towarzyskości. Zmiana perspektywy spojrzenia na świat oraz hierarchii wartości może być traktowana przez otoczenie jako wyraz swego rodzaju ucieczki od życia, demencji, starczego dziwactwa. Osobom starszym doświadczającym rozwoju i zmiany w kierunku gerotranscendencji mogą towarzyszyć niepokój, lęk, poczucie odmienności (Malec, 2012).

W kontekście powyższych rozważań bardzo trafne wydaje się stwierdzenie S. Szumana „w człowieku starzejącym się pytanie o sens życiowej walki, cel poniesionego trudu dopomina się coraz bardziej gwałtownej odpowiedzi, staje się pytaniem coraz bardziej zasadniczym” (Szuman, 1947, s. 64).

Klamut (2012) w psychologicznej analizie doświadczania sensu wyróżnił jego dwa aspekty: dynamiczny i statyczny.

Aspekt dynamiczny przedstawiany jest jako potrzeba sensu życia powodująca podejmowanie działań nastawionych na jego doświadczanie i wyraża się w napięciu wynikającym z braku realizacji takich działań (Klamut, 2012, s. 139).

Drugi aspekt jest określany jako poczucie sensu życia, a więc przekonanie, że własne życie ma znaczenie, oraz jako stan satysfakcji będący wynikiem ogólnej pozytywnej oceny własnych działań i odniesień (postaw) (Klamut, 2012, s. 140).

Klamut (2002) wyróżnił i opisał cztery typy struktury sensu życia.

Typ A to osoby o niskim poczuciu sensu życia i niskim poziomie realizacji potrzeby sensu życia. Żyją poza sensem, podejmują działania i realizują zamierzenia na poziomie konkretnym.

Typ B skupia osoby o wysokim poziomie sensu życia i niskim natężeniu potrzeby sensu, ponieważ dobrze jest zaspokojona.

Do typu C zaliczamy osoby o niskim poziomie poczucia sensu życia i wysokim poziomie motywacji do podejmowania działań nastawionych na jego doświadczanie. Właściwy jest im stan kryzysu egzystencjalnego.

Typ D obejmuje osoby posiadające wysoki poziom poczucia sensu i wysokie nasilenie nierealizowanej potrzeby sensu. Z badań wynika, że osoby te prezentują najwyższy, spośród przedstawionych, poziom doświadczania osobowego sensu. Oceniają własne życie jako celowe, spójne i uporządkowane.

Viktor Frankl pisał o sobie, że należy do pokolenia realistów, którzy mieli sposobność doświadczenia, jaki naprawdę jest człowiek. Jest istotą, która skonstruowała komory gazowe i plany ich użycia i tą samą istotą, która wchodziła do owych komór z podniesioną głową i modlitwą Pańską – Szema Israel – na ustach (Frankl, 2019, s. 197).

Bogaty w doświadczenia pobytu w obozach koncentracyjnych twierdził, że „poszukiwanie sensu stanowi podstawową motywację w życiu człowieka, a nie jedynie wtórną racjonalizację instynktowych popędów. Sens ów jest unikatowy i wyjątkowy, ponieważ człowiek sam jeden tylko może i musi go wypełnić; jedynie w ten sposób zrealizowana zostanie jego wola sensu (Frankl, 2019, s. 151). Według autora poszukiwanie sensu wywołuje stan wzmożonego napięcia, które jest zasadniczym warunkiem osiągnięcia stanu zdrowia psychicznego. Sens życia nigdy nie przestaje istnieć, choć niezmiennie ulega przemianom.

Zgodnie z założeniami logoterapii stworzonej przez Victora Frankla można go odkryć na trzy sposoby. Po pierwsze, dzięki twórczej pracy lub działaniom. Po drugie, poprzez doświadczanie czegoś, np. miłości, dobroci, prawdy, piękna, kontaktu z innym człowiekiem, przyrodą, kulturą. Najważniejsza jest jednak trzecia droga odnajdywania sensu – poprzez znoszenie nieuniknionego cierpienia (Frankl, 2019, s. 209–210).

Frankl przez dwadzieścia pięć lat był ordynatorem oddziału neurologicznego w Poliklinice Wiedeńskiej i wielokrotnie towarzyszył pacjentom w przekształcaniu ich trudnego położenia w osiągnięcie ludzkiego ducha. Pisał „nawet bezbronna ofiara beznadziejnej sytuacji, stojąca w obliczu losu, którego nie sposób zmienić, może wznieść się ponad siebie, przerosnąć siebie i tym samym stać się innym człowiekiem (Frankl, 2019, s. 212).

„Cierpienie może mieć sens, jeśli zmienia kogoś na lepsze. Jeśli nie ma nadziei na ucieczkę przed cierpieniem i śmiercią, jest sens

w pokazaniu innym, Bogu, samemu sobie, że można cierpieć i umierać z godnością (Frankl, 2018a, s. 78).

Człowiek jest zdolny do samotranscendencji, czyli przekraczania własnych granic i otwarcia się na coś innego poza sobą (Frankl, 2018b).

Wzorem takiej postawy przeżywania sędziwego wieku był święty Jan Paweł II. W liście skierowanym do swoich braci i sióstr – ludzi w podeszłym wieku napisał: „Wiara rozpromienia zatem tajemnicę śmierci i opromienia swym światłem starość, która nie jest już postrzegana i przeżywana jako bierne oczekiwanie na moment unicestwienia, ale jako zapowiedź rychłego już osiągnięcia pełnej dojrzałości. Lata te należy przeżywać w postawie ufego zawierzenia Bogu, szczodremu i miłosiernemu Ojcu; ten czas trzeba twórczo spożytkować, dążąc do pogłębienia życia duchowego przez usilniejszą modlitwę i gorliwą służbę braciom w miłości” (Jan Paweł II, 1999).

Powyższe typy struktury sensu życia osób starszych wskazują na bardzo silne uwarunkowania społeczno-psychologiczne, ujawniające sposób podejścia do życia, które związane są z określonymi typami osobowości: pozytywnym – przystosowanym oraz negatywnym – nieprzystosowanym. Ukierunkowują one postawy seniorów wobec życia w społeczeństwie:

- Konstruktywna (osoba starsza przystosowuje się do nowej sytuacji i ma pozytywne nastawienie do innych ludzi i życia),
- Zależna (charakterystyczna dla ludzi słabych fizycznie i duchowo, biernych, uległych, potrzebujących oparcia),
- Obronna (ludzie „opancerzeni”, oceniający negatywnie swoją starość),
- wrogości wobec otoczenia (ludzie starsi, którzy swoje niepowodzenia przypisują warunkom życia i otoczeniu, od którego odgradzają się postawą negacji i wrogości),
- wrogości wobec siebie (ludzie mają pesymistyczny i negatywny stosunek do własnego życia oraz przejawiają skłonność do smutku, depresji, osamotnienia) (Stala, 2013, s. 25).

Możemy też spotkać wyróżnienie trzy typy zachowań ludzi w wieku starszym: „młode” przejawiające się aktywnością oraz uczestnictwem w życiu kulturalnym i dbaniem o siebie, „stare”

nacechowane przygnębieniem i pesymizmem oraz zachowanie „pośrednie”, które charakteryzuje się zarówno stanami pesymizmu, jak i aktywnością, ale daje możliwość rozwoju zainteresowań, uczestnictwa w życiu rodzinnym i społecznym. Najbardziej polecane, aby zaakceptować starość i dostrzec sens w życiu, uznaje się zachowanie pośrednie (Różycka, 1971, s. 40).

PODSUMOWANIE

Z perspektywy finalnego etapu gerotransendentnych zmian widać, jak ważne jest kształtowanie we wcześniejszych etapach życia umiejętności osobistej troski o własną egzystencję oraz brania za nią odpowiedzialności.

Pogłębianie mądrości, która w różnych sposobach definicji zawiera takie elementy jak zachowania prospołeczne (współczucie, empatię, altruizm) wnikliwość sądów, pogodzenie z niepewnością losu, tolerancję dla różnych systemów wartości, otwartość na nowe doświadczenia, duchowość i poczucie humoru są niezwykle ważne i użyteczne dla osób w okresie późnej dojrzałości, podnoszą zdolność do radzenia sobie z ograniczeniami spowodowanymi pogarszaniem się kondycji psychofizycznej. Dzielenie się mądrością z młodym pokoleniem daje mu przewagę wynikającą z poszerzenia horyzontów życiowych i staje się źródłem satysfakcji dla seniorów (Jeste i in., 2015; Steuden i in., 2016).

W ukierunkowaniu i poszukiwaniu sensu będącego zorientowaniem na pomnożenie wartości życia szczególną rolę odgrywa rozwijanie samoświadomości przez kształtowanie mechanizmów doświadczania siebie, otwartość na własną emocjonalność, dostęp do osobistej biografii oraz rozeznawanie świata wartości (Längle, 2016).

„Wartość, ale także wysiłek włożony w zwrot egzystencjalny tkwi w tym, że ponownie uwalnia on człowieka i kieruje go ku osobistej trosce o własną egzystencję, za którą jest on odpowiedzialny. Poprzez wprowadzenie już na początku pojęcia końca i ograniczenie ludzkiej egzystencji, proces ten od samego początku nawiązuje do całości – do całokształtu ludzkiej egzystencji od narodzin aż do śmierci” (Längle, 2016, s. 80).

Starość jest procesem naturalnym i nieuniknionym, lecz jej skutki, zwłaszcza te negatywne, można ograniczyć albo przynajmniej zwolnić ich tempo – zależy to od indywidualnych predyspozycji poszczególnych osób, ale niezwykle ważne jest, aby młodzi docenili wartość starszych osób w społeczeństwie, starali się je wspierać i pomagać odkrywać pozytywne elementy ich aktywizacji.

BIBLIOGRAFIA

- Brudek, P. (2016). Larsa Tornstama teoria gerotranscendencji jako teoria pozytywnego starzenia się. *Psychologia Rozwojowa*, 21, 4.
- Erikson, E.H. (2012). *Dopełniony cykl życia*. Gliwice: Wydawnictwo Helion.
- Frankl, V.E. (2018). Transcendencja jako fenomen ludzki. W: V.E. Frankl (Red.). *Wola sensu*. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Frankl, V.E. (2018a). Czym jest sens? W: V.E. Frankl (Red.). *Wola sensu*. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Frankl, V.E. (2019). Człowiek w poszukiwaniu sensu. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Jan Paweł II (1999). List Ojca Świętego do moich braci i siostr – ludzi w podeszłym wieku. Rzym.
- Jeste, D.V., Palmer, B.W., Rettew, D.C. (2015). Positive Psychiatry. Its Time has Come. *Journal of Clinical Psychiatry*, 76, 6.
- Kępiński, A. (2015). *Rytm życia*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Klamut, R. (2002). *Cel – czas – sens życia*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Klamut, R. (2012). Typy struktury sensu życia a treści celów wybie-ranych do realizacji. *Roczniki Psychologiczne*, 14, 4.
- Längle, A. (2016). Gdy rodzi się pytanie o sens. Praktyczne zastosowanie logoterapii. Warszawa: Wydawnictwo Barbelo.
- Małec, M. (2012). Gerotranscendencja – teoria pozytywnego starzenia się. Założenia i znaczenie. W: M. Olejarz (Red.). *Dyskursy młodych andragogów*. Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego.

- Steuden, S., Brudek, P., Florczyk, L. (2016). Mądrość jako efekt pozytywnego starzenia się. Perspektywa psychologiczna. *Forum Teologiczne*, 17.
- Straś-Romanowska, M. (2000). Rozwój osobowy i niektóre jego zagrożenia. *Symposium*, 4/2, 7.
- Straś-Romanowska, M. (2002). Późna dorosłość. Wiek starzenia się. W: B. Harwas-Napierała, J. Trempała (Red.). *Psychologia rozwoju człowieka. Charakterystyka okresów życia człowieka*. Warszawa: PWN.
- Szuman, S. (1947). Poważne i pogodne zagadnienia afirmacji życia. Katowice: Wydawnictwo Józefa Nawrockiego.

Rola rodziny i szkoły w wychowaniu dzieci i młodzieży w pracach Profesor Krystyny Ostrowskiej

Z wykształcenia psycholog i kryminolog prof. Krystyna Ostrowska w swojej pracy naukowo-badawczej łączy działalność teoretyczną z praktyką, co jest rzadkie, a jednocześnie niezwykle cenne. Celem poznania naukowego jest bowiem nie tylko rozwój teorii naukowych poprzez usystematyzowanie i uporządkowanie wiedzy, które ma być obiektywne, sprawdzalne, ale powinno być ono również użyteczne, a więc pomocne w rozwiązywaniu pewnych trudności, wyjaśnianiu zjawisk oraz naprawianiu fragmentów rzeczywistości (Pilch, Bauman, 2010).

Nie sposób omówić wszystkich publikacji autorki na temat roli rodziny i szkoły w wychowaniu młodego pokolenia. W niniejszym artykule skupiono się na publikacjach książkowych, zaś wybrane artykuły czy rozdziały książek posłużyły jako egzemplifikacja pewnych myśli, zawartych w jej głównych tekstach.

Jak podkreślono we wstępie, autorka w swej pracy naukowo-badawczej wskazuje zawsze najpierw na sens i istotę człowieczeństwa, którą stanowią dla niej wartości. Mają one swoje odniesienie do Boga jako pełni najwyższych wartości, który stanowi sens ostateczny, daje również człowiekowi rodzaj metapozycji w relacji do siebie samego, do innych ludzi, do wartości, dążeń, potrzeb. Istotą Boga jest miłość, i to ona najbardziej winna charakteryzować także ludzki, humanistyczny wymiar odniesień człowieka.

Mówiąc o roli wychowawczej rodziny i szkoły, poza diagnozą sytuacji społecznej opartej na rzetelnym zamyśle badawczym, autorka wskazuje na rolę wartości zarówno w kształtowaniu się tożsamości młodzieży, jak i odniesień emocjonalnych, psychicznych, społecznych, dotyczących zachowań i moralnych, tworzących klimat dwu podstawowych instytucji socjalizacyjnych, jakimi są rodzina oraz grupa rówieśnicza. Szkoła jako instytucja edukacyjna wpisuje się w oddziaływanie obu. Wynikiem zamysłu intelektualno-badawczego są programy oparte na wartościach, których celem jest rozwój prawidłowych odniesień społecznych zarówno w obu instytucjach socjalizacyjnych, jak i szerszym społeczeństwie, wzmocnienie zasobów, dalej – zatrzymanie niekorzystnych trendów społeczno-kulturowych, a następnie – naprawa niewłaściwych i zagrażających rozwojowi człowieka i społeczeństwa tendencji. Są to więc programy oparte zarówno na profilaktyce uprzedzającej, jak i następczej, wobec zastanych niekorzystnych stanów.

Omówienie dzieł autorki rozpocznie od dwu pozycji książkowych, dających podstawę rozważań, osadzonych w ujęciu aksjologicznym: *Wokół rozwoju osobowości i systemu wartości* (1998) oraz *W poszukiwaniu wartości. Ćwiczenia z uczniami* (2000). Następnie wskażę na rozumienie pomocy i pomagania, ich aspektów i rodzajów, gdyż pomaganie stanowi nieodłączny element wychowania (*Pomoc, pomaganie: korzenie, rozwój, współczesne wymagania* [2001]). Następnie scharakteryżuję ujęcie wychowania, zdrowia i rozwoju osobowości (*Nie wszystko o wychowaniu* [2000], *Zdrowie, wychowanie, osobowość* [1998]). Rozszerzę ujęcie rodzin, ich cech i zadań, o rodziny adopcyjne, które również realizują miłość rodzicielską i wychowanie, jednak, poza typowymi dla rodzin biologicznych problemami, muszą zmierzać się ze specyficznymi problemami (K. Ostrowska, E. Milewska (Red.) (1999), *Adopcja. Teoria i praktyka*). Kolejny aspekt to problemy w rodzinie – pornografia jako zagrożenie dla rodziny i dzieci, będąca źródłem agresji w odniesieniach międzyludzkich, wpływająca na rozwój zjawiska agresji u dzieci, młodzieży i dorosłych (*Pornografia – zagrożenie dla rodziny i społeczeństwa. Materiały z posiedzeń Sejmowej Komisji Rodziny oraz Senackiej Komisji Rodziny i Polityki Społecznej* [1999] i *agresja dzieci i młodzieży (Uczniowie i rodzice – portret*

własny. W kontekście badań zachowań agresywnych w szkole w latach 1997, 2003, 2007 (2008); *Agresja w szkole. Diagnoza i profilaktyka* (2008). Rozważania podsumuję spostrzeżeniami na temat książki *Psychologia resocjalizacyjna. W stronę nowej specjalności psychologii. Dla studentów psychologii, pedagogiki, resocjalizacji, prawa, pracy socjalnej* (2008). Książka omawia zarówno koncepcje teoretyczne zaburzonych stylów funkcjonowania społecznego, jak i narzędzia internalizacji norm i wartości, środowiska, w których się ona odbywa (rodzina, szkoła, grupa rówieśnicza) oraz specyfikę resocjalizacji w środowisku otwartym o zamkniętym.

AKSJOLOGICZNE ASPEKTY WYCHOWANIA

Tym, co chroni ludzi przed uleganiem niekorzystnym wpływom, które objawiają się nadużywaniem substancji psychoaktywnych czy nałogami, wczesną inicjacją seksualną czy innymi zachowaniami nieprzystosowanymi, naruszającymi normy społeczne, moralne – są wartości. Przejawiają się one ich uznawaniem, ceniением i działaniem na ich rzecz. Dotyczą ważnych dla człowieka obszarów w życiu: rodziny, przyjaźni z innymi, zdobywaniem wiedzy, posiadaniem celów, uczestniczeniem w życiu religijnym lub uznawania wartości innych ludzi za równie ważne, co swoich.

Krystyna Ostrowska wymienia czynniki chroniące młodzież przeciw wchodzeniu w sytuacje niekorzystne – w uzależnienia czy wczesną inicjację seksualną (Ostrowska, 1998). Powołuje się na przekonanie L.E. Kay'a, który uważa, że niedojrzałość psychoseksualna, społeczna, intelektualna, duchowa czyni dzieci i młodzież szczególnie podatnymi na negatywne skutki współżycia seksualnego (por. Kay, 1996; Ostrowska, 1998, s. 51).

Jak wynika z badań, podobne czynniki chronią młodzież przed niekorzystnymi skutkami różnych sytuacji problemowych. Do czynników ochronnych zaliczamy:

1. prawidłowo funkcjonującą rodzinę (w ramach tego czynnika ważne okazały się: domowa edukacja rozwoju psychoseksualnego, brak przyzwolenia ojca na aktywność seksualną dzieci, prawidłowe więzi między rodzicami i dziećmi, integracja

- rodziny, brak uprzednich doświadczeń matek i siostr dotyczących wczesnej ciąży, właściwe postawy rodzicielskie);
2. czynniki szkolne (właściwy stosunek do szkoły i kolegów w szkole, brak doświadczania niepowodzeń w nauce, posiadanie aspiracji szkolnych, dobry przykład kolegów);
 3. korzystną grupę rówieśniczą;
 4. czynniki osobowościowe (zaangażowanie religijne i ukształtowany światopogląd, właściwa samoocena, nieuleganie niekorzystnym wpływom innych osób);
 5. poza tymi czynnikami wymienia się też posiadanie zainteresowań pozaszkolnych.

Wiedza na temat czynników ochronnych jest ważna zarówno w obszarze wychowania i samowychowania, jak i w profilaktyce i resocjalizacji młodych osób.

K. Ostrowska uważa, że wartości urzeczywistniane stają się integralnymi elementami osobowości. Mają one motywacyjną i regulacyjną funkcję, ponieważ jednostka ustosunkowuje się do wartości i urzeczywistnia je, przez co łączy oba światy – świat wartości i swoją realną codzienność, co stanowi aspekt osobowościowego rozwoju. Wartości wyrażają się poprzez ustosunkowanie jednostki do innych osób i szeroko pojętego otoczenia społecznego. Autorka na podstawie licznych badań dotyczących wartości (przewodzonych w latach 60. i 70. XX wieku w Polsce) ustaliła, że ludzie nie różnią się tym, co cenią, do czego dążą, kim chcieliby być, co osiągnąć czy zrealizować, czy preferencjami wartości, a różnią się jedynie stopniem urzeczywistnienia wartości, siłą i zakresem ustosunkowania (postaw) względem wartości (Ostrowska, 2000a).

Celem publikacji, dotyczącej poszukiwania wartości przez młodzież, jest pomoc ludziom – głównie młodym ludziom, którzy w naturalny sposób stawiają te cele podczas kształtowania swojej tożsamości – aby nauczyli się odkrywać wartości i je urzeczywistniać. Autorka formułuje ten cel jako „samodoskonalenie się na drodze do osiągnięcia pełni człowieczeństwa” (Ostrowska, 2000a, s. 21, por. też. Ostrowska, 2009).

K. Ostrowska wskazuje, że wartości powodują, że ludzie są motywowani do działania, wyznaczają one kierunek działania i nadają sens działaniu.

Autorka podkreśla, że ludzie (często młodzi) czują się zagubieni, bo nie potrafią określić, co ma dla nich znaczenie. Szczególne dzisiejsza rzeczywistość jest przeładowana stymulacją, przebodźcowana, wzbudza różne i sprzeczne potrzeby i pragnienia w ludziach, co wzmacnia zagubienie. Zdaniem K. Ostrowskiej ludzie powinni korzystać z refleksji w życiu, powinni zastanawiać się nad tym, jakie wartości urzeczywistniają, i kiedy to ustalą, albo akceptować obrany kierunek, albo zrezygnować z wcześniej wybranych wartości lub modyfikować wybory. Nazywa tę drogę samodoskonaleniem na drodze do pełni człowieczeństwa (Ostrowska, 2000a, s. 21).

Wymieniając i opisując różne wartości, formułując ćwiczenia dla młodzieży, pomocne w ich identyfikowaniu i reflektowaniu, K. Ostrowska wskazuje na wartości rodzinne jako jedne z najbardziej powszechnych i wybierane przez większość ludzi. Autorka podkreśla, że rodzina stanowi podstawowe środowisko, w którym rozwija się większość ludzi. Jeśli ktoś nie doświadcza rodziny lub prawidłowo funkcjonującej rodziny, będzie zawsze tęsknił do wartości, jakie rodzina ze sobą niesie. Autorka wypowiada podstawową prawdę – nie wystarczy cenić i pragnąć wartości, ale zadaniem każdego człowieka jest urzeczywistnianie wartości, w tym wartości tworzenia dobrej rodziny. Zależy to od nas samych, gdyż to my jako członkowie rodzin tworzymy jakość relacji rodzinnych (Ostrowska, 2000a, s. 21).

POMAGANIE – LUDZKI WYMIAR WSPARCIA WZAJEMNEGO

W artykule *Pomoc, pomaganie: korzenie, rozwój, współczesne wymagania* K. Ostrowska określa, czym jest pomoc i pomaganie: „jako formy realizacji wsparcia w zaspokajaniu różnych potrzeb określają szczególny rodzaj relacji interpersonalnej, w której występują trzy elementy: udzielający pomocy, potrzebujący pomocy oraz to, co stanowi pomoc, czyli określony rodzaj dobra, niezbędny potrzebującemu do jego funkcjonowania jako osoby” (Ostrowska, 2001, s. 59).

Wymienia rodzaje dóbr: dobra materialne, psychologiczne, społeczne, moralne i duchowe. Dwa ostatnie rodzaje są rzadko zauważane i uwzględniane, a to one są uznawane przez psychologów za harmonizujące osobę, scalające rozwój osobowości, stanowiące

swoistą szczepionkę przeciw naruszaniu norm społecznych, prawnych. K. Ostrowska podkreśla, że „pomoc moralna i duchowa obejmuje zaspokojenie takich egzystencjalnych potrzeb, jak potrzeba sensu życia, potrzeba ukierunkowana na bycie z innymi, potrzeba doskonalenia, potrzeba trwania, potrzeba potwierdzania własnej wartości i kreatywności, a także takich potrzeb jak ładu i porządku, bezpieczeństwa” (Ostrowska, 2001, s. 60).

Zdaniem autorki sytuacja pomagania jest szczególnym rodzajem relacji, a osoby pomagające powinny mieć tego świadomość. Osoby pomagające więc winny się charakteryzować kompetencyjnością przejawiającą się umiejętnością rozpoznawania potrzeb innych oraz kompleksowego ich zaspokajania. Dobre pomaganie powinno dla osób, którym się pomaga, stanowić pewien dobry wzorzec, jak same w przyszłości mogą rozwiązywać swoje problemy. Obserwowanie osób pomagających powinno wyposażać zarówno w osobiste umiejętności, jak i wzbudzać chęci, by nieść pomoc innym.

Jako źródło pomocniczości zinstytucjonalizowanej autorka wskazuje działania pomocowe zakorzenione w dorobku chrześcijaństwa, oparte na szacunku i godności osoby ludzkiej (Ostrowska, 2001).

WYCHOWANIE JAKO NAJPEWNIJSZY SPOSÓB PRZECIWDZIAŁANIA PATOLOGII SPOŁECZNEJ

Publikacje K. Ostrowskiej charakteryzuje integralny model człowieka jako bytu biologicznego, psychologicznego, społecznego oraz moralno-religijnego (duchowego). Zdaniem autorki żaden z wymienionych aspektów nie charakteryzuje samoistnie człowieka, ale dopiero wszystkie razem go określają – ich wzajemna integracja: „typowo ludzką egzystencją jest możliwość okazywania miłości sobie, innym ludziom, wyrażająca się w przebaczeniu, przekraczaniu swoich ograniczeń, uczestnictwie w tworzeniu kultury oraz w kreowaniu form wyrażania miłości Bogu. Wymiar religijny człowieka wydaje się istotny w określaniu jego ludzkiej odrębności, gdy zastanawiamy się pod wpływem doniesień badawczych nad możliwościami rozwojowymi naczelnymi” (Ostrowska, 2000a; Ostrowska, 2000b, s. 7; por. Fouts, 1999).

Autorka swoje rozważania odnosi do problemów rzeczywistości społecznej: kryzysu wychowania dzieci i młodzieży, który przejawia się nasilaniem form patologii społecznej, dotyczącym tej grupy. Powołuje się na ocenę grupy zawodowej, która zajmuje się wychowaniem, że aż „87% nauczycieli podziela pogląd o kryzysie wychowania dzieci i młodzieży” (za: Rutkiewicz i in., 1999).

Krystyna Ostrowska podkreśla, że wychowanie to najpewniejszy sposób przeciwdziałania patologii społecznej. Odwołuje się do wniosków rządowego „Raportu o sytuacji polskich rodzin”, przygotowanego przez pełnomocnika rządu do spraw rodziny (1998), w którym cały IV rozdział poświęcono problemom dzieci i młodzieży. Raport wskazuje na konieczność zastosowania działań profilaktycznych, terapeutycznych i resocjalizacyjnych wobec różnych form przestępczości, agresji i przemocy, nałogów oraz niepokojących zjawisk dotyczących młodzieży. Wskazuje działanie profilaktyczne i autoterapeutyczne, o którym już w roku 1946 mówił polski psycholog Kreutz, a którym jest kształtowanie własnego charakteru. Zwracał on uwagę, że wzmacnianie poczucia własnej wartości, kształtowanie norm, budowanie własnej tożsamości, dokonują się w procesie wychowania i samowychowania, których celem jest właśnie kształtowanie charakteru (por. Kreutz, 1982).

Kreutz podkreślał, że pojęcie charakteru odnosi się do dyspozycji moralnych, nimi kierują się osoby w rozwiązywaniu problemów, realizacji zadań, reagowaniu poznawczym i emocjonalnym w różnych sytuacjach życiowych. Dyspozycje te odznaczają się stałością i kształcą się w sytuacjach podejmowania przez jednostkę osobistych działań, odnoszących się do idealnego wzorca normatywnego. Dotyczą tego, co jednostka robi ze sobą i dla siebie, będąc zdolna do rozwoju, kreatywności, moralności, religijności, empatyczności i odpowiedzialności. Wpływ innych osób (rodziców, nauczycieli, wychowawców, przekazu medialno-kulturowego na ostateczną strukturę charakteru jest jedynie pośredni (por. Ostrowska, 2000a, 19–20). Ostrowska wskazuje na dwa kierunki, dotyczące wychowania, które można zauważyć w naszej kulturze. Jeden z nich odwołuje się do pozytywnej roli przymusu wychowawczego, stosowania sankcji za zachowania niezgodne z normami, wartościami, wzorcami zachowań. Drugi podkreśla pociągającą moc wartości i norm,

unaoczniania ich we wzorcach zachowania oraz naturalnego dążenia ludzi do dobra, prawdy, piękna, miłości, wiary i nadziei.

Ostrowska – za Kreutzem – podkreśla rolę przyjaciół, którzy stanowią dobre wzorce zachowania. Zasadniczym aspektem wpływającym na dzieci i młodzież w wychowaniu jest rodzina: jakość występujących w niej więzi, klimatu, standardów moralnych i socjalizacyjnych, respektowanych i urzeczywistnianych przez rodziców. Kolejne formy działań to stymulowanie rozwoju dojrzałej osobowości poprzez pracę własną nad własną osobowością, rozwijaniem umiejętności psychicznych i uczenie się współpracy z innymi.

Dla uczniów na tej drodze ważni są nauczyciele, mediatorzy, a także rozwijanie umiejętności form obrony przed manipulacją i przemocą poprzez warsztaty, itp. Poza umiejętnościami psychologicznymi ważne jest także odkrywanie głębszych wartości – sensu i celu własnego życia, które jest zadaniem każdego człowieka, na każdym etapie życia, ale charakterystycznym dla okresu kształtowania tożsamości u młodzieży: „sens i cel ludzkiego życia człowieka zawsze pozostaje tajemnicą”, żaden z ludzi nie potrafi go wskazać drugiemu, zawsze stanowi on „zadanie do odkrycia w codziennej aktywności intelektualnej, uczuciowej i behawioralnej. Inni mogą jedynie pomóc, podsuwając właściwe metody i środki do odkrywania sensu istnienia”. Poszukiwanie sensu jest nieustannym procesem, a jego podstawą jest „poczucie tożsamości, czyli rzeczywistość, pogłębiona i pełna odpowiedź, kim jestem?, a następnie odpowiedź na pytanie, co wynika z faktu, że jestem człowiekiem, co oznacza, że jestem człowiekiem? (2000b, s. 27–28). K. Ostrowska podkreśla, że człowiek może wybrać jedynie wymiar ludzki „więzi z innymi istotami zwierzęcymi, podlegającymi ewolucji, rozwojowi, ale i ostatecznej zagładzie, lub ze światem własnych wytworów, które niejednokrotnie przejmują nad nim władzę. Człowiek bez Boga staje się istotą [...] nieszczęśliwą z racji ogołocenia się do swego odniesienia do Pełni Miłości, sprawiedliwości, a przede wszystkim nieśmiertelności” (2000b, s. 28).

K. Ostrowska, inspirowana systemowym ujęciem Virginii Satir podkreśla, że działania profilaktyczne i wychowawcze powinny zaczynać się po rozpoznaniu czynników wewnętrznych i zewnętrznych, które wpływają na destrukcyjne zachowania dzieci i młodzieży. Zalicza do nich:

1. po stronie rodziny: nieuważność i nieumiejętność rodziców w komunikacji, w rozwiązywaniu swoich problemów wzajemnych, brak czasu dla dzieci, uleganie dzieciom, nadopiekuńczość i przyzwolenie na łamanie norm;
2. po stronie nauczycieli: brak osobowego podejścia i ciekawości życia uczniów, ich kontekstu wychowawczego, w jakim żyją, ucieczka od wychowania, niewiara w potęgę wpływu mechanizmów naśladownictwa, brak wyrazistości wzorów osobowych, brak instrumentu sprzeciwu i dezaprobaty dla zachowań niewłaściwych, brak pragnienia bycia wychowawcą, wzorem, bliskim człowiekiem, brak integralnego wychowania w szkole;
3. czynniki wewnętrzne po stronie dzieci i młodzieży: poczucie zagubienia, osamotnienia, odrzucenia, nieumiejętność dawania (a jedynie brania od innych), nieumiejętność przebaczenia oraz brak treningu w obszarze kształtowania moralności, samokontroli emocjonalnej i intelektualnej. Podkreśla także dużą rolę braku empatii i odpowiedzialności.

Tym, co chroni młodych ludzi od negatywnych wzorców zachowań (dewiacyjnych i przestępczych), zdaniem autorki, jest przyjęcie i realizowanie takiego osobistego systemu wartości, który pozwala przyjąć styl życia zapewniający integralny rozwój w wymiarze biologicznym, psychicznym, społecznym i duchowym (religijno-moralnym) (por. Ostrowska, 2000b, s. 30).

ZDROWIE, WYCHOWANIE, ROZWÓJ OSOBOWOŚCI

Obszary wymienione w tytule podrozdziału były ważne w pracy naukowo-badawczej i działaniach wychowawczych promowanych przez profesor Ostrowską w prowadzonym przez nią Centrum Metodycznym Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej, którego była wieloletnim dyrektorem. Centrum prowadziło działania nad konstrukcją i wdrażaniem rządowego Programu na lata 1994–1998 „Promocja zdrowia fizycznego, psychicznego, społecznego i duchowego w systemie edukacji i przez system edukacji”. Program był skierowany do rodziców, uczniów, nauczycieli. Jego celem było zmotywowanie

i włączenie dzieci – uczniów, ich rodziców i nauczycieli do urzeczywistniania wartości, takich jak: zdrowie, miłość, przyjaźń, szczęście osobiste i rodzinne, wzajemna życzliwość i odpowiedzialność.

Narzędziami do wzbudzenia motywacji do powyższych działań miały być informacja i kształtowanie umiejętności. Informacje dotyczyły istoty tych wartości, także wyodrębnienia i określenia czynników ułatwiających ich realizację, wskazania na zagrożenia, ale także na wzorce zachowań pozytywnych w ramach omawianych wartości. Drugi etap stanowił ćwiczenia w aktywnym kształtowaniu wzorców zachowań; werbalnych, niewerbalnych, wykonawczych. Celem ćwiczeń było podniesienie umiejętności wychowawczych, autkreacyjnych i samowychowawczych uczestników oraz uzyskanie lepszej jakości wychowania szkolnego i rodzinnego.

Profesor Ostrowska jako dyrektor Centrum Metodycznego Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej podjęła pionierską pracę nad promocją zdrowia fizycznego, psychicznego, społecznego i duchowego, mając świadomość, że w Polsce jest ona w fazie początkowej. Celem programu było przygotowanie jego członków do radzenia sobie z kryzysami w sytuacjach trudnych. W społeczeństwie rozwijającym się należały do nich przede wszystkim przeciwstawianie się naciskom i niekorzystnym wpływom otoczenia społecznego. Młodzieży dotyczyły m.in. sytuacje presji rówieśniczej, sytuacje stresowe, przeciwstawianie się reklamom alkoholu, nikotyny, środków farmakologicznych, presja zażywania narkotyków. Program miał wyposażyć młode pokolenie w świadome i oparte na zinternalizowanych wartościach i postawach umiejętności podejmowanie decyzji o stylu życia i sposobach realizacji ról społecznych. Program opierał się na szerokiej definicji zdrowia, opartej o kryteria pozytywne, pojmowaniu zdrowia jako wartości, dobrostanu, a nie wyłącznie braku choroby czy niedomagań, jak definiowała zdrowie WHO (por. Ostrowska, 1998, s. 8, 29).

Styl życia to wzory zachowań i reakcji podporządkowane celom dalekosiężnym i bliższym, wiążą się one z rozwiązywaniem problemów, podejmowaniem decyzji, dokonywaniem wyborów, braniem odpowiedzialności, ustalaniem hierarchii wartości i ich urzeczywistnianiem (Ostrowska, 1998, s. 7). K. Ostrowska wymienia następujące ważne wartości (ogólnoludzkie potrzeby i ideały):

„miłość, rodzina, przyjaźń, zdrowie, szczęście, życie bez zagrożeń i konfliktów, bez agresji”. Podkreśla jednak, z pełnym realizmem, że aby je osiągnąć, człowiek musi włożyć wkład własnej pracy: „odpowiedzialnego, aktywnego i rozumnego angażowania na ich rzecz każdego, dla kogo są cenne [...] Rozwój osobowości jako zintegrowanej organizacji dyspozycji duchowych, psychicznych i temperamentnych, odpowiedzialnych za przyjmowany styl życia, niektórzy psychologowie łączą z potocznym rozumieniem zdrowia fizycznego, psychicznego, społecznego i duchowego” (Ostrowska, 1998, s. 5). Program opierał się na koncepcji dojrzałej, zdrowej osobowości, opracowanej na gruncie psychologii personalistyczno-egzystencjalnej. Miał wzmacniać postawy i styl życia, które pomagają ukształtować człowieczeństwo, tożsamość, przekonania prozdrowotne, postawy odpowiedzialności i empatii, miał wskazywać na wartości uniwersalne – ogólnoludzkie, dotyczące norm, które chronią osoby i społeczeństwa, w tym rodzinę, jako najbardziej istotną dla zdrowia społecznego komórkę społeczną.

Proponując Program na lata 1998–2005, K. Ostrowska opiera go na rzetelnej diagnozie sytuacji psychicznej, emocjonalnej dzieci i młodzieży. Podkreśla mianowicie, że dane naukowe wskazują na niepokojące zjawisko, mianowicie, że od 10% do 20% dzieci i młodzieży w wieku szkolnym wymaga wsparcia i opieki psychologiczno-psychiatrycznej. Wynika to z dolegliwości stresowo-depresyjnych, dotyczących: bólów głowy, rozdrażnienia, złego humoru, zdenerwowania, trudności z zasypianiem. K. Ostrowska uważa, że jednym ze sposobów poradzenia sobie z tymi niepokojącymi zjawiskami jest „konieczność udzielenia wsparcia i wzmocnienia rodziny, gdyż wskazuje się na jej niewydolność i dysfunkcjonalność jako przyczynę nieprzystosowania społecznego dzieci i młodzieży” (Ostrowska, 1998, s. 11).

Obecnie problematyka profilaktyki zdrowotnej stanowi ważną gałąź polityki prozdrowotnej, dyskursu społecznego, programów profilaktycznych zmieniających przekonania i świadomość społeczeństw nowoczesnych, obecnych w szeroko pojętej kulturze i dyskursie naukowym. Profesor Ostrowska zaproponowała szeroką dyskusję narodową na ten ważny temat ponad dwie dekady temu (por. Ostrowska, 1995, s. 32–36).

ROLA RODZINY W WYCHOWANIU MŁODEGO POKOLENIA

Ostrowska podkreśla fundamentalną rolę rodziny dla stawania się przez dziecko „w pełni człowiekiem”, potwierdzającym i przyjmującym sens życia własnego i innych, otwartym na świat i wartości, czerpiącym i dającym miłość. Dobra, kochająca rodzina wzmacnia człowieka, zaś pełna deficytów rodzina ukierunkowuje człowieka na poszukiwanie akceptacji w świecie pozbawionym wartości pozytywnych, nieprzystosowanym, przestępczym.

Zdaniem autorki specyficzność rodziny jako grupy wynika z bliskich więzi między jej członkami – jest to więź małżeńska, rodzicielska i dziecięca. To właśnie więź tworzy specyficzny układ rodzinny we wszystkich wymiarach: materialnym, psychicznym, duchowym, relacji interpersonalnych, otwartości na otoczenie (por. Ostrowska, 2008, s. 135).

Pisząc o rodzinie, autorka afirmuje rolę zarówno matki, jak i ojca. Zajmuje się mniej poznaną rolą ojca, podkreślając na podstawie badań, że matka „nie jest jedynym uprzywilejowanym obiektem przywiązania”, że ważne są dobre relacje także z drugim rodzicem (Lis, 1992, s. 66). Na podstawie badań wskazuje, że „brak ojca jest niekorzystny dla rozwoju dziecka we wszystkich wymiarach jego osobowości i w późniejszym funkcjonowaniu” (Ostrowska, 2000b, s. 49–50). Brak ojca we wczesnym dzieciństwie skutkuje pogorszeniem inteligencji, gorszymi wynikami w nauce i zaburzeniami w społecznym zachowaniu, niższą samooceną i nieadekwatnym obrazem siebie, co ma negatywny wpływ na całość funkcjonowania osoby. Ojciec odgrywa ważną rolę w procesie uspołecznienia dziecka, jego brak zarówno fizyczny, jak i psychiczny jest niekorzystny, utrudnia lub zaburza zaspokojenie potrzeby miłości i bezpieczeństwa (por. Ostrowska, 2000b, s. 49–50).

K. Ostrowska podkreśla fundamentalną rolę rodziny dla rozwoju sfery intymnej, jej wyrażania, poprzez rozwój sfery płciowej, odbywający się w integracji z całym rozwojem człowieka ku pełni człowieczeństwa. Autorka podkreśla, że wychowanie ma cel: ukształtować pełne człowieczeństwo i ukierunkować je na dobro własne i innych poprzez gotowość do pełnienia ról małżeńskich i rodzicielskich.

Podsumowuje swój wywód ogromną rolą wartości w wychowaniu – zarówno w rodzinie, jak i w szkole. Dzięki osiągnięciu pewnego poziomu rozwoju poznawczego, człowiek może wybierać wartości oraz kryteria rozpoznawania wartości, tworzenia ich hierarchii.

Dla pełnego rozwoju człowieka potrzebne jest również zwrócenie uwagi na wartość zdrowia i potrzebę promocji zdrowia i wychowania prozdrowotnego jako ukazywania wartościowego stylu życia, pozwalającego na harmonijny rozwój osobowy, utrzymywanie zdrowia fizycznego oraz ukierunkowanie własnych potencjałów rozwojowych na to, by być „bardziej człowiekiem”, zjednoczonym z innymi i światem zewnętrznym (por. Ostrowska, 2000b, s. 95).

Ostrowska, zauważając liczne zagrożenia dla rozwoju dzieci i młodzieży, proponuje ich rozwiązywanie poprzez programy profilaktyczne, edukacyjne i wychowawcze, uwzględniające wychowanie ku wartościom jako istotny czynnik integrujący osobowość człowieka.

Autorka, charakteryzując rodzinę i wymieniając jej specyfikę i funkcje, wskazuje, że rodzina „jest miejscem osobowego rozwoju tworzących ją osób, urzeczywistniania wartości i kształtowania stylu życia, jest też miejscem przygotowania do przyszłego funkcjonowania w innych grupach społecznych, religijnych oraz organizacjach politycznych i państwowych. Ta ostatnia rola rodziny odnosi się nie tyle do uczenia kompetencji profesjonalnych, ile do uczenia kompetencji życia w grupie, dokonywania wyborów, urzeczywistniania wartości” (Ostrowska, Ryś (Red.), 1999, s. 136).

Wśród funkcji rodziny K. Ostrowska jako psycholog i kryminolog wymienia, rzadko wskazywaną przez innych autorów, funkcję wspomagania rozwoju moralno-religijnego: „Aby rodzina mogła funkcjonować i realizować swoje zadania podtrzymywania życia każdego człowieka, zaspokajania jego potrzeb, stymulowania rozwoju, ochrony zdrowia, utrzymania tożsamości i ciągłości, musi korzystać z norm regulujących współzycie rodziny z szerszą społecznością i pomiędzy ludźmi. Zatem w rodzinie zapoznajemy się z systemem norm społecznych, prawnych, moralnych, obyczajowych. Rodzina jest pierwszą szkołą rozwoju moralnego i religijnego” (Ostrowska, Ryś (Red.), 1999, s. 145).

Autorka podkreśla, że rodzina współczesna ma do spełnienia więcej zadań, niż miały ich rodziny z poprzednich okresów

historycznych. Rodzice współcześni poświęcają dużo czasu i zaangażowania pracy zawodowej i zarobkowej poza domem, co utrudnia dzieciom obserwowanie zachowań rodzicielskich w dłuższych okresach czasowych.

Ostrowska podkreśla również inny ważny fakt, że rodzina jest miejscem przeżywania wszystkich okresów życia człowieka – od narodzin aż do śmierci: „człowiek przychodzi na świat w rodzinie i przez jej członków jest żegnany, gdy odchodzi z tego świata. Te dwa graniczne momenty w życiu człowieka w szczególny sposób uwypuklają znaczenie rodziny w przygotowaniu jednostki do życia w świecie i w przygotowaniu do odejścia z tego świata, w którym żyła, tworzyła, i zostawiła ślady swojej egzystencji. Rodzina jest szczególnym miejscem zrozumienia tajemnicy życia i tajemnicy śmierci” (Ostrowska, Ryś (Red.), 1999, s. 147). W czasach, kiedy mówimy tylko o młodości, wigorze, tym, co ładne i zdrowe, a unikamy okazania szacunku dla całego życia człowieka, mówienia o starzeniu się i śmierci, to podkreślenie integralności rodziny, okresów rozwojowych, miłości i wzajemnego szacunku jest niezwykle ważnym przesłaniem.

K. Ostrowska wskazuje na profilaktyczną funkcję rodziny w obserwowaniu, reflektowaniu i neutralizowaniu czynników zagrażających rodzinie, jej zdrowiu, rozwojowi psychicznemu, fizycznemu, społecznemu, duchowemu członków, realizacji zadań i celów rodziny, jej jedności i szczęściu.

Do czynników zagrażających rodzinie K. Ostrowska zalicza:

1. nieuwzględnianie aspektów prozdrowotnych, takich jak: odpowiednie żywienie, racjonalny tryb życia, wypoczynek, dbanie o nieprzeciążanie się fizyczne czy psychiczne, nieużywanie środków psychoaktywnych, uzależniających (takich jak narkotyki, nikotyna, alkohol), dbałość, by dzieci nie podejmowały wczesnej aktywności seksualnej, która mogłaby zaburzyć ich rozwój (np. poprzez choroby przenoszone drogą płciową lub konieczność przedwczesnego podejmowania ról rodzicielskich przy braku dojrzałości psychicznej i społecznej);
2. brak dbałości o umiejętną i pełną szacunku dla innych komunikację i relacje wzajemne oraz nierealizowanie zadań związanych z rolami, co powoduje zwiększony stres,

- przeciążenie psychiczne, zaburzenia w funkcjonowaniu i rozwoju osobowości;
- nieumiejętna organizacja zajęć i chroniczny brak czasu, brak hierarchii ważności i realizowania wspólnoty rodzinnej;
 - Występowanie złych nawyków, nałogów, dezorganizujących życie rodzinne;
 - zła sytuacja materialna rodziny, konieczność pracy matek, szczególnie zmianowa, długotrwała nieobecność rodziców w domu, brak czasu dla dzieci, sprzyjają zaburzeniom w zachowaniu dzieci i powodują spowolnienie rozwoju uczuciowego, poznawczego i wykonawczego dzieci;
 - spożywanie alkoholu, zażywanie narkotyków i innych środków psychoaktywnych, w połączeniu z tendencjami agresywnymi – dezorganizują życie rodzinne, hamują, utrudniają, a nawet niszczą rozwój osobowości członków rodziny, a nawet mogą spowodować utratę zdrowia psychicznego bądź fizycznego;
 - nierozsądne korzystanie ze środków postępu technicznego – telewizji i komputera, które może prowadzić do izolacji społecznej, poczucia osamotnienia i zagubienia, przyjmowania wzorców zachowań niezgodnych z uznawanymi wartościami, celami, dążeniami, z wyznawaną religią.

Wśród czynników neutralizujących te zagrożenia autorka wymienia:

- silne więzi emocjonalne;
- wzajemną miłość, życzliwość, szacunek;
- podzielanie tych samych przekonań i wartości;
- przyjęcie jednoczącej filozofii życia, czyli nadrzędnych idei, wartości porządkujących i hierarchizujących cele, zadania i funkcje rodziny i stymulującej jej rozwój, jedność (por. Ostrowska, Ryś (Red.), 1999, s. 148–149).

Interesujące jest również zestawienie przez K. Ostrowską czynników, które decydują – zgodnie z badaniami naukowymi – o postrzeganiu i odczuwaniu szczęścia rodzinnego. Należą do nich:

- subiektywna ocena własnej rodziny w porównaniu z innymi rodzinami i wzorcami powszechnymi w danej społeczności;
- doznawanie, wyrażanie uczuć i poczucie zrozumienia przez współmałżonka i innych członków rodziny;

3. dobra jakość komunikacji w zakresie realizacji celów, zadań, rozwiązywania konfliktów;
4. wspólne zainteresowania i spędzanie wspólnego czasu;
5. wspólnota materialno-ekonomiczna;
6. podział obowiązków i wzajemne wspieranie się, pomoc;
7. stopień realizacji oczekiwań wobec rozwoju poszczególnych członków rodziny w zakresie ich współdziałania na rzecz rodziny, rozwoju osobistego, ich usamodzielnianie się oraz bezpieczeństwa materialnego, psychicznego i fizycznego;
8. odpowiednia wiedza dotycząca seksualności i intymności i realizowanie jej w postaci pozytywnych doświadczeń w tym obszarze w ciągu życia rodziny;
9. podzielenie poglądów dotyczących ważnych wartości, celów, przekonań, stylu życia, wyboru drogi życiowej dla dzieci;
10. stosunek do dzieci uwzględniający szacunek do nich, ich autonomię, wartość dzieci w życiu rodzinnym;
11. akceptacja osoby wiodącej dla życia rodzinnego, uznanie jej decyzji i podporządkowanie dla wspólnego dobra;
12. gotowość do podejmowania odpowiedzialności za życie rodziny (por. Ostrowska w: Ostrowska, Ryś (Red.), 1999, s. 150–151).

Nikt nie jest w stanie zastąpić rodziny jako środowiska wychowawczego. Wpływ rodziny trwa przez całe życie człowieka, wzory wyniesione z rodziny trwają i oddziałują przez dziesiątki lat i są nadal przekazywane kolejnym pokoleniom, trwają nawet wtedy, gdy umierają członkowie rodziny, którzy tworzyli pewne wzorce. „Śmierć kogokolwiek z rodziny nie przerywa ich oddziaływania, a niejednokrotnie je potęguje i uwyrażnia w specyficznej symbolice (Ostrowska, 1999, s. 154).

K. Ostrowska wskazuje, że prowadzone przez wiele lat badania psychologiczne i socjologiczne, dotyczące wartości, celów życiowych, pragnień i dążeń, celów życiowych, ukazują (niezależnie od wieku, płci, wykształcenia, pochodzenia czy przejawów patologii społecznej), że dobra i szczęśliwa rodzina, wartość rodziny to cel stawiany na szczycie innych wartości, wybieranych przez Polaków.

„Wartość rodziny zasadza się na jej wspólnotowości, odrębności, unikalności [...] W rodzinie nie jesteśmy anonimowi [...] W rodzinie

najpełniej możemy doświadczyć afirmacji życia, bezpieczeństwa, własnej wartości, w rodzinie również możemy być najgłębiej z tego powodu zranieni – gdy jest brak miłości, akceptacji naszego istnienia, akceptacji tego, jacy jesteśmy w swoich potencjalnych możliwościach fizycznych, psychicznych, społecznych czy duchowych” (Ostrowska, 1999, s. 156).

Problematyka rodziny obejmuje nie tylko zagadnienia dotyczące rodzin biologicznych, ale również rodzin adopcyjnych. Poza typowymi problemami, jakie mają rodziny biologiczne, rodziny adopcyjne stykają się również ze specyficznymi problemami, wynikającymi z adopcji. Dotyczą one zarówno obaw co do osobistych kompetencji rodziców, problemów zdrowotnych i emocjonalnych dziecka, jego przeszłości i dziedzictwa, obawy o genetyczne obciążenia dziecka, dotyczące problemów związanych z kontaktami z rodziną biologiczną i czy wtedy dziecko zaakceptuje i nie zerwie więzi z rodzicami adopcyjnymi, opory związane z ujawnianiem kwestii adopcji i ustaleniem czasu powiedzenia o niej dziecku, obawy o to, czy uda się nawiązać więź z dzieckiem, obawy związane z rozwiązaniem kwestii formalno-prawnych dotyczących adopcji, kwestie wiążące się z akceptacją inności rodzicielstwa, czasem dziecka (por. Sokołowski, 1999, s. 174–178). Niepowodzenia w naturalnej prokreacji mogą obniżyć poczucie własnej wartości, wpływać negatywnie na obraz siebie jako kobiety, matki, mężczyzny, ojca. U dzieci z kolei mogą mocno oddziaływać problemy przywiązaniowe z rodzin biologicznych, które mogą powodować problemy relacyjne i związane z obrazem siebie w całym życiu, nasilać problemy w okresie adolescencji.

Publikacja o rodzinach adopcyjnych powstała zarówno z myślą o rodzinach, jak i specjalistach niosących im pomoc. Książka zbiera rozważania środowiska naukowego, praktyków i rodzin adopcyjnych na temat specyfiki problemów związanych z adopcją, uznania interdyscyplinarności i wagi problemu, stworzenia forum wymiany wiedzy i doświadczeń na uczelniach, na uniwersytecie, uznania roli uniwersytetu jako najlepszego forum gromadzenia i wymiany wiedzy. Publikacja ujmuje zagadnienia dotyczące adopcji w trzech istotnych obszarach:

1. prawne, psychologiczne i społeczne problemy adopcji;
2. kwalifikacje i przygotowanie rodziców do przysposobienia;

3. problemy dotyczące rodzin adopcyjnych.

Aspekt predykcyjny to wskazanie obszarów domagających się pogłębionej refleksji i badań, by lepiej pomóc rodzinom w ich problemach.

Autorka prowadzi również refleksję dotyczącą takich specyficznych sytuacji rodzin, kiedy to rodzina napotyka problemy na drodze osiągnięcia szczęścia rodzinnego, powodzenia życiowego.

Ostrowska dzieli rodziny z punktu widzenia psychologicznego i kryminologicznego na dobrze funkcjonujące i problemowe (lub wieloproblemowe), zwane przez socjologów dysfunkcyjnymi. Rodziny problemowe dostarczają swoim członkom wadliwych wzorców osobowych i zachowania, przekazują system wartości i normy, które są sprzeczne z oczekiwaniami społecznymi, charakteryzują je wadliwe wzorce pomiędzy rodzicami i dziećmi. Dysfunkcje zaś polegają na braku rozwiązywania kryzysów rozwojowych, w których doszło do załamania dynamiki rodzinnej oraz wtórych napięć emocjonalnych i sytuacji stresogennych o dużym natężeniu. Rodziny zaś wieloproblemowe to takie, w których doszło do skumulowania niekorzystnych czynników i niepożądanych społecznie cech, takich jak: przestępczość, narkomania, alkoholizm, zaniedbania dzieci, prostytutcja (por. Ostrowska, 2008c, s. 189–190).

JAKIEGO WSPARCIA POTRZEBUJE MŁODZIEŻ?

W książce *Zanim w szkole będzie źle* autorka ukazuje perspektywę wartości i antywartości świata XX wieku, fakt podmiotowości człowieka. Zadaje pytanie, czy człowiek współczesny dąży do rozwoju, urzeczywistniania wartości, dobra własnego i innych czy też do depersonalizacji, utraty odpowiedzialności osobistej i społecznej, wskazuje na ważną rolę odpowiedzialnych dorosłych we wspieraniu dobra i rozwoju młodzieży. Łączy różnorodne aspekty rozwoju człowieka opisane przez badaczy o orientacji humanistycznej i holistyczno-ekologicznej.

Odpowiadając na pytanie o odpowiednie wsparcie dla młodzieży, wskazuje na role rodziny i szkoły dla powstrzymania zagrożeń, sytuacji trudnych, kryminogennych w rozwoju młodzieży. Podkreśla, że rodzice, nauczyciele i wychowawcy są odpowiedzialni za tworzenie

takich warunków rodzinnych i szkolnych, w których istotny jest „szacunek dla drugiego człowieka, odpowiedzialność za siebie i innych, przebaczenie, otwarcie na świat wartości rozwojowych, egzystencjalnych, zainteresowanie budowaniem pokoju, przestrzeni wolności i współpracy” (Ostrowska, Tatarowicz (Red.), 2004, s. 12).

Autorka, wskazując na duży problem zaburzeń emocjonalnych u młodzieży, ukazuje sposoby oddziaływań psychologiczno-pedagogicznych. Obejmują one zarówno ich profilaktykę, jak i wsparcie, a następnie umacnianie i ugruntowanie autonomii człowieka i jego dojrzałości osobowej.

Profilaktykę postrzega jako ograniczenie wewnętrznych i zewnętrznych czynników zagrażających człowiekowi. Ujmuje ją jako rodzaj wsparcia społecznego, ciąg działań ujętych trój etapowo, jako: działania inspirujące, wsparcie społeczne i augeryzacja – czyli rozszerzanie, wtórna integracja osoby poprzez działania z innymi i na rzecz innych.

Faza inspiracji ma dostarczyć wiedzy na temat: czynników zagrażających i sposobów ich ograniczania, prawidłowych postaw i idealnych wzorców rozwoju, pokonywania trudnych sytuacji przeciwstawiania się naciskom wewnętrznym i zewnętrznym. Druga faza – wsparcia społecznego – to ćwiczenie umiejętności psychofizycznych i sprawności (np.: asertywności, umiejętności odmawiania, przebaczenia, radzenia sobie ze stresem, opanowania emocji, kontrolowania zachowań i reakcji, rozpoznawania własnej osobowości, wyboru celów i dążeń życiowych, ćwiczenia samokontroli wewnętrznej, rozpoznawania i rozwijania systemu wartości, ideału osobowościowego). W ostatniej fazie – augeryzacji, rozszerzania „ja”, jednostka poprzez relacje z innymi, więzi osobowe, troskę o ograniczanie czynników ryzyka w stosunku do siebie i innych, uczy się rozumieć siebie i nabywać sprawności stymulujących dalszy rozwój poprzez postawy prorozwojowe, prozdrowotne i prospołeczne, oparte na uniwersalnych wartościach ludzkich (por. Ostrowska, Tatarowicz (Red.), 2004, 17–18). Wspieranie młodzieży w takim programie profilaktycznym stawia więc wysokie wymagania osobowościowe i kompetencyjne osobom dającym ten rodzaj wsparcia młodzieży – rodzicom, wychowawcom, nauczycielom.

W pracy zbiorowej *Agresja w szkole, diagnoza i profilaktyka* (Ostrowska, Libiszowska-Żółtkowska (Red.), 2008) autorki zebrały

specjalistów, którzy ukazali szereg kontekstów agresji dzieci i młodzieży, takich jak: przestępczość nieletnich w Polsce, bezpieczeństwo w szkołach, klimat szkoły, profilaktyka i zapobieganie przemocy rówieśniczej, badania różnych aspektów agresji (społeczno-kulturowych), polityki oświatowej państwa, uwzględniającej instytucje szkoły i rodziny w systemie wychowania, roli pedagogiki resocjalizacyjnej w zapobieganiu przemocy i agresji, znaczenia kompetencji społecznych i poznawczych jako ograniczających agresję, itp.

W książce tej K. Ostrowska przedstawiła badania porównawcze dotyczące lat 1997 i 2003 w zakresie agresywnych zachowań dzieci i młodzieży.

Autorka wskazując na przyczyny agresji u ludzi, stwierdziła, że agresja jest uznawana jako genetyczne wyposażenie osobnicze człowieka, a przyczyny zachowań agresywnych mogą być pozytywne lub negatywne. Autorka wskazała na obszar niedoceniony w badaniach nad agresją, problemu subiektywnych odczuć zdarzenia spowodowanego przez agresora, a doświadczanego przez ofiary. Wymienia tu zachowania, które z punktu widzenia agresora mogą być traktowane jako pozytywne, np.: zabawa, nawiązanie kontaktu, wyrażanie zainteresowania, zdobycie uznania, przewagi fizycznej czy psychicznej, których intencją nie było zadanie bólu, cierpienia, skrzywdzenie czy wyrządzenie szkody. W tych formach agresji dochodzi do zderzenia pewnych wzorców kulturowych i zachowań z subiektywnym odczuciem naruszenia godności, tożsamości, obrazu siebie jako osoby u ofiary agresji (por. Ostrowska, 2008c, s. 15).

We wnioskach końcowych z badań K. Ostrowska zestawia zmiany i nasilenie zjawisk dotyczących agresji, które miały miejsce w latach 1997 i 2003. Zmiany te dotyczą nasilenia formy, intensywności oraz brutalizacji agresji fizycznej, werbalnej, psychicznej oraz większego zaangażowania dziewcząt w różne formy agresji. Autorka wskazuje, że aktom agresji towarzyszy zwiększone używanie środków psychoaktywnych (alkoholu i środków odurzających), które ułatwiają wyzwalanie się agresji lub sprzyjają sytuacjom stawania się ofiarą agresji ze strony innych.

Autorka wymienia wątpliwości w formie pytań, które wobec złożonej natury ludzkiej, mającej wymiar psychiczno-duchowy, nie pozwalają szukać przyczyn zachowań agresji interpersonalnej

jedynie w obszarze przetrwania osobniczego i gatunkowego. Zapytuje, czy kultura i duchowość człowieka mogą wyposażyć go w skuteczniejsze narzędzia relacji interpersonalnych oraz, w jakim stopniu kultura hamuje zachowania agresywne, i czy czasem sama kultura ich nie stymuluje. Powołuje się na rozważania innych w tym zakresie. Autorka zapytuje, czy w czasach współczesnych agresja nie jest czymś niezbędnym ze względu na zagrożenie samego bytu człowieka, jego zdolności zaspokajania potrzeb, rozwoju, radzenia sobie z własnym światem przeżyć emocjonalnych. Autorka zastanawia się również, czy czasem obniżanie się wieku stosowania zachowań agresywnych jako mechanizmu funkcjonowania przez coraz młodsze osoby w środowisku zewnętrznym nie jest ich wyrazem bezradności wobec reguł tegoż środowiska, bo dla tych osób konsekwencje tego mechanizmu są szczególnie niekorzystne.

Badania były prowadzone przez zespół współpracowników K. Ostrowskiej – będącej dyrektorem Centrum Metodycznego Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej i profesorem Uniwersytetu Warszawskiego – wraz z zespołem badawczym Uniwersytetu Katolickiego Eichstätt w Niemczech – prof. H.L. Schmidtem i dr J. Surzykiewiczem, będącym pracownikiem obu uniwersytetów. Ten międzynarodowy zespół naukowy opracował badania nad rozmiarami, formami i przyczynami agresji w szkołach na podstawie programów badawczych dotyczących agresji, prowadzonych w latach 80. zarówno w Niemczech, jak i w Polsce. Badania były rozległe, dotyczyły wszystkich województw w Polsce i wszystkich typów szkół. W wyniku reformy edukacji w Polsce powstały gimnazja, których nie było w pierwszych badaniach w 1997 roku, więc do grupy z 1997 dobrano losowo grupę gimnazjów, objętych kolejnym badaniem. Powtórzono w badaniach ten sam kwestionariusz typu *self-report*, jednak ze względów finansowo-organizacyjnych w roku 2003 badaniami objęto mniejszą grupę uczniów: w 1997 było ich 2368, zaś w 2003 – 1611 (por. Ostrowska, 2005, s. 115–153; por. także: Ostrowska, 2008b).

Badania te, rozszerzone o kolejny rocznik 2007, zostały również opisane w książce K. Ostrowskiej *Uczniowie i rodzice. Portret własny. W kontekście badań zachowań agresywnych w szkole w latach 1997, 2003, 2007* (2008).

Autorka podkreśla, że pierwsze badania z 1997 roku obejmowały czas transformacji społeczno-politycznej w Polsce – po pierwszych wolnych wyborach, obejmujący reformy wielu dziedzin, w tym reformę edukacji, w której wyniku m.in. powstały gimnazja.

Ostrowska wskazuje na to, że czas nauki szkolnej to nie tylko okres zdobywania wiedzy, ale też kształtowania osobowości, tożsamości, okres przygotowania zawodowego, obywatelskiego, społecznego, w tym rodzinnego, ważny dla dobrego funkcjonowania jednostki w społeczeństwie. Autorka podkreśla jednocześnie, że w czasie transformacji ustrojowej grupą o największej skali deprivacji potrzeb, załężnioną, w poczuciu zagrożenia i niepewności co do przyszłości, jest młodzież. Badaczka zauważa, że przemiany społeczne, wskazujące na zewnętrzne źródła agresji, wręcz stymulują do agresywnego rozwiązywania problemów, zwalniając ludzi z osobistej odpowiedzialności za działania, które są zakorzenione w wyborach i decyzjach. Autorka – powołując się na badania H. Świdry-Zięby – podkreśla, że czynnikiem nakierowującym ludzi na rozwiązania agresywne poprzez wyładowanie frustracji jest podejście konsumpcjonistyczne, uwzględniające posiadanie i potrzeby z nim związane, a niedoceniające innych wartości w rozwoju dziecka. Negatywnym postawom sprzyjała również pogarszająca się w tym czasie sytuacja ekonomiczno-społeczna dużej części społeczeństwa polskiego, wynikająca z niezaspokojenia podstawowych potrzeb biologicznych, psychicznych, społecznych. Kolejnym czynnikiem spustowym dla zachowań agresywnych była frustracja wynikająca z dużych społeczno-ekonomiczno-politycznych kosztów transformacji oraz towarzyszący jej relatywizm etyczny, stający się podstawą życia społecznego. Także modelowanie agresji przez media, polityków, podważanie autorytetów.

Ostrowska wskazuje na najbardziej popularne pojęcia i wartości, nakierowujące na agresywne rozwiązania, którymi były: sukces, atrakcyjność, siła przebicia, niezależność (Ostrowska, 2008, s. 5). Za najważniejszy stymulator agresji u młodzieży szkolnej K. Ostrowska uważa „poziom napięcia, jaki występuje między pragnieniami, celami i dążeniami uczniów, ukształtowany pod wpływem oczekiwań rodziców, rówieśników, grup i osób odniesienia tak realnych, jak i wirtualnych, a możliwościami i realnymi działaniami oraz programami

edukacyjnymi”. Autorka konkluduje: „Nie można ignorować faktu, że agresja uczniów jest jedynie niewielką, być może wcale nie najbardziej groźną, częścią ogólnoludzkiej kultury agresji i przemocy” (Ostrowska, 2008b, s. 8). Dlatego formułuje postulat wynikający z badań: „Przytoczone powody agresji jako zjawiska społecznego, domagają się radykalnych zmian kulturowych, które znajdują swoje odbicie w społecznych preferencjach wartości, akceptowanych i przestrzeganych normach oraz wzorcach zachowań” (Ostrowska, 2008b, s. 8).

Podsumowując same badania – ujmują one agresję zgodnie z podziałem J. Surzykiewicza – dzieląc ją na sześć kategorii: agresję i przemoc fizyczną, agresję i przemoc werbalną, agresję i przemoc przeciwko rzeczom, agresję i przemoc z użyciem broni, agresję i przemoc seksualną, agresję i przemoc przeciw nauczycielom i zachowania odgrywające istotną rolę w relacji uczeń–rodzice (Surzykiewicz, 2000; Ostrowska, Surzykiewicz, 2005).

Badania uwzględniały: wartości młodzieży (badane Skalą Wartości Schelerowskich SWS), osobowość (Wielka Piątka Costy i McCrae’a), strategię działania (Kwestionariusz A_R; Atak-Rezygnacja K. Ostrowskiej), poziom prężności osobowej (Kwestionariusz Stylów Aktualizacji Siebie KSAS – Z. Uchnasta).

Wyniki badań pokazały, że 20% uczniów (1/5) żyje w środowisku rodzinnym, szkolnym, w którym występują czynniki ograniczające, hamujące, utrudniające lub uniemożliwiające prawidłowy rozwój biologiczny, psychologiczny, społeczny, duchowy, i stanowią oni grupę ryzyka. Połowa z tej grupy uczniów (10%) przejawia wyraźne symptomy zaburzonej socjalizacji i wychowania, wyrażające się zachowaniami agresywnymi i symptomami nieprzystosowania społecznego. Z kolei 1–3% uczniów z tej grupy to uczniowie dopuszczający się poważniejszych zachowań agresywnych i naruszeń norm społecznych, moralnych i prawnych. Wszystkie te trzy grupy wymagały oddziaływań z obszaru zaawansowanej profilaktyki pierwszo- i trzeciorzędowej, a pozostali uczniowie – profilaktyki pierwszorzędowej. Zalecane było stosowanie Treningu Zastępowania Agresji Goldsteina jako programu wspieranego przez Ministerstwo Edukacji Narodowej i Sportu. K. Ostrowska podkreślała jednak, że ważna jest współpraca szkoły i rodziny, aby profilaktyka agresji była skuteczna. Proponowała również oddziaływania na uczniów

dotyczące kształtowania planów i celów życiowych. Innym postulatem skutecznych oddziaływań była edukacja rodziców, aby w swoim przekazie pokoleniowym nie utrwalali wzorców agresji. Badaczka podkreśla we wnioskach, że tam, gdzie uczniowie zostali poddani profilaktyce drugo- i trzeciorzędowej, takim samym oddziaływaniami drugo- i trzeciorzędowej profilaktyki powinni być poddani również rodzice tych uczniów.

Ważną konkluzją badań dotyczących agresji dzieci i młodzieży jest to, że programy profilaktyczne powinny być spójne, przemyślane, poprzedzone diagnozą pozytywną i negatywną pod kątem rozpoznania uwarunkowań agresji w szkole i w rodzinie, aby móc wybrać najlepsze programy profilaktyczne.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na zajęcie się przez K. Ostrowską problemem pornografii (por. Ostrowska, 1999c) jako zagrażającemu rozwojowi osoby ludzkiej, szczególnie niedojrzałej, podczas jej rozwoju psychoseksualnego (dzieci i młodzieży) i zagrażającemu rodzinie, właśnie poprzez nasilenie zjawisk agresji. Wynika ono z celu człowieczeństwa, jakim jest dążenie do pełni rozwoju, nie tylko w wymiarze biologicznym, ale psychicznym, społecznym i religijno-moralnym.

Autorka pojmuje pornografię jako zniekształcony przekaz o ludzkiej seksualności, obsceniczny, wykorzystujący emocjonalne bodźce w celu zintensyfikowania i ukierunkowania zainteresowań odbiorców na specyficzne formy wyrażania płciowości, przy czym formy te są sprzeczne z uznawanymi w danej kulturze i religii zasadami i wzorcami [...], odrywają seksualność od prokreacji” (Ostrowska, 1999c, s. 7–8).

K. Ostrowska podkreśla, że człowiek żyje w społeczeństwie i podlega prawom regulującym życie danej wspólnoty, ale także prawom rządzącym rozwojem osobistym. Uważa, że adresowane do jednostek i grup działania powinny być oceniane z punktu widzenia respektowania praw (Ostrowska, 1999c, s. 8).

Autorka z całą mocą podkreśla, że nie możemy pomijać faktu wpływania niekorzystnych zjawisk – w tym pornografii – na rozwój osobowości przebiegający w procesie wychowania i samowychowania. Celem tego procesu jest ukształtowanie struktur, procesów i funkcji rozwijających człowieczeństwo. Do właściwości tych należą:

„hierarchiczny system wartości (osobistych, społecznych, moralnych, religijnych), jednocząca filozofia życia, samokontrola i empatia, umiejętność nawiązywania braterskich i przyjaznych kontaktów z innymi ludźmi, poczucie celu i sensu życia – własnego i innych, tożsamość i poczucie własnej wartości, odpowiedzialność, odczucie bycia sprawcą, poczucie więzi z innymi ludźmi, poczucie więzi ze światem transcendentnym, rozumienie i umiejętność obcowania z cierpieniem, krzywdą i nierównością, itp., umiejętność pokonywania stresu, przeszkód i trudności, umiejętność rozwiązywania konfliktów i podejmowania decyzji” (Ostrowska, 1999c, s. 9).

Ostrowska wymienia skutki pornografii w ocenie różnych specjalistów:

1. może być jedną z przyczyn przestępstw seksualnych lub zachowań antyspołecznych;
2. może prowadzić do zaburzeń osobowości w sferze uczuciowo-relacyjnej i zniekształcającej wyobraźnię;
3. może prowadzić do efektu uzależnienia od pobudzenia seksualnego;
4. prowadzi do efektu eskalacji, polegającego na poszukiwaniu coraz bardziej wyrazistego dewiacyjnego materiału, by utrzymać dotychczasowy poziom pobudzenia;
5. prowadzi do efektu utraty wrażliwości (to, co było wcześniej drastyczne, staje się zwyczajne, akceptowalne, pożądane);
6. prowadzi do efektu odwzorowania, tj. wcielania w życie zachowań oglądanych w pornografii.

Podsumowując natomiast skutki pornografii jako ogólne, autorka wymienia następujące:

1. pornografia „spłaszcza” człowieczeństwo do jednowymiarowej wizji człowieka jako istoty tylko zmysłowej, podlegającego jedynie seksualnemu wymiarowi;
2. doprowadza do normalizowania wzorców dewiacyjnych jako oczekiwanych i powszechnych;
3. stymuluje sferę seksualną, powodując napięcie seksualne, domagające się rozładowania, co jest szczególnie szkodliwe w przypadku osób o nieukształtowanej osobowości – dzieci i młodzieży – których samokontrola jest również

nieukszałtowana i może doprowadzać do przemocy seksualnej i przestępczości;

4. intensywne stymulacja jednej sfery (seksualnej) w okresie kształtowania się różnych sfer osobowości (rozwoju poznawczego, uczuciowego, religijno-moralnego), co ma miejsce w okresie dorastania, może prowadzić do nasilenia leków, konfliktów oraz do dezorganizacji osobowości;
5. skupienie zainteresowań i działań na jednej sferze powoduje ograniczenie do tej jednej sfery myśli, uczuć, działań, ograniczając odniesienia człowieka;
6. prowadzi do przedmiotowego, instrumentalnego traktowania innych;
7. takie jednowymiarowe zainteresowanie ogranicza i zniekształca obraz świata i relacji międzyludzkich człowieka oraz seksualności jako takiej; niszczy naturalne poczucie wstydu i wstydlivosti;
8. ukierunkowuje wyobraźnię na jeden aspekt – seksualny – spośród wielu aspektów człowieczeństwa;
9. niszczy istotę współżycia seksualnego jako wyrazu miłości, jedności, szacunku, zaufania, oddania, wierności, przyjaźni oraz jako wyrazu intymności;
10. ukazuje wadliwy system wartości, pozbawiony osobowego odniesienia do innych, siebie, Boga (Ostrowska, 1999c, s. 10).

Ostrowska nie tylko mówi o powadze problemu, ale wskazuje na możliwość działań profilaktycznych: polegają one przede wszystkim na wzmocnieniu roli rodziny, jej wychowawczej funkcji poprzez skierowanie do rodzin działań informacyjnych, szkoleniowych, przygotowanie rodziców do pełnienia ról rodzicielskich, postuluje również wzmocnienie możliwości ekonomicznych rodzin, by mogły poświęcić więcej czasu na dla dzieci na swe wychowawcze funkcje. Autorka widzi również istotną funkcję wychowawczą szkoły jako instytucji socjalizującej dzieci i młodzież przez długi okres. W ramach roli szkoły podkreśla rolę klimatu szkoły i wspierania nauczycieli, którzy chcą wychowywać dzieci i młodzież poprzez rozpoznawanie ich potrzeb. Ponadto uważa, że ważne jest wsparcie nauczycieli i rodziców poprzez pomoce dydaktyczne ukierunkowane na pozytywne wzorce osobowe. Dalej wskazuje na rolę wspólnot

religijnych, środków masowego przekazu – w kreowaniu człowieka wielowymiarowego, uwzględniającego wartości, przekraczającego swe ograniczenia biologiczne i psychiczne.

Ostrowska jako kryminolog podkreśla również rolę tworzenia prawa, opartego na prymacie godności i ochronie osoby ludzkiej, dla kształtowania państwa i społeczeństwa, uwzględniając godność człowieka (por. Ostrowska, 1999c, s. 11; por. Ostrowska, 2006a; Ostrowska, 2006b).

Autorka konkluduje, iż celem profilaktyki jest podniesienie świadomości społecznej na temat szkodliwości skutków przekazów pornograficznych na rozwój osobowości człowieka, szczególnie będącego w okresie dorastania.

ROLA SPECJALISTÓW W SYSTEMIE WSPARCIA RODZICÓW I SZKOŁY

Praca zbiorowa *Psychologia praktyczna w systemie oświaty* jest swoistym poradnikiem dla rodziców i specjalistów pomagającym dzieciom i młodzieży w ich problemach w ramach szeroko pojętego poradnictwa psychologiczno-pedagogicznego. Poza rolami psychologów i pedagogów wymienia rolę socjologów i logopedów w ramach pracy Poradni Psychologiczno-Pedagogicznych.

Zaproszeni do publikacji specjaliści opisują szereg istotnych problemów praktycznych w pracy z dziećmi i młodzieżą, takich jak: rozwój i idea poradnictwa dla rodziny i dzieci, wspomaganie rozwoju dziecka, diagnoza i metody badań, następnie: pomoc dzieciom zdolnym, pomoc dzieciom z wadami słuchu, niewidomym i słabowidzącym, niepełnosprawnym, uzależnionym, pomoc dzieciom wobec zagrożenia zarażeniem HIV/AIDS, pomoc dzieciom w wyborach zawodu wobec rynku pracy; kolejny aspekt to pomoc i wsparcie dla profesjonalistów pracujących w Poradniach Psychologiczno-Pedagogicznych i innych pracowników resortu edukacji (Ostrowska (Red.), 1999b; por. Ostrowska, 1998c; Ostrowska, 1999a).

PODSUMOWANIE

Młode pokolenie jest zawsze zasobem i dobrem społeczeństw, a rodzina i szkoła są podstawowymi miejscami, które podejmują dzieło wychowania na rzecz społeczeństwa.

Jakość wychowania, refleksja na jego temat oraz zamysł oparty o naukowe badania, przemyślenia naukowców i praktyków, aplikowanie najlepszych, najbardziej efektywnych i długofalowych strategii, opartych na wartościach to znaki szczególne działalności naukowej Krystyny Ostrowskiej. Dzięki tym korzeniom, osadzonym na aksjologii, praca ta nie dezaktualizuje się.

BIBLIOGRAFIA

- Fouts, R. (1999). *Najbliżsi krewni*. Poznań: Media Rodzina of Poznań.
- Kay, L.E. (1996). Seks wśród nastolatków. Metody powściągliwości seksualnej. *Medycyna po Dyplomie*, 5, 2.
- Lis, S. (1992). *Proces socjalizacji dziecka w środowisku pozarodzinym*. Warszawa: PWN.
- Ostrowska, K. (1995). Promocja zdrowia fizycznego, psychicznego i społecznego w systemie edukacji. *Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze*, 8.
- Ostrowska, K. (1998a). *Wokół rozwoju osobowości i systemu wartości*. Warszawa: Centrum Metodyczne Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej Ministerstwa Edukacji Narodowej.
- Ostrowska, K. (1998b). *Zdrowie, wychowanie, osobowość*. Warszawa: Centrum Metodyczne Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej Ministerstwa Edukacji Narodowej.
- Ostrowska, K. (1998c). Aktualny stan i problemy poradnictwa psychologiczno-pedagogicznego, *Problemy Poradnictwa Psychologiczno-Pedagogicznego*, 1.
- Ostrowska, K. (1999a). Pomoc psychologiczno-pedagogiczna w reformowanym systemie oświaty, *Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze*, 2.
- Ostrowska, K. (Red.) (1999b). *Psychologia praktyczna w systemie oświaty*. Warszawa: CMPPP MEN.
- Ostrowska, K. (1999c). Pornografia – zagrożenie dla rodziny i społeczeństwa. Materiały z posiedzeń Sejmowej Komisji Rodziny oraz Senackiej

- Komisji Rodziny i Polityki Społecznej, Dział Ekspertyz Biura Informacji i Dokumentacji Senackiej Kancelarii Senatu, Warszawa.
- Ostrowska, K. (2000a). *W poszukiwaniu wartości. Ćwiczenia z uczniami*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Ostrowska, K. (2000b). *Nie wszystko o wychowaniu*. Warszawa: CMPPP MEN.
- Ostrowska, K. (2001). Pomoc, pomaganie: korzenie, rozwój, współczesne wymagania. *Pedagogika Społeczna (kwartalnik)*, 2.
- Ostrowska, K. (2005). Agresja w szkole w świetle samoopisów uczniów. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Ostrowska, K. (2006a), Pornografia a rozwój osobowości. *Wychowawca*, 5.
- Ostrowska, K. (2006b), Psychologiczne podstawy sprzeciwu wobec pornografii. *Służba Życiu*, 1, s. 16–20.
- Ostrowska, K. (2007/2008). Postępowanie z nieletnimi z perspektywy psychologii humanistycznej. *Archiwum Kryminologii*, 29/30, s. 393–408.
- Ostrowska, K. (2008a), *Uczniowie i rodzice – portret własny. W kontekście badań zachowań agresywnych w szkole w latach 1997, 2003, 2007*. Warszawa: CMPPP MEN.
- Ostrowska, K. (2008b). Zachowania agresywne uczniów w świetle badań porównawczych. *Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze*, 48, 3.
- Ostrowska, K. (2008c). *Psychologia resocjalizacyjna. W stronę nowej specjalności psychologii. Dla studentów psychologii, pedagogiki, resocjalizacji, prawa, pracy socjalnej*. Warszawa: Fraszka Edukacyjna.
- Ostrowska, K., Libiszowska-Żółtkowska, M. (Red.) (2008). *Agresja w szkole, diagnoza i profilaktyka*. Warszawa: Difin.
- Ostrowska, K., Milewska, E. (Red.) (1999). *Adopcja. Teoria i praktyka*. Warszawa: CMPPP MEN.
- Ostrowska, K., Ryś, M. (Red.) (1999). *Wychowanie do życia w rodzinie, książka dla nauczycieli i rodziców*. Warszawa: CMPPP MEN.
- Ostrowska, K., Surzykiewicz, J. (2005). *Zachowania agresywne w szkole. Badania porównawcze 1997 i 2003*. Warszawa: CMPPP MEN.
- Ostrowska, K., Tatarowicz, J. (Red.) (2004). *Zanim w szkole będzie źle*. Warszawa: CMPPP MEN.
- Pilch, T., Bauman, T. (2010). *Zasady badań pedagogicznych. Strategie ilościowe i jakościowe*. Warszawa: Wyd. Akademickie „Żak”.
- Rutkiewicz, E. i in. (1999). *Nauczyciele w przeddzień reformy edukacji. Raport z badań*. Warszawa: Instytut Spraw Publicznych.

- Satir, V. (2000). *Rodzina – tu powstaje człowiek*. Gdańsk: GWP.
- Sokołowski, T. (1999). Oczekiwania rodziców a rzeczywistość w procesie adopcji. W: K. Ostrowska, E. Milewska (Red.). *Adopcja. Teoria i praktyka*. Warszawa: CMPPP MEN;
- Surzykiewicz, J. (2000). *Agresja i przemoc w szkole. Uwarunkowania socjologiczne*. Warszawa: Wyd. IPSiR UW.

JUSTYNA KURTYKA-CHAŁAS
UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

Strategia działania jako sposób realizacji wartości – refleksje teoretyczno-empiryczne

„Żyj tak, jakbyś żył po raz drugi, i tak,
jakbyś za pierwszym razem postąpił równie niewłaściwie,
jak zamierzasz postąpić teraz”

(Frankl, 2019, s. 165)

WPROWADZENIE

Chyba każdy z nas miał kiedyś wrażenie, że „jakiś człowiek – kolega, koleżanka, współpasażer w pociągu – okazał się naszym dobrym aniołem. Ktoś pomagał nam, gdy mieliśmy do pokonania trudny odcinek naszego życia, zjawiał się w odpowiedniej chwili, dodawał odwagi i wiary we własne siły, pewności, że nic nie jest pozbawione sensu. Czy to był anioł? Czy możemy czasem być dla siebie aniołami, nie sądząc od razu, że już za życia mamy się w nich przemienić? I na czym by polegało takie anielskie zachowanie? Czy ktoś już tego doświadczył, czy są jakieś przykłady czy wzorce?” (Kalkreuth, 2009, a. 9). Dla mnie spotkanie i współpraca z panią profesor Krystyną Ostrowską było i za każdym razem jest spotkaniem z Aniołem. Powyższy cytat pochodzi z książki, którą kiedyś miałam możliwość dyskutować z panią profesor w ramach szerokiej dygresji naukowej. Myślę, że śmiało mogę powiedzieć, iż moje spotkanie z nią stało się jednym z bardziej inspirujących i rozwojowych doświadczeń osobistych, jakich doświadczyłam. Pani profesor pokazała mi nie tylko drogę rozwoju naukowego, ale również stała się dla mnie wzorem w łączeniu wartości, które badała naukowo i ich urzeczywistniania we własnym życiu. Pomimo licznych obowiązków, które podejmowała, zawsze znajdowała czas na naukową i życiową

dyskusję. Jest osobą, która zawsze, niezależnie od pełnionego zadania, pozostaje człowiekiem i daje drugiej osobie odczuć, że jest przez nią traktowana podmiotowo. Doświadczanie podmiotowości w relacji z panią [profesor jest tym, co czyni spotkania z nią wyjątkowe i wprowadzające sens w każdą drobną chwilę życia. Jako doktorantka wielokrotnie miałam możliwość obserwować mistrzostwo i sztukę jej pracy. Zachwycające było dla mnie połączenie ogromnej skromności, pokory, życzliwości i szacunku do drugiego człowieka. W kontakcie zawsze można czuć się w pełni człowiekiem, podmiotem. Jednocześnie poza bardzo osobistym i życzliwym kontaktem osobowym, Pani Profesor zawsze była, jest i pozostanie dla mnie mistrzynią w pełnym tego słowa znaczeniu. Po pierwsze, jest dla mnie mistrzynią Człowieczeństwa, wzorem naukowca i psychologa. Są to role, w których miałam przyjemność obserwować panią profesor i dzięki jej ogromniej życzliwości miałam przyjemność uczyć się od niej. Była moją przewodniczką na drodze naukowej związanej z przygotowaniem rozprawy doktorskiej. Nadal jest moją przewodniczką naukową. Wspaniale w kontakcie z nią jest to, że ona zawsze jest. Jest osobą przepełnioną ciepłem i życzliwością w każdej sytuacji. Potrafi „dmuchać w żagle i skrzydła”, nawet wtedy, gdy już nikt w nie nie dmucha. Potrafi budować i wspierać motywację do wszelakich działań. W wędrówce naszego życia spotykamy różnych ludzi, jestem przekonana, że spotkanie z panią profesor nie tylko dla mnie było i jest inspiracją do tego, aby żyć w zgodzie z sobą i z własnymi wartościami.

W dalszej części artykułu chciałabym przedstawić narzędzie badawcze skonstruowane przez profesor Krystynę Ostrowską, jak również wyniki badań uzyskane z wykorzystaniem tej metody.

WYNIKI BADANIA WŁASNEGO

Prezentowane wyniki badań odnoszą się do badania strategii działania. Jest to konstrukt opracowany przez Krystynę Ostrowską w koncepcji strategii działania. Podejmując rozważania nad zachowaniem się człowieka w sytuacji zagrożenia urzeczywistniania cenionych wartości, autorka stworzyła model, w którym dokonuje odwołania

do zachowań ludzi w sytuacji zagrożenia. Utrata wartości bądź zagrożenie ich utraty są istotne z punktu widzenia człowieka, gdyż „motywacyjna siła danej wartości [...] jest pochodną ukierunkowania człowieka na podstawowy cel ludzkiej egzystencji – stawanie się coraz bardziej człowiekiem” (Ostrowska, 1990). Dla celów swojej koncepcji K. Ostrowska wskazuje, że termin „strategia” pochodzi z języka greckiego i oznacza dowództwo (tamże). Autorka podkreśla, iż człowiek nieustannie w ciągu życia wchodzi w sytuacje, które mogą powodować zagrożenie dla cenionych przez niego wartości. Wyraża ona przekonanie, iż musi istnieć mechanizm, który w tych trudnych dla człowieka sytuacjach pomaga w wyborze metod i środków. Zaznacza, że mechanizm ten musi odnosić się do całościowej struktury psychiki, a nie tylko jej wybranych elementów. K. Ostrowska uważa, iż termin strategia stwarza najbardziej odpowiednie możliwości odkrycia poszukiwanego mechanizmu działania i jego opisanie (Ostrowska, 1998).

W tym ujęciu strategia działania jest „hipotetycznym mechanizmem regulującym procesy motywacyjne jednostki, odnosi się do motywacyjnych sił i potencjałów systemu wartości” (tamże, s. 96). Strategia działania jest opisem sposobu, w jaki jednostka rozwiązuje sytuację zadaniową. Istotne jest, iż nie jest to każda sytuacja, lecz taka, w której aktywizacji ulegają fundamentalne dla ludzkiej egzystencji wartości, jak np. życie, sprawiedliwość, godność czy wolność. K. Ostrowska określa kryterium, które pozwala na wyodrębnienie strategii działania od innych stanów psychicznych i mechanizmów uczestniczących w rozwiązywaniu sytuacji zadaniowej (wyboru). Kryterium tym jest „poziom świadomości zagrożenia ważnej i koniecznej wartości, sposób, w jaki chce się chronić, utrzymywać lub modyfikować pozycje tej wartości w systemie, a także ostateczne jej miejsce w jednostkowym systemie wartości” (tamże, s. 97). Autorka koncepcji przypisuje strategii działania właściwości dowódcze (kierownicze) w stosunku do innych mechanizmów regulacyjnych i motywacyjnych. Opisywana strategia działania zbiera i uogólnia elementy sytuacji zadaniowej (wyboru). Dokonuje się to w taki sposób, aby wartości pozostały na swoim miejscu w systemie, nowe wartości mogły wejść do systemu, a jednocześnie, aby jakaś wartość mogła uzyskać nowe miejsce w systemie, np. wyższą

pozycję. Można powiedzieć, że „strategia działania służy obronie i rozwojowi wartości” (tamże). Autorka zwraca również uwagę, iż podstawą rozpatrywania strategii działania konkretnego człowieka jest to, iż musi on mieć rozwinięty system ustosunkowań wobec wartości. Osoba powinna zdawać sobie sprawę, które wartości są kluczowe w jego życiu, a które odgrywają drugorzędne znaczenie. „Musi wiedzieć, które spośród wielu istniejących «obiektów» są dla niego ważne i konieczne; dla niego – jako człowieka i dla niego – jako posiadającego określoną tożsamość” (Ostrowska, 1990, s. 23). Funkcją strategii działania jest ochrona systemu wartości jednostki i zapewnienie realizacji celu, który osoba uważa za nadrzędny w życiu (tamże, s. 23). Człowiek znajdujący się w sytuacji zadaniowej stara się dostrzegać wpływy wszystkich podmiotowych i przedmiotowych elementów sytuacji na stan swojego systemu wartości. Rozważa też, jak sytuacja, w której się znalazł, sprzyja rozwojowi, wzbogaceniu czy też zubożeniu lub utrzymaniu obecnego stanu systemu wartości. Ostatecznie wybiera taki sposób działania, który zapewni mu ochronę własnych interesów egzystencjalnych (Ostrowska, 1998). Autorka wyróżniła dwie strategie działania:

1. **strategię atakującą** – to taki sposób rozwiązywania sytuacji zadaniowej, w którym występuje współdziałanie z czynnikami sytuacyjnymi. Wymaga to mobilizacji własnych możliwości poznawczych, emocjonalnych i motorycznych na rzecz wartości, która w danym momencie zostaje szczególnie zaktywizowana (Ostrowska, 2002, s. 14). Opisywana strategia nie jest tożsama z aktywnością, aktywizmem czy agresją.

Strategia ta może przybrać jedną z dwóch postaci:

- **strategia atakująca o charakterze dodatnim** – oznacza takie współdziałanie z czynnikami sytuacyjnymi, które nie prowadzi do zniszczenia elementów sytuacji, lecz do ich wykorzystania w celu stworzenia nowych jakości w świecie ludzi i otaczającej rzeczywistości (Ostrowska, 1992, s. 29).
- **strategia atakująca o charakterze ujemnym** – strategia eksploatorska, efektem jej zastosowania jest ochrona wartości, która była zagrożona, ale jednocześnie jednostka odkrywa zniszczenia w sferze biologicznej, społecznej, psychicznej czy duchowej; innymi słowy – walka została wygrana, ale pozostał

„krajobraz po bitwie”. „Atak” w tej postaci ma na celu „podporządkowanie, wykorzystanie, eksploatawanie, niszczenie czynników zewnętrznych lub siebie” (tamże).

2. **strategię rezygnacyjną** – K. Ostrowska podkreśla, że „zachowanie rezygnacyjne występuje w życiu każdego człowieka, jest częścią jego ogólnej strategii działania; człowiek coś wybiera i dąży do tego i z czegoś rezygnuje” (tamże, s. 26). Autorka opisując rezygnację jako strategię ujawniającą się w sytuacji zadaniowej, wyróżniła, podobnie jak w strategii atakującej, trzy warstwy tego ustosunkowania: intelektualną, emocjonalną i działaniową (tamże).

Rezygnacja w ujęciu autorki jest takim sposobem rozwiązywania sytuacji zadaniowej, który cechuje się „zawieszeniem” procesów poznawczych, emocjonalnych i motorycznych wobec ważnych wartości, które są aktywizowane w danej sytuacji (Ostrowska, 1998, s. 98). Jednostka w sytuacji zagrożenia cenionych przez nią wartości postrzega swoje możliwości jako niewystarczające do podjęcia ich obrony. Jedyną aktywnością w tej sytuacji jest staranie się, aby nie utracić całkowicie zagrożonej wartości. Jest to więc wybór drogi pośredniej – jednostka opowiada się za wartościami będącymi podstawą sytuacji problemowej, a jednocześnie godzi się na podporządkowanie czynnikom sytuacyjnym. K. Ostrowska podkreśla, że „rezygnacja nie jest biernością, ale innym sposobem opowiedzenia się za wartościami” (Ostrowska, 2002, s. 15). Należy zauważyć, że strategia rezygnacyjna utrzymuje ukierunkowanie na cel, jaki jednostka realizuje. „Osoba posługująca się tą strategią woli czekać na sprzyjające okoliczności niż realizować cel za wszelką cenę, unika wysiłku i sytuacji niepewnych, wymagających ryzyka, odwagi, wytrwałości” (tamże, s. 9–10).

Strategia rezygnacyjna również może przybierać dwie formy:

- **rezygnacja pozytywna** – stosując tę strategię, jednostka wycofuje aktywność wobec danej wartości na korzyść innej, powodem jest uznanie innych pozaosobistych czynników, dzięki temu nie następuje utrata wiary we własne siły i możliwości. Końcowym efektem stosowania tej strategii jest ochrona naczelnego dobra osoby – jej rozwoju i doskonalenia. Może być ona określona jako „królewska droga”

(Ostrowska, 1992) i wydaje się najbliższa jednemu z typów obojętności (rezygnacji) wyodrębnionej przez J. Szczepańskiego (1988), a określanej przez niego jako obojętność „królewska” (tamże, s. 27).

- **rezygnacja negatywna** – przede wszystkim rezygnacja z siebie i innych, jest najbardziej niebezpieczna, gdyż prowadzi do zniszczenia biologicznego, np. poprzez stosowanie używek, uzależnienia, samozniszczenie. Może się również przejawiać w rezygnacji z ważnych zadań życiowych lub z rozwoju duchowego. W efekcie może skutkować „rezygnacją z siebie aż do całkowitego zniszczenia” (tamże, s. 28).

W trakcie prac nad przygotowaniem narzędzia umożliwiającego badanie, jakimi strategiami posługują się ludzie w sytuacjach konfliktu wartości, została wyodrębniona trzecia strategia, którą autorka nazwała Bezwzględnością i przyjęła, iż pełni ona funkcję określającą dla ustalenia kierunku głównych strategii. Wysokie wyniki w skali Bezwzględności wskazują na negatywny charakter głównych strategii, niskie wskazują na pozytywny ich biegun.

Strategie ataku i rezygnacji kształtują się w wyniku zinternalizowania systemu wartości danej osoby, jej aktualnych możliwości psychofizycznych, nacisków pozapodmiotowych oraz nacisków wynikających z doświadczeń w rozwiązywaniu zadań (tamże, s. 29). Wybór strategii w konkretnej sytuacji zadaniowej zależy od „liczby zadań, przed którymi staje jednostka, mobilizujących ją do aktywizacji na rzecz fundamentalnych wartości ogólnoludzkich, a także od stopnia zagrożenia tych wartości i oceny własnych możliwości przeciwdziałania im” (Ostrowska, 1998, s. 100). Należy zwrócić uwagę na fakt, iż dzięki procesom uczenia się i generalizacji, po kilkuletnim treningu stosowania określonych strategii wobec różnych układów zdarzeń, może dochodzić do sytuacji, w której następuje automatyzacja w tym zakresie. „Strategie rezygnacyjne lub atakujące w wyniku wielokrotnego ich uruchamiania stają się względnie trwałym (typowym) dla danej jednostki sposobem rozwiązywania sytuacji zadaniowych (wyboru) (tamże, s. 101). Autorka różnicuje strategie od wartości, zwracając uwagę, iż strategia jest „aktualnym odzwierciedleniem *sposobu*, w jaki jednostka zamierza rozwiązać konkretną sytuację zadaniową” (Ostrowska, 1992, s. 29).

Wyodrębnione przez K. Ostrowską strategie wyznaczają jakość i kierunek działania osoby. Człowiek może rozwinąć ustosunkowania atakujące i rezygnacyjne o ujemnym biegunie, które są destrukcyjne dla jego egzystencji w wymiarze jednostkowym i społecznym. Może również podejmować decyzje o działaniu uwzględniającym bieguny dodatnie. Jednocześnie otoczenie może stwarzać takie warunki, które w pewnym sensie ukierunkowują jednostkę w stronę wyboru konkretnego typu zachowań atakujących czy rezygnacyjnych (tamże, s. 30–32).

KWESTIONARIUSZ A-R KRYSZYNY OSTROWSKIEJ

Z zamiarem zbadania strategii działania wykorzystywanych przez osoby badane, zastosowano Kwestionariusz A-R w opracowaniu Krystyny Ostrowskiej. Kwestionariusz ten składa się z 47 twierdzeń, które tworzą trzy skale: Ataku (21 twierdzeń), Rezygnacji (20 twierdzeń) i Bezwzględności (6 twierdzeń). Kwestionariusz jest metodą typu „papier-ołówek”, przeznaczoną do badań indywidualnych i grupowych. Materiał testowy obejmuje: arkusz stwierdzeń i odpowiedzi oraz klucze. Zadaniem osoby badanej jest ocena na pięciostopniowej skali (gdzie: 1 – zdecydowanie nie zgadzam się, 2 – raczej nie zgadzam się, 3 – nie mam zdania, 4 – raczej zgadzam się, 5 – zdecydowanie zgadzam się), w jakim stopniu dane stwierdzenie odnosi się do niej (Ostrowska, 2002). Narzędzie posiada normy dla uczniów klas VII szkół podstawowych i klas II szkół ponadpodstawowych. Jednak, jak zauważa autorka, dla celów badawczych Kwestionariusz może być stosowany również wobec osób starszych niż wchodzących do grupy normalizacyjnej. Współczynniki zgodności wewnętrznej (alfa Cronbacha) dla poszczególnych skal Kwestionariusza wynoszą odpowiednio: Atak $\alpha = 0,78$, Rezygnacja $\alpha = 0,76$ i Bezwzględność $\alpha = 0,49$.

Badania i prace leżące u podstaw powstania opisywanej metody związane są z początkiem lat 80. i odnoszą się do zrywu społecznego związanego z założeniem „Solidarności” w Polsce. Wydarzenia polityczne i społeczne powodowały, iż w tym okresie istniała możliwość zaobserwowania „indywidualnych i społecznych metod i technik rozwiązywania sytuacji zadaniowych o charakterze nowym,

nieznany i trudnym” (tamże, s. 7). Autorka metody zauważa, że można było wyraźnie zaobserwować dwa sposoby radzenia sobie z zastaną sytuacją. Pierwszy z nich był charakterystyczny dla ludzi, którzy w tych nowych, trudnych i zmienionych warunkach społeczno-politycznych włączali się w nurt przemian, starali się być świadomymi i aktywnymi uczestnikami dokonujących się przemian. Proces ten przebiegał poprzez angażowanie swoich indywidualnych możliwości: intelektualnych, profesjonalno-kompetencyjnych, moralno-duchowych i emocjonalnych (tamże). Drugi obserwowany sposób radzenia sobie z nową sytuacją był charakterystyczny dla osób, które podejmowały działania obronne, zmierzające do utrzymania *status quo*, tzn. dotychczasowego stanu posiadania materialnego, psychicznego i moralnego. Tego typu zachowania były przez niektóre osoby postrzegane jako asekuranckie. Autorka metody zauważa: „osoby te wykazywały aktywność często jedynie werbalną, przejawiały lęklivość w kontaktach międzyludzkich, w środowisku ludzi bliskich decydowały się na krytykę. Ogólnie w wypowiedziach dawały wyraz przekonaniu, że nie wszystko da się natychmiast zmienić, działać trzeba rozważnie, krok po kroku by nie stracić wszystkiego [...]. U podstaw tych zachowań można było odkryć motywację wywodzącą się z wartości, z tym że na pierwszym miejscu były wartości indywidualne a brak było deklaracji wartości prospołecznych” (tamże, s. 7–8).

W pierwszym okresie prac nad metodą przyjęto założenie, że zachowania obserwowane u ludzi w sytuacjach trudnych można przyrównać do stosowania pewnej strategii ukierunkowanej na osiągnięcie celu. W ten sposób podstawowym terminem w koncepcji stało się pojęcie strategii. Przyjęto, że strategia działania „jest hipotetycznym mechanizmem integrującym i regulującym procesy motywacyjne, który służy zagwarantowaniu realizacji aktualnych celów i zadań wynikających z urzeczywistnienia cenionych wartości i podtrzymywaniu motywacji dbania o własne i innych istnienie” (tamże, s. 9).

Założono, że strategie działań przyjmują dwie formy: ataku i rezygnacji i mogą być one opisane za pomocą zachowań, przekonań i emocji. Strategia określona jako atak opisywana jest jako zespół działań, stanów emocjonalnych, przekonań i sądów nastawionych na realizację jasno i wyraźnie wybranego przez danego człowieka

celu. Osoba stosująca tę strategię jest gotowa przeciwstawić się wszelkim przeciwnościom na drodze do realizacji celu. Ponadto odznacza się ona samodzielnością decyzji i ponoszeniem za nią odpowiedzialności, dostrzeganiem pozytywnych cech w każdej nawet trudnej sytuacji, dbałością o własne interesy, a także pokonywaniem fizycznych i psychicznych przeszkód i napięć. Strategia określana jako rezygnacyjna definiowana jest jako zespół zachowań, reakcji i stanów emocjonalnych oraz przekonań i sądów, które realizowane w wyniku uznania przez osobę, że niemożliwe jest w danym czasie osiągnięcie ważnych dla jakości życia celów i służą innym, zmodyfikowanym lub nowym celom i dążeniom życiowym. Osoba stosująca tę strategię woli czekać na sprzyjające okoliczności niż realizować wybrany cel za wszelką cenę, unika wysiłku i sytuacji niepewnych, wymagających ryzyka. Ponadto osoba taka jest podatna na wpływy innych, nie radzi sobie ze stresem, wykazuje brak wiary we własne możliwości, nie ma zaufania do siebie i innych, lubi być kierowana, ma raczej pesymistyczny pogląd na świat, przy zmianie celu jego osiągnięcie widzi jedynie we własnym działaniu, a nie współdziałaniu z innymi. Potrafi odroczyć osiągnięcie celu. Preferuje raczej znane i wypróbowane sposoby działania niż nowe.

Podkreślenia wymaga także fakt, iż zarówno strategia atakująca, jak i rezygnacyjna występują w dwóch postaciach: dodatniej i ujemnej.

Strategia atakująca o charakterze dodatnim związana jest z takimi działaniami, które nie prowadzą do zniszczenia elementów sytuacji, lecz do ich wykorzystania dla tworzenia nowych jakości. Natomiast *strategia atakująca o charakterze ujemnym* jest specyficznym sposobem działania, w którym dochodzi do zniszczenia zarówno w sferze biologicznej, psychicznej czy duchowej jednostki.

Rezygnacja pozytywna wiąże się z wycofaniem „aktywności” wobec jednej wartości na korzyść innej, przy uznaniu innych pozapersonalnych czynników, jednak nie następuje tutaj utrata wiary we własne siły i możliwości. Natomiast w *rezygnacji negatywnej* mamy do czynienia z utratą zaufania do siebie, utratą wiary we własne siły i możliwości przy dostrzeganiu przewagi zewnętrznych czynników sytuacyjnych (tamże, s. 15–16).

Wyróżniono także strategię bezwzględności jako sytuację, w której dochodzi do „unicestwienia wartości”. Ten sposób postępowania w sytuacjach trudnych został opisany jako charakteryzujący się brakiem empatii, nieuwzględnianiem norm moralnych w sytuacjach problemowych, przedmiotowym traktowaniem innych, egoizmem, kierowaniem się rachunkiem zysku i straty szczególnie materialnej i zasadą „cel uświęca środki”.

W dalszej części zostaną przedstawione wyniki badania własnego. Zostało ono przeprowadzone na grupie 782 osób w wieku 17–26 lat. Badanymi byli uczniowie ostatnich klas szkół średnich i studenci.

Jednym z celów przeprowadzonego badania było uzyskanie odpowiedzi na pytanie odnoszące się do wartości preferowanych przez badane osoby, jak również stosowanych strategii działania.

W procesie badawczym zastosowano dwa narzędzia:

1. Kwestionariusz A-R, w opracowaniu Krystyny Ostrowskiej (2002);
2. Skala Wartości Schelerowskich w opracowaniu Pawła Brzozowskiego (1995).

Na początku analiz zostaną przedstawione wyniki badań odnoszące się do całej grupy badanych osób, z podziałem na płeć. Kobiety i mężczyźni różnią się między sobą w zakresie stosowanych strategii działania. Dokładne dane dotyczące wyników średnich, odchyłeń standardowych i poziomu istotności różnic zawarte są w tabeli 1. Mężczyźni częściej niż kobiety stosują strategię ataku, a ich działania mają większą komponentę strategii bezwzględności. Nie obserwuje się statystycznie istotnych różnic w zakresie wykorzystywania strategii rezygnacji, co wskazuje, że kobiety i mężczyźni z podobną częstotliwością posługują się tą strategią w swoim działaniu.

Tabela 1. Średnie, odchylenia standardowe i istotność różnic między kobietami i mężczyznami w zakresie stosowanych strategii działania

| Skale A-R | Kobiety (N = 487) | | Mężczyźni (N = 295) | | Test t-Studenta | |
|---------------|----------------------|-------|------------------------|-------|-----------------|-----------------|
| | M | SD | M | SD | t | P < |
| Atak | 70,05 | 9,8 | 75,9 | 9,99 | 8,014 | 0,000*** |
| Rezygnacja | 39,95 | 10,55 | 40,04 | 10,36 | 0,111 | 0,912 |
| Bezwzględność | 10,67 | 3,45 | 13,3 | 4,28 | 9,376 | 0,000*** |

* p < 0,05; ** p < 0,01; *** p < 0,001

Systemy wartości preferowane przez kobiety i mężczyzn różnią się między sobą. Szczegółowe dane dotyczące zarówno statystyk opisowych dla obu grup, jak i różnic między nimi zawarte są w tabeli 2, a wykres 1 w sposób graficzny obrazuje różnice między grupami. Istotne statystycznie różnice obserwuje się w zakresie następujących kategorii wartości: hedonistycznych, witalnych, estetycznych, moralnych, sprawności i siły fizycznej, wytrzymałości i świętości religijnych. Kobiety w większym stopniu niż mężczyźni cenią wartości moralne i świętości religijne. Natomiast dla mężczyzn charakterystyczne jest przypisywanie większego znaczenia wartościom hedonistycznym, witalnym i estetycznym. Ponadto istotne znaczenie ma dla nich sprawność i siła fizyczna oraz wytrzymałość. Taki układ hierarchii wartości i różnic między nimi wskazuje na istotną rolę różnic międzypłciowych. Każda z omawianych grup posiada charakterystyczny dla siebie układ cenionych wartości. Dla kobiet bardziej charakterystyczna jest hierarchia wartości oparta na moralności i świętościach religijnych, a dla mężczyzn oparta na wartościach: prawdy, moralnych i hedonistycznych.

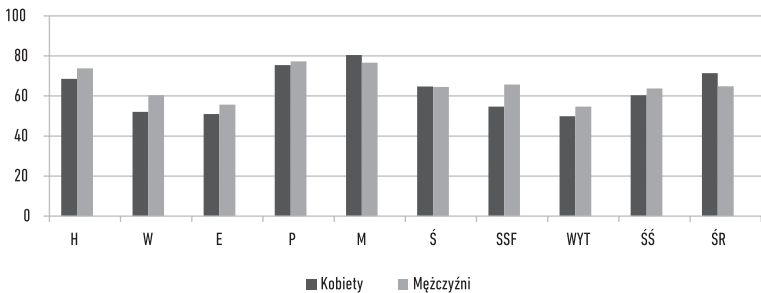
Tabela 2. Średnie, odchylenia standardowe i istotność różnic między grupą kobiet i mężczyzn w obszarze preferowanych wartości

| Skale SWS | Kobiety (N = 487) | | Mężczyźni (N = 295) | | Test t-Studenta | |
|------------------|----------------------|-------|------------------------|-------|-----------------|-----------------|
| | M | SD | M | SD | t | p < |
| Hedonistyczne(H) | 68,52 | 17,63 | 73,85 | 15,15 | 4,316 | 0,000*** |
| Witalne (W) | 52,08 | 21,58 | 60,32 | 20,17 | 5,304 | 0,000*** |

| | | | | | | |
|---------------------------------|-------|-------|-------|-------|--------|-----------------|
| Estetyczne (E) | 51,03 | 19,32 | 55,72 | 19,16 | 3,299 | 0,001** |
| Prawdy (P) | 75,48 | 14,53 | 77,34 | 13,08 | 1,796 | 0,073 |
| Moralne (M) | 80,48 | 14,34 | 76,63 | 14,53 | -3,613 | 0,000*** |
| Święte (Ś) | 64,7 | 21,72 | 64,51 | 22,4 | -0,117 | 0,907 |
| Sprawność i Siła Fizyczna (SSF) | 54,71 | 24,02 | 65,72 | 23,04 | 6,308 | 0,000*** |
| Wytrzymalność (SSF) | 49,91 | 25,13 | 54,72 | 23,6 | 2,655 | 0,008** |
| Świętości Świeckie (ŚŚ) | 60,4 | 25,04 | 63,81 | 26,5 | 1,801 | 0,702 |
| Świętości Religijne (ŚR) | 71,45 | 28,5 | 64,85 | 30,05 | -3,076 | 0,002** |

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

Wykres 1. Różnice między kobietami i mężczyznami związane z systemem wartości



W dalszej części zostaną zaprezentowane wyniki odnoszące się do grupy osób badanych z podziałem na grupę adolescentów i młodych dorosłych. Badani uczniowie i licealiści nie różnią się istotnie w zakresie stosowanych strategii działania. Szczegółowe dane dotyczące różnic pomiędzy omawianymi grupami w zakresie strategii działania przedstawia tabela 3.

W obu grupach dominująca jest tendencja do stosowania strategii ataku. Istotnie statystycznie są jednak różnice w obszarze strategii bezwzględności. Uzyskane wyniki wskazują, że uczniowie częściej stosują strategię działania związane z bezwzględnością niż studenci. Na tej podstawie można wnioskować, iż działania o charakterze strategii

ataku podejmowane przez uczniów różnią się od aktywnych form działania studentów. Strategia ataku wykorzystywana przez uczniów ma ujemny charakter, co oznacza, że podejmowane przez nich działania, pomimo że służą obronie cenionych wartości, powodują w konsekwencji duże straty i zniszczenia w sferze biologicznej, psychicznej i duchowej. Uzyskane wyniki mogą sugerować, że struktura strategii działania nie ulega tak szybkim zmianom. Natomiast tym, co jest charakterystyczne, jest fakt zmniejszania się znaczenia strategii bezwzględności w okresie wczesnej dorosłości, a tym samym zmniejszanie się ujemnej komponenty w stosowanej strategii ataku.

Tabela 3. Średnie, odchylenia standardowe i istotność różnic między uczniami i studentami w zakresie strategii działania

| Skale A-R | Uczniowie (N = 408) | | Studenci (N = 374) | | Test t-Studenta | |
|---------------|------------------------|-------|-----------------------|-------|-----------------|---------------|
| | M | SD | M | SD | t | p < |
| Atak | 72,52 | 10,3 | 71,96 | 10,23 | -0,754 | 0,451 |
| Rezygnacja | 40,35 | 10,66 | 39,6 | 10,28 | -0,999 | 0,318 |
| Bezwzględność | 11,96 | 3,97 | 11,33 | 3,99 | -2,198 | 0,028* |

* p < 0,05; ** p < 0,01; *** p < 0,001

Wyniki badań odnoszące się do systemu wartości badanych wskazują na statystycznie istotne różnice między uczniami i studentami w zakresie wartości: hedonistycznych, moralnych, świętych i świętości świeckich. Tabela 4 zawiera szczegółowe dane dotyczące średnich dla poszczególnych grup, odchyłeń standardowych i różnic między nimi, a wykres 2 jest graficznym obrazem różnic występujących między grupami w zakresie wartości. Preferencja wartości hedonistycznych jest wyższa u uczniów niż studentów. Natomiast dla studentów charakterystyczna jest przewaga wartości moralnych i świętych, ale z preferencją dla świętości świeckich. Można przypuszczać, że wraz z nabywaniem dojrzałości i wchodzeniem w dorosłość wartości hedonistyczne przestają odgrywać kluczową rolę, a ich miejsce zajmują wartości moralne i święte. Ukazany układ preferencji wartości może mieć wpływ na decyzje podejmowane przez każdą z grup. Być może uzyskane wyniki wskazują na

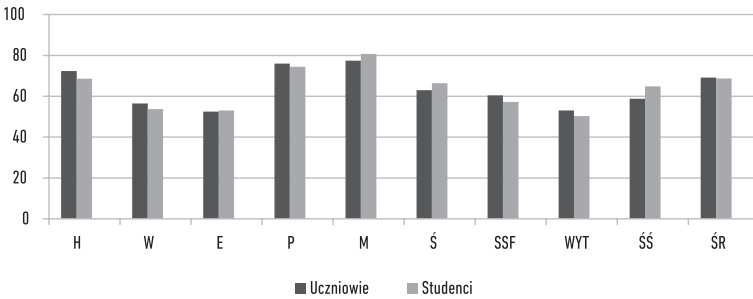
charakterystyczne zmiany rozwojowe. Osoby dorastające nie muszą jeszcze podejmować istotnych życiowo decyzji, są bardziej zależne od rodziców, osób z najbliższego otoczenia, podczas gdy młodzi dorośli, podejmując nowe role życiowe, stają wobec konieczności samodzielnego podejmowania decyzji i brania odpowiedzialności za własne życie. Prawdopodobnie podejmowanie nowych ról może zmieniać percepcję wartości, skłaniając młodych ludzi do dokonywania przewartościowań. Wartości hedonistyczne schodzą na dalszy plan, a na ich miejscu zostają umieszczone wartości moralne i święte.

Tabela 4. Różnice między uczniami i studentami w zakresie preferowanych wartości

| Skale SWS | Uczniowie (N = 408) | | Studenci (N = 374) | | Test t-Studenta | |
|------------------------------------|------------------------|-------|-----------------------|-------|-----------------|----------------|
| | M | SD | M | SD | t | p < |
| Hedonistyczne (H) | 72,35 | 16,67 | 68,55 | 17,0 | -3,146 | 0,002* |
| Witalne (W) | 56,53 | 21,64 | 53,73 | 21,11 | -1,828 | 0,068 |
| Estetyczne (E) | 52,55 | 20,75 | 53,07 | 17,8 | 0,372 | 0,710 |
| Prawdy (P) | 75,98 | 13,62 | 74,40 | 14,46 | 0,413 | 0,680 |
| Moralne (M) | 77,47 | 14,68 | 80,73 | 14,23 | 3,143 | 0,002* |
| Święte (Ś) | 63,0 | 21,85 | 66,40 | 21,9 | 2,166 | 0,031* |
| Sprawność i Siła Fizyczna (SSF) | 60,4 | 24,43 | 57,21 | 23,94 | -1,834 | 0,067 |
| Wytrzymałość (Wyt) | 53,05 | 25,08 | 50,28 | 24,14 | -1,571 | 0,117 |
| Świętości Świeckie (ŚŚ) | 58,8 | 25,88 | 64,83 | 25,0 | 3,307 | 0,001** |
| Świętości Religijne (ŚR) | 69,17 | 28,76 | 68,74 | 29,8 | -0,206 | 0,836 |

* p < 0,05; ** p < 0,01; *** p < 0,001

Wykres 2. Różnice w zakresie poszczególnych wartości pomiędzy uczniami i licealistami



PODSUMOWANIE

Reasumując przedstawione wyniki badań, należy wskazać, iż są one ogólną prezentacją szerszego przedsięwzięcia badawczego. W tym miejscu zostały wybrane tylko wybiórcze fragmenty odnoszące się do stosowanych strategii działania i wartości preferowanych przez osoby badane. Podsumowując uzyskane wyniki, można zauważyć, iż badani mężczyźni częściej niż kobiety stosują strategię ataku, z większą komponentą strategii bezwzględności. W odniesieniu do systemu wartości dla badanych kobiet bardziej charakterystyczna jest hierarchia wartości oparta na moralności i świętościach religijnych. Natomiast badani mężczyźni opierają swoją hierarchię wartości na wartościach: prawdy, moralnych i hedonistycznych. Podział badanej grupy ze względu na status rozwojowy pozwolił wykazać, że zarówno uczniowie, jak i studenci chętnie stosują strategię ataku. Obserwuje się, że adolescenty częściej niż młodzi dorośli stosują strategie działania związane z bezwzględnością. Przedstawione wyniki wydają się interesujące z perspektywy teoretycznej i praktycznej. Zasadne wydaje się podejmowanie dalszych badań w tym zakresie.

Kończąc powyższe analizy, chciałabym bardzo serdecznie podziękować pani profesor Krystynie Ostrowskiej za każdą poświęconą chwilę, każdą rozmowę i dyskusję, ukierunkowania merytoryczne i życiowe. „Kiedy po rozstrzygającym doświadczeniu nasze życie znów zaczyna toczyć się w jednostajnym zwyczajnym rytmie, konieczne

jest określenie jego głównych zasad. Częścią tego procesu jest spojrzenie na pokonaną drogę, jest dziękczynienie, jest dowartościowanie wszystkiego, co osiągnęliśmy i czego się nauczyliśmy i jest, być może, inna niż wcześniej świadomość naszego posłannictwa wobec świata; do tego dochodzi jeszcze spojrzenie w przyszłość, bo w niej mamy urzeczywistnić nasz nowo określony sens” (Kalckreuth, 2006).

BIBLIOGRAFIA

- Brzozowski, P. (1995), *Skala Wartości Schelerowskich – podręcznik*. Warszawa: Pracownia Testów Psychologicznych PTP.
- Brzozowski, P. (2005). Uniwersalna hierarchia wartości – fakt czy fikcja?. *Przegląd Psychologiczny*, 48, 3.
- Brzozowski, P. (2007). *Wzorcowa hierarchia wartości. Polska, europejska czy uniwersalna?*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Frankl, V.E. (2019). *Człowiek w poszukiwaniu sensu*. Przeł. A. Wolnicka. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Kalckreuth von, E. (2006). *Jak być aniołem, czyli o sztuce towarzyszenia innym ludziom*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Kurtyka-Chałas, J. (2012), *Osobowościowo-aksjologiczne aspekty rozwoju młodzieży. Religijność, osobowość, system wartości, strategie działania*. Lublin: Polihymnia.
- Ostrowska, K. (1990) (Red.). *Atak-Rezygnacja. Strategie działania*. Centralny Program Badań Podstawowych o8.03/III/2.
- Ostrowska, K. (1992). Rezygnacyjne i atakujące ustosunkowania wobec sytuacji zadaniowych wynikających ze społecznego funkcjonowania jednostki. *Studia z Psychologii*, 4.
- Ostrowska, K. (1995). *W poszukiwaniu wartości. Z Biblią przez życie*. Gdańsk: GWP.
- Ostrowska, K. (1998). *Wokół rozwoju osobowości i systemu wartości*. Warszawa: Centrum Metodyczne Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej MEN.
- Ostrowska, K. (2002). *Kwestionariusz A-R, Podręcznik*. Warszawa: Centrum Metodyczne Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej.
- Ostrowska, K. (2010). System wartości, osobowość, strategie działania. W: H. Wrona-Polańska, M. Ledzińska, G. Rudkowska (Red.). *W kręgu aksjologii i psychologii*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UP.

Inteligencja moralna jako czynnik warunkujący integralny rozwój młodego człowieka

Celem analiz w przedstawionym opracowaniu jest odpowiedź na pytanie: w jakim zakresie i w jaki sposób inteligencja moralna warunkuje integralny rozwój młodego człowieka – ucznia/wychowanka? Na użytek opracowania jako podstawę teoretyczną integralnego rozwoju przyjęto warstwicową koncepcję integralnego rozwoju i wychowania Stefana Kunowskiego.

Podstawowe pojęcia:

- inteligencja,
- inteligencja moralna,
- integralny rozwój.

INTELIGENCJA MORALNA

Analiza literatury wskazuje na różne ujęcia definicyjne inteligencji człowieka i różne jej rodzaje. Jan Strelau dokonuje próby syntezy elementów występujących w różnych koncepcjach ujmowania tego pojęcia. Według tego autora „inteligencja to konstrukt teoretyczny odnoszący się do względnie stałych warunków wewnętrznych człowieka, determinujących efektywność działań wymagających udziału typowo ludzkich procesów poznawczych. Warunki te kształtują się w wyniku interakcji

genotypu, środowiska i własnej aktywności” (Strelau, 1997). Nieco inne stanowisko prezentuje Howard Gardner. Punktem wyjścia czyni uznanie istnienia wielu różnych, niezwiązanych ze sobą aspektów poznania, bowiem różni ludzie mają różne zdolności poznawcze i odmienne style poznania (Gardner, 2002). Według H. Gardniera „inteligencja jest zdolnością rozwiązywania problemów albo kształtowania wytworów ludzkiej pracy, która ceniona jest w jednym lub w kilku kręgach kulturowych lub społecznościach” (tamże, s. 24).

Dokonując wraz zespołem badaczy analizy rozwoju zdolności różnych grup osób, wyróżniono siedem rodzajów inteligencji:

- inteligencja językowa – rodzaj zdolności, którą w najpełniejszej formie wykazują poeci;
- inteligencja logiczno-matematyczna;
- inteligencja przestrzenna – zdolność tworzenia umysłowych modeli świata przestrzennego oraz umiejętności posługiwania się tymi modelami;
- inteligencja muzyczna;
- inteligencja cielesno-kinetyczna – odznaczają się nią między innymi tancerze i sportowcy;
- inteligencja interpersonalna – zdolność rozumienia innych ludzi;
- inteligencja intrapersonalna – zdolność tworzenia dokładnego, zgodnego z rzeczywistością obrazu samego siebie i wykorzystania go do skutecznego działania (tamże, s. 25–27).

W kontekście inteligencji moralnej na uwagę zasługują inteligencja społeczna i emocjonalna.

Inteligencja społeczna określana jest jako „zdolność rozumienia innych ludzi oraz mądrego postępowania w kontaktach z nimi” (Matczak, 2001, s. 160). Jej szczegółowymi komponentami są zdolność do trafnej percepcji społecznej, przewidywanie zachowań innych osób, rozumienie relacji społecznych, rozumienie norm i sposobów rozwiązywania problemów interpersonalnych (tamże, s. 167). Ważnym komponentem jest wrażliwość społeczna uwarunkowana wrażliwością aksjologiczną i personalistycznym podejściem do drugiego człowieka.

Drugim rodzajem inteligencji, będącym przedmiotem szczególnego zainteresowania przez współczesnych psychologów, jest

inteligencja emocjonalna rozumiana jako „zbiór zdolności, warunkujących wykorzystanie emocji przy rozwiązywaniu problemów” (tamże, s. 166).

Do jej komponentów zalicza się pięć głównych grup:

- zdolności intrapersonalne;
- zdolności interpersonalne;
- zdolności przystosowawcze;
- zdolności do radzenia sobie ze stresem;
- poczucie szczęścia i optymizm (tamże, s. 168).

Inteligencja moralna wpisuje się w inteligencję człowieka jako szczegółowy jej rodzaj. Ma także swoją specyfikę. Odnosi się bowiem do wymiaru aksjologicznego. Na jej specyfikę zwraca uwagę R. Coles. Autor inteligencję moralną określa jako „rodzaj inteligencji, który nie ma wiele wspólnego z zapamiętywaniem faktów czy sprawnym posługiwaniem liczbami. Wiąże się raczej ze sposobem, w jaki dziecko się zachowuje, rozmawia z innymi ludźmi i bierze ich pod uwagę” (<https://10xdialog.wordpress.com/2016/12/13/inteligencja-moralna/> [dostęp: 1.07.2019]). W powyższym ujęciu punktem odniesienia staje się drugi człowiek. W centrum tak rozumianej inteligencji znajdują się postawy, zachowania, reakcje człowieka względem drugiej osoby, która jest indywidualnością, skomplikowaną osobowością, ma swoje ideały, cele, plany, urzeczywistnia własne struktury wartości.

Pojęcie inteligencji moralnej wprowadzili D. Lennick i F. Kiel. Określana jest jako zdolność do ustalania, w jaki sposób wartości uniwersalne pogodzić z osobistymi wartościami, własnymi dążeniami i działaniami (tamże).

Inteligencja moralna odnosi się więc do aksjologicznego wymiaru funkcjonowania człowieka, do jego aksjosfery.

Według J. Mandrosz na inteligencję moralną składają się cztery cechy:

- uczciwość,
- odpowiedzialność,
- empatia,
- wybaczenie (tamże).

M. Dziewiecki inteligencję moralną utożsamia z moralnością i wrażliwością moralną. Autor pisze: „w swej istocie moralność to

szczególnego rodzaju inteligencja. Wrażliwość moralna oznacza inteligentne odróżnianie zachowań, które nas rozwijają i cieszą, od zachowań, przez które krzywdzimy siebie czy innych ludzi. Wrażliwość moralna to zatem znacznie ważniejszy i wyższy stopień inteligencji niż inteligencja intelektualna czy emocjonalna. Człowiek pozbawiony inteligencji moralnej czyni zwykle to, co łatwiejsze, chociaż szkodliwe, a nie to, co wartościowsze i mądrzejsze” (https://opoka.org.pl/biblioteka/F/FE/inteligencja_moralna.html [dostęp: 1.07.2019]).

W kontekście tematu przedstawionego opracowania na szczególną uwagę zasługuje określenie inteligencji moralnej przez zespół autorów: D. Kornas-Biełą, A. Biela, J. Sobka, które znajduje się w *Leksykonie socjologii moralności*. W źródle tym czytamy: „zdolność człowieka, która jest jego zintegrowaną dyspozycją postępowania w sposób dobry i zgodny z systemem uznawanych wartości moralnie dobrych” (Kornas-Bieła, 2015, s. 261). Autorzy podkreślają, że inteligencję moralną trzeba ujmować jako „zespół różnych funkcji” (tamże, s. 261).

Inteligencja moralna jest swego rodzaju zdolnością odróżniania dobra od zła oraz wolnego wyboru wielowymiarowego dobra, o charakterze prorozwojowym ze względu na integralny własny rozwój i integralny rozwój drugiej osoby. Ma ona więc wymiar jednostkowy i społeczny.

W wymiarze społecznym „inteligencja moralna polega na dostrzeganiu związku pomiędzy decyzjami a ich dalekosiężnymi skutkami dla innych osób i grup społecznych oraz środowiska naturalnego” (tamże, s. 263).

Czynniki konstytuujące tak rozumianą inteligencję moralną to:

- świadomość moralna;
- intuicja aksjologiczna/etyczna;
- drażliwość moralna;
- prawe sumienie;
- wyobrażenia moralna;
- poczucie moralne;
- umiejętność urzeczywistniania wartości moralnych;
- troska o drugiego człowieka wyrażająca się w działaniach moralnie wartościowych;
- działania moralnie wartościowe (Chałas, w druku).

W dalszej części opracowania powyżej wskazane ujęcie inteligencji moralnej będzie podstawą ukazania jej jako czynnika integralnego rozwoju.

INTEGRALNY ROZWÓJ CZŁOWIEKA W UJĘCIU STEFANA KUNOWSKIEGO

Przez integralny rozwój człowieka będziemy rozumieć „całościowy zewnętrzny i wewnętrzny rozwój człowieka i przystosowanie do życia według przyjętego wzoru” (Rynio, 2004). Sprowadza się on do koordynacji i harmonii sfery fizycznej, psychicznej społecznej, duchowej i religijnej, w projekcie życia zmierzającej do pełni człowieczeństwa. Wskaźnikiem tak rozumianego rozwoju jest spójność myśli, słowa i czynu zakotwiczona w dobrze osobistym, integralnie związanym z dobrem wspólnym (Chałas, 2007, s. 11 i n.).

S. Kunowski przyjmując określoną antropologię człowieka, zbudował warstwicową koncepcję rozwoju człowieka. Punktem wyjścia i dojścia integralnego rozwoju według S. Kunowskiego jest człowiek jako byt natury cielesno-duchowej, a więc charakteryzujący się ontyczną złożonością duszy i ciała zawierający pierwiastki zmysłowe i duchowo-boskie, a zatem pełny człowiek (Kunowski, 2004; Kukułowicz, 1999, s. 220).

U podstaw integralnego rozwoju człowieka w ujęciu Stefana Kunowskiego znajduje się trójczynnikowa teoria osobowości. Są to czynniki:

- wewnętrzne (geniczne);
- zewnętrzne (środowiskowe);
- osobowościowe (duchowe).

Są one zintegrowane z losem ingerującym we wszystkie składniki układu rozwojowego.

W rozwoju człowieka autor wyróżnia pięć oddzielnych warstw. Są to warstwy:

- biologiczna;
- psychologiczna, rozwijająca całokształt psychiki;
- socjologiczna, formująca osobę społeczną wychowanka;

- kulturologiczna, która wyrabia w człowieku kulturalnego twórcę;
- czysto duchowa lub światopoglądowa kształtująca w pełni duchowość i jej stronę duchowo-moralną (Kunowski, 2004, s. 197).

Powyżej wskazane warstwy stanowią podłoże, na którym dokonuje się wychowanie i samowychowanie. Każdej z tych warstw S. Kunowski przypisuje określone dynamizmy warunkujące wpływy wychowawcze. Struktura przedstawia się następująco:

- warstwa biologiczna → bios
- warstwa psychologiczna → logos;
- warstwa społeczna → etos;
- warstwa kulturotwórcza → agos;
- warstwa duchowa → los.

S. Kunowski zwraca uwagę, że „każda warstwa ma swój czas rozwoju, wymaga odpowiednich czynników zewnętrznych jako wpływów wychowawczych i dochodzi do dojrzałości w procesie scalania, czyli integracji” (tamże, s. 199).

O integralnym rozwoju człowieka decydują składniki wychowania rozumiane jako dynamiczne siły mające istotny wpływ na rozwój człowieka. S. Kunowski zalicza do nich:

- społeczne działania wychowawcze;
- naturalny rozwój bazujący na zadatkach wrodzonych;
- własną aktywność zoogniskowaną na zbliżaniu się do ideału nowego człowieka;
- wzorce osobowe.

INTELIGENCJA MORALNA A INTEGRALNY ROZWÓJ W ŚWIETLE WARSTWICOWEJ KONCEPCJI STEFANA KUNOWSKIEGO

Poniżej zostaną ukazane związki między inteligencją moralną a rozwojem poszczególnych warstw życia i funkcjonowania człowieka, uwzględniając przy tym dynamizmy wychowania przyporządkowane poszczególnym warstwom.

Z warstwą biologiczną tworzącą organizm człowieka jest związany bios, a więc pęd życiowy do rozwoju organizmu, zarówno

somatycznego, jak i psychicznego. Bios stanowi znaczącą siłę działającą w wychowaniu. Integruje potencjalność fizjologiczną i psychiczną, zdrowie fizjologiczne i psychiczne. By jego siła była znacząca wychowawczo, musi być ukierunkowana na cele, na strukturę wartości, których urzeczywistnianie zapewni prawidłowy rozwój warstwy biologicznej (tamże, s. 172). Wybór tych wartości, budowanie ich właściwej hierarchii, podejmowanie decyzji ich urzeczywistniania, ich realizacja w swoim życiu uwarunkowane są inteligencją moralną. Wyrażać się ona będzie w uznaniu wartości swojego ciała, dbaniu o jego kondycję, poszanowaniu zdrowia, odpowiedzialności za prawidłowy rozwój warstwy biologicznej.

Wrażliwość na wartości warunkujące rozwój tej warstwy pozwala wychowankowi przyjąć za własne cele, treści oraz zaakceptować procedury wychowawczo-dydaktyczne oferowane przez wychowawców.

Na uwagę zasługują mieszczące się w warstwie biologicznej podstawowe popędy: samowychowawczy i gatunkowy. One to mogą być ukierunkowane na wynaturzenia stanowiące zagrożenie dla osoby ludzkiej (tamże, s. 172–173).

Od poziomu inteligencji moralnej człowieka zależy, czy nastąpi przesadna troska o życie i zdrowie, wybujały egoizm i egocentryzm, ugruntowanie postawy mieć, czy nastąpi zdynamizowanie prawidłowego ukierunkowania szkodliwych popędów w celu humanizacji skutecznego opanowywania odruchów, skryzystalizowania temperamentu, zdystansowania się do sfery seksualnej poprzez opanowanie wyobraźni, myśli, pragnień przez sublimację (Rusiecki, 2006, s. 74–75).

Rozpatrując aspekt religijny, należy podkreślić, że inteligencja moralna warunkuje postawę pietyzmu wobec ciała jako „Świątyni Pana Boga, duch ascezy, pokuty i umartwiania (ustawiczne krzyżowanie starego człowieka) oraz wprzęgnięcie sił witalnych w służbę chrześcijańskiego miłosierdzia wobec spragnionych, głodnych, chorych i zagubionych (uzależnionych od nałogów) ze świadomością służenia samemu Chrystusowi” (tamże, s. 75).

Inteligencja moralna ma swoje usytuowanie w warstwie psychologicznej, w której bytuje wielki dynamizm – logos, obejmujący myślenie i inteligencję człowieka. Inteligencja moralna poprzez elementy ją konstytuujące, głównie: świadomość moralną, intuicję aksjologiczną/etyczną, wrażliwość moralną, wyobraźnię moralną,

poczucie moralne, prawe sumienie, warunkuje proces wzrostu osobowego, kształtowanie postawy być: wolnym, mądrym, roztropnym, odpowiedzialnym, kochającym, rozwijającym się, dążącym do transcendencji, do pełni człowieczeństwa. Inteligencja moralna staje się podstawą kształtowania postawy refleksyjnej, budowanej na krytycznym myśleniu i przesłankach życiowej mądrości. Ukierunkowuje wyobraźnię, myślenie na podejmowanie celów, w których jest obiektywne dobro i wspiera swoim potencjałem moralnym jego urzeczywistnianie. Poprzez komponent, jakim jest prawe sumienie, warunkuje dojrzałość psychiczną, mądrość wyrażoną w rozeznaniu dobra i zła i wybór dobra, koncentrację, poprawne myślenie, elastyczność zachowań, pozytywny obraz siebie, duchowe „ja”, tożsamość osobową oraz otwarcie na tajemnicę stworzenia, Wcielenia, Odkupienia, Zbawienia, pogłębienie wiedzy i przekonań religijnych, bojaźń Bożą, zawierzenie siebie Chrystusowi (tamże, s. 75–76).

Kolejną warstwą rozwojową człowieka jest warstwa socjologiczna. Z nią związana jest siła społeczna etosu.

S. Kunowski podkreśla, że pod wpływem siły etosu następuje „przyswajanie przez rozwijającą się jednostkę całego dorobku kultury, realizuje się wejście wychowanka do wspólnoty grupowej tradycji, historii, języka, obyczajów, narodowości, dalej zaś dokonuje się przystosowanie społeczne jednostki i przysposobienie jej na pełnosprawnego członka społeczności” (Kunowski, 2004, s. 173).

Inteligencja moralna warunkuje etos jako podstawę do naturalnego rozwoju młodego człowieka, do jej uspołecznienia, bowiem pozwala rozpoznać treści, normy, zasady, stosowane procedury, preferowane i urzeczywistniane systemy wartości w świetle moralnych uzasadnień; zaakceptować je lub odrzucić. Wiąże się to z przyjęciem i należytyym pełnieniem ról społecznych, przejawianiem postaw moralnych, kultywowaniem zwyczajów, obyczajów; poczuciem własnej wartości i godności, wiarą w siebie, zaangażowaniem społecznym, prawym sumieniem, nabywaniem sprawności moralnych, przyjmowaniem postawy dialogu, interioryzacją wartości, norm i zasad moralnych, przejawianiem odpowiedzialności. W aspekcie zaś religijnym przejawiać się będzie w otwarciu na Boga, pogłębieniu wiedzy, przekonań religijnych, bojaźni Bożej, zawierzeniu siebie Chrystusowi (Rusiecki, 2006, s. 76–77).

Czwartą warstwą rozwojową jest warstwa kulturotwórcza. W warstwie tej „bytuje” dynamizm agosu wspomagający rozwój uzdolnień, talentów, transcendencji, samookreślenia się i samorealizacji. Tej warstwie S. Kunowski przypisuje funkcję *educare* – wychowywać, karmić, hodować, opiekować się młodą istotą, wyprowadzać (Kunowski, 2004, s. 174).

Dzięki siłom agosu, tj. działaniu rodziców, nauczycieli i wychowawców, rozwijane są komponenty inteligencji moralnej: świadomość moralna, prawe sumienie, wyobraźnia moralna, poczucie obowiązku moralnego, troska o drugiego człowieka, wyrażając się w działaniach moralnie wartościowych na jego rzecz, działania moralnie wartościowe wpisane w cele i plany tu, teraz i w przyszłości – stają się one szczegółowymi celami wychowania. Intuicja aksjologiczna, wrażliwość moralna, poczucie moralne, wyobraźnia moralna – istotne składniki inteligencji moralnej pozwalają rozpoznać wartości w kulturze środowiska społecznego, w którym młody człowiek się wychowuje.

Inteligencja moralna, z jednej strony, pozwala na rozpoznanie zawartych w kulturze wartości, norm, zasad, zwyczajów z drugiej zaś – „wzywa” do urzeczywistniania tych wartości, a przez to do budowania kultury. Ich realizacja prowadzi do rozwijania aktywności własnej wychowanka skierowanej na urzeczywistnianie wartości, w tym wartości moralnych oraz kreowania własnej koncepcji życia. W koncepcji życia zorientowanej na wartości ważna jest integracja aktywności wewnętrznej i zewnętrznej, u podstaw której znajduje się autorefleksja. Powyżej wskazana triada: aktywność zewnętrzna, aktywność wewnętrzna, autorefleksja stanowi podstawę, na której rozwija się inteligencja moralna. Ma ona szczególny wyraz, jeśli te trzy elementy odnoszone są do wartości religijnych. Wówczas następuje pełna harmonia w myśleniu i działaniu, następuje moralna prawość prawdziwości powołania człowieka. Jak podkreśla M. Rusiecki, „człowiek tak umocniony w przestrzeni łaski i osobistej więzi z Chrystusem staje się coraz bardziej samodzielny i twórczy. Oznacza to, że żyje na własny rachunek. Jego podstawą jest przyjęcie najbardziej fundamentalnej dewizy dorosłego. Przejawia się ona jako szereg kategoriycznych twierdzeń światopoglądowych, stanowiących o trwałości tej budowli, jaką jest własne człowieczeństwo, własna dojrzałość osobowa” (Rusiecki,

2006, s. 197). Człowiek dojrzały osobowo ma świadomość, że jest zadany sobie, spełnia siebie poprzez służbę Bogu i ludziom. Czyni to na drodze urzeczywistniania własnej, lecz właściwej hierarchii wartości prowadzącej do pełni człowieczeństwa. Urzeczywistnianie powyższego systemu wartości prowadzi do wysokiej kultury osobistej, szlachetnego człowieczeństwa wyrastającego z ludzkiego ducha, a także z Objawienia (tamże, s. 79). Dzieje się to za sprawą inteligencji moralnej: dzięki wysokiemu jej poziomowi oraz poprzez ten rodzaj inteligencji, zwłaszcza za sprawą prawego sumienia i działań moralnie wartościowych – istotnych komponentów inteligencji moralnej.

Ostatnią warstwą rozwojową człowieka jest warstwa światopoglądowa/duchowa i związana z nim siła wychowawczego oddziaływania, jaką jest los.

S. Kunowski wyróżnia dwa ujęcia losu: absolutystyczne oraz łączące czynniki przeznaczeniowe i powołaniowe. Los – Absolut może być traktowany:

- fatalistycznie – nieubłagany, przeznaczony nam los, wobec którego jesteśmy bezradni;
- deterministycznie – występują zależności od przyczynowanego porządku świata i od praw rządzących rzeczywistością; człowiek wpływa na swój los przez posłuszeństwo prawom natury;
- indyforministyczne – występuje działanie czystego przypadku; człowiek postawiony jest w sytuacji permanentnego wyboru sposobów działania, tworzenia wartości i kształtowania swego losu (tamże, s. 176). W tym przypadku istotnego znaczenia nabiera inteligencja moralna. Bowiern pozwala ona dokonać właściwych wyborów według kryterium wartości moralnych, urzeczywistniać je w aspekcie integralnego rozwoju i w ten sposób zdążać do pełni człowieczeństwa.

W warstwie światopoglądowej/duchowej na uwagę zasługuje wiara w Boga. Implikuje to zadanie wychowawcze – przygotować wychowanka na spotkanie z Bogiem.

Prawe sumienie jako komponent inteligencji moralnej pozwala dokonywać syntezy światopoglądowej, uznania miłości, Prawdy, Dobra, Piękna, otwarcie na Absolut, nawrócenie religijne, pełną zgodę na los aż do heroizmu, buduje światopogląd religijny,

samoidentyfikację religijną aż do „pełni Chrystusa”, kontemplację Boga – pokój, radość, uświęcanie codzienności, wytrwanie w dobru aż do końca (tamże, s. 79–80).

Inteligencja moralna wymaga permanentnego rozwijania jej komponentów poprzez stosowanie systemu zadań. Wówczas będzie pełnić znaczącą funkcję w integralnym rozwoju młodego człowieka. Poniżej dokonana zostanie analiza wybranych komponentów inteligencji moralnej: wrażliwości moralnej, prawego sumienia, umiejętności urzeczywistniania wartości moralnych w kontekście zadań wychowawczo-dydaktycznych przyczyniających się do rozwoju.

Wrażliwość moralna według M. Dziewieckiego oznacza „inteligentne odróżnianie zachowań, które nas rozwijają i cieszą, od zachowań, przez które krzywdzimy siebie czy innych ludzi” (tamże).

P. Modzelewski i W. Oronowicz w definiowaniu wrażliwości moralnej przywołują stanowisko (Lutzena, Evertzona i Nordina), według których jest ona „zdolnością do identyfikacji istniejących problemów moralnych oraz zrozumienia konsekwencji moralnych decyzji podjętych przez pacjenta” (Modzelewski, Oronowicz-Jaśkowiak, 2017, s. 83).

Nieco inne ujęcie wrażliwości moralnej ukazują A. Czus i W. Otrębski. Wrażliwość moralną odnoszą do wymiaru aksjologicznego i społecznego. Te dwie orientacje – aksjologiczna i społeczna – wzajemnie ze sobą zintegrowane, stanowią doniosłe znaczenie w procesie wychowawczo-dydaktycznym.

Według autorów wrażliwość moralna to „zdolność jednostki do dostrzegania przejawów dobra i zła moralnego są traktowane jako wyraz wartości: obecnych w świecie w postaci norm moralnych oraz w człowieku jako zinternalizowane zasady postępowania” (Czus, Otrębski, 2003, s. 69). A. Czus i W. Otrębski podkreślają, że „zajmując się wrażliwością moralną, zajmujemy się w jakimś sensie wrażliwością wobec wartości” (tamże, s. 69).

W kontekście tak rozumianej wrażliwości moralnej wyrastają zadania wychowawczo-dydaktyczne stawiane przez nauczycieli dzieciom i młodzieży.

Do nich należą:

- uzdalnianie dzieci i młodzieży do odróżniania dobra i zła;
- motywowanie do wyboru dobra;

- rozwijanie sprawności intelektualnych;
- wyposażenie w wiedzę o wartościach moralnych;
- rozwijanie uczuć i pozytywnych emocji;
- wzbogacanie doświadczenia moralnego;

Powyższe zadania można sprowadzić do trzech kategorii:

- zadania wspomagające rozwój sfery poznawczej, emocjonalnej i doświadczenia moralnego.

Dojrzałe i prawe sumienie stanowi efekt wychowania moralnego. W sumieniu tkwi zdolność odróżniania dobra i zła moralnego. W Katechizmie Kościoła Katolickiego czytamy „sumienie moralne osądza konkretne wybory, aprobując te, które są dobre i potępiając te, które są złe” (KKK 1777).

W kontekście inteligencji moralnej i funkcji agosu w jej rozwijaniu na uwagę zasługuje kształtowanie dojrzałego i prawego sumienia dzieci i młodzieży. Jest to zadanie trudne, ale niezwykle ważne i konieczne. Jak podkreśla M. Dziewiecki, „człowiek kierujący się takim sumieniem potrafi prawidłowo uwzględnić wszelkie uwarunkowania zewnętrzne, a także niezawinione ograniczenia własnej wolności i świadomości. Taki człowiek nie jest zatem ani okrutny, ani naiwny w ocenie moralnej własnych czynów. Ma ponadto świadomość, że w ocenie odpowiedzialności moralnej za swoje zachowania z przeszłości powinien uwzględnić ówczesny stopień wrażliwości i dojrzałości swojego sumienia. Nie ocenia zatem ewentualnej winy moralnej za przeszłe czyny według danego stopnia świadomości moralnej, jeśli z jakichś względów (nie) dysponował wcześniej obecnym rozeznaniem moralnym. Prawidłowo funkcjonujące sumienie mobilizuje do zmiany błędnego postępowania i do czynienia dobra, podczas gdy sumienie zaburzone straszy, paraliżuje i demobilizuje człowieka”.

Ważnym zadaniem staje się więc ukazywanie młodym ludziom, że prawe sumienie jest źródłem rozwoju i szczęścia. Implikuje zadania szczegółowe:

- stawianie sobie jasnych wymagań w sferze moralnej;
- uzdalnianie do wewnętrznej dyscypliny, stanowczości, moralnej czujności, wrażliwości na krzywdę gotowości zadośćuczynienia
- budzenie refleksji nad całym zachowaniem i wartościowaniem go w kategorii dobra i zła;

- analiza przyczyn zachowania własnego i innych w stosunku do poszczególnych wartości.

Urzeczywistnianie wartości sprowadza się do kształtowania osobowości poprzez wartości na tyle, by móc o nim powiedzieć: sprawiedliwy, kochający, dobry, prawy, tolerancyjny, szanujący siebie i drugiego człowieka, wierzący, itp. (Ostrowska, 1994, s. 14). Urzeczywistnianie wartości jest podstawą doświadczenia aksjologicznego rdzenia inteligencji moralnej, jednym z podstawowych warunków jej rozwijania.

We wspomaganium młodych ludzi w urzeczywistnianiu wartości istotną rolę pełnią osoby dorosłe: nauczyciele, rodzina, osoby znaczące w środowisku, w którym żyje i funkcjonuje młody człowiek. Ich rola sprowadza się do wspomagania dzieci i młodzieży w:

- poznawaniu fenomenu wartości moralnych, ich funkcji w życiu człowieka w wymiarze indywidualnym i społecznym;
- wartościowaniu rzeczy i zjawisk;
- akceptacji wartości moralnych;
- wzbudzaniu motywów do wolnego wyboru właściwych wartości;
- nabieraniu pozytywnych ustosunkowań do wartości moralnych, łączeniu ich z odpowiednimi wartościami i normami oraz transformowaniu doświadczenia moralnego na różne sfery życia i funkcjonowania człowieka;
- w wartościowaniu siebie w aspekcie urzeczywistnianych wartości moralnych;
- inspirowaniu innych do działań animacyjnych w środowisku społecznym na rzecz urzeczywistniania wartości moralnych (Chałas, 2003).

W kontekście urzeczywistniania wartości wyrastają też wskazania o charakterze zadaniowym. Wśród nich na uwagę zasługują:

- budzić świadomość moralną;
- budzić sumienie i rozwijać je jako sumienie prawe;
- kształtować charakter;
- ukazywać właściwą hierarchię wartości;
- wspomagać w introcepcji wartości;
- ukazywać moralne drogowskazy;
- uczyć odpowiedzialności za innych;

- ukazywać szanse moralne, jakie niesie każda chwila;
- uczyć, że wyzwania moralne nie kończą się nigdy;
- stwarzać sytuacje zmuszające do refleksji nad tym, co dla nas samych jest święte i drogie i zmusza nas do wysiłku;
- uczyć jak być dobrym człowiekiem (Chałas, w druku).

Powyżej przedstawione analizy nie wyczerpują zagadnienia związku inteligencji moralnej z integralnym rozwojem młodego człowieka. Odnoszą się tylko do warstwicowej koncepcji rozwoju i wychowania S. Kunowskiego, i to w sposób jedynie sygnałny. Zagadnienie wymaga gruntownych analiz psychologicznych i pedagogicznych.

PODSUMOWANIE

Inteligencja moralna poprzez rozwijanie jej kompetencji warunkuje rozpoznanie i wybór wartości, których urzeczywistnianie staje się czynnikiem rozwoju poszczególnych warstw życia i funkcjonowania człowieka.

Zakres tych wartości „wpisany” jest w poszczególne warstwy rozwojowe: w warstwę biologiczną: wartości materialne, hedonistyczne, witalne; w warstwę psychiczną: wiedza, nauka, mądrość, odkrywczość, twórczość; w warstwę socjologiczną/społeczną: wartości moralne, społeczne i życia codziennego; w warstwę kulturową: wartości kulturowe – zawarte w sztuce, zakorzenione w tradycji, pamięci historycznej i kulturowej; w warstwę światopoglądową: wartości religijne i wartości ostateczne (Chałas, Łobacz, 2020, s. 38).

Istotnym czynnikiem warunkującym urzeczywistnianie poszczególnych struktur aksjologicznych jest wrażliwość na wartości, będąca komponentem inteligencji moralnej. Pozwala ona wychowankowi przyjąć za własne: cele, treści oraz zaakceptować procedury wychowawczo-dydaktyczne oferowane przez wychowawców. W ten oto sposób wzmacniana jest funkcja agosu.

Biorąc pod uwagę integralny rozwój i integralne wychowanie jako priorytetowe cele edukacyjne, przed nauczycielami wyrasta zadanie rozwijania komponentów inteligencji moralnej: świadomości moralnej, intuicji aksjologiczno/etycznej, wrażliwości moralnej, wyobraźni moralnej, wrażliwego i prawego sumienia.

Ważnym zadaniem nauczyciela jest stwarzanie uczniom szans urzeczywistniania wartości, które w sposób naturalny związane są z poszczególnymi warstwami życia i funkcjonowania człowieka. Te szanse wyznaczane są przez sytuacje wychowawczo-dydaktyczne, w których ważne miejsce zajmują zadania o charakterze aksjologicznym.

U podstaw tych zadań znajduje się wychowanie do urzeczywistniania własnej, lecz właściwej hierarchii wartości, prowadzącej do pełni człowieczeństwa, w którym to wychowaniu inteligencja moralna staje się wyjściowym celem.

BIBLIOGRAFIA

- Chałas, K. (2003). *Wychowanie ku wartościom*. T. 1. Kielce–Lublin: Wydawnictwo Jedność.
- Chałas, K. (2007). *Wychowanie ku wartościom wiejskim jako szansa integralnego rozwoju wychowanka*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Chałas, K. Rola osób dorosłych/wychowawców w rozwijaniu inteligencji moralnej dzieci i młodzieży (wydruk komputerowy złożony do druku).
- Chałas, K., Łobacz, M. (2020). *Przymioty osoby ludzkiej – edukacja aksjologiczna i wychowanie ku wartościami. Elementy teorii i praktyki*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Czusz, A., Otrębski, W. (2013). Wrażliwość moralna wychowanka – możliwości pomiaru u osób z niepełnosprawnością umysłową. W: I. Jazurkiewicz, E. Rojewska (Red.). *Sprawności moralne a rozwój moralny*. Szczecin: PPH ZAPOL.
- Dziewiecki, M., *Inteligencja moralna*. https://opoka.org.pl/biblioteka/F/FE/inteligencja_moralna.html [dostęp: 1.07.2019].
- Gardner, H. (2002). *Inteligencje wielorakie. Teoria w praktyce*. Tłum. A. Janowski. Poznań: Media Rodzina.
- <https://10xdialog.wordpress.com/2016/12/13/inteligencja-moralna/> [dostęp: 1.07.2019].
- Kornas-Biela, D., Biela, A., Sobek, J. (2015). *Inteligencja moralna*. W: J. Mariański (Red.). *Leksykon socjologii moralności*. Kraków: Nomos.

- Kukułowicz, T. (1999). Stefana Kunowskiego koncepcja wychowania integralnego. W: F. Adamski (Red.). *Wychowanie na rozdrożu. Personalistyczna filozofia wychowania*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Kunowski, S. (2004). *Podstawy współczesnej pedagogiki*. Warszawa: Wydawnictwo Salezajńskie.
- Matczak, A. (2001). Różne oblicza inteligencji i funkcjonowanie intelektu a osobowość. *Studia Psychologiczne*, 2.
- Modzelewski, P., Oronowicz-Jaśkowiak, W. (2017). Inteligencja moralna i wrażliwość moralna. Związki i możliwości ich rozwoju. *Czasopismo Pedagogiczne*, 2.
- Ostrowska, K. (1994). *W poszukiwaniu wartości*. Gdańsk: Rubikon.
- Rusiecki, M. (2006). Religijność a dojrzałość osobowa człowieka (wyzwanie dla polskiego nauczyciela na III tysiąclecie). W: T. Gumuła, T. Dyrda (Red.). *Kształcenie kandydatów na nauczycieli. Teoria – praktyka*. Kielce: Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej.
- Rynio, A. (2014). *Integralne wychowanie w myśli Jana Pawła II*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Strelau, J. (1997). *Inteligencja człowieka*. Warszawa: Wydawnictwo Żak.

Zagadnienie dzielności etycznej jako zagubione sedno wychowania¹

WSTĘP

Żyjemy w czasach ceniących zewnętrzne osiągnięcia i sukcesy. Tymczasem klasyczna mądrość Greków podsuwa myśl o tym, że nie one są wartościowym celem ludzkiego życia, zwłaszcza że bywają zależne od okoliczności, na które często nie mamy wpływu. Starożytni zostawili nam swego rodzaju legat, który bywa nieznanym lub lekceważonym. Zwłaszcza jeden z dawnych myślicieli, wciąż szanowany, ale jakby czysto historycznie. Mam na myśli Arystotelesa ze Stagiry i jego koncepcję ludzkiego szczęścia, celu ludzkiego życia. To propozycja na wskroś sokratejska, wyrastająca z wieloletniego obcowania Arystotelesa z myślą Platona, bardzo dojrzały owoc trzech pokoleń filozoficznego namysłu nad ludzkim życiem. Konstatując, że każdy człowiek dąży z konieczności do szczęścia, Stagiryta zauważa, że ludzie rozmaicie ten swój cel rozumieją. Napisał: „Być szczęśliwym to to samo, co dobrze żyć i dobrze się mieć, na pytanie jednak, czym jest szczęście, odpowiedzi są rozbieżne i niewykształcony ogół określa je inaczej aniżeli mędracy” (Arystoteles, 2008).

¹ Tekst oparty na treściach wykładu inauguracyjnego K. Wojcieszka 2019/2020 w Wyższej Szkole Kryminologii i Penitencjarystyki w Warszawie.

Są, według niego, trzy najważniejsze sposoby pojmowania szczęścia jako ostatecznego celu ludzkiego życia: używanie (przeżywanie przyjemności, rozkoszy), życie dla społeczności (nagrodą sława i szacunek) i teoretyczna kontemplacja, która w tej trójce zjawia się dość nieoczekiwanie.

„Niewykształcony ogół i prostacy widzą je w rozkoszy; dlatego też zadowolają się życiem polegającym na używaniu. Trzy bowiem są najważniejsze rodzaje życia, a mianowicie, oprócz wyżej wspomnianego, życie poświęcone bądź działalności obywatelskiej, bądź teoretycznej kontemplacji” (tamże, s. 82).

AKTUALNOŚĆ PROPOZYCJI ARYSTOTELESA

Czytając ten fragment *Etyki Nikomachejskiej*, trudno oprzeć się wrażeniu, jakby te słowa opisywały nie świat Arystotelesa, lecz nasz współczesny, zwłaszcza z powodu obserwacji, ku czemu zmierzają lub czego szukają dziś ludzie (Machura, 2002). Nazywamy nasze czasy epoką konsumpcji i nie bez racji. Tłumy tratujące się u wejścia do handlowych świątyń z okazji jakiejś nadzwyczajnej obniżki cen są tego symbolem. Podobnie oceny częstości wyszukiwań w internecie, gdzie podobno dominują treści seksualne. Jeśli jednak ta potoczna obserwacja jest trafna, to oznacza ona pogrążanie się całych ludzkich społeczności w prymitywizm i prostactwie.

Druga możliwość, czyli szukanie sławy z powodu zaangażowania w życie polityczne, także nie jest nam obca. Tyle tylko, że oprócz sławy zdobytej na polu bitwy czy w zmaganiu ściśle politycznym mamy też „celebrytów”, postacie ze świata rozrywki, mediów czy sportu. Wielu im zazdrości, nie pamiętając, że sława jest zmienna, ulotna i wrażliwa na podmuchy dziejowego wiatru. Skoro ani rozkosz nas nie nasyci, ani sława nie nakarmi, to co zostaje? Ta dziwna uwaga o kontemplacji? Arystoteles nas tu zaskakuje, stale twierdząc, że człowiek przede wszystkim szuka prawdy i że jej kontemplacja daje mu największą możliwą przyjemność, że najlepiej uszczęśliwia. Wystarczy przypomnieć sobie mozół każdego z nas podczas zwykłej szkolnej nauki, aby wątpić w jego propozycję. Owszem dobrze jest wiedzieć co i jak, ale żeby aż tak cenić prawdę? Lecz

Arystoteles pisząc i nauczając o szczęściu płynącym z kontemplacji prawdy, nie ma na myśli rozważań kosmologicznych (wtedy najszczęśliwsi byłiby chyba matematycy czy kosmologowie?), lecz wiedzę o tym, czym jest tzw. prawdziwe dobro. Jest to wyraźnie rys sokratejski, rys intelektualizmu etycznego. W myśl tej doktryny trwale szczęśliwy jest tylko **człowiek dzielny etycznie** (cnotliwy), który nabył odpowiednie sprawności. Można sądzić, że jeśli człowiek stał się dobrym, nabył sprawności, to jest w jakimś stopniu skierowany trwale ku rozważaniu tej swojej postaci, tego rezultatu życia.

Wyobraźmy sobie perspektywę, której Arystoteles raczej nie miał – pośmiertnego sądu. Opisy mistyków sugerują, że stajemy wtedy nie tylko przed Bogiem, ale przed sobą i rozważamy nasz życiowy wewnętrzny dorobek, historię swego życia w kontekście Jego dobroci absolutnej. Jeśli mamy szczęście być istotami niemal anielskimi, świętymi, dobrymi, niewinnymi, to ten obraz musi być zachwycający, boski. Wydaje się, że Arystoteles uważał, że taki ogląd samych siebie i naszego życiowego dorobku możemy przeżywać już na tym świecie, i że ten ogląd nasz uszczęśliwia. Co zatem możemy w takim przypadku w sobie podziwiać? Nie jest to kontemplacja indywidualisty, który niczym mityczny Narcyz kontempluje swą doskonałość, ale dobro, które jest osiąganym dla społeczności, dla ojczyzny, dla struktur państwowych.

POLITYCZNE ZNACZENIE DZIELNOŚCI ETYCZNEJ WEDŁUG STAGIRYTY

Po raz kolejny Stagiryta nas zaskakuje, tak bardzo doceniając wkład jednostki w życie wspólne. Warto jednak zauważyć, czym dla Greków była rzeczywistość państwa, tej małej ojczyzny, polis, w której niemal wszyscy się wzajemnie znali i której życie codzienne i obrona były warunkiem wolności i pomyślności wszystkich obywateli. Hellenowie żyli w swoich licznych małych ojczyznach i gdy mowa jest o państwie, to tak jakby była mowa o rodzinie. Przecież nawet mędrzec Sokrates brał udział w bitwach w obronie Aten i odznaczył się męstwem. Polacy to rozumieją, bo słowo „ojczyzna” wywodzi się właśnie od rodzinnych korzeni, od ojcostwa. Zatem szczęśliwy

jest ten, kto swoje własne osiągnięcia moralne kieruje ku dobru ogółu. Powtórzył to Polakom Jan Kochanowski, zresztą odświeżając myśl starożytną, w swej XII Pieśni Wtórej (1586):

Cnota (tak jest bogata) nie może wziąć szkody
 Ani sie też ogląda na ludzkie nagrody;
 Sama ona nagrodą i płacą jest sobie
 I krom nabytych przypraw świetna w swej ozdobie.
 A jeśli komu droga otwarta do nieba,
 Tym, co służą ojczyźnie. Wątpić nie potrzeba,
 Że co im zazdrość ujmie, Bóg nagradzać będzie,
 A cnota kiedykolwiek miejsce swe osiędzie.

Na tym tle może nie dziwi niespodziewana dzielność wielu polskich filozofów. Tak wielu z nich miało zasługi w naszych walkach, niektórzy nawet bywali nagradzani wojskowymi orderami, jak kilku ze słynnej Szkoły Lwowsko-Warszawskiej. Jakże to zgodne ze słowami Arystotelesa: „[...] dobro państwa zdaje się być czymś większym i doskonalszym, zarówno gdy idzie o osiągnięcie, jak też o zachowanie go; i dla jednostki bowiem miłą jest rzeczą dopięcie celu, ale piękniejszą i bardziej boską – dla narodu i dla państwa (Arystoteles, 2002, s. 78).

Zatem nasz osobisty dorobek wewnętrzny jest tak ważny dla narodu i dla państwa? Owszem, tak ujmuje to Arystoteles. I wskazuje, znów bardzo sokratejsko, na sprawność, dzielność, cnotę, *arete*, *habitus* jako to, co nadaje życiu ludzkiemu nieusuwalną szczęśliwość, a państwu zapewnia trwanie. Cnota to trwałe usprawnienie działania władz człowieka – **dzielność etyczna** – usprawniony **rozum** (cnoty dianoetyczne) i usprawniona **wola** (charakter). Dzielność zapewnia panowanie nad zmysłami i uczuciami. Tak usprawniony człowiek jest człowiekiem szczęśliwym i istotnym dobrem dla całej wspólnoty ludzkiej zorganizowanej jako państwo.

Pojawia się w tym momencie pewna grecka tradycja, podjęta przez Sokratesa (Krońska, 1985) i Platona, a znakomicie opracowana w szczególach przez Arystotelesa, teoria cnót nazwanych kardynalnymi, czyli kluczowymi. Jest to najpierw **roztropność**, polegająca na właściwym doborze środków do zamierzonych celów, również

sprawiedliwość, która umożliwia oddawanie każdemu, co mu się należy (uwaga: również sobie!), z kolei **męstwo**, które umożliwia walkę aż do samopoświęcenia życia dla bliskich i wreszcie **umiarkowanie**, zapewniające równowagę wewnętrzną wszystkich władz człowieka, pełną harmonię. Wypracowanie charakteru człowieka cnotliwego jest warunkiem szczęścia. Arystoteles dodaje tu realistycznie również wystarczająco długie życie i pewną zewnętrzną pomyślność (dobry los). Z kolei, aby się tak udoskonalić, trzeba, jego zdaniem, zadbać o cnoty poznawcze, zwane *dianoetycznymi* (mądrość teoretyczna; zdolność rozumienia; rozsądek). Bez sprawności poznawczej nie będziemy bowiem w stanie ocenić, ku czemu konkretnie zmierzać i jak się kształtować.

REZYGNACJA Z PROPOZYCJI ARYSTOTELESIA W KULTURZE WSPÓŁCZESNEJ: CZY ZASADNA?

Ta koncepcja, tak czytelnie wyłożona w wiekopomnej *Etyce Nikomachejskiej*, była długo fundamentem ludzkiej kultury, chociaż nie do końca w pełni rozumianym w swej doniosłości. Zawsze urzeka mnie napis na frontonie Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie, który za średniowiecznym polskim pisarzem przypomina, że „nauka bez cnoty jako miecz u szalonego”. Tymczasem współczesna pedagogika jakby mniej ceni tę koncepcję. Co innego pedagogia, która ma przywilej pewnego cichego ignorowania pedagogiki jako teorii i w praktyce odwołuje się do tej szacowanej tradycji, nadal proponując wychowankom nabywanie cnót. Może najlepiej to widać w pedagogii harcerskiej. Którą niezwykle cenię, mało znajdując propozycji wychowawczych lepszych od niej (Strzembosz, 1984).

Zauważamy pewną dewaluację koncepcji sprawności etycznej (dzielności etycznej) jako celu ludzkiego życia, zarówno w historii kultury europejskiej, jak i zwłaszcza w naszej współczesności, czego wyrazem jest stopniowa zmiana znaczenia wyrazu „cnota” z szacowanego na ironiczny.

Skutki tej niekorzystnej zmiany mogą być opłakane. Zróbmy eksperyment myślowy: czy chcielibyśmy, aby nasi reprezentanci, na przykład nasz prezydent był roztropany? A mężny? A sprawiedliwy?

A umiarkowany? Zapewne tak, skoro np. słynna „choroba filipińska” stała się przedmiotem gorzkich żartów (być może zbyt szybko). A obywatele? Czy chcielibyśmy, aby byli: roztropni, mężni, sprawiedliwi, umiarkowani? Pewna moja znajoma cierpiała latami z powodu sąsiada pijaka, którego nijak nie można było usunąć, dopiero jego przymusowa przeprowadzka uwolniła ją od tego przykrego sąsiedztwa. Tak, ludzi dzielnych etycznie pragniemy obok siebie, ba, sami takimi chcielibyśmy się stać (?).

Tymczasem Arystoteles poucza nas, że: „Ludzka zaś dzielnością nazywamy nie dzielność ciała, lecz duszy; a także i szczęście uważaliśmy za działanie duszy” (Arystoteles 2002, s. 100).

Jak w świecie, który o duszy ludzkiej nie pamięta, rozumieć takie stwierdzenie? Przecież sytuuje ono ludzką sprawność w duchowości, a nie w materialnym podłożu. Tym bardziej zdumiewa nas uwaga Arystotelesa, że „Powinien tedy i polityk uczynić duszę przedmiotem swych dociekań” (tamże, s. 100).

Co więcej, nie tylko polityk, ale my wszyscy, gdyż pomoc w nabywaniu sprawności jest oczywistym obowiązkiem... państwa. „W życiu państwowym przyzwyczajenie jest tym, za pomocą czego prawodawcy wyrabiają cnoty w obywatelach i to jest właśnie intencją każdego prawodawcy, a jeśli który urzeczywistnia ją w sposób nieodpowiedni, błędzi, i tym właśnie różni się ustroj jednego państwa od ustroju drugiego, dobry – od złego” (tamże, s. 104).

Okazuje się, że to brak cnót u obywateli jest zakałą państwa. Czy tak to dziś rozumiemy? Zdaje się, że nasza codzienność jest bardzo daleka od tej propozycji. Owszem, nadal tego pragniemy, nosimy w sobie, ale już słabiej praktykujemy. Zachęta do cnoty staje się surowym balastem nierozumianego prawa, a zawartość kultury (zwłaszcza tzw. masowej) wydaje się jeszcze bardziej osłabiać to wsparcie.

Taka sytuacja nie rokuje dobrze, gdyż, zdaniem Stagiryty: „Nie małą więc stanowi różnicę przyzwyczajenie się od młodości do takiego, a nie innego sposobu postępowania, lecz zależy od tego bardzo wiele, a raczej **wszystko**” (Arystoteles, 2002, s. 105).

KONSEKWENCJE HISTORYCZNE DEWALUACJI DZIELNOŚCI
ETYCZNEJ W KULTURZE

Czym jest to nasze wszystko? Czym może skutkować brak dzielności etycznej obywateli i ich reprezentantów? Wydaje mi się, że chodzi o istnienie. Nasze „wszystko” w aspekcie państwa to trwanie, istnienie i rozwój, ponieważ... Polski może nie być! Przypominają się słowa jednego z mężów stanu, bardzo dziś popularnego (Piłsudski). Miał powtarzać: Albo Polska będzie wielka [...], albo nie będzie jej wcale. Nasze słabości mogą ją unicestwić, tak jak brak dzielności unicestwił liczne państwa i narody w starożytności – przypomnijmy np. upadek imperium Aleksandra, zmierzch i upadek zachodniego cesarstwa rzymskiego (Davies, 2010).

Historycy twierdzą, że za przyczyną nagłego zgonu Aleksandra Macedońskiego mogła stać jego skłonność do wielodniowego opilstwa, czyli ewidentny brak cnoty umiaru. W rezultacie jego imperium szybko się rozpadło tzw. wojnach diadochów. Gdy patrzyliśmy na dziwne zachowania jednego z przewodniczących Komisji Europejskiej i powracające pytania prasy o jego zdrowie, przypominała się tamta sprawa sprzed wieków.

Tak, może nas nie być, a trzeba przyznać, że nasze geograficzne umiejscowienie temu wybitnie sprzyja, czego przecież doświadczyliśmy w postaci rozbiorów.

ETYKA NIKOMACHEJSKA JAKO PRZEWODNIK DO UZYSKANIA
DZIELNOŚCI ETYCZNEJ

W świetle tych stwierdzeń szczególnie ważna jest odpowiedź na pytanie, w jaki sposób człowiek staje się dzielny etycznie. Arystoteles podpowiada: „Stajemy się sprawiedliwi postępując sprawiedliwie, umiarkowani przez postępowanie umiarkowane, mężni przez mężne zachowywanie się” (2002, s. 104).

Tylko tyle? Spodziewaliśmy się jakiegoś lepszego poradnika, jakiegoś *guide book*. I owszem, *Etyka Nikomachejska* jest również dość szczegółowym przewodnikiem, bogatym w podpowiedzi. Jednak tutaj mamy wskazane sedno – dzielność jest rezultatem działania,

owocem decyzji. Jakby wiedząc, że potrzebujemy wskazówek Arystoteles nam ich udziela w postaci tzw. teorii złotego środka: „Człowiek bowiem mężny wydaje się wobec tchórzea zuchwalcem, a wobec zuchwałego tchórzem; a podobnie człowiek umiarkowany wydaje się rozwiązłym wobec niewrażliwego, niewrażliwym jednak wobec rozwiązłego; szczodry wobec chciwego rozrzutnikiem, lecz wobec rozrzutnika – chciwcem” (tamże, s. 119).

Jednak nie jest to czysta geometria, gdyż natychmiast precyzuje, że „złoty środek” nie jest geometryczny: „Dobro i zło nie tkwi w tym, z którą kobietą i w jaki sposób należy cudzołożyć, bo w ogóle czynić cokolwiek z tego jest rzeczą błędną. [...] bez względu na sposób w jaki się je popełnia, zawsze są błędne [...] w odniesieniu do tamtych zdrożności nie istnieje ani umiar, ani nadmiar, ani niedostatek.

A przecież żyjemy w szczególnych czasach, gdy celebryci szczycą się działaniem wbrew nocie. Bestselerami stają się książki opisujące jawną rozwiązłość, napisane przez osoby dysponujące wysokim naukowym cenzurem” (Millet, 2001). Okazuje się, że dziś nie opieramy się na etyce dzielności etycznej, jeśli sądzić po zewnętrznych objawach i zawartości kultury. Dlaczego?

TRUDNOŚĆ OSIĄGNIĘCIA PEŁNI ETYCZNEJ. CZY JEST INNY POZIOM CNÓT? KONTEKST RELACJI OSOBOWYCH

U Arystotelesa znajdujemy część odpowiedzi, brzmiącą wręcz profetycznie „[...] jest rzeczą trudną osiągnąć wysoki poziom etyczny [...] to, co jest dobre, jest rzadkie, chwalebne i moralnie piękne” (Arystoteles, 2002, s. 120).

Stagiryta konkretnie osądza i swoich ziomeków, i nas, gdy pisze: „Ludzie jednak na ogół nie postępują w ten sposób, lecz, uciekając się do rozważań słownych, sądzą, że uprawiają filozofię i że dzięki temu osiągają wysoki poziom etyczny, zachowują się przy tym podobnie jak chorzy, którzy uważnie słuchają, co mówi lekarz, nie spełniają jednak żadnego z jego zaleceń” (tamże, s. 110).

Ma zatem świadomość, nabytą zapewne w długim życiu, że dzielność etyczna (a więc i szczęście) nie jest czymś łatwo osiągalnym. To wymagające, „całozyciowe” zadanie, przywilej faktycznej

elity, duchowej arystokracji. W naszej rodzimej twórczości znajdujemy wiele podobnych refleksji, jak chociażby ta z XIX stulecia, pochodząca od Legatowicza: „Czyli to młody, czy stary każdy ma swoje przywary” (1854).

A więc wszystko jasne? Ponieważ uzyskanie dzielności etycznej jest trudne, wymagające, to stopniowo rezygnowaliśmy z niej w pedagogice. Być może ta właśnie obserwacja skłaniała wielu do lekceważenia ustaleń starożytnych mistrzów życia. Tymczasem doświadczenie ludzkiej słabości nie musi rujnować propozycji zdobywania dzielności etycznej, pomimo wielu naszych frustracji. Spójrzmy jak to zagadnienie ujmuje tak wybitny myśliciel jak św. Paweł z Tarsu. W tekście Listu do Rzymian znajdujemy wiele refleksji na interesujący nas temat, jak chociażby takie: „Nie rozumiem bowiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę – to właśnie czynię” (Rz 7,15); „[...] łatwo przychodzi mi chcieć tego, co dobre, ale wykonać – nie. Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę.” (Rz 7,18–19); „Nieszczęsny ja człowiek! Któż mnie wyzwoli [...]” (Rz 7,24).

Ponad trzysta lat po napisaniu *Etyki Nikomachejskiej* obywatel rzymski, uczony w piśmie faryzeusz i cudownie nawrócony Apostoł Jezusa Chrystusa napisał te słowa, doskonale wiedząc, jak ciężkie jest brzemie ludzkiej słabości, jak daleko bywamy odsunięci od dzielności etycznej postulowanej przez Stagirytę. Również adresaci listu, czyli wierni z Rzymu, nie są tu przypadkowi. W tym czasie jedną z dominujących w kulturze rzymskiej koncepcji był stoicyzm, kultywujący teorię cnoty w sposób zasadniczy.

Przywołałem słowa św. Pawła, gdyż wielce ceniąc i promując etyczne propozycje Greków, sądzę, że czegoś nie znali, może się jedynie jakoś domyślali. Nie wiedzieli, że jest coś znacznie większego od czterech cnót kardynalnych – Boża Obecność. I tzw. cnoty boskie: wiara, nadzieja, miłość (Andrzejuk, 2012). Współcześnie ujmowane jako relacje osobowe. Bez nich nasze wysiłki są ograniczone w skutkach, a nawet niekiedy bezowocne. Wydaje się, że bez „cnót wyższego poziomu” osiągnięcie cnót kardynalnych okazuje się niemożliwe w praktyce. Okazuje się, że ostatecznie dzielność etyczna jest sprawą daru – daru miłości ze strony Kogoś. Kogo? Boga. Idealnie to ujmuje napis, jaki znajdujemy nad bramą wawelskiego

dzieńca, umieszczony tam na polecenie jednego z naszych władców, zresztą jest to cytata z tegoż samego tekstu Listu św. Pawła do Rzymian: „Si Deus Nobiscum quis contra nos (Jeżeli Bóg za nami, któż przeciwko nam)?” (Rz 8,31).

Jeszcze silniej brzmi to w myśli św. Maksymiliana Marii Kolbego: „Nie każde poznanie jest pożyteczne. Dużo ludzi poświęca się naukom, jak przyrodoznawstwu. A jednak nie można powiedzieć, że wszyscy się zbawili, mimo dużego poznania dzieł Bożych. Wiedza nadyma i o tyle jest pożyteczna, o ile służy do miłości” (1976, s. 432).

Nasz wiek, odsuwający się od Boga jak może najdalej, nasz wiek odsuwa się też od dzielności etycznej (Roszkowski, 2019). I w rezultacie od szczęścia.

ZAKOŃCZENIE

Konkluzja o rezygnacji współczesnej kultury z promowania dzielności etycznej (cnót kardynalnych) w rozumieniu arystotelesowskim może być postrzegana jako poważny powód do niepokoju, zwłaszcza w pedagogice. Byłby to proces rezygnacji z czegoś bardzo istotnego w kulturze europejskiej, istotnego pod każdym względem. O tym, że taki proces może mieć miejsce świadczą podejmowane próby „obrony tematu cnoty” podejmowane przez wybitnych etyków czy socjologów² (MacIntyre, 1996) i związane z tym żywe dyskusje. Autor dołącza do tych, którzy chcieliby się takiemu destrukcyjnemu procesowi przeciwstawić. Zwłaszcza, że proces ten z pewnością przekłada się na praktykę codziennego życia Europejczyków, prowadząc do czegoś, co Roszkowski nazwał „cywilizacją roztrzaskanego lustra” (2019). Zjawiska tego rodzaju charakteryzują okresy dekadencji i upadku, nawet całych cywilizacji. Nie życzymy sobie, aby nasza kultura i życie codzienne podlegały destrukcji. Autor postuluje ponowną refleksję pogłębioną o rozszerzone pojmowanie dzielności (sprawności / cnoty). Model, w którym sprawności są zakorzenione w jeszcze głębszym planie „cnót boskich” – wiary, nadziei i miłości, czyli w relacjach osobowych wydaje się adekwatnym sposobem ożywienia

² Chodzi, dla przykładu, o twórców tzw. komunitaryzmu.

tematyki dzielności etycznej, zwłaszcza niezbędnej w poszczególnych pedagogiach i dostrzeganej przez pedagogikę. Jest możliwa, a nawet konieczna, restytucja tej problematyki w teorii i praktyce pedagogicznej.

BIBLIOGRAFIA

- Andrzejuk, A. (2012). *Metafizyka obecności. Wstęp do teorii relacji osobowych*. Warszawa: UKSW.
- Arystoteles (2008). *Etyka Nikomachejska*. Tłum. D. Gromska. Warszawa: PWN.
- Davies, N. (2010). *Zaginione królestwa*. Kraków: IW Znak.
- Kochanowski, J. (1586). Pieśni. Księgi Wtóre. Pieśń XII. W: *Pieśni Jana Kochanowskiego Księgi Dwoje*. Kraków: Drukarnia Łazarzowa.
- Kolbe, M.M. (1976). *Konferencje ascetyczne Ojca Kolbego*. J. Bar i in. (Red.). Niepokalanów: Wyd. OO. Franciszkanów.
- Krońska, I. (1985). *Sokrates*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Legatowicz, I.P. (1854). *Apoftegmata to jest prawdy, prawidła życia, maxymy, zdania, przysłowia i myśli rozmaite*, Wilno [b. wyd.].
- Machura, P. (2002). O „Dziedzictwie cnoty” Alasdaira McIntayre’a. *Pholia Philosophica*, 20.
- Millet, C. (2001). *Życie seksualne Catherine M.*, Tłum. A. Hunter. Warszawa: Grove Press.
- Roszkowski, W. (2019). *Roztrzaskane lustro. Upadek cywilizacji zachodniej*. Kraków: Biały Kruk.
- Strzembosz, T. (1984). *Szare Szeregi jako organizacja wychowawcza*. Warszawa: IWZZ.

MARIA LIBISZOWSKA-ŻÓŁTKOWSKA

EMERYTOWANY PROFESOR UNIWERSYTETU WARSZAWSKIEGO

Sens życia determinowany przekonaniami religijnymi

SENS ŻYCIA

Odpowiedź na pytanie o sens życia należy do najtrudniejszych, bo sięga do rudymentów nie tylko ludzkiej egzystencji, ale także zagadki wszechświata. Pytanie o sens życia to równocześnie pytanie o cel życia, uznawane wartości, definicje szczęścia, strategie realizacji pragnień, a także metody radzenia sobie z niepowodzeniami (Ostrowska, 1998, 2004; 2007; 2009; 2010). Zadawałających odpowiedzi od wieków poszukują mędrcy i nauczyciele, filozofowie i teologowie, twórcy i wyznawcy wszystkich systemów religijnych i światopoglądowych, ludzie wykształceni i prości, dorośli i dzieci. Refleksja nad sensem życia w różnych jego wymiarach i konfiguracjach towarzyszy ludzkości od zarania. Współczesny człowiek, stojący w obliczu rewolucyjnych przemian cywilizacyjnych za sprawą globalnych przepływów idei, wartości oraz technologicznych rozwiązań, wśród których niebagatelną rolę odgrywają sieci internetowych powiązań i loty w kosmos, nadal nie uporał się z tajemnicą życia i śmierci (Głaz, 1998; Mariański, 2013; Smith, 2018).

Pytania, kim jestem, dokąd zmierzam, co powinienem robić, jaki jest sens i cel mojego życia, jaka jest geneza świata i dziejów ludzkości, a także co czeka mnie po śmierci – należą do najtrudniejszych zagadnień egzystencjalnych. Jak żyć, by życie miało sens, by przeżyć

je szczęśliwie w zgodzie z sobą i z innymi? W jakich wartościach lokować swoje wybory życiowe? To pytania najczęściej stawiane sobie i innym. Trafność każdorazowej decyzji jest nieweryfikowalna, ponieważ nigdy nie poznamy rezultatów niedokonanych wyborów.

Poczucie sensu życia podlega prawidłowościom rozwojowym, równoległe z poznawaniem samego siebie i otoczenia społecznego. Sens, którego człowiek poszukuje w swoich codziennych zmaganiach, nie jest mu „z góry” dany, lecz musi być osobiście odnaleziony i osiągnięty. Poszukiwanie sensu, które oznacza potrzebę nadawania życiu znaczeń, jest procesem ciągłym i dynamicznym, warunkowanym zarówno sytuacją zewnętrzną, jak i osobistymi preferencjami poszukiwacza, stanowi konstytutywną część każdego ludzkiego działania (Heller, 2013). Sens życia poznajemy wtedy, gdy próbujemy odpowiedzieć na pytanie, po co i dlaczego istniejemy, kim chcemy być, do czego powinniśmy dążyć, co czynić, aby nasze życie było udane, szczęśliwe i spełnione. Niezależnie od teoretycznych trudności w definiowaniu sensu życia, filozoficznych pułapek i zagmatwań, sens życia jest dialogicznie sprzężoną rzeczywistością indywidualną i społeczną (wspólnotową). Można go odnaleźć i utracić lub gonić za nim, jak za niedościgle znikającym punktem. Przeżywać z tego powodu chwile upojenia, radości i szczęścia lub odwrotnie: zawodu, porażki, niespełnionych nadziei i dołującego poczucia bezsensu.

Sens indywidualny jednostka odnajduje sama i – co ważniejsze – dla siebie samej. Sens społeczny odkrywa się we wspólnotowej więzi relacji z innymi. W społeczeństwie tradycyjnym (konserwatywnym) nie tylko style życia, systemy wartości, ale także wyobrażenia o sensie życia są powielane w pokoleniowym przekazie utrwalonej i konserwującej tradycji. W takim systemie religia posiada znaczący autorytet, nadaje znaczenia i sensory, określa normy i wartości, definiuje dobro i zło, zachowania pożądanego i deprecjonowane. Nie ma w nim zgody na indywidualizm i autonomię jednostki. Religia daje czytelną interpretację życia indywidualnego i społecznego, dostarcza gotowych wzorów osobowych i wzorców etycznych. Religia chroni przed złem, nadaje znaczeń cierpieniu i życiowym niepowodzeniom, daje nadzieję na życie wieczne. Rutyną powielanych wzorów zachowań czyni codzienność znośną i akceptowalną. Tym samym sens życia indywidualnego i społecznego jawi się jako klarowna powinność i drogowskaz.

Dziecko w relacjach z innymi odkrywa, „kim jest”. Wraz z dorastaniem i oswajaniem świata wokół siebie pojawia się namysł nad tym, „kim będę”. Rodzinna i instytucjonalna socjalizacja wprowadza w świat wartości, kreśli bliższe i dalsze cele, podpowiada optymalne i za razem ideacyjne strategie. Pytanie o perspektywę własnego życia spleta się z pytaniem o jego sens. Porażki życiowe, brak spełnienia, zawiedzione nadzieje, nieodwzajemniona miłość prowadzą do zaniegowania sensu życia. Życie traci sens, gdy pojawiają się niepowodzenia, brak wiary we własne możliwości, gdy zawodzi zdrowie i doświadcza się fizycznego czy duchowego cierpienia lub utraty bliskiej osoby. Cieleśnych cierpień i psychicznego bólu nie sposób opisać, samemu ich nie zaznawszy. Słowami trudno adekwatnie przekazać subiektywne odczucia i doznania. Można je jedynie antycypować, przykładając, przy próbie zrozumienia drugiego człowieka, własną miarę. Dlatego jest tak trudno sprawiedliwie ocenić i zrozumieć egzystencjalne wybory bliźnich. Odtworzyć rozgrywające się w drugim człowieku dramaty, gdy – w obliczu utraty wiary w sens życia – rozpacz popycha do kroku ostatecznego (Durkheim, 2011; Jarosz, 2019). Skoncentrowani na własnych problemach niemi obserwatorzy często bagatelizują powagę czynu, żeby oddalić od siebie poczucie winy. Refleksja pojawia się w obliczu bezpośredniego zetknięcia z nieszczęściem. Wtedy bieg życia zostaje spowolniony i zakłócony z goryczą zadany pytaniem o sens życia, cierpienia, przemijania i śmierci. Czyli o zdarzenia nieuniknione, które prędzej czy później każdego dopadną. „Wszystko jest cierpieniem. Cierpieniem są narodziny, cierpieniem jest starość, cierpieniem jest śmierć, cierpieniem jest obcowanie z tym, czego nie miłujemy, cierpieniem jest rozłąka z tym, co miłujemy, cierpieniem jest niespełnienie pragnień” – głosi filozofia buddyjska, która kwestię sensu życia sprowadza do pytania, jak wyzwolić się od cierpienia? (Libiszowska-Żółtkowska, 2006, *Buddyzm*, 2009;).

SENS CIERPIENIA I ŚMIERCI

Pytania o sens cierpienia i śmierci stawiane są przez ludzkość „od zawsze”. Uzasadnienia formułowane na przestrzeni wieków tworzą mozaikę systemów religijnych i filozoficznych. Z porównania

wielu religii wynika, że moment śmierci nie jest ostatecznym końcem, co więcej, uznawany jest za początek jakościowo innych wizji życia. Śmierć jest tak bezwyjątkowym zdarzeniem, że możemy być pewni, że nas nie ominie. Perspektywa śmierci nadaje życiu skończony wymiar, a świadomość życia jest jednocześnie świadomością śmierci. Martin Heidegger określił ludzkie istnienie jako „istnienie ku śmierci” („das Sein zum Tode” [1994]). Podobnie pesymistycznie pisali o życiu Lew Tołstoj: rodzimy się i żyjemy po to tylko, aby umrzeć, Zygmunt Freud: „możemy tylko stwierdzić, że celem każdego życia jest śmierć” (1994, s. 21), oraz Arthur Schopenhauer:

U człowieka razem z rozumem pojawiła się nieuchronnie przerażająca pewność śmierci. Lecz tak jak w przyrodzie stale każdemu złu przydany jest środek zaradczy lub przynajmniej jego namiastka, tak ta sama refleksja, która spowodowała poznanie śmierci, doprowadziła też do stanowisk *metafizycznych*, które przynoszą pociechę. Głównie do tego celu zmierzają wszystkie religie i systemy filozoficzne, są więc przede wszystkim odtrutką na pewność śmierci, którą tworzy automatycznie refleksyjny rozum. Ten cel osiągają one jednak w bardzo różnym stopniu, a przede wszystkim jakaś religia lub filozofia znacznie bardziej niż inne sprawia, że człowiek potrafi spokojnie patrzeć śmierci w oczy (<http://sady.up.krakow.pl/antfil.schopenhauer.swiatII.htm#schopII.41>, dostęp: 10.08.2020).

Świadomość końca własnej egzystencji powoduje, że człowiek mimo iż podświadomie w każdej chwili swego życia oczekuje śmierci, to boi się jej i nigdy nie jest na jej przyjęcie dostatecznie przygotowany, a z myślą o konieczności odejścia oswojony i pogodzony.

Nawet osoby aktywnie uczestniczące w rzeczywistości religijnej, oddające się religijnym praktykom bardzo często modlą się o własną szczęśliwą śmierć, o to by nie nastąpiła ona w momencie, który określa się jako nagły, bez przygotowania [...]. W dostępnych modlitewnikach znaleźć można modlitwy o dobrą śmierć, jak i chroniące przed nagłą śmiercią (Ostrowska, 2011, s. 261–262).

Ludzkość zbiorowym wysiłkiem dąży do biologicznego wydłużania życia własnego gatunku, a także godząc się z nieuniknionością, tworzy przeróżne wizje pozabiologicznego trwania. Równie trudno pogodzić się zarówno ze świadomością własnego końca, jak i odejściem osób bliskich (Ogryzko-Wiewiórowska, 1992). Niewytłumaczalna tajemnica śmierci, wymuszająca jednocześnie pytanie o sens życia, pobudza ludzką wyobraźnię w poszukiwaniu zadawalających odpowiedzi.

Nad rozwiązaniem tej egzystencjalnej zagadki ludzkość biedzi się od wieków, tworząc – coraz to nowsze – systemy filozoficzne (<http://sady.up.krakow.pl/antfil.schopenhauer.swiatII.htm#schopII.41>, dostęp: 10.08.2020 r.), naukowe, religijne¹ i parareligijne. Żadna z koncepcji nie jest tą ostatecznie pewną i niepodważalną. Empirycznie nieweryfikowalne pozostają na poziomie wiary lub przekonania. Religie kreślą opisy tego, co można poetycko nazwać „podróżami w inny świat”, w inny wymiar. Legitymizację głoszonych prawdy podpierają autorytetem boskiego objawienia, odsłaniającego tajemnicę przed wybrańcami. Filozofom trudno racjonalnie wyjaśnić ostateczne sprawy ludzkiego życia, gdyż ich możliwości poznawcze rozbijają się o absolutnie nieprzekraczalne granice, jakie śmierć wytycza ludzkiej egzystencji i naukowemu poznaniu. Śmierć jest punktem stycznym metafizycznej tajemnicy i zjawiska naturalnego. Zjawiskiem letalnym zajmuje się nauka. Nadnaturalna tajemnica śmierci szuka ratunku w religii. Człowiek bądź uwzględnia tylko prawo natury, negując tajemnicę, bądź pada na kolana wobec tajemnicy, negując postrzeganie człowieka jedynie w biologicznym wymiarze. Trudna do pogodzenia jest antynomia człowieka jako osoby myślącej i kreatywnej, wyrastającej ponad świat natury, z faktem jej całkowitej zagłady jako istoty fizycznej. Człowiek zarazem uznaje i neguje śmierć. Neguje ją jako unicestwienie, uznaje jako zdarzenie. Antynomię tę w sposób szczególny znosi religia. Opierając zaufanie do głoszonych prawd na wierze, na doświadczeniu duchowym, a nie jak nauka na poznaniu, doświadczeniu empirycznym, religia

¹ „Religia umieszcza życie, cierpienie i śmierć w ramach racjonalnie przemyślanego ładu, wewnątrz którego okazują się one wartościami” (Kołakowski, 1967, s. 255).

otwiera przed człowiekiem nową perspektywę, na nowo odczytuje jego sens i przeznaczenie.

RELIGIA WOBEC FENOMENU ŚMIERCI

Religia jest nie tyle wyrazem lęku, egzystencjalnego niepokoju, co buntem przeciw śmierci, zmaganiem się z nią w terminach znaczeń ostatecznych. Religie, usensowniając fenomen śmierci, starają się tym samym znieść bądź jedynie łagodzić tragizm ludzkiej egzystencji, z góry skazanej na fizyczne unicestwienie. Wprowadzając koncepcję dualistycznej wizji świata i człowieka, sytuują śmierć na granicy obu światów: ziemskiego i wiecznego. Świata materii i świata ducha. Przekroczenie owej granicy jest – w wymiarze religijnym – wyzwoleniem z okowów świata fizycznego, traktowanego przez religie jako „gorszego”, mniej wartościowego – ku szczęśliwości i życiu „prawdziwemu” w aspekcie duchowym. Koncepcji „życia po życiu” jest tak wiele, jak wiele jest odmiennych systemów religijnych. Każda religia na swój sposób daje odpowiedź na pytanie, co dzieje się z człowiekiem po śmierci. Uczy człowieka żyć i umierać w nadziei na życie wiecznotrwałe.

Wiara w życie wieczne wychodzi naprzeciw nieprzepartemu pragnieniu nieustannego życia. Myślenie o lepszym życiu pozaziemskim zmniejsza niepokój osobisty, przynosi uspokojenie, nadaje sens codziennym zmaganiom. Religijna perspektywa nadziei pozwala człowiekowi wierzącemu pokonać negację wszelkiego sensu, jaką śmierć wnosi ze sobą w życie. Daje poczucie bezpieczeństwa i ufności. Eschatologia stanowi jądro religii. Sposób, w jaki interpretuje losy człowiecze po śmierci, nie tylko determinuje wykładnię dogmatyczną danego systemu religijnego, lecz przede wszystkim wyznacza ramy ziemskiej aktywności człowiekowi wierzącemu. Religia jako symboliczny układ znaczeń nadaje sens życiu indywidualnemu i społecznemu. Porządkuje rzeczywistość i chroni człowieka przed tragizmem cierpienia i śmierci. Religia pomaga człowiekowi radzić sobie z sytuacjami stwarzanymi przez cierpienie, doszukiwać się w nich sensu i jakiegoś celu. Wielu ludziom religia udziela wsparcia emocjonalnego i psychicznego w niepewnej i złożonej

rzeczywistości. Nadaje sens umieraniu i przynosi ulgę w kryzysie wywołanym śmiercią osoby bliskiej.

Sposób obchodzenia się ze zmarłymi, ceremonie pogrzebowe oraz formy pochówku są wyrazami wyobrażeń człowieka o tym, co być może spotka go po śmierci. Stosunek do zmarłych budzący z jednej strony szacunek, a z drugiej – uczucie irracjonalnego lęku wobec już-nie-osoby świadczy o naszej emocjonalnej ambiwalencji. Strach, zakłopotanie wobec nieznanego, nierozpoznawalnego zjawiska i szacunek wobec zmarłego, od zarania dziejów towarzyszący pochówkom, jest momentem narodzin oraz wiodącym wyznacznikiem religijnych wizji świata. Interpretacje fenomenu śmierci implikujące postawy i zachowania wobec zmarłych stanowią kanwę dla pojawienia się i rozwoju konkretnych kultur, a także cementują ich ciągłość i trwałość. Zygmunt Bauman twierdzi wręcz, iż ludzka świadomość śmierci stała się podstawą i fundamentem kultury. „Śmierć (czy ściślej świadomość śmiertelności) jest ostatecznym warunkiem twórczości kulturowej jako takiej” (Bauman, 1998, s. 9). Stosunek do pamięci zmarłych, poszanowanie miejsc ich spoczynku stanowi dla socjologa podwójny wskaźnik postawy: po pierwsze – wobec faktu śmierci oraz po drugie – wobec fenomenu człowieczeństwa.

Antropologowie badający pierwotne kultury są zgodni, że już nasi najstarsi antenaci poszukiwali uzasadnień śmierci wykraczających poza biologiczną nicość ciała. Kult zmarłych przodków (manizm) i kult duchów (animizm) – zdaniem większości z nich (Durkheim, 1990) – stanowią pierwowzór każdej religii. Zabytki sepulkralne należą do najstarszych, najbardziej imponujących i najliczniejszych śladów po naszych przodkach. Źródła archeologiczne wykazują, że obrzędy pogrzebowe można przypisać nawet człowiekowi neandertalskiemu (Toynbee, 1973, s. 92). Zdziwiająca jest różnorodność sposobów oddawania czci zmarłym w różnych epokach i w różnych rejonach świata. Zmarłych grzebano w grobach i grobowcach, w kurhanach i w głębi piramid. Palono na stosach, przechowując następnie prochy w urnach, albo rozsiewając je na wietrze lub powierzając morskim odmętom. Bez względu na to, jak różne bywają obrzędy pogrzebowe, łączy je wspólne znaczenie: że istota ludzka posiada godność z racji bycia człowiekiem, że godność człowieka trwa poza jego śmierć i dlatego nie można traktować jego zwłok analogicznie

do padliny zwierzęcej². Człowiek, w sferze materii podlegając tym samym prawom biologicznym co świat zwierząt, w sferze ducha/kultury rządzi się prawami, których sam jest kreatorem. Bezsilny wobec swej biologicznej natury tworzy kulturę – kwintesencję człowieczeństwa. Swoje wywyższenie ze świata przyrody przenosi na sytuację pośmiertną.

Nieśmiertelność jest atrybutem doskonałości. Obdarzając nią bogów, uznaje tym samym, że śmierć jest niewłaściwym i niegodnym przeznaczeniem człowieka. Nadludzkość jest równoznaczna ze zniesieniem śmiertelności. Wiara w istnienie bytów nieśmiertelnych (Boga, bogów) daje nadzieję, że człowiek – z ich pomocą lub tylko przyzwoleniem – sam także może osiągnąć nieśmiertelność i tym samym definitywnie wyzwolić się ze świata przyrody. Religie, obiecując nieśmiertelność, znoszą traumę śmierci. Dając nadzieję, budzą optymizm, który dzięki obrzędom wyrażającym wiarę w nieśmiertelność pozwala ludziom przewyciężyć strach i łagodzi ból po stracie bliskich.

Generalnie religie gwarantują po wieńczącej godne życie śmierci powrót do utraconego Edenu. Obietnice rajske odzwierciedlają niespełnione, ziemskie pragnienia, obiecują ludziom rzeczy, których niedostatek odczuwają na ziemi. Arabom z pustyni – orzeźwiający źródła („Ogrody Edenu, gdzie w dole płyną strumyki” – *Koran*), filozofom greckim – rozmowy na Polach Elizejskich (gr. *Elysion pedíon*), hindusom i buddystom wyczerpanym powrotami na ziemię (reinkarnację) – wytchnienie nirwany, chrześcijanom – wieczne obcowanie z Bogiem.

Z punktu widzenia socjologa ważne jest, jak i o ile odmienne wyobrażenia eschatologiczne oraz teorie negujące istnienie pozaziemskie rzutują na styl i jakość życia codziennego. Na co dzień (poza przypadkami, gdy ocieramy się o śmierć bliskich, lub gdy nam samym „zagłąda ona w oczy”) żyjemy jakby poza świadomością śmierci. Wiemy, że nieubłagane każdego ona dosięgnie, jednak oddalamy od siebie świadomość skończoności własnego bytu ziemskiego. Wolimy o tym nie myśleć. To życie ze swymi problemami,

² Postawa wobec zmarłych (do niedawna jeszcze zdechłych) zwierząt powoli też ulega przewartościowaniu.

a nie śmierć (wydająca się być odległą) zaprzęta naszą uwagę, kanałizuje naszą energię, organizuje codzienne zabiegi. „Nawet znając śmierć, nawet bojąc się jej, mimo że odbiera ona nam ukochane istoty, mimo że jesteśmy pewni śmierci, żyjemy wszyscy równie ślepi wobec śmierci, jakbyśmy nigdy nie mieli umrzeć, podobnie jak nasi rodzice i przyjaciele” (Morin, 1993, s. 113). Podobną konstatację znajdujemy w *Bhagavdgie*: „Co jest najdziwniejsze w tym pełnym cudów świecie? To, że choć każdy widzi, jak wokół niego umierają ludzie, nikt nie wierzy, że sam umrze” (Sieradzan, Palusiński, 1997, s. 24).

Świat, w którym żyjemy, w znacznym stopniu nasycony jest, dzięki środkom masowej komunikacji, obrazami śmierci jednostek i całych grup ludzkich, wskutek gwałtownych wydarzeń, katastrof komunikacyjnych, wojen, przestępstw, kataklizmów. Z tego powodu śmierć jakby spowszedniała i zubożniała, ze sfery *sacrum*, ducha, tajemnicy włączona została do sfery *profanum*. Do czasu, gdy choroba, umieranie, śmierć nie dotyka nas samych lub naszych bliskich, pozostaje poza zasięgiem myślenia, troski, przygotowania. Nasi przodkowie byli bardziej spokojni wobec śmierci, a my jesteśmy obojętni i wystraszeni, a czasami zbuntowani lub przekonani, że to tylko kwestia czasu, kiedy człowiek pokona śmierć i będzie nieśmiertelny (Ostrowska, 2011).

Jest to naturalna obrona człowieka przed permanentnym pesymizmem, postawą biernego oczekiwania na ostateczne spełnienie. Skrajnym wyrazem postawy pesymistycznej jest stwierdzenie Sofoklesa (1956), iż najlepiej by było wcale się nie narodzić, a temu, kto już raz się urodził – jak najprędzej opuścić ten świat. W filozofii greckiej nie była to postawa dominująca, przesłaniająca radość życia. Pesymistyczny – choć nie w potocznym rozumieniu tego słowa – stosunek do życia przejawiają buddyści, dla których życie i cierpienie to synonimy. Nie śmierć, lecz ponowne narodziny są w buddyzmie najcięższą próbą. Podobnie w hinduizmie świadomość reinkarnacyjnych odrodzeń uważana jest za zło (przemijające). Szczęściem nie jest pobyt na ziemi. Radością jest wyzwolenie się z kołowrotu powtórzeń i osiągnięcie stanu nirwany, zjednoczenia z Absolutem.

Postawa pesymistyczna może prowadzić do aktów samobójczych. W kulturach, w których życie nie jest traktowane jako wartość najwyższa, akt samobójczy nie napotyka na negatywny, naganny osąd. Traktowany jest jako dobrowolny wybór, czasami jako czyn chwalebny, a bywa że i obowiązek moralny (np. *sati* w hinduizmie, tj. dobrowolne skazanie się wdowy na stos). Prawie wszystkie religie potępiają jednak akt samobójstwa.

Samobójstwo zaprzecza naturalnemu dążeniu istoty ludzkiej do zachowania i przedłużenia swojego życia. Pozostaje ono w głębokiej sprzeczności z należytą miłością siebie. Jest także zniewagą miłości bliźniego, ponieważ w sposób nieuzasadniony zrywa więzy solidarności z społecznością rodzinną, narodową i ludzką, wobec której mamy zobowiązania. Samobójstwo sprzeciwia się miłości Boga żywego – czytamy w Katechizmie Kościoła Katolickiego (2281).

Przed drugą skrajnością – hedonizmem – polegającą na całkowitym, bezrefleksyjnym „zatrąceniu się w życiu”, „życiu chwilą” przestrzegają teologowie, moraliści, filozofowie, poeci i ci wszyscy, którzy istotę człowieczeństwa lokują ponad uciechami cielesnymi i pogonią za dobrobytem konsumpcyjnym. Zalecany jest – jak zwykle – „złoty środek”. Wskazania jak żyć dotyczą nie indywidualum, lecz zbiorowości. Kulturowy wizerunek śmierci jest jednym z kluczy do zrozumienia dominującego stylu życia zarówno w przeszłości, jak i współcześnie.

Monizm i dualizm, determinizm i indeterminizm, fideizm i ateizm, materializm i spirytualizm to przeciwstawne drogi poszukiwań preferujące odmienne style życiowej aktywności. Czerpiąc z różnorodnych wizji celu ostatecznego, człowiek przede wszystkim tworzy swój własny ogląd świata, znaczy w nim swoje miejsce. W zależności od przyjętego światopoglądu, który bądź aprobuje, bądź odrzuca idee wieczności, człowiek kreuje swój stosunek do świata ziemskiego. Afirmując religijną interpretację świata, pobyt na ziemi traktuje jako etap przejściowy, wspomagający osiągnięcie wieczności. „[...] im wyższy poziom relacji z Bogiem i rzeczywistością religijną, tym mniejszy lęk przed śmiercią i łagodniejszy oraz spokojniejszy sposób przeżywania ostatniej fazy życia” (Ostrowska, 2011, s. 265).

Odrzucający religijną interpretację na rzecz wykładni naukowej musi pogodzić się z myślą o czekającym – równoległe z rozkładem ciała – indywidualnym unicestwieniu. Metaforę nieśmiertelności upatruje w maksymie Horacego: *non omis moriar*. Pamięć pokoleń jest tym dłuższa, im życiowe dokonania były znaczniejsze, zasługujące na szacunek i uwagę potomnych lub odwrotnie, dokonania były na tyle bulwersujące, że nie rozplynęły się w monotonna banalnych wspomnień.

Poza wymienionymi sposobami godzenia się ze śmiercią – pesymizmem i hedonizmem – ludzkość w swojej historii uciekała się do „przewycięzenia” śmierci za pomocą materii. Jedno z pierwotniejszych wyobrażeń sugerowało, iż życie można przedłużyć, zaopatrując zmarłego w żywność i w przedmioty codziennego użytku (bywało, że w tym pośmiertnym, towarzyszącym zmarłemu – w grobowcu lub na stosie – inwentarzu dóbr osobistych znajdowała się żona i niewolnicy). Tego typu strategia przewycięzenia śmierci za pomocą siły materialnych wytworów perfekcyjnie rozwinięta została w starożytnym Egipcie. Starożytna cywilizacja egipska była jedną z kultur, w której wszystko zostało podporządkowane idei *Nekropolis*: architektura, sztuka, literatura, dobrobyt życia codziennego. Zawód balsamiarza cieszył się wielkim poważaniem. Przez całe życie uczono się na pamięć stosownych wersetów z *Księgi umarłych*, po to aby nie pobłądzić w państwie Ozyrysa i stosownymi zaklęciami odganiać demony i węże, pokonywać przeszkody. Egipcjanie starali się przewyciężyć śmierć, zaopatrując zmarłego w żywność, rzeczy osobiste, czyli w to wszystko, czego za życia potrzebował. Kwintesencją tej wiary jest rozmach i bogactwo piramid faraonów egipskich.

Żydzi z okresu przedfaryzejskiego (Cyrzan, 1996) nie przywiązywali większej wagi do faktu śmierci, znajdując rekompensatę w perspektywie odradzania się ich nacji w przyszłych pokoleniach. Jest to inna forma „oswajania” śmierci przedkładająca postawę etnocentryzmu nad egotyzmem. Oznacza przesunięcie akcentu ze znaczenia jednostki na waloryzację zbiorowości (koncepcja narodu wybranego). Zachowanie ciągłości rodowej (etnicznej) jest równoznaczne z symbolicznym odradzaniem się minionych pokoleń w swoich, nie tylko biologicznych, ale przede wszystkich etnicznych następcach. Fakt wywyższenia jednostki poprzez liczebny rozrost

narodu odnajdujemy w obietnicy uczynionej Abrahamowi przez Boga Starego Testamentu. Bóg nie zapewnia Abrahama o czekającej go po śmierci nieśmiertelności osobowej, lecz kilkakrotnie w Księdze Rodzaju przepowiada mu trwanie w potomności: „Uczynię bowiem z ciebie wielki naród, będę ci błogosławił i twoje imię rozślawię” (Rdz 12,2) „Spójrz na niebo i policz gwiazdy, jeśli zdołasz to uczynić; potem dodał: Tak liczne będzie twoje potomstwo” (Rdz 15,5). Dlatego chęć posiadania męskiego potomka jest tak ważna, nie tylko w judaizmie. Występuje ona równie silnie w społecznościach chińskich i hinduskich, dla kulturowania pośmiertnej pamięci w kolejnych pokoleniach, przekazujących szacunek dla zmarłych antenatów.

Inną jeszcze formą sublimacji śmierci jest połączenie z Absolutem osiągalne po życiu ziemskim jedno- bądź wielokrotnym. Motywem przewodnim w poglądach wyznawców zarówno buddyzmu, jak i hinduizmu na śmierć jest doktryna o ponownych narodzinach, wiara w reinkarnację jako ciąg kolejnych wcieleń. Istotą reinkarnacji jest fakt traktowania ziemskiego życia człowieka jako jednej z faz całego cyklu istnień. Ów cykliczny obieg wcieleń ma na celu samodoskonalenie i osiągnięcie coraz wyższych etapów życia duchowego. Uznając wyższość niebytu nad bytem, wierzą, że kresem wędrówki ma być wygaśnięcie wszelkiej indywidualności i rozplynięcie się w wszechogarniającym stanie nirwany, czyli powrót do Absolutu. Teoria kolejnych wcieleń i suma uczynków zwana karmą lub karmanem stanowi odpowiedź na pytanie: dlaczego jeden rodzi się bogaty, a drugi biedny, jeden szczęśliwy, a inny nie, itp. pytania dotyczące poczucia sprawiedliwości i nadziei na wyrównanie krzywd i cierpienia wynikającego z gorszego losu („gorszego sortu”). Kto żył w jednym życiu szczęśliwie, w przyszłym poddany być może próbom cierpienia, a gdy mu sprosta, otrzyma po śmierci doskonałe wcielenie od poprzednich. Każde kolejne prowadzi ku coraz to nowym i coraz trudniejszym próbom tak długo, aż żadne narodziny nie będą potrzebne. Prawdziwym bowiem szczęściem nie są kolejne wcielenia, ale stan wyzwolenia od męki istnienia. Nie jest to jednak koncepcja fatalistyczna, gdyż istnieje możliwość zmiany kierunku przeznaczenia. Nie jest to także postawa totalnej negacji świata, pesymizmu i rygoryzmu doktrynalnego. „Karma, którą tworzymy tu i teraz naszym ciałem, działaniem, słowami, myślami,

naszą świadomością, trwa wiecznie. Nasz przyszedły świat tworzymy chwilą obecną” (Sieradzan, Palusiński, 1997).

Wizja świata pozaziemskiego, wysublimowanego w swoim przepychu i harmonijnej szczęśliwości czyni znośniejszym oczekiwanie na ziemski kres. Składane w różnych formułach obietnice życia po śmierci spełniają funkcję terapeutyczną w przygotowywaniu i oswojaniu człowieka z nieuchronnością. W poetycko pięknym języku wizję rajskiej szczęśliwości przedstawia Koran. W islamie zbawienie wieczne, czekający wiernych Eden są istotną częścią doktryny. Śmierć interpretowana jest jako „przejście pod opiekę Boga”, jest przejściem z „domu przemijania” do „domu trwania”. Czekający na wiernych ogród rajski to kraina mlekiem, miodem, winem i źródlaną wodą płynąca. Rozstawione stoły tworzą atmosferę nieustającej biesiady. Mieszkańcy raju noszą kosztowne szaty, złote i srebrne bransolety oraz perły. Usługują im młodzieńcy roznoszący w srebrnych pucharach wino przedniej jakości. Wybrańcom towarzyszą czarnookie, wiecznie młode dziewczęta. Przedstawiona w Koranie wizja raju jest swoistym surogatem marzeń ziemskich o życiu leniwym, wygodnym, pozbawionym problemów, obfitującym w bogactwo i rozkosze cielesne. Sfera ideacyjna odnosi się także do charakteru stosunków międzyludzkich opartych na wzajemnej miłości, poszanowaniu, wewnętrznej harmonii i pokoju. Sura 10,26 obiecuje ludziom uczciwym „piękną nagrodę i jeszcze coś więcej”. „To coś więcej” to „widzenie Boga” jako najwyższy cel rajskiego bytowania.

W eschatologii rzymskokatolickiej również najwyższą nagrodą, jaką człowiek może osiągnąć po śmierci za prawe życie ziemskie, jest możliwość oglądania i przebywania z Bogiem. Teologia katolicka określa ten stan mianem „widzenia uszczęśliwiającego”. Nieśmiertelność duszy zapewnia pośmiertne trwanie człowieka – gdy na to zasłużył – w niebie bądź w piekle, by wiecznie pokutował za grzeszne życie ziemskie.

Tęsknotę człowieka za własną, ziemską powłoką, ból rozstania z ciałem, a także trudną do wyobrażenia wizję odcieleśnionej duszy, znosi koncepcja zmartwychwstania ciał. Na przykład dla świadków Jehowy śmierć ciała człowieka równoznaczna jest ze śmiercią duszy. Duch ożywia ciało, nie ma natomiast samoistnej, substancjalnej postaci. Brak nieśmiertelnej duszy nie jest równoznaczny

z negacją życia wiecznego. Żywią oni nadzieję na życie wieczne w raju po wskrzeszeniu (odtworzeniu człowieka) przez Boga. Życia wiecznego w niebie nie dostąpią wszyscy, a jedynie garstka wybranych – 144 tys. pomazańców bożych. Pozostali sprawiedliwi żyć będą w wiecznym raju na ziemi. Niegodni zostaną raz na zawsze unicestwieni. Dla „potępieńców” karą jest śmierć rozumiana jako totalny koniec. Świadkowie Jehowy nie uznają koncepcji piekła, gdyż uważają, że Bóg, który jest miłością i kocha ludzi, nie stworzyłby dla nich kary, polegającej na wiecznym doznawaniu cierpienia. Łatwiejsza do pogodzenia jest idea unicestwienia, niebytu.

Wszystkie religie podają szczegółowe zasady określające warunki dostąpienia zbawienia. Poza wymogiem życia cnotliwego, tj. zgodnego z nakazami religijnymi, istotnym warunkiem jest przynależność konfesyjna. Znana z teologii katolickiej maksyma *salus extra Ecclesiam nulla est* (poza Kościołem nie masz zbawienia) obowiązuje, z większym bądź mniejszym rygoryzmem, we wszystkich religiach. Udział w obiecwanym raju odnosi się jedynie do grona własnych członków, akceptujących i wypełniających założenia doktrynalne. W tym kontekście troska o bliskich spowodowała, iż u mormonów członkiem wspólnoty (pełna nazwa Kościół Jezusa Chrystusa Świętych Dni Ostatnich) można zostać nawet pośmiertnie, za sprawą przyjęcia chrztu przez aktualnie żyjącego w wierze potomka. Zbawienia – według koncepcji mormonów – dostąpić mogą jedynie ochrzczeni w ich kościele. W sukurs mormonom przysłała nowoczesna technika. Skomputeryzowane centrum genealogiczne kościoła mormońskiego w Ameryce, w stanie Utah pomaga ludziom w zbieraniu danych o rodowej genealogii. W ten sposób – po ceremonii chrztu zastępczego – zapewnia się zmarłej rodzinie nie tylko przynależność do konfesji mormonów, ale przede wszystkim wynikający z tego faktu przywilej zmartwychwstania sprawiedliwych.

W niektórych religiach, a także w koncepcjach New Age spotyka się – wspartą technikami ezoterycznymi – wiarę w możliwość nawiązywania pozaziemskich kontaktu. „Odwiedziny z zaświatów”, relacje osób, które przeżyły śmierć kliniczną nagłaśniane w mediach pod jednoznacznym hasłem „życie po życiu”, łagodzą świadomość definitywnego kresu i rozstania.

Religijne – na różne sposoby i w odmiennych konwencjach – „pociechy” wobec faktu nieuchronności śmierci i końca życia w typowy dla fenomenu wiary sposób neutralizują ludzki strach, zaś wizje zaświatów oswajają z nieznanym. Religie wyjaśniając sens życia odwołaniem do eschatologii, dają także praktyczne wskazówki, jak postępować, by obiecany raj osiągnąć. Szczęśliwość wieczna jest – na co wskazuje większość religii – dla wybranych. Wybór dokonywany jest bądź poprzez Boga (poza naszą świadomością – predestynacja), bądź stanowi nagrodę za postępowanie zgodne z zasadami danej religii.

Philippe Aries analizując zaprzeszłe sposoby oswajania zjawiska śmierci, taktykę charakterystyczną dla XX wieku, określił mianem „śmierci na opak” i przeciwstawił ją „śmierci oswojonej” – typowej dla czasów wcześniejszych (Aries, 1989). Współczesny człowiek oddala od siebie myśli o sprawach ostatecznych. Rozwój nauk powoduje redefinicję miejsca człowieka we wszechświecie, burzy religijny porządek świata. Jak wykazują badania socjologiczne prowadzone na Zachodzie, coraz mniej ludzi wierzy w możliwość egzystencji po śmierci, nawet ci, którzy deklarują się jako wierzący. Powołując się na publikacje anglojęzyczne, Antonina Ostrowska stwierdza, iż „większość badaczy jest zgodna co do tego, że poglądy religijne nie wpływają na intensywność odczuć w stosunku do śmierci, pozwalają raczej na kanalizowanie emocji w specyficzne, szersze problemy, proponowane przez każdą religię. Stosunkowo większą rolę przypisuje się czynnikom osobowościowym i doświadczeniom życiowym” (Ostrowska, 1991). Współczesność stara się odmitologizować i oddramatyzować doświadczenia związane ze śmiercią, oddalić refleksyjną zadumę egzystencjalną, by zwrócić człowieka ku życiu.

Postęp we wszelkich dziedzinach życia do pewnego stopnia zane-gował tradycyjne instytucje i wzory zachowań, wyzwolił jednostki z nieuchronności powielania narzuconych im typizacji. Sekularyzacja, która jest cechą współczesnych społeczeństw, oznacza przejście od kontekstu społecznego, w którym wiara religijna była oczywistością, do sytuacji, w której jest ona jedną z wielu możliwości wyboru, włącznie z jej negacją. Problemy sensu życia nabierają polifonicznego znaczenia. Domagają się redefinicji dostosowującej zaprzeszłe

ideały do odmienionej rzeczywistości. Współcześnie człowiek jest konfrontowany z różnymi systemami wartości i norm. Niektóre z nich obiera jako drogowskazy prowadzące ku życiu szczęśliwemu na miarę własnych marzeń. Poszukując społecznych uwarunkowań sensu życia w jego rzeczywistych kształtach i formach, pojawia się pytanie, na ile w tych wyborach nadal obecna jest religia.

BIBLIOGRAFIA

- Aries, P. (1989). *Człowiek i śmierć*. Tłum. E. Bąkowska. Warszawa: PIW.
- Bauman, Z. (1998). *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, Tłum. N. Leśniewski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Buddyzm* (2009). Warszawa: Wydawnictwo Agora SA.
- Cyrzan, H. (1996). Pojmowanie śmierci w antropologii dawnego, czyli biblijnego judaizmu. W: A. Pawliszyn, W. Pawliszyn (Red.). *Misterium śmierci spotkaniem ze sobą. Egzystencjalne interpretacje fenomenu śmierci*. Gdańsk: Wydawnictwo UG.
- Durkheim, E. (1990). *Elementarne formy życia religijnego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Durkheim, E. (2011). *Samobójstwo. Studium z socjologii*. Tłum. K. Wakar. Warszawa: Oficyna Wydawnicza.
- Freud, Z. (1994). *Poza zasadą przyjemności*. Tłum. J. Prokopiuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Głaz, S. (1998). *Sens życia*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Heidegger, M. (1994). *Bycie i czas*, Tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heller, M. (2013). *Sens życia i sens wszechświata*. Kraków: Wydawnictwo Copernicus Center Press.
- Jarosz, M. (2019). *Samobójstwo. Dlaczego teraz?* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kołąkowski, L. (1967). *Kultura i fetysze. Zbiór rozpraw*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Libiszowska-Żółtkowska, M. (2013). *Prolegomena*. W: J. Mariański (Red.). *Sens życia wartości, religia. Studium socjologiczne*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

- Libiszowska-Żółtkowska, M. (1998). Religia wobec fenomenu śmierci. Wierzenia i postawy. W: M. Libiszowska-Żółtkowska, M. Ogryzko-Wiewiórowska, W. Piątkowski (Red.). *Szkice z socjologii medycyny*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Libiszowska-Żółtkowska, M. (2006). Religie świata. W: *Encyklopedia Pedagogiki XXI wieku*. Tom V. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- Mariański, J. (2013). *Sens życia, wartości, religia. Studium socjologiczne*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Morin, E. (1993). Antropologia śmierci. W: S. Cichowicz, J.M. Godzimirski (Wyb.). *Antropologia śmierci. Myśl francuska*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ogryzko-Wiewiórowska, M. (1992). *Rodzina w obliczu śmierci. Studium socjologiczne*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Ostrowska, A. (1991). *Śmierć w doświadczeniu jednostki i społeczeństwa*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Ostrowska, K. (2007). Indywidualny i społeczny system wartości wyznacznikiem zachowań. *Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze*, 10.
- Ostrowska, K. (2011). Religia a życie, umieranie, śmierć. W: J. Mariański, E. Stachowska (Red.). *Między socjologią a religioznawstwem w teorii i badaniach Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej*. Warszawa: Wydawnictwo PTR.
- Ostrowska, K. (2009). *Szczęście i radość dzieci i młodzieży, Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze*, 6.
- Ostrowska K. (2004). *W poszukiwaniu wartości, ja-inni*. Kraków: Wydawnictwo Rubikon.
- Ostrowska, K. (1998). *W poszukiwaniu wartości: z Biblią przez życie*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Schopenhauer, A., *Świat jako wola i przedstawienie*. Tom 2. Tłum. J. Garewicz. <http://sady.up.krakow.pl/antfil.schopenhauer.swiatII.htm#scho-pII.41> [dostęp: 16.07.2020].
- Sieradzan, J., Palusiński, R. (wyb.) (1997). *Buddyjska wizja śmierci i umierania. Tybetańska księga zmarłych*. Kraków: Wydawnictwo T.T.
- Smith, E.E. (2018). *Znajdź w życiu sens*. Tłum. A. Czajkowska. Warszawa: MUZA SA.
- Sofokles (1956). *Edyp w Kolonie*. Warszawa: PIW.
- Toynbee, A. (1973). *Człowiek wobec śmierci*. Warszawa: Wydawnictwo PIW.

MARIA RYŚ

UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Bezpieczna aborcja? O psychologicznych skutkach przerywania ciąży

WPROWADZENIE

Wydawać by się mogło, że w dzisiejszych czasach nie ma już osoby, która nie słyszałaby o bolesnych skutkach tzw. aborcji. Jeszcze do niedawna kobiety niejednokrotnie nie miały świadomości, że rozwijające się w niej życie jest od poczęcia człowiekiem. Wraz z rozwojem techniki, szczególnie wraz z pojawiającymi się możliwościami wizualizacji, czy wręcz zobaczenia nienarodzonego dziecka, świadomość zmieniła się. Dzisiaj każdy człowiek może zobaczyć, jak wygląda dziecko w każdej fazie życia prenatalnego. Skoro więc coraz większa jest świadomość, jak wygląda rozwój dziecka przed narodzeniem, a także, czym jest tzw. aborcja, to dlaczego z przestrzeni publicznej eliminuje się wszelkie informacje o problemie?

Odpowiedź na to pytanie nie jest prosta. Są osoby, które promują aborcję ze względów dochodowych. W filmie *Nieplanowane*¹,

¹ Film *Nieplanowane* wszedł na ekrany polskich kin pod koniec 2019 roku. Warto przywołać jedną z najbardziej wstrząsających scen z filmu – oto młoda dyrektorka kliniki aborcyjnej przypadkowo ogląda przebieg aborcji na ekranie komputera, towarzysząc matce poddawanej aborcji. Podobnie jak przed laty Natanson, twórcza filmu *Niemy krzyk*, ta kobieta odkrywa, że mały, zabijany człowiek cierpi, że się boi, że próbuje uciec przed aborcją, rozpaczliwie przemieszczając się w łonie matki. Aborcjonista beznamiętnie stwierdza, że wszystkie dzieci poddawane

opartym na wydarzeniach autentycznych, główna bohaterka, młoda dyrektorka kliniki aborcyjnej, przez lata wierzy, że aborcję wykonuje się jedynie „w ostateczności”. Jej zwierzchnicy uświadamiają jej dobitnie, że przemysł aborcyjny to wielkie „przedsiębiorstwo”, przynoszące kolosalne zyski. Ale te zyski są możliwe tylko i jedynie dzięki straszliwym kłamstwom – m.in. takim, że aborcja to tylko „zwykły zabieg”, że „dziecko w tym okresie życia nie odczuwa bólu”, itd. Przykładem tego typu oddziaływań jest chociażby sprawa Mary Wagner z Kanady, która za uświadamianie kobietom skutków aborcji wielokrotnie trafiała do więzienia za psucie dochodów aborcjonistów.

Do grupy zwolenników aborcji należą te osoby, które w imię liberalnych ideologii, czy wręcz walki z Kościołem, głoszą hasła tzw. „bezpiecznej aborcji” czy prawo kobiety do „jej własnego brzucha”. Spośród tych osób najbardziej radykalne grupy usiłują umieścić aborcję wśród praw człowieka. Tego typu działania także wymagają zakazu mówienia o skutkach aborcji lub przynajmniej niedopuszczania żadnych informacji w tym zakresie.

I wreszcie należy wyodrębnić grupę osób, które – choć zapewniają, że są osobami wierzącymi, przekonują, iż w naszych czasach aborcja co prawda jest złem, ale jest bezpieczna dla kobiety, a dziecko przed narodzeniem nie cierpi. Być może czynią tak w imię źle pojętej nowoczesności, lub też z chęci przypodobania się innym, a może z całkowitej ignorancji w tym zakresie².

Tymczasem wiele doświadczeń psychoterapeutów, psychiatrów wskazuje na to, że aborcja jest traumą, dramatycznym wydarzeniem w życiu kobiety, będąc daleko idącą ingerencją w naturalny cykl życia.

Znane powiedzenie – *Pan Bóg wybacza zawsze, człowiek czasami, a natura nigdy* – w sposób szczególny odnosi się właśnie do

aborcji w okresie prenatalnym przed śmiercią tak się zachowują. Ten fakt staje się momentem przełomowym w życiu dyrektorki kliniki. Zaczyna działać w ruchu pro-life wśród kobiet, które się wahają, czy mają urodzić swoje dziecko.

² W promocję tego typu postaw włączył się portal DEON, który zamieścił artykuł pani psycholog akceptujący tego typu postawy: <https://deon.pl/kosciol/komentarze/aborcja-jest-zlem-lecz-nieplanowane-klamia-w-jej-sprawie,680796> [dostęp: 2.12.2019].

aborcji. Konsekwencje braku poszanowania życia stają się dramatem nie tylko dla dziecka, które w wyniku tzw. zabiegu pozbawione zostaje możliwości istnienia. Konsekwencje aborcji odczuwa cała rodzina, często przez długie lata.

POSTAWY WOBEC ABORCJI

Aborcja (łac. *abortio, abortus* – poronienie) to zabieg mający na celu przerwanie ludzkiego życia w okresie wewnątrzmacicznym (*Encyklopedia Bioetyki*, 2005, s. 16). Problem aborcji od lat budzi wielkie emocje i polaryzuje społeczeństwo. Jedną z podstawowych tutaj kwestii przedstawianych przez zwolenników aborcji są podejmowane różne próby określenia tego, od jakiego momentu rozpoczyna się życie człowieka, czyli próby określenia statusu ontycznego istoty ludzkiej w okresie prenatalnym. Dla przeciwników aborcji momentem powstania istoty ludzkiej jest zapłodnienie, a więc aborcja – niezależnie od okresu rozwoju prenatalnego – jest zawsze pozbawieniem życia dziecka.

Postawy wobec aborcji zmieniały się na przestrzeni wieków. Jak czytamy w *Encyklopedii Bioetyki*, aborcja w krajach tzw. niecywilizowanych (Pigmeje, Tasmanii), mimo że znana, dokonywana była bardzo rzadko, a wśród kultur cywilizacji starożytnej aborcję karano ją bardzo surowo. W Asyry-Babilonii, w starożytnej Persji czy Izraelu aborcję uznawano za zbrodnię (tamże).

Pierwszym państwem, które wprowadziło aborcję, był ZSRR (w 1955 roku). W Polsce ustawę dopuszczającą przerywanie ciąży (w trzech przypadkach: wskazania lekarskie, ciąża będąca wynikiem przestępstwa oraz trudne warunki życiowe) wprowadzono 27 kwietnia 1956 roku. Od 1959 roku wystarczyło jedynie ustne oświadczenie kobiety o trudnej sytuacji życiowej. Przez lata komunistycznych rządów przekonywano kobiety, że nienarodzone dziecko nie ma statusu człowieka, próbowano ukrywać negatywne skutki aborcji, szczególnie istnienie syndromu postaborcyjnego. Przedstawiano go jako wymysł wierzących lekarzy, którzy – szerząc tego typu informacje – chcieliby nakłonić kobiety do przeżywania wyrzutów sumienia.

Dzisiaj jednak ukrywanie skutków aborcji nie jest już możliwe, a na dane dotyczące wystąpienia zaburzeń wskazuje wiele pozycji zawierających publikacje badań naukowych³.

Na przestrzeni ostatnich chociażby dziesięcioleci zmieniały się także motywacje dotyczące podjęcia decyzji o aborcji. W czasach komunistycznych 99% aborcji dokonywano, powołując się na złe warunki materialne (*Encyklopedia Bioetyki*, 2005, s. 18), dzisiaj najczęstszą przyczyną jest podejrzenie o zaburzenia rozwojowe u dziecka.

Jednym z poważnych problemów, które mogą prowadzić do akceptacji aborcji, jest oddzielanie współżycia seksualnego zarówno od prawdziwej, ofiarnej miłości, jak i prokreacji. Postawy tego typu prowadzą do braku odpowiedzialności, prowadzą do kształtowania się postaw braku otwartości na nowe życie. W takiej sytuacji często sięga się po środki antykoncepcyjne. Przez lata propagowano ideę, że dzięki środkom antykoncepcyjnym zmniejsza się liczba aborcji.

Tymczasem amerykańscy badacze wykazali bardzo ścisły związek pomiędzy stosowaniem antykoncepcji a aborcją (Fagan, Talkington, 2014). Jak wynika z badań przeprowadzonych w Stanach Zjednoczonych – 99% kobiet, które dokonały aborcji w latach 2006–2010, to kobiety stosujące antykoncepcję. Trzeba też podkreślić, że 75% ogólnej liczby aborcji to kobiety, które rozpoczęły współżycie seksualne w wieku 16 lat lub wcześniej⁴.

³ Np.: Buchanan, Robbins (1990); Coleman, Reardon, Strahan, Cogle (2005); Coleman, Nelson (1998); Coyle (1997, 2006); Gordon, Kilpatrick (1977); Holmes (2004); Kero, Lalos (2000, 2004); Kero, Lalos, Hogberg, Jacobsson (1999); Lauzon, Roger-Achim, Achim, Boyer (2000); Mattinson (1985); Milling (1975); Ney (1983, 1987, 1988, 1997); Ney, Barry (1983); Ney, Peeters (1993, 1995, 1998) Patterson (1982); Raphael (1983); Rothstein (1978); Rue (1996); Shostak, McLouth (1984); Speckhard, Rue, (1992). Obszerna bibliografia dotycząca tego problemu została podana na końcu artykułu.

⁴ W publikacji *Demographics of Women Who Report Having an Abortion* przedstawiono dane mówiące o tym, kto zdecydował się na przerwanie ciąży w Stanach Zjednoczonych w latach 2006–2010. Fakty są wstrząsające: 75% ogólnej liczby aborcji – kobiety, które rozpoczęły współżycie seksualne w wieku 16 lat lub wcześniej; 50% tzw. pierwszych aborcji – kobiety poniżej 20 roku życia; 80% pierwszych aborcji – kobiety poniżej 24 roku życia; ok. 36% kobiet, które pierwszy stosunek płciowy odbyły jako dziewczęta w wieku 12–14 lat, miało jedną lub więcej aborcji; 83% kobiet, które dokonały aborcji, ma doświadczenie

Jeszcze do niedawna kobiety niejednokrotnie nie miały świadomości, że poczęte w niej życie jest dzieckiem. Bardzo często również aborcjoniści wmawiali kobiecie, że przerywanie ciąży usuwa jedynie „zlepek komórek”, który stanowi część jej ciała. Wraz z rozwojem techniki, szczególnie wraz z pojawiającymi się możliwościami wizualizacji czy wręcz zobaczenia nienarodzonego dziecka, świadomość zmieniła się. Dzisiaj każdy człowiek może zobaczyć, jak wygląda dziecko w każdej fazie życia prenatalnego.

Do wielu kobiet zaczęły także docierać informacje, że przerwanie poczętego życia może zakończyć się bardzo poważnymi problemami dotyczącymi zarówno zdrowia fizycznego, jak i psychicznego (por. Kornas-Biela, 1988, s. 467–487; Ryś, 1999a, s. 12–16; Ryś, 1999b, s. 89; Winkler, 1999, p. 241–245; Grzywna, 2009, s. 147; Speckhard, Mufel, 2009, p. 136–138).

Z wielu publikacji naukowych wynika, że dokonanie aborcji pozostawia w psychice kobiety długotrwałe ślady. Jednakże *gros* problemów, które są skutkami aborcji, wychodzi na światło dzienne niejednokrotnie dopiero po wielu latach.

DIAGNOSTYKA ZESPOŁÓW PAS I PAD

Rozróżnienia dwóch zespołów zaburzeń, jakie mogą wystąpić po aborcji, i podania ich kryteriów diagnostycznych, Amerykańskie Stowarzyszenie Psychiatrów dokonało w 1987 roku⁵.

PAS i PAD należą do tzw. zaburzeń posttraumatycznych. Amerykańskie Stowarzyszenie Psychiatrów (*The American Psychiatric Association* (APA) w 1987 roku zdefiniowało przyczyny, które mogą wywołać po pewnym czasie zaburzenia psychiczne (*Post Traumatic Stress Disorders* – PTSD) (tamże, s. 250).

- 1) poważne zagrożenie życia lub fizycznej integralności,
- 2) poważne zagrożenie lub krzywda wyrządzona dziecku,

życia w związku kohabitacyjnym; 99,2% kobiet, które dokonały aborcji, stosowało antykoncepcję.

⁵ *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders-Revised* (DSM-III-R 309.89. American Psychiatric Press, Washington, D.C. 1987, 20, 250).

- 3) patrzeć na poważne krzywdzenie lub zabijanie innych.
Te trzy przyczyny odnoszą się do aborcji.

Ad. 1

Kobiety często odczuwają lęk, czy w czasie tzw. zabiegu nie zostanie uszkodzone ich ciało. Utraty zdrowia obawiają się szczególnie te kobiety, które kilkakrotnie dokonywały aborcji.

Ad. 2 i 3

Zabijanie nienarodzonego dziecka wymaga rozczłonkowania jego ciała, a potem – po wydobyciu z łona matki – złożenia w całość na stole, celem stwierdzenia, czy wewnątrz matki nie został kawałek dziecka. Zobaczenie części zabitego człowieka jest szczególnie traumatyczne. Podobnie wstrząsającą reakcją wywołuje wrzucanie dziecka do kosza czy muszli klozetowej.

Doświadczenie aborcji jest brutalną ingerencją w instynkt rodzicielski. O istnieniu więzi pomiędzy matką a jej nienarodzonym dzieckiem świadczą przeżycia kobiet, które utraciły dziecko wskutek samostannego poronienia.

Rodzaje zaburzeń, które mogą wystąpić po przerwaniu ciąży, to:

1. *Post Abortion Distress* (rozpacz) – PAD;
2. *Post Abortion Syndrom* – syndrom postaborcyjny – PAS (tamże).

Szczegółową diagnostyką dotyczącą zespołu PAD (rozpaczy) zajęli się w 1990 roku Speckhard i Rue (tamże, p. 250). Stwierdzili oni, że zespół PAD pojawia się w pierwszych trzech miesiącach po aborcji i trwa najczęściej do szóstego miesiąca po tzw. zabiegu. PAD ma charakter ostrych reakcji:

- kobieta odczuwa fizyczny i psychiczny ból po aborcji;
- ma poczucie wielkiej straty (roli rodzicielskiej, zaburzenia obrazu siebie, zaburzenia snu, utraty celu życia);
- przeżywa liczne konflikty (wzajemnych relacji, ról, obawy przed współżyciem seksualnym, następną ciążą).

Zespół PAD zaliczono do zaburzeń przystosowania, pełnienia funkcji społecznych. Z analizy badań przeprowadzonych w 1979 roku (Robbins, 1979, p. 994–995) wynika, iż zespół PAD występuje w ostrej formie u ok. 15% kobiet, ale jego objawy można

stwierdzić u około 30%. Jest to świadomie przeżywana rozpacz po śmierci dziecka, trwa na ogół około roku. Bardzo często kobiety w tym okresie przeżywają gorące pragnienie wynagrodzenia za popełnione zło. Prawdopodobnie zespół ten występuje częściej u kobiet wierzących, wrażliwych moralnie, które zostały przymuszone do zabicia swego dziecka.

Natomiast zespół PAS nie zależy od światopoglądu, wyznania, wrażliwości moralnej kobiety. Jego przyczyny mają raczej charakter fizjologiczno-psychologiczny związany z gwałtownym przerwaniem przemian zachodzących w organizmie matki po poczęciu dziecka. PAS jest typem zaburzenia chronicznego, u którego podłoża leżą wyparte reakcje emocjonalne oraz ból fizyczny i psychiczny. Syndrom postaborcyjny (PAS) zaczyna się kilka lat po zabiegu, najczęściej jednak w okresie klimakterium. Może go wywołać urodzenie następnego dziecka lub niemożność jego urodzenia. Kliniczny obraz tego syndromu objawia się dużym niepokojem, bez uświadomienia sobie przyczyny, niezadowoleniem z życia bez obiektywnych przyczyn, brakiem sensu życia, beznadziejnością, depresją. Często występują zaburzenia relacji z najbliższymi, niechęć do współżycia seksualnego. Mogą wystąpić także bardzo silne lęki, koszmary sennie, kobieta może słyszeć głosy nienarodzonych dzieci. Często zespół PAS – podobnie jak inne zaburzenia psychiczne – wraca i o ile kobieta w czasie remisji (poprawy stanu zdrowia) nie podda się terapii – zaburzenie to powraca często aż do śmierci.

W sytuacji naturalnej śmierci dziecka, także w przypadku samostnego poronienia, matka może rozładować wszystkie negatywne emocje, żal, smutek. W przypadku przerywania ciąży do takiego rozładowania emocji nie dochodzi. Natomiast następuje silna racjonalizacja, wręcz uczucie ulgi zaraz po tzw. zabiegu. Dopiero później „stygmata” aborcji (jak go nazywają lekarze) daje o sobie znać, wywołując poczucie mniejszej wartości, zgorzknienie, wyrzuty sumienia, które bardzo trudno zagłuszyć.

INNE SKUTKI PRZERYWANIA CIĄŻY W SFERZE PSYCHICZNEJ

Warto tutaj wspomnieć, że pojawiają się artykuły publikujące badania potwierdzające brak jakichkolwiek skutków ubocznych aborcji. Metodologiczne problemy dotyczące przeprowadzenia tych badań omawia Witold Simon z Kliniki Nerwic Instytutu Psychiatrii i Neurologii w Warszawie w artykule *Konsekwencje aborcji u kobiet*, zamieszczonym w książce *Problemy zdrowia psychicznego kobiet* (2003, s. 78–96). Problemy te dotyczą m.in. czasu, który upłynął od aborcji (np. badano po upływie dwóch godzin po aborcji), czy sposobów formułowania pytań, sugerujących odpowiedzi, odbiegających od rzetelności naukowej.

W tym artykule z obszernej literatury dotyczącej skutków przerywania ciąży wybrano pozycje najistotniejsze celem dokonania pewnego przeglądu.

W 1971 roku przeprowadzono w Japonii badania opublikowane w 1977 roku, którymi objęto 3222 osoby, w tym: kobiety, które nigdy nie dokonały zabiegu przerywania ciąży oraz kobiety po jednej lub więcej aborcjach. Stwierdzono, że poważne zaburzenia nerwicowe występują: u 150 kobiet na 1000, które nigdy nie przerwały ciąży; u 228 na 1000, po pierwszej aborcji; oraz u 256 kobiet na 1000 – po kolejnej aborcji (Roht, 1977).

W 1984 roku przeprowadzono w Ohio badania 70 kobiet po wielokrotnych przerwaniach ciąży⁶. U większości przypadków stwierdzono u badanych kobiet tendencje samobójcze, głębokie zaburzenia osobowości, a u 40% reakcje rocznicowe. Ok. 50% kobiet musiało się poddać terapii.

W 1984 roku przeprowadzono w Teksasie badania 1000 osób w klinikach aborcyjnych. Spośród badanych:

- 68% – czuło zło aborcji;
- 52% – myśli okazjonalnie o tym dziecku;
- 29% – wciąż myśli o dziecku;
- 39% – miało poczucie, że płód był osobą;
- 26% – wierzyło, że zabija własne dziecko;

⁶ *Dysphoric Reactions in Women after Abortion*. K. Franco et. al, Unpublished Paper, Medical College of Ohio. 1984.

- 17% – stwierdziło, że przerywanie ciąży jest niemoralne;
- 10% – widzieliby adopcję jako rozwiązanie (Shostak, 1984).

Badania przeprowadzone w 1985 roku obejmowały grupę 100 kobiet po dokonaniu zabiegu przerywania ciąży w prywatnej klinice Mount Sinai School of Medicine (Sherman i in., 1985, p. 98–107). Spośród badanych 46% przyznało, że aborcja stała się przyczyną największego kryzysu w ich życiu, większość kobiet doświadczyła poczucia straty i goryczy, zamiast oczekiwanej ulgi i wolności. Z kolei 48% stwierdziło, że relacje z ojcem zabitego dziecka zmieniły się znacząco na niekorzyść lub wprost załamały się, u 33% kobiet wystąpiły po zabiegu przerywania ciąży zaburzenia seksualne, 52% odczuwa smutek, poczucie pustki, rozdrażnienie, całkowity brak radości z życia – przeżycia, których wcześniej nie doświadczały.

Badania opublikowane na Uniwersytecie Minnesota przez Annę C. Speckhard (1985) obejmowały 30 kobiet 5–10 lat po aborcji:

- 100% – doświadczało smutku, poczucia utraty;
- 92% – przeżywało poczucie winy;
- 85% – było zaskoczonych intensywnością smutnych przeżyć postaborcyjnych;
- 81% – odczuwało obniżone poczucie własnej wartości;
- 81% – miało świadomość doznania krzywdy;
- 81% – wciąż myśli o tym dziecku;
- 73% – cierpiało na depresję;
- 73% – czuje się nieswojo w obecności niemowląt i małych dzieci;
- 73% – odczuwa niemożność rozmawiania o przeżytej aborcji;
- 69% – przeżywa niechęć do współżycia seksualnego;
- 65% – miało tendencje samobójcze;
- 61% – zaczęło nadużywać alkoholu;
- 31% – podejmowało próby samobójcze;
- 23% – przeżywało skrajnie ciężkie poczucie winy.

W 1987 roku Joan C. Pendergast zaprezentował dane dotyczące telefonicznego poradnictwa postaborcyjnego⁷. Od listopada

⁷ *After Abortion Help-line-Soft Data from Calls*. Joan C. Pendergast Presented to a Meeting of the Association of Interdisciplinary Research, June 1987. Providence, Rhode Island Ministry Advertised Troubled About Abortion.

1985 do marca 1987 roku z problemami postaborcyjnymi zadzwoniły 164 osoby. Większość z nich nie mogła sobie poradzić z poczuciem winy, depresją, poczuciem straty, zawstydzenia, z bólem psychicznym, drażliwością, poczuciem negatywnych zmian w relacjach w rodzinie, osamotnieniem.

W 1987 roku przeprowadzono w Stanach Zjednoczonych badania 252 kobiet, które stały się członkami Organizacji Kobiet Skrzywdzonych przez Aborcję (Reardon, 1987). Ok. 70% z nich stwierdza, że przeżywały taki okres, w którym starały się radykalnie zaprzeczać istnieniu u nich jakichkolwiek skutków aborcji. Dla niektórych z nich okres ten trwał kilka miesięcy, dla innych 10–15 lat. Wśród badanych kobiet 62% przeżywało tendencje samobójcze, a u 20% tendencje i próby samobójcze utrzymują się nadal. 51% tych kobiet do aborcji namówił mąż lub chłopak, ojciec dziecka. Większość z tych kobiet po zabiciu dziecka czuje ogromną niechęć do tego mężczyzny.

Turell, Armsworth, Gaa (1990), Williams (2001) oraz Prommanart (2004) analizują problemy emocjonalne i poczucie winy pojawiające się po aborcji. Jednak liczne badania wskazują na skutki aborcji pojawiające się w odległym od aborcji terminie (por. np. Lazarus, 1985; Lazarus, Stern, 1986; Adler i in., 1990; Major, Cozzarelli, 1992; Zolse, Blacker, 1992; Miller, 1992; Butlet, 1996; Tornbom, Moller, 1999; Bianchi-Demicelli i in., 2002; Bradshaw, Slade, 2003; Thorp, Hartmann, Shadigin. 2003; Boesen, Rorbye, Norgaard, Nilas, 2004; Fayote, Adeyemi, Oladimeji, 2004; Rue i in., 2004; Fergusson, Horwood, Ridder, 2006; Fok, Siu-Lau, 2006).

Badania wskazują na przeżywanie niepokoju (np.: Moseley, Follingstad i in., 1981; Cogle i in., 2005), wysokiego poziomu stresu (Bradshaw, Slade, 2003), depresji (Gould, 1980; Moseley i in., 1981; Coleman, Nelson, 1998; Reardon, Cogle, 2002; Cogle i in., 2003; Thorp, Hartmann, Shadigian, 2003; Broen, Moum, Bodtker, Ekeberg, 2006; Rees, Sabia, 2007; Pedersen, 2008), zaburzeń snu (Gould, 1980; Barnard 1990; Reardon, Coleman, 2006); nadużywania środków uspakajających i narkotyków (Yamaguchi, Kandel, 1987; Reardon, Ney, 2000; Coleman i in., 2002; Coleman, Reardon, Reardon i in., 2004; Cogle, 2005; Pedersen, 2007); zwiększonego ryzyka samobójstwa (Gissler, Kauppila, Meriläinen Toukomaa, Hemminki, 1997,

Reardon i in., 2002), reakcji psychotycznych (David, Rasmussen, Holst, 1981).

Skutki przerywania ciąży dotyczą także ojców zabitego dziecka.

W 1975 roku przeprowadzono badania 400 osób miesiąc po zabiegu przerywania ciąży. Spośród badanych 70% stwierdza zaburzenia wzajemnych relacji w małżeństwie (Milling, 1975, p. 48–49, 69–71).

W 1979 roku przeprowadzono w Hong Kongu badania 130 mężów żon poddanych aborcji. Większość badanych mężczyzn stwierdza ubóstwo relacji jako skutek zabiegu, 27% badanych przyznaje się do występowania po zabiegu zaburzeń w rodzinie wymagających pomocy psychiatrycznej, a 8% – stwierdza pojawienie się problemów dotyczących nadużywania alkoholu. Autorzy badań próbowali ustalić korelacje pomiędzy brakiem szczęśliwego dzieciństwa a zgodą na zabieg przerywania ciąży. Nieszczęśliwe dzieciństwo występowało u 20% rodzin, które podjęły decyzję o aborcji, zaś w grupie kontrolnej, która nigdy nie zdecydowała się na zabicie nienarodzonego dziecka – tylko u 5%. Ciekawe wyniki badań dotyczyły także stosowania antykoncepcji. W grupie osób, które zdecydowały się na aborcję, 70% rodzin stosowało antykoncepcję, w grupie uznającej prawo każdego dziecka do życia – o połowę mniej (Lieh-Mak i in., 1979, p. 59–64).

Badania przeprowadzone w 1984 roku wśród studentów w Stanach Zjednoczonych pozwoliły zauważyć, że problem odczuwania skutków aborcji występuje także u ojców abortowanych dzieci (Weidner, Griffitt, 1984). Na podstawie badań stwierdzono u nich występowanie poczucia niższej wartości, negatywne postrzeganie osób płci odmiennej, zaburzenia więzi z dotychczasowymi partnerkami oraz występowanie ostrych konfliktów po aborcji.

Partnerzy, którzy wspierali decyzje kobiety o aborcji, doświadczali ambiwalentnych uczuć, takich jak ulga, ale i lęk, ból, smutek oraz poczucie winy (Kero i in., 1999). Po upływie roku w dalszym ciągu u badanych wracały myśli o dokonanej aborcji (Kero, Lalos, 2004).

Catherine T. Coyle (2006) przeprowadziła badania 142 mężczyzn, których partnerki poddały się aborcji. Tylko pięciu respondentów nie odnotowało żadnych problemów. Smutku doświadcza 128 mężczyzn; uporczywie myśli o dziecku – 128; bezradności – 116; problemy w związku pojawiły się u 115 par. Stały gniew odczuwa 113 mężczyzn,

poczucie winy – 112, czuje samotność – 103, a lęk – 102. 79 mężczyzn ma teraz problemy seksualne, a niepokojące sny, koszmary – 77. Badania wskazują, że 68 badanych szuka ukojenia w alkoholu lub narkotykach. Wśród badanych 93 (66%) nie jest już w związku z matką abortowanego dziecka.

Badania przeprowadzone w roku 1980 dotyczyły wzajemnych relacji pomiędzy małżonkami po zabiegu przerwania ciąży. U wielu małżonków stwierdzono zerwanie więzi, pojawienie się licznych emocjonalnych zaburzeń, przy czym zaburzenia te były głębsze w przypadku powtarzających się aborcji (Freeman i in., 1980, p. 630–636).

Elizabeth Lincoln w 1982 roku przeprowadziła studium ośmiu przypadków kobiet po trzech i więcej zabiegach przerywania ciąży (1982). Stwierdziła ona u nich głębokie zaburzenia więzi, brak głębszych relacji, dużą liczbę poważnych konfliktów, a także poczucie lęku o zdrowie.

W 1984 roku przeprowadzano badania długofalowe 75 małżeństw po zabiegu przerwania ciąży (Shostak, McLouth 1984). U 25% badanych więzi w małżeństwie całkowicie się załamały. Większość stwierdziła wzrost drażliwości i poczucia winy we wzajemnych relacjach.

W 1985 roku przeprowadzono szeroko zakrojone badania dotyczące wpływu aborcji na relacje pomiędzy małżonkami (Mattinson, 1985). W efekcie tych badań powstało studium przypadków osób przeżywających kryzys małżeński po zabiegu przerywania ciąży. U wielu małżonków stwierdzono wyparcie poczucia winy, które ujawniło się dopiero po kilku latach. Małżeństwa te przeżywały zaburzenia pełnienia ról, poważne konflikty, zdrady małżeńskie, obniżone poczucie własnej wartości.

Zaburzenia relacji małżeńskich po zabiegu przerwania ciąży stwierdzają także badani ojcowie w Stanach Zjednoczonych w 1988 roku (*Doesn't a Man Have Any to Say?*, 1988). Z badań tych wynika, że szczególnie nieszczęśliwi w związku małżeńskim są ci ojcowie, których żony dopuściły się przerywania ciąży, pomimo ich sprzeciwu.

Badania przeprowadzone przez Lauzon i in. (2000) dotyczyły porównania wyników mężczyzn i kobiet po aborcji dokonanej w pierwszym trymestrze ciąży z grupą kontrolną kobiet i mężczyzn,

którzy nie doświadczyli aborcji. Swoje przeżycia emocjonalne jako nadal bardzo przykre po aborcji określiło 41,7% kobiet i 30,9% mężczyzn (tamże, p. 2033). Autorzy doszli do wniosku, że aborcja także w pierwszym trymestrze, może być wydarzeniem bardzo stresującym zarówno dla kobiet, jak i mężczyzn.

W 2002 roku przeprowadzono w Genewie badania dotyczące zależności pomiędzy aborcją a pojawiającymi się problemami. Przebadano 103 kobiet 6 miesięcy po aborcji. Spośród badanych 39% odczuwa stałe zmęczenie, 35% – poczucie winy, 34% – stały smutek, a 29% lęk, 18% – spadek pożądania seksualnego, 17% – zaburzenia orgazmu (Bianchi-Demichelit i in., 2002).

Boesen, Rorbye, Norgaard, Nilas (2004) przeprowadzili badania 1327 kobiet skandynawskich 8 tygodni po aborcji. Wśród badanych 198 kobiet stwierdziło zmniejszenie pożądania seksualnego po aborcji, a 70 – mniejszą zdolność przeżywania orgazmu.

Wink Yee Fok (2006) przedstawia wyniki badań 104 chińskich kobiet 3–4 miesiące po aborcji. Ponad 30% kobiet stwierdza zmniejszenie zarówno częstotliwości współżycia, jak i zmniejszenie poziomu pożądania seksualnego u siebie i u swoich partnerów.

W 1986 roku opublikowano badania przeprowadzone przez doktora Edwarda Sheridana w Georgetown University Hospital dotyczące wpływu przerywania ciąży na urodzone już rodzeństwo (Sheridan, 1986). Jeżeli dzieci wiedziały o ciąży matki, oczekiwały narodzin dziecka. Kiedy ono się pojawiało, dzieci przeżywały poczucie frustracji, często winę przypisując sobie. W wielu przypadkach stwierdzono u nich lęk przed matką po tym, gdy się dowiedziały o zabiegu przerwania ciąży.

Podobne dane uzyskała Joanne Angelo (1987), przeprowadzając badania dzieci w klinice Tufts University School of Medicine. Stwierdziła ona poważne zaburzenia u dzieci, które wiedziały o dokonaniu zabiegu przerywania ciąży przez swoje matki. U tych dzieci występowało wyizolowanie od rodziców, lęk przed rodzicami.

Z badań przeprowadzonych w 1989 roku (Ricketts, Strahan) wynika, że przerywanie ciąży występuje częściej w tych rodzinach, w których babki, matki, ciotki oraz siostry badanych kobiet też dokonywały aborcji.

W 1985 roku podjęto w Stanach Zjednoczonych badania 90 pracowników zaangażowanych w tzw. „zabiegi” przerywania ciąży (Roe). 95% z nich przeżywało negatywnie swój udział, odczuwając stałe obniżenie samopoczucia i dyskomfort psychiczny.

W 1989 roku ukazał się artykuł Philipa G. Neya i Adele Rose Wickett *Mental Health and Abortion: Review and Analysis* omawiający ponad sto publikacji dotyczących skutków przerywania ciąży. W podsumowaniu autorzy stwierdzają, że większość kobiet w wyniku aborcji doświadcza poczucia winy, nieszczęścia, niepokoju, zaburzeń snu, obniżenia poczucia własnej wartości, a także ma poczucie braku bezpieczeństwa, braku oparcia w najbliższej osobie. Kobiety te przeżywają negatywne zmiany w osobowości, doświadczają zaburzeń seksualnych⁸.

W polskiej literaturze naukowej podkreślano skutki zabiegu przerywania ciąży w sferze somatycznej (m.in. Fiałkowski, 1975; Bożkova, Troszyński, Kukla, 1983). Na problemy natury psychologicznej po zabiegu przerywania ciąży zwróciła uwagę W. Półtawska (1975, 1994). W wyniku wieloletnich badań dotyczących konsekwencji psychologicznych aborcji rozróżniła ona bezpośrednie, wtórne i późne zaburzenia. Podkreśliła, że więcej przypadków zaburzeń występuje w czasie późniejszym. Dorota Kornas-Biela (1988, s. 467–485) podjęła problemy dotyczące zmian w psychologicznym obrazie własnej osoby dokonujące się w związku z decyzją kobiety związaną z zabiegiem przerywania ciąży. Krystyna Ostrowska (1994, s. 29–44) na podstawie badań przeprowadzonych w Polsce, w Niemczech, Szwajcarii i Rosji, ukazała szeroko problematykę konsekwencji psychologicznych po dokonanej interubcji.

R. Sikorski, C. Lepecka-Klusek oraz H. Tereszkievicz (1978) zwrócili uwagę na konflikt sumienia łączący poczucie ulgi, winy i straty, który może być tak silny, że doprowadza do zaburzeń. Zabieg

⁸ Do tego artykułu warto sięgnąć. Autorzy ukazują możliwe przyczyny uzyskiwania rozbieżnych wyników w badaniach dotyczących aborcji. Jako przykład m.in. podają badania w Singapurze 1739 kobiet, których stan zdrowia po aborcji dokonanej z tzw. wskazań psychiatrycznych wyraźnie się poprawił. Prawdopodobnie jednak prawdziwym motywem były względy społeczne (które nie mogą stanowić w myśl tamtego prawa przyczyny aborcji), stąd wymyślone zostały objawy psychotyczne, które po aborcji „zniknęły”, „poprawiając” stan zdrowia kobiety.

interrupcji zdaniem J. Toulat (1978) nie tylko niszczy dziecko poczęte, ale także samą kobietę. Wielu doświadczonych ginekologów stwierdza, że w wyniku takiego samozniszczenia kobieta znacznie dramatyczniej przechodzi okres klimakterium. Szczególne typy reakcji traumatycznych po zabiegu przerywania ciąży omawia W. Simon (1994, 2003).

Badania dotyczące skutków przerywania ciąży przeprowadziła Elżbieta Kaczmar (1998). Autorka przeanalizowała wyniki badań uzyskane od 30 kobiet, w wieku od 20 do 50 lat. Wśród nich były mężatki, niezamężne, rozwiedzione i wdowy. W przypadku piętnastu osób była to pierwsza aborcja, cztery kobiety poddały się dwóm aborcjom, dla trzech była to trzecia aborcja, dla trzech – czwarta, dla dwóch osób – piąta. Z przeprowadzonych badań wynika, że aborcja spowodowała pogorszenie jakości życia osobistego u 63,5% badanych kobiet, uległo zmianie na gorsze u 46,4% badanych również życie rodzinne. Warto podkreślić, że bezpośrednio po aborcji stosunki rodzinne były poprawne, jednak w miarę upływu czasu przerażały się w nieprzyjemne, a nawet wrogie. Zabieg przerywania ciąży spowodował u kobiet zmianę stosunku do ojca dziecka z pozytywnego na negatywny w 39,6% przypadków oraz do lekarza aborcjonisty w 26,8% przypadków. Negatywne nastawienie do rodziców odczuwa 10,2% kobiet, a do dzieci – 13,6%. Relacje z dziećmi poprawiły się w 26,8% przypadków, jednak kobiety stwierdzają występującą tu nadopiekuńczość w stosunku do dzieci urodzonych, co wiąże się ze strachem o ich życie. Główny ciężar za dokonanie aborcji ponosi, zdaniem 46,8% badanych, ojciec dziecka, a sama kobieta – zdaniem 39,9%. Odpowiedzialnością kobiety obarczają również lekarza (10,2%) oraz rodziców (6,8%). Bezpośrednio po aborcji u 66,7% badanych wystąpiły negatywne przeżycia psychiczne. Po upływie jednego roku przeżyć tego typu doświadczało 73,3% kobiet, a przed upływem pięciu lat – 79,8% badanych. Po dziesięciu latach przeżycia negatywne wystąpiły u 43,3% kobiet, a do 20 lat po aborcji negatywne odczucia zauważa 16,6% kobiet. Bezpośrednio po zabiegu przerywania ciąży 56,5% kobiet ogarniało poczucie winy, a uczucie wstydu – 43,3%. Wśród 29,8% badanych bezpośrednio po aborcji przeżywało skruchę, a 16,8% kobiet czuło obrzydzenie do samej siebie. Bezpośrednio po zabiegu przerywania ciąży kobiety doświadczały

zaburzeń emocjonalnych, takich jak zmiany nastroju (63,4%) oraz niezrównoważenie (20,2%); 69,8% badanych stwierdziło, że przeżywa wewnętrzny niepokój oraz nerwowość (76,7% kobiet). W przypadku 46,7% ankietowanych występuje zaburzenie snu. Zabieg przerwania ciąży spowodował u 30,2% badanych kobiet uzależnienie lekowe, a u 16,8% – uzależnienie alkoholowe. Po aborcji 63,1% kobiet unika myśli i uczuć z nią związanych. Niszczy je rozpacz na wspomnienie własnej ciąży, aborcji, szpitala lub widoku innych kobiet w ciąży (63,2%). Tego typu zaburzenie występuje również u niektórych kobiet w rocznicę aborcji (26,8%) oraz kolejne rocznice, jakie miałyby miejsce w życiu dziecka (16,8%). U 66% badanych pojawia się obawa przed następną ciążą, a 59,9% kobiet czuje obawę przed współżyciem seksualnym. Do zaburzeń tego rodzaju należy również nienawiść lub wstręt do życia seksualnego oraz chęć częstej izolacji (46,9%). Znaczna liczba kobiet po aborcji odczuwa obumieranie życia uczuciowego (43,4%), emocjonalną obojętność (46,7%); 30,0% kobiet przeżywa stan izolacji wewnętrznej. Zabieg przerwania ciąży powoduje także zaburzenia własnej wartości w odczuciu badanych kobiet. Najczęściej jest to obniżenie własnej akceptacji (56,7%) oraz wycofanie się z życia (50,0%). Ponadto 46,7% kobiet stwierdza u siebie obniżenie dotychczasowej aktywności; wycofanie się z kontaktów międzyludzkich zauważa u siebie 40,0% osób; natomiast 33,2% badanych stwierdza występowanie ograniczenia komunikacji z ludźmi. Obniżenie poziomu takich uczuć jak: przyjaźń lub miłość stwierdza u siebie 46,6% badanych. Poniżenie samej siebie oraz niezdolność przebaczenia sobie doświadcza 56,5% badanych. Przygnębienie lub depresję bezpośrednio po aborcji zauważyło u siebie 56,5% kobiet. Przed upływem jednego roku przeżycia tego typu wystąpiły u 30,2% ankietowanych, a po kilku latach od decyzji stwierdza powyższe zaburzenia 46,6% kobiet. U 46,6% badanych po zabiegu wystąpiły myśli lub tendencje samobójcze. Zabieg przerwania ciąży spowodował odczuwalne zmiany osobowości jak: wieczne niezadowolenie oraz zgorzkniałość (u 50,0% badanych). Natomiast 43,4% kobiet obserwuje u siebie po zabiegu aborcyjnym złośliwość, a 26,8% – cynizm. Wśród badanych 43,5% kobiet ma poczucie winy w związku z przebyłym zabiegiem i śmiercią dziecka. Ponadto 60,0% badanych kobiet obawia się jakiejś „kary” za dokonanie aborcji.

ZESPÓŁ OCALEŃCA OD ABORCJI

Coraz więcej badań naukowych wskazuje na to, że dziecko w łonie matki rejestruje i przeżywa więcej procesów psychicznych i komunikacyjnych, niż do tej pory sądzono. To, co dziecko odczuwa w okresie prenatalnym, wywiera znaczący wpływ na jego funkcjonowanie w okresie postnatalnym. Podobnie jak wszelkie inne doświadczenia, tak i zagrożenie życia w okresie prenatalnym dziecko odbiera i rejestruje.

Na występowanie tzw. syndromu ocalańca wskazuje coraz więcej prac naukowych (por. np. Ney, 1982, 1983; Ney, Barry, 1983; Ney, Peeters, 1993; Winkler, 2000).

Syndrom ocalańca tłumaczony jest traumatycznymi przeżyciami z okresu prenatalnego. Lęk przed utratą życia doświadczony przez dziecko w łonie matki zostaje wyparty do podświadomości, a w konsekwencji pojawiają się problemy o nieznanym i nieuświadomionym podłożu. Ambiwalentne uczucia wobec poczętego dziecka, pochodzące zarówno od matki, jak i ojca, są przez płód odbierane i rejestrowane w jego pamięci. Wrogość, którą dziecko odbiera ze strony otoczenia, zostaje w nim niejako zakodowana. Ocaleniec od aborcji odczuwa nieufność wobec rodziców (Dzierżanowska-Peszko, 2005, s. 88–90).

Znamię „ocalenia” noszą dzieci kobiety, która w swoim życiu doświadczyła aborcji. Poaborcyjny zespół ocalańca rozwija się również u dzieci, które miały zostać pozbawione życia w okresie płodowym, tych, których rodzice rozważali możliwość aborcji. Ocalańcem od aborcji może zostać jedno z bliźniąt czy dziecko z ciąży mnogiej, w przypadku, gdy jego rodzeństwo zostało pozbawione życia na skutek selektywnej aborcji (Winkler, 2000, p. 131).

Ocaleniec od aborcji nie tylko nie potrafi ufać dorosłym, ale nie nabywa zaufania do siebie samego. Osoba ocalona od aborcji ma ogromną trudność w identyfikacji siebie, ma ze sobą zły kontakt, który powoduje nieumiejętność rozpoznawania swoich prawdziwych uczuć, przewidywania reakcji, ustalenia własnej tożsamości. Ocalańcy od aborcji często czują się winni, „że żyją”. Poczucie winy z jednej strony może być przyczyną myśli czy wręcz tendencji samobójczych, z drugiej – rodzi przeświadczenie, że za darowane życie zaciągnęło się wobec rodziców dług wdzięczności. Ocalańcy za wszelką cenę starają się udowodnić innym, że zasługują na życie. Ich

życie staje się pasmem restytucji – wiecznego przeproszania za własną egzystencję (tamże).

Ocalańcy od aborcji często nie potrafią w pełni cieszyć się życiem. Brak im poczucia własnego sprawstwa i wewnątrzsterowności. Mają przekonanie, że ich życiem rządzi przypadek, że o niczym nie mogą decydować. Trudno im cokolwiek planować, gdyż żyją w nieustannym strachu, że niespodziewanie wszystko stracą. Jednocześnie obwiniają się za to, że nie rozwijają się, nie kształtują swojego życia. Są wrogo nastawieni do ludzi. Brak poczucia bezpieczeństwa przejawia się we wrogości wobec tych, których postrzegają jako rywali. Wrogość i strach wydają się związane z ich pierwotnym, wczesnoprenatalnym zagrożeniem życia, ze strachem, że się zostanie zniszczonym, zanim otrzyma się szansę walki w obronie własnego życia (tamże, s. 134–136).

Często do symptomów składających się na syndrom ocalańca należą takie objawy jak: ontologiczne poczucie winy, obniżone poczucie własnej wartości, brak satysfakcji w życiu i z życia, lekceważenie autorytetów, nieszczerłość (także wobec siebie), cynizm, niedojrzałość, chroniczne niezadowolenie (brak poczucia szczęścia), beznadziejność i pesymistyczne podejście do życia, trudności w nawiązywaniu relacji międzyludzkich (w tym heteroseksualnych), brak zainteresowania światem, ograniczenie się do spraw materialnych, mała troska o otoczenie, o własne dzieci (tamże).

POMOC KOBIECIOM Z ZESPOŁAMI POSTABORCJNYMI

Jak stwierdza psychiatra Philip Ney, autor wielu publikacji dotyczących skutków aborcji oraz terapii zespołów postaborcyjnych (1982, 1983; 1987, 1988, 1997), kobieta, która decyduje się na podjęcie terapii musi mieć świadomość, iż przeżycia związane z aborcją wskutek mechanizmów obronnych najczęściej zostały zepchnięte do podświadomości. W procesie terapii trzeba je wydobyć i przepracować.

Proces leczenia syndromu poaborcyjnego, zdaniem Philipa Ney, przebiega w kilku etapach:

- ponowne przeżycie i odtworzenie wydarzeń związanych z aborcją oraz dokładne zidentyfikowanie uczuć jej towarzyszących;

- uczenie się nowych zachowań i sposobów myślenia: asertywności, umiejętności nazywania własnych uczuć, przezwyciężania wewnętrznych i zewnętrznych oporów, negocjowania oczekiwań i ról, modyfikowania własnego zachowania i efektywniejszych sposobów porozumiewania się;
- uzyskiwanie „nowego wglądu” – uświadomienie, w jaki sposób powstały problemy, które doprowadziły do aborcji i jakie mechanizmy obronne zostały wykorzystane do rozwiązywania trudnej sytuacji;
- przeżywanie żalu po śmierci nienarodzonego dziecka;
- odnowienie i ustanowienie realistycznych związków – przededefiniowanie siebie i oczekiwań względem innych oraz często bolesny proces pojednania;
- rozpoznanie tego, co już się udało uzdrowić, oraz w przypadku osób wierzących pozwolenie Bogu na prowadzenie dalszego procesu uzdrawiania.

W terapii kobiet, które doświadczyły aborcji, ważne jest nie tylko przepracowanie samego problemu aborcji, ale także wydarzeń, które doprowadziły do tego wydarzenia. Bardzo często decyzja o aborcji wynikała z wcześniejszych trudnych doświadczeń, zranień, różnych form zaniedbania czy przemocy. Często problemy te sięgają okresu dzieciństwa, złego traktowania ze strony rodziców (por. np. Miller, 1992) czy wynikają z braku bezpiecznego stylu przywiązania w dzieciństwie (Allanson, Astbury, 2001).

Sama terapia polega na przejściu przez proces uzdrowienia dotychczasowych tragicznych doświadczeń własnego rodzicielstwa i zamiany ich na rodzicielstwo pozytywne – tak, aby zabite dziecko stało się na powrót kochanym dzieckiem. W trakcie procesu uzdrawiania trzeba pozwolić na przeżywanie smutku odczuwanego po stracie dziecka. W dalszym etapie terapii następuje przebaczenie sobie, a także wszystkim osobom, którzy przyczynili się do aborcji.

W przypadku osób wierzących proces zdrowienia osoby, która doświadczyła dramatu aborcji, jest także połączony z odwołaniem się do Pana Boga i Jego łaski.

Istotne elementy tego zakładają pełne nadziei przesłanie do kobiet i mężczyzn, pomoc przy wykorzystaniu profesjonalnych ekip terapeutycznych. Kluczowymi pytaniami, na które musi sobie

odpowiedzieć kobieta doświadczona aborcją, są: czy moje dziecko może mi wybaczyć?; czy Bóg może mi wybaczyć?; czy sama sobie mogę wybaczyć? Kobieta w trakcie terapii musi przyjąć Boże przebaczenie i doświadczyć Jego wielkiego miłosierdzia. Z tego doświadczenia rodzi się zdolność do przebaczenia tym wszystkim, którzy doprowadzili ją do decyzji o aborcji i są za tę decyzję współodpowiedzialni. Dopiero wybacząc innym, kobieta odnajdzie w sobie siłę do wybaczenia sobie samej.

Obecnie istnieje wiele programów duchowej pomocy kobietom zranionym w wyniku aborcji. Jednym z bardziej znanych jest działająca także w Polsce „Winnica Racheli”. Jego inicjatorką jest Vicki Thorn, amerykańska psycholog. Inspiracją do jego powstania stały się przeżycia przyjaciółki pani Thorn, która po oddaniu jednego dziecka do adopcji i usunięciu ciąży nie mogła poradzić sobie z ogromem negatywnych przeżyć. Thorn utworzyła wówczas grupę wsparcia dla kobiet, które doświadczyły aborcji. Program „Winnica Racheli” pomógł setkom kobiet uporać się z przeżyciami związanymi z aborcją.

Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae* zwraca się do kobiet cierpiących z powodu zabicia swego nienarodzonego dziecka. Pisze on „Szczególną uwagę pragnę poświęcić wam, kobiety, które dopuściliście się przerwania ciąży. Kościół wie, jak wiele czynników mogło wpłynąć na waszą decyzję, i nie wątpi, że w wielu przypadkach była to decyzja bolesna, może nawet dramatyczna. Zapewne rana w waszych sercach jeszcze się nie zabiłiła [...]. Nie ulegajcie jednak zniechęceniu i nie traćcie nadziei. Starajcie się raczej zrozumieć to doświadczenie i zinterpretować je w prawdzie. Z pokorą i ufnością otwórzcie się – jeśli tego jeszcze nie uczyniłyście – na pokutę: Ojciec wszelkiego miłosierdzia czeka na was, by ofiarować wam swoje przebaczenie i pokój w Sakramencie Pojednania. Odkryjcie, że nic jeszcze nie jest stracone, i będziecie mogły poprosić o przebaczenie także swoje dziecko: ono teraz żyje w Bogu. Wsparte radą i pomocą życzliwych wam i kompetentnych osób, będziecie mogły uczynić swoje bolesne świadectwo jednym z najbardziej wymownych argumentów w obronie prawa wszystkich do życia”.

To pełne nadziei orędzie życia wypływa z wiary w moc Bożego miłosierdzia. Rodzi to nadzieję, że osoby, które przeżywają dramat

aborcji, nie zostaną opuszczone w cierpieniu. Proces terapeutyczny polega na zamianie dotychczasowego dramatycznego i odrzucającego rodzicielstwa w rodzicielstwo pełne miłości do własnego dziecka, które choć zostało zabite w tzw. zabiegu aborcji, to jednak żyje, i to życiem pełnym miłości w odwiecznej Miłości Pana Stwórcy Życia.

PODSUMOWANIE

Jak mawiała Matka Teresa z Kalkuty: „Największym niebezpieczeństwem zagrażającym pokojowi jest dzisiaj aborcja. Jeżeli matce wolno zabić własne dziecko, cóż może powstrzymać Ciebie i mnie, byśmy się nawzajem nie pozabijali?”

Patrząc z punktu widzenia początku życia ludzkiego, w tzw. aborcji życie człowieka nienarodzonego jest niszczone, zabijane – niezależnie od tego, czy matka odczuwa negatywne skutki aborcji czy też nie.

Problem dotyczący skutków aborcji jest niezwykle złożony. Wiele badań wskazuje na długofalowe skutki aborcji. Jednakże do dzisiaj nierozstrzygniętym problemem pozostaje określenie rozmiarów zaburzeń postaborcyjnych.

W czasach komunistycznych przeprowadzenie rzetelnych badań w tym zakresie nie było możliwe, gdyż usiłowano ukrywać istnienie jakichkolwiek zaburzeń postaborcyjnych. Do tej zмовy milczenia udało się wciągnąć wielu profesorów, ginekologów, psychiatrów. Często akcja ta była łączona z odbieraniem statusu człowieczeństwa poczętemu dziecku (to tylko zlepek komórek, to embrion). Kiedy jednak osiągnięcia badań prenatalnych dobitnie ukazały ludzki status człowieka jeszcze nienarodzonego, a do zaburzeń po przerywaniu ciąży przynawało się coraz więcej kobiet, nie dało się już ukrywać problemu. Oficjalnie przyznano wtedy, że skutki przerywania ciąży istnieją, ale zaraz dodawano, iż dzięki nowoczesnym zabiegom terapeutycznym można je zminimalizować. Tymczasem proces terapeutyczny jest bardzo trudny, a minimalizowanie problemu w procesie terapeutycznym powoduje zazwyczaj powrót doświadczanych wcześniej objawów.

Dzisiaj także jednym z poważniejszych problemów stało się uczynienie z aborcji bardzo dochodowego procederu. Stąd też osoby,

które chcą ostrzec przed możliwymi konsekwencjami aborcji, są traktowane jako zagrożenie finansowych dochodów klinik aborcyjnych (np. Mary Wagner w Kanadzie).

Aborcję usiłuje się także wpisać w rejestr tzw. praw reprodukcyjnych człowieka w ramach filozofii określanej często jako cywilizacja śmierci. Stąd też najskuteczniejszym sposobem zapobiegania negatywnym skutkom tego typu postaw będą przede wszystkim pozytywne działania służące budowaniu cywilizacji miłości. Budowanie cywilizacji miłości to troska o „świat bardziej ludzki”, świat oparty na wartościach, w pierwszym rzędzie na miłości, ale także na sprawiedliwości, prawdzie, wolności i solidarności. Cywilizacja miłości to cywilizacja oparta na właściwej hierarchii wartości, na prymacie etyki przed techniką, człowieka przed rzeczą, wartości duchowych przed materialnymi, miłosierdzia przed sprawiedliwością, „być” przed „mieć”.

Cywilizacja miłości – chociaż opiera się na wartościach ewangelicznych – stanowi ideę uniwersalną, ideę, w realizację której winni zaangażować się nie tylko chrześcijanie, ale wszyscy ludzie dobrej woli. Jest cywilizacją, która ma być służebna wobec wszystkich i może stać się faktem wówczas, gdy w jej urzeczywistnianie zaangażują się wszyscy bez względu na różnice światopoglądowe.

Niezwykle istotnym zadaniem staje się wypracowanie i wdrożenie strategii działań, które:

- przywrócą małżeństwu i rodzinie należne im miejsce;
- zagwarantują rodzicom prawo do wychowywania dzieci zgodnie z ich przekonaniami i wartościami;
- zapewnią dzieciom możliwość integralnego rozwoju w domu i w szkole;
- przedstawicielom nauki pozwolą na przeprowadzanie i ogłaszanie wyników rzetelnych badań, pozbawionych presji ideologicznej;
- zagwarantują medycynie powrót do przysięgi Hipokratesa, w wielu krajach znosząc penalizację proponowaną i wdrażaną wobec tych, którzy służą chorym, niepełnosprawnym, którzy ochraniają życie każdego człowieka – od poczęcia do naturalnej śmierci;
- stworzą mediom warunki służenia prawdzie i dobru;

- prawnikom i społeczeństwu przywrócić system prawodawstwa spójny, przejrzysty, sprawiedliwy i uczciwy.

Szczególnie ważne staje się wspieranie w rozwoju młodych ludzi, zachęcanie ich do kształtowania takich postaw, które służą promocji dobra, promocji małżeństwa i rodziny, promocji takich wartości jak: miłość, pokój, dobro, szacunek dla drugiego człowieka, poszanowanie godności osobowej wszystkich ludzi.

Konieczne staje się objęcie troską młodego pokolenia, które – będziemy wychowywać na ludzi prawego sumienia na ludzi, którzy – zgodnie z zasadami cywilizacji miłości – będą kierowali się troską o więzi międzyludzkie, o to, aby każdy człowiek rodził się i wzrastał w kochającej się rodzinie złożonej z matki i ojca. Troska o wychowanie ludzi zgodnie z cywilizacją miłości to troska o to, by ludzie ci kierowali się bardziej etyką niż zasadami wynikającymi z dobrodziejstw nauki i techniki, dla których ważniejszy będzie człowiek niż jakakolwiek, nawet najcenniejsza rzecz, którzy będą bardziej cenili wartości duchowe swoich środowisk, narodów, państw niż dobra materialne, dla których ważna będzie sprawiedliwość, ale miłosierdzie będzie większe niż sprawiedliwość, dla których „być” będzie ważniejsze niż „mieć”.

BIBLIOGRAFIA

- Adler, N., David, H., Major, B., Roth, S., Russo, N., Wyatt, G. (1990). Psychological Responses after Abortion. *Science*, 248.
- Allanson, S., Astbury, J. (2001). Attachment Style and Broken Attachments. Violence, Pregnancy, and Abortion. *Australian Journal of Psychology*, 53.
- American Psychological Association. Research review: Psychological sequelae of abortion. Unpublished testimony presented to the Office of the U.S. Surgeon General. Washington, DC: *American Psychological Association*. (Available from the American Psychological Association, 750 First Street, N.B., Washington, D.C., 1987, 2002-4242).
- Angelo, E. (1987). *The Survivor Syndrome. Siblings and Abortion* National Right to Life News, Washington D.C. January 15.
- Angelo, E. (1992). Psychiatric Sequelae of Abortion. The Many Faces of Post-abortion Grief. *Linacre Quarterly*, 59(2).

- Ashton J.R. (1980). Psychological Outcome of Induced Abortion, *British Journal of Obstetrics and Gynaecology*, 87.
- Barnard, C.A. (1990). *The Long-Term Psychosocial Effects of Abortion*. NH: Institute for Pregnancy Loss, Portsmouth.
- Berkeley, D., Humphreys, P.L., Davidson, D. (1984). Demands Made on General Practice by Women Before and after an Abortion. *The Journal of the Royal College of General Practitioners*, 34.
- Bianchi-Demicelli, F, Perrin, E., Ludicke, F, Bianchi, PG, Chatton, D., Campana, A. (2002). Termination of Pregnancy and Women's Sexuality. *Gynecology and Obstetrics Investigation*, 53.
- Bianchi-Demicheli, F i in. (2002). Termination of Pregnancy and Women's Sexuality. *Gynecology Obstet Invest*, 53.
- Boesen, H.C., Rorbye, C., Norgaard, M., Nilas, L. (2004). Sexual Behavior during the First Eight Weeks after Legal Termination of Pregnancy. *Acta Obstetrica et Gynecologica Scandinavica*, 83.
- Bożkowa, K., Troszyński, M., Kukla, T. (1983). Zdrowotne i społeczne aspekty przerwania ciąży. W: K. Bożkowa, A. Sito (Red.). *Zdrowie rodziny*. Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich.
- Bradley, C.F. (1984). Abortion and Subsequent Pregnancy. *The Canadian Journal of Psychiatry*, 49.
- Bradshaw, Z., Slade, P. (2003). The Effects of Induced Abortion on Emotional Experiences and Relationships. A Critical Review of the Literature. *Clinical Psychology Review*, 23.
- Bręborowicz, B. (2005). *Ginekologia i położnictwo*. Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
- Briere-Loth, F. (1993). Psychiatra w obliczu Boga, Dr Philip Mango, *List*, 3.
- Briere-Loth, F. (1993). Jedna aborcja niszczy niejedno życie – rozmowa z dr. Philipem Mango. *List*, 3.
- Broen, A.N., Moum, T., Bodtker, A.S., Ekeberg, O. (2006). Predictors of Anxiety and Depression following Pregnancy Termination. A Longitudinal Five-year Follow-up Study. *Acta Obstetrica et Gynecologica Scandinavica*, 85(3).
- Broome, A. (1984). *Termination of Pregnancy. Psychology and Gynecological Problems*. London: Tavistock.
- Buchanan, M. Robbins, C. (1990). Early Adult Psychological Consequences for Males of Adolescent Pregnancy and its Resolution. *Journal of Youth and Adolescence*, 19(4).

- Butlet, C. (1996). Late Psychological Sequelae of Abortion. Questions from a Primary Care Physician. *Journal of Family Practice*, 43.
- Canadian National Population Survey in Report of the Committee on the Operation of the Abortion Law*. Government Printers, Ottawa, 1977.
- Cavenar, J.O., Maltbie, A.A., Sullivan, J.L. (1978). Aftermath of Abortion: Anniversary Depressions and Abdominal Pain. *The Bulletin of the Menninger Clinic*, 42.
- Cavenar, J.O., Spaulding, J.G., Sullivan, J.L. (1979). Child's Reaction to Mothers Abortion, Case Report., *Military Medicine*, 144.
- Coleman, P.K. Nelson, E.S. (1998). The Quality of Abortion Decisions and College Students' Reports of Post-Abortion Emotional Sequel and Abortion Attitudes. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 17(4).
- Coleman, P.K., Reardon, D.C., Strahan, T., Cogle, J.R. (2005). The Psychology of Abortion. A Review and Suggestions for Future Research. *Psychology and Health*, 20(2).
- Cogle, J., Reardon, D.C., Coleman, P.K. (2003). Depression Associated with Abortion and Childbirth. A Long-Term Analysis of the NLSY Cohort. *Medical Science Monitor*.
- Coyle, C.T. (2006). An Online Pilot Study to Investigate the Effects of Abortion on Men, *Association for Interdisciplinary Research in Values and Social Change*, 19, 1.
- Coyle, C.T. (1997). Forgiveness intervention with postabortion men. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 65, (6).
- Current Trends and Status of Post-Abortion Syndrome. Paper Presented at the Conference on Post Abortion Healing*, (1987, August). University of Notre Dame.
- David, H., Rasmussen, N., Holst, E. (1981). Postpartum and Postabortion Psychotic Reactions. *Family Planning Perspectives*, 13.
- Dennis, M. (1976). *Necessity and Sorrow, Life, and Death in An Abortion Hospital*, New York: Basic Books.
- DeVeber, L., Ajzenstat, J., Chisholm, D. (1991). Post Abortion Grief. Psychological Sequelae of Induced Abortion. *Human Medicine*, 7.
- Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (1987). 3rd edition. Revised. /DSM-III-R/ Amer Psychiat Assoc, Washington, DC.
- Dzierżanowska-Peszko, J. (2005). *Aborcja. Przyczyny i konsekwencje*, Opole: Uniwersytet Opolski.

- El-Mallakh, R. Tasman, A. (1991). Recurrent Abortions in a Bulimic. Implications Regarding Pathogenesis. *International Journal of Eating Disorders* 10, 2.
- Muszala, A. (Red.) (2005). *Encyklopedia Bioetyki*. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne.
- Fayote, F.O., Adeyemi, A.B., Oladimeji, B.Y. (2004). Emotional Distress and its Correlates. *Journal of Obstetrics and Gynecology*, 5.
- Fergusson, D.M., Horwood, L.J., Ridder, E.M. (2006). Abortion in Young Women and Subsequent Mental Health. *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 47.
- Fijałkowski, W. (1994). Dwugłós kobiet w sprawie aborcji, *Niedziela*, 24.
- Fijałkowski, W. (1975). *Następstwa przerywania ciąży w ustroju matki*. Ogólnopolska Sesja Naukowa Lekarzy i Teologów. 8–9 II 1975. Kraków.
- Fok, W.Y., Siu, S-S.N., Lau, T.K. (2006). Sexual Dysfunction after a First Trimester Induced Abortion in a Chinese Population. *European Journal of Obstetrics & Gynecology*, 126.
- Freeman, E. i in. (1980). Emotional Distress Patterns among Women Having First or Repeat Abortions, *Obstetrics and Gynecology*, 55, 5.
- Gałkowski, J.W. (1991). *W imieniu dziecka poczętego*, Rzym–Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Gissler, M., Kauppila, R., Merilainen, J., Toukoma, H., Hemminki, E. (1997). Pregnancy Associated Deaths in Finland 1987–1994 Definition Problems and Benefits of Record Linkage. *Acta Obstet Gynecol Scand.*, 76(7).
- Gordon, R.A., Kilpatrick, C. (1977). A Program of Group Counseling for Men who Accompany Women Seeking Legal Abortions. *Community Mental Health Journal*, 13.
- Gould, N.B. (1980). Postabortion Depressive Reactions in College Women. *Journal of American College Health Association*, 28.
- Hałaczek, B., Ostrowska, K., Hopflinger, F. (1994). *Dlaczego aborcja? Polsko-szwajcarsko-niemieckie badania nad uwarunkowaniami postaw pro- i antyaborcyjnych*. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej.
- Hanley, D., Piersma, H., King, D., Larson, D., Foy, D. (1992). *Women Outpatients Reporting Continuing Post-Abortion Distress: Preliminary Inquiry. Paper Presented at the Annual Meeting for the International Society for Traumatic Stress Studies*, Los Angeles.

- Harris, B. (1986). Induced abortion. In: T. Rando (Red.). *Parental Loss of a Child*. Champaign IL: Research Press.
- Holmes, M.C. (2004). Reconsidering a „woman’s issue:” Psychotherapy and One Man’s Postabortion Experiences. *American Journal of Psychotherapy*, 58(1).
- Jan Paweł II (1995). „*Evangelium Vitae*”. Kraków: Wydawnictwo M.
- Jasen, P. (2005). Breast Cancer and the Politics of Abortion in the United States, *Medical History*, 49.
- Jekel, J.F., Tyler, N.C., Klerman, L.V. (1977). Induced Abortion and Sterilization among Women Who Became Mothers as Adolescents. *The American Journal of Public Health*, 67.
- Jocelyn, Y., Hattab, M.D. (1996). „Abortion Fantasies”. Third International Congress: „*Psychological Effects of Abortion*”, Rome.
- Kaczmar, E. (1998). Psychologiczna analiza zaburzeń występujących po przerywaniu ciąży. *Studia nad Rodziną*, 2.
- Kent, I., Greenwood, R.C., Loeken-Nicholls, W. (1978). Emotional Sequelae of Elective Abortion. *British Columbia Medical Journal*, 20.
- Kero, A., Lalos, A. (2000). Ambivalence – A Logical Response to Legal Abortion. A Prospective Study among Women and Men. *Journal of Psychosomatic Obstetrics and Gynecology*, 21.
- Kero, A., Lalos, A. (2004). Reactions and Reflections in Men, 4 and 12 Months Post-abortion. *Journal of Psychosomatic Obstetrics and Gynecology*, 25.
- Kero, A., Lalos, A., Hogberg, U., Jacobsson, L. (1999). The Male Partner Involved in Legal Abortion. *Human Reproduction*, 14(10).
- Kis, J. (1993). *Aborcja*. Warszawa: PWN.
- Koop, C. (1989). Testimony before the Human Resources and Intergovernmental Relations Subcommittee on Government Operations, U.S. House of Representatives. In *Medical and Psychological Impact of Sborition*, (March 16). Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office.
- Kornas-Biela, D. (1988). Psychologiczne uwarunkowania i konsekwencje przerywania ciąży, *Przegląd Psychologiczny*, 31(2).
- Kornas-Biela, D. (1993). Cierpienia psychiczne kobiet po aborcji są faktem medycznym. *Głos dla Życia*, 1.
- Kowalski, K. (1980). Managing Perinatal Loss. *Clinical Obstetrics and Gynecology*, 23.

- Krell, R., Rabkin, L. (1979). Effects of Sibling Death on The Surviving Child, A Family Perspective, *Family Process Journal*, 18.
- Krier, B. (1990). RU-486. *The Abortion Battle's New Frontier*. Los Angeles Times, April 22.
- Kumar, R., Robson, K. (1990). Previous Induced Abortion and Ante-natal Depression in Primiparae. A Preliminary Report of Survey of Mental Health in Pregnancy. *Psychological Medicine*, 8.
- Lauzon, R., Roger Achim, D., Achim, A. Boyer, R. (2000). Emotional Distress among Couples Involved in First Trimester Induced Abortions. *Canadian Family Physician*, 46.
- Lazarus, A. (1985). Psychiatric Sequelae of Legalized Elective First Trimester Abortion. *The Journal of Psychosomatic Obstetrics & Gynecology*, 4.
- Lazarus, A. Stern, R. (1986). Psychiatric Aspects of Pregnancy Termination. *Clinics in Obstetrics & Gynaecology*, 13.
- Leppert P.C., Pahlka B.S. Grieving (1984). Characteristics after Spontaneous Abortion. A Management Approach. *Obstetrics & Gynecology*, 64.
- Liebman, M., Zimmer, J. (1979). *Abortion and the Cognitive Foundation of Dehumanization*. In: D. Mall, W. Watts (Eds.). *The Psychological Sequelae of Abortion*. University Publications of America: Washington D.C.
- Lieh-Mak, F. i in. (1979). Husbands of Abortion Applicants. A Comparison with Husbands of Women who Complete Their Pregnancies. *Social Psychiatry*, 14.
- Major, B. (2003). Psychological Implications of Abortion – Highly Charged and Rife with Misleading Research. *Canadian Medical Association Journal*, May 13, 168(10).
- Major, B., Cozzarelli, C. (1992). Psychological Predictors of Adjustment to Abortion. *Journal of Social Issues*, 48.
- Mall, D., Watts, W. (1979). *The Psychological Aspects of Abortion*. University Publications of America: Washington D.C.
- Matejcek, Z., Dytrych, Z., Schuller, V. (1978). Children from Unwanted Pregnancies. *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 42.
- Mattinson, J. (1985). The Effects of Abortion on a Marriage. Abortion. Medical Progress and Social Implications, Ciba Foundation Symposium, 115.
- McAll, K. (1982). *Healing the Family Tree*. London: Sheldon Press.
- McCann, I.L., Perlman, L.A. (1990). *Psychological Trauma and the Adult Survivor. Theory, Therapy and Transformation*. New York: Brunner Mazel.

- Meissner, K. (1981). Psychologiczne i etyczne problemy przerwania ciąży. W: M. Mackiewicz (Red.). *Przerwanie ciąży a deontologia lekarska. Materiały z sympozjum*, Bydgoszcz: [b.w.].
- Melbye, M., Wolhfarth, J., Olsen, J.H. (2000). Induced Abortion and Risk of Breast Cancer. *The New England Journal of Medicine*, 336.
- Międzynarodowa Statystyczna Klasyfikacja Chorób i Problemów Zdrowotnych (ICD 10) (1994). Kraków: Uni. Wyd. Med. „Vesalius”.
- Miller, W.B. (1992). An Empirical Study of the Psychological Sntecedents and Consequences of Induced Sbortion. *Journal of Social Issues*, 48.
- Milling, E. (1975). The Men Who Wait. *Woman's Life*, 48–89.
- Moseley, D.T., Follongstad, D.R., Harley, H., Heckel, R.V. (1981). Psychological Factors that Predict Reaction to Abortion. *Journal of Clinical Psychology*, 37.
- Ney, P.G. (1979). Relationship Between Abortion And Child Abuse. *The Canadian Journal of Psychiatry*, 24.
- Ney, P.G. (1983). A Consideration of Abortion Survivors. *Child Psychiatry and Human Development*, 13(3).
- Ney, P.G. (1986). The Intravaginal Absorption of Male Generated Hormones and Their Possible Effect on Female Response. *Medical Hypothesis*, 20.
- Ney, P.G. (1987). Does Verbal Abuse Leave Deeper Scars. A Study of Children and Parents. *The Canadian Journal of Psychiatry*, 32.
- Ney, P.G. (1988a). Transgenerational Child Abuse, *Child Psychiatry & Human Development*, 18.
- Ney, P.G. (1988b). Triangles of Abuse. A Model of Maltreatment. *Child Abuse and Neglect*, 12.
- Ney, P.G. (1997). *Deeply Damaged*. Canada: Pioneer Publishing Victoria.
- Ney, P.G., Barry, J.E. (1983). Children Who Survive. *New Zealand Med Jour*, 96.
- Ney, P.G., Fung, T., Wickett A.D. (1993). Relationship Between Induced Abortion and Child Abuse and Neglect: Four Studies, *Pre- and Perinatal Psychology Journal of PANA*, 8(1).
- Ney, P.G., Fung, T., Wickett, A.R. (1993). Child Neglect. The Precursor to Child Abuse. *Pre- and Perinatal Psychology J of PANA* 8(2), Winter.
- Ney, P.G., Fung, T., Wickett, A.R., Beaman-Dodd, C. (1994). The Effects of Pregnancy Loss on Women's Health. *Social Science and Medicine*, 38.
- Ney, P.G., Hanna, R. (1980). *A Relationship Between Abortion And Child Abuse*. Canada: May The Royal College of Physicians.

- Ney, P.G., Moore, Ch., McPhee, J., Trought, P. (1986). Child Abuse. A Study of Child Perspective. *Child Abuse & Neglect*, 10.
- Ney, P.G., Peeters, M.A. (1993). *Abortion Survivors*. Canada: Pioneer Publishing, Victoria.
- Ney, P.G., Peeters, M.A. (1997). *The Centurion's Pathway*. Canada: Pioneer Publishing Victoria.
- Ney, P.G., Peeters, M.A. (1998). *How to Talk with Your Children about Your Abortion. A Practical Guide for Parents*. Canada: Second Edition Pioneer Publishing Victoria.
- Ney, P.G., Wickett, A.R. (1989). Mental Health And Abortion. Review And Analysis. *Psychiatric Journal of the University of Ottawa*, 14, 4.
- Ney, P.G., Wickett, A.R., Beaman-Dodd, C. (1994). The Effects of Pregnancy Loss on Women's Health. *Social Science & Medicine*, 38.
- Ostrowska, K. (1994). Aborcja – niektóre problemy psychologiczne. *Nowiny Psychologiczne*, 1.
- Patterson, J. (1982). Whose Freedom of Choice? Sometimes it Takes Two to Untangle. *The Progressive*, 46(1).
- Pedersen, W. (2007). *Addiction. Childbirth, Abortion and Subsequent Substance Use in Young Women. A Population-based Longitudinal Study*, Willey Online Library.
- Peppers, L. (1987). Grief and Elective Abortion. Breaking the Emotional Bond? *Omega*, 18.
- Peterson, K., Prout, M. Schwarz, R. (1991). *Post-traumatic Stress Disorder*. New York: Plenum Press.
- Pines, D. (1990). Pregnancy, Miscarriage and Abortion. A Psychoanalytic Perspective. *International Journal of Psychoanalysis*, 71(2).
- Piontelli, A. (1989). A Study on Twins Before and After Birth. *The International Review of Psycho-Analysis*, 16.
- Polska Federacja Ruchów Obrony Życia (1996). „Ustawa, która ratuje życie”. *Gazeta Lekarska*, 6.
- Póltawska, W. (1975). *Zaburzenia psychiczne po przerwaniu ciąży*. Ogólnopolska Sesja Naukowa Lekarzy i Teologów 8–9 II 1975.
- Póltawska, W. (1994). *Wpływ przerywania ciąży na psychikę kobiety*. W: *XVIII Międzynarodowy Kongres Rodziny*. Warszawa: Fundacja „Rodzina Nadzieją Jutra”: Katolicka Agencja Informacyjna.
- Post Abortion Syndrome. Paper Presented at the Conference on Post Abortion Healing* (1986, August). University of Notre Dame.

- Priscilla, K. Coleman, P.K. (2007). *The Decline of Partner Relationship in the Aftermath of Abortion*, Association for Interdisciplinary Research in Values and Social Change, Volume 20, Number 1, Winter 2007.
- Priscilla, K., Coleman, P.K. Reardon, D.C., Cogle, J. (2005). Substance Use Among Pregnant Women in the Context of Preview Reproductive Loss and Desire for Current Pregnancy. *British Journal of Health Psychology*, 10.
- Prommanart, N., i in. (2004). Maternal Grief After Abortion and Related Factors. *Journal of the Medical Association of Thailand*, 87.
- Rando, T. (ed.) (1986). *Parental Loss of a Child*. Champagne: Research Press.
- Raphael, B. (1972). Psychosocial Aspects of Induced Abortion. *Medical Journal of Australia*, 2.
- Raphael, B. (1983). *The Anatomy of Bereavement*. New York: Basic Books.
- Reardon, D.C. (1987). *Aborted Women. Silent no more*. Chicago: Loyola University Press.
- Reardon, D.C, Coleman, P.K., Cogle, J. (2004). Substance Use Associated with Unintended Pregnancy Outcomes in the National Longitudinal Study of Youth. *American Journal of Drug and Alcohol Abuse*, 26.
- Reardon, D.C., Strahan, T.W., Thorp, J.M., Shuping, M.W. (2003–2004). Deaths Associated with Abortion Compared to Childbirth – A Review of New and Old Data and the Medical and Legal Implications, *Journal of Contemporary Health Law and Policy*, 280(20).
- Reardon, D.C., Ney, P.G. (2000). Abortion and Subsequent Substance Abuse. *American Journal of Drug and Alcohol Abuse*, 26.
- Reardon, D.C., Cogle, J., Ney, P.G., Scheuren, F., Coleman, P.K., Strahan, T.W. (2002). Deaths Associated with Delivery and Abortion among California Medicaid Patients. A Record Linkage Study. *Southern Medical Journal*, 95.
- Rees, D.I., Sabia, J.J. (2007). The Relationship Between Abortion and Depression: New Evidence from the Fragile Families and Child Wellbeing Study. *Medical Science Monitor*, 13(10).
- Robbins, J.M. (1979). Objective Versus Subjective Responses to Abortion. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 47(5).
- Rogers, C. (1991). *Terapia nastawiona na klienta. Grupy spotkaniowe*. Wrocław: Thesauris-Press.

- Roht, L. i in. (1977). Increased Reporting of Menstrual Symptoms among Women Who Used Induced Abortion. *American Journal of Obstetrics and Gynecology*, 127(15).
- Rothstein, A.A. (1978). Adolescent males: fatherhood and abortion. *Journal of Youth and Adolescence*, 7(2).
- Rue, V.M. (1996). Trauma Symptoms Postabortion. A Preliminary Analysis of U.S. and Russian Data. Third International Congress: *Psychological Effects of Abortion*, Rome February 1996.
- Rue, V., Speckhard, A. (1992a). Informed Consent & Abortion. Issues in Medicine and Counseling. *Medicine and Mind*, 6(1-2).
- Rue, V., Speckhard, A. (1992b). Post Abortion Trauma. Incidence and Diagnostic Considerations. *Medicine and Mind*, 6(1-2).
- Rue, V. (1985). Abortion in Relationship Context. *International Review of Natural Family Planning*, 9(2).
- Rue, V. (1981). *Abortion and Family Relations. Testimony Presented before the U.S. Senate Judiciary Committee, Subcommittee on the Constitution*, Washington, D.C.
- Rue, V.M., Coleman, P.K., Rue, J.J., Reardon, D.C. (2004). Induced Abortion and Traumatic Stress. A Preliminary Comparison of American and Russian Women. *Medical Science Monitor*, 10.
- Rue, V.M. (1996). His Abortion Experience. *Ethics and Medics*, 21.
- Ryś, M. (1994). Psycho-biologiczne aspekty przerywania ciąży. W: W. Majkowski (Red.). *Zanim zdecydujesz*. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.
- Ryś, M. (1999a). Natura nie wybacza nigdy. *Służba Życiu*, 9.
- Ryś, M. (1999b). *Psychologia małżeństwa w zarysie*. Warszawa: CPPP.
- Ryś, M. (2014). Psychologiczne skutki przerywania ciąży. Możliwości pomocy kobietom z zespołami postaborcyjnymi, *Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio*, 4(2).
- Saltzman, L., Policar, M. (Eds). (1985). *The Complete Guide to Pregnancy Testing and Counseling*. San Francisco: Planned Parenthood of Alameda.
- Schenker, J.G., Abolonz, S. (1996). *Medical Training and Abortion in The Egyptian and Isrealite Experiences*. Third International Congress: Psychological Effects of Abortion. Rome February 1996.
- Selby, T. (1986, August). *Post Abortion Stress Syndrome. Paper Presented at the Conference on Post Abortion Healing*, University of Notre Dame.

- Sheridan, E. (1986). *The Surviving Sibling. Another Victim of Abortion*. National Right to Life News. Washington D.C., September 25.
- Sherman, D.H. i in. (1985). *The Abortion Experience in Private Practice*. W: W.F. Finn i in. (Eds.). *Women and Loss. Psychobiological Perspectives*. New York: Praeger Pub.
- Shostak, A. (1984). *A Report on 1000 Men and the Impact of Abortion on Their Family Life*. Meeting of the American Sociological Society August 29 1984, San Antonio, Texas.
- Shostak, A., Mclouth, G. (1984). *Men and Abortion. Lessons, Losses and Love*. New York: Praeger.
- Sikorski, R., Lepecka-Klusek, C., Tereszkiwicz, H. (1978). *Planowane rodzicielstwo w opinii kobiet poddających się zabiegom przerwania ciąży. Problemy Rodziny, 5.*
- Sim, Myre and Neisser R. (1979). *Post-Abortive Psychoses. Heartbeat, 2, 1, Spring.*
- Simon, W. (2003). *Konsekwencje aborcji u kobiet*. W: J. Meder (Red.). *Problemy zdrowia psychicznego kobiet*. Kraków: Polskie Towarzystwo Psychiatryczne.
- Simon, W. (1994). *Aborcja nie jest rozwiązaniem jakichkolwiek problemów. Psychiczne następstwa po aborcji. Głos dla Życia, 3.*
- Simon, W. (1997, 1998, 1999). *Zespół Poaborcyjny. Zespół Ocaleńca Po Aborcji. Naturalne Planowanie Rodziny 6/97, 1/98, 2/99, 3-4/99.*
- Simon, W., Gajowy, M. (2002). *Terapia grupowa HPLCARR dla osób doświadczających następstw przemocy, zaniedbania i straty ciąży. Psychiatria Polska, 36, 6.*
- Speckhard, A.C. (1985 May). *The Psycho-Social Aspects of Stress Following Abortion*. Ph.D.Thesis, University of Minnesota: Minnesota.
- Speckhard, A., Mufel, N. (2009). *Uniwersalne reakcje na aborcję? Więź, trauma i żal u kobiet z doświadczeniem aborcji*. W: B. Chazan, W. Simon (Red.). *Aborcja. Przyczyny, następstwa, terapia*. Tłum. A. Jankowiak. Z. Karpiński. Wrocław: Wektory.
- Speckhard, A., Mufel, N. (2003). *Universal Responses to Abortion? Attachment, Trauma, and Grief in Women Following Abortion. Journal of Prenatal & Perinatal Psych & Health.*
- Speckhard, A., Rue, V. (1992). *Post Abortion Syndrome. An Emerging Public Health Concern. Journal of Social Issues, 48(3).*

- Speckhard, A.C. (1986, August). *A Discussion of Post Sbortion Syndrome. Paper Presented at the Conference on Post Abortion Healing*, University of Notre Dame.
- Spencer, S. (1979). *Childhood's End. Harpers* 14–19, May.
- Stotland, N. (1989). Psychiatric Issues in Sbortion, and the Implications of Recent Legal Changes for Psychiatric Practice. In: N. Stotland (Ed.). *Psychiatric Aspects of Abortion*. Washington, D.C.: American Psychiatric Press.
- Swett, C., Surrey, J., Cohen, C. (1990). Sexual and Physical Abuse Histories and Psychiatric Symptoms Among Male Psychiatric Outpatients. *American Journal of Psychiatry*, (147).
- Swindoll, C.R. (1993). *Świętość Życia*. Warszawa: „Vocatio”.
- Thorp, J.M., Hartmann, K.E., Shadigian, E. (2003). Long-term Physical and Psychological Health Consequences of Induced Abortion. Review of the Evidence. *Obstetrical and Gynecological Survey*, 58.
- Tornbom, M., Moller, A. (1999). Repeat Abortion. A Qualitative Study. *Journal of Psychosomatic Obstetrics and Gynecology*, 20.
- Toulat, J. (1978). *Sztuczne poronienie. Wyzwolenie czy zbrodnia*. Warszawa.
- Turell, S., Armsworth, M., Gaa, J. (1990). Emotional Response to Abortion. A Critical Review of the Literature. *Women & Therapy*, 9.
- Vachon, M.L. (1976). Grief and Bereavement Following The Death of A Spouse. *Can. Psych.*, 21, 35.
- Van der Kork, B.A., Perry, J.C., Herman, J.L. (1991). Childhood Origins of Self-destructive Behaviour, *American Journal of Psychiatry*, 148(12).
- Weiner, A., Weiner, E. (1984). The Aborted Sibling Factor. A Case Study. *Clinical Social Work Journal*, 3.
- Wille, B., Wille J. (1990). *Aborcja. Pytania i odpowiedzi*. Tłum. E., L. Kowalscy, Gdańsk: Stella Maris.
- Williams, G.B. (2001). Short-term Grief after an Elective Abortion. *Journal of Obstetric, Gynecologic, & Neonatal Nursing*, 30(2).
- Wilmoth, G.H., de Alteriis, M., Bussell, D. (1992). Prevalence of Psychological Risks Following Legal Abortion in the U.S.: Limits of the Evidence. *Journal of Social Issues*, 48.
- Wilmoth, G., Bussell, D., Wilcox, B. (1991). Abortion and Family Policy. A Mental Health Perspective. In: E.A. Anderson. R.C. Hula (eds.). *The Reconstruction of Family Policy*. New York: Greenwood Press.

- Wing, Yee Fok (2006). Sexual Dysfunction after a First Trimester Induced Abortion in a Chinese Population, *European Journal of Obstetrics & Gynecology and Reproductive Biology*, 126(2).
- Winkler, A. (1999). Zranione macierzyństwo: doświadczenia matek po aborcji. W: D. Kornas-Biela (Red.). *Oblicza macierzyństwa*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Winkler, A. (2000). Doświadczenia bycia „ocaleńcem” od aborcji. W: J. Dzierżanowski (Red.). *Psychologiczne następstwa straty dziecka*. Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego.
- Witzel, P.A. (1984). *The Unrecognized Psychological Impact of Miscarriage*. *Canada's Mental Health*, March.
- Worden, W. (1982). *Grief Counseling and Grief Therapy*. New York: Springer.
- World Bank (1993). *The World Food Outlook*. New York.
- Yager, J. (1994). Childhood Sexual, Physical and Psychological Abuse in Bulimia Nervosa. *American Journal of Psychiatry*, 6.
- Yamaguchi, D., Kandel, D. (1987). Drug Use and Other Determinants of Pre-marital Pregnancy and its Outcome. A Dynamic Analysis of Competing Life Events. *Journal of Marriage and the Family*, 49.
- Zimmerman, M. (1977). *Passage through Abortion. The Personal and Social Reality of Women's Experiences*. New York: Praeger Special Studies.
- Zolese, G., Blacker, C.V.R. (1992). The Psychological Complications of Therapeutic Abortion. *British Journal of Psychiatry*, 160.
- Zuravin, S.J. (1991). Unplanned Childbearing And Family Size. Their Relationship to Child Neglect And Abuse, *Fam Plann Perspect*, 23(4).

KONRAD WIERZBICKI

Spółeczna troska o rozwój osoby ludzkiej w nauczaniu Świętego Jana Pawła II skierowanym do skazanych i kadry więziennej

„Byłem w więzieniu, a przyszliście do Mnie”

(Mt 25, 36)

W roku 2020, w roku jubileuszu 80-lecia urodzin profesor Krystyny Ostrowskiej, zbiegającym się z rokiem jubileuszu 100-lecia urodzin św. Jana Pawła II, pragnę skupić się na wybranych elementach działalności Ojca Świętego, które z punktu widzenia bogactwa jego myśli i nauczania niewątpliwie wpłynęły na przeobrażenia i rozwój duszpasterstwa więziennego w Polsce po roku 1989.

W tej jubileuszowej części monografii pozwalam sobie wyrazić radość z możliwości dedykowania mojej skromnej refleksji szanownej jubilatce, której „otwartość na drugiego człowieka” stale inspiruje mnie do kolejnych poszukiwań badawczych w obszarze świata wartości i integralnego rozwoju osoby ludzkiej.

WPROWADZENIE

Rzeczywistość w Polsce po II wojnie światowej przyniosła wiele zmian w zakresie stosunków między Kościołem a państwem. Władze komunistyczne sprawujące wówczas rządy wprowadzały wiele koncepcji służących inwigilacji, propagandzie czy działaniom o charakterze represyjnym wobec Kościoła rzymskokatolickiego.

Aktywność partii komunistycznej ukierunkowana na usunięcie ze sfery działalności państwa wpływów religijnych również

dotyczyła funkcjonowania więziennictwa. Działania te doprowadziły do ukazania się w roku 1945 regulaminu, uchylającego przepisy przedwojenne dotyczące postępowania z więźniami (Bedyński, 1994, s. 63).

Późniejsze uregulowania prawne wydane w kolejnych latach funkcjonowania więziennictwa również ograniczały więźniom kontakt z duszpasterzami oraz uczestnictwo we mszy św. Co prawda owe przepisy wskazywały na możliwość korzystania przez skazanych z posług religijnych, lecz nie zostały one bliżej określone oraz przedstawione im do wiadomości.

Jak podaje Jerzy Nikołajew, z treścią przepisów nie została zapoznana również znaczna część kadry więziennej, dla której opieka religijna stawała się tematem tabu (Nikołajew, 2008, s. 129). Więziennictwo w tamtym okresie stało się narzędziem w rękach aparatu bezpieczeństwa, a kara więzienia pełniła rolę odwetu i odstraszenia (Pomiankiewicz, 2019).

Powszechnie uważa się, że przemiany ustrojowe, jakie miały miejsce w Polsce w roku 1989, spowodowały przeobrażenia systemu penitencjarnego oraz przyczyniły się do rozwoju duszpasterstwa więziennego. Wydane w tamtym okresie przepisy prawne: ustawa z 17 maja 1989 roku o stosunku państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 1989 r. Nr 29, poz. 154) oraz ustawa z 17 maja 1989 roku o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (Dz.U. z 1989 r. Nr 29, poz. 155) umożliwiły realizację posług religijnych w środowisku więziennym.

Zgodnie z dyrektywą o opiece religijnej osobom skazanym zapewniono: „[...]możliwość wykonywania praktyk religijnych, korzystania z posług religijnych oraz uczestnictwa we Mszy św. odprawianej w niedzielę i święta w odpowiednio przystosowanym pomieszczeniu w zakładzie, w którym przebywają. Osobom, które nie mogą uczestniczyć we Mszy św. odprawianej na terenie zakładu, należy zapewnić możliwość wysłuchania Mszy św. transmitowanej przez środki masowego przekazywania” (Dz. U. z 1989 r. Nr 29, poz. 154).

Jednocześnie zagwarantowano prawo do udzielania posług religijnych skazanym, którzy znajdowali się w celach pojedynczych, izbach chorych czy szpitalach.

WIZYTA JANA PAWŁA II W ZAKŁADZIE KARNYM W PŁOCKU

Niewątpliwie skutkiem pozytywnych zmian, które nastąpiły w polskim więziennictwie była obecność 7 czerwca 1991 roku papieża Jana Pawła II w Zakładzie Karnym w Płocku i jego spotkanie ze skazanymi.

Uczestniczący w transmisji radiowej i telewizyjnej osadzeni mogli wysłuchać przemówień Ojca Świętego, który zwracając się do zebranych, powiedział wówczas: „Radujcie się więc, że coraz więcej myśli się i robi w tym kierunku, ażeby warunki panujące w polskich więzieniach stały się bardziej ludzkie. Kara pozbawienia wolności już sama w sobie jest wystarczająco uciążliwa i powinno się oszczędzić więźniom takich warunków, które godzą bezpośrednio w ich zdrowie, w ich więzi rodzinne czy poczucie osobistej godności” (Jan Paweł II, 1991).

Do uwięzionych papież mówił: „Jednym z przejawów tego nowego ducha jest to, że bramy więzień otworzyły się przed księżmi kapelanami. Oby Bóg obdarzył Waszych kapelanów miłością do Was wszystkich i do każdego z Was, gdy przychodzą z duchową posługą. Oby mieli dość światła do tego, by z należytą delikatnością, a zarazem skutecznie umieli towarzyszyć Wam i nieść pociechę w Waszym niełatwym losie, ukazywać Chrystusa i wyzwolenie, jakie On przynosi każdemu człowiekowi” (tamże).

Jan Paweł II w swoim wystąpieniu w Płocku zwracał uwagę na konieczność przemiany postaw kadry więziennej w duchu prawdy, wskazując, że: „[...] więzień jest przecież takim samym człowiekiem jak inni” (Jan Paweł II, 1991).

Filozoficzna i społeczna refleksja Papieża Jana Pawła II odnosząca się do trudnej sytuacji osób uwięzionych (Pierzchała, 2011) zwraca uwagę na potrzebę stałej troski o człowieka, który z racji popełnionego przestępstwa znajduje się na marginesie społecznego zainteresowania (Wierzbicki, 2011)¹.

¹ „Każda nauka płynąca z ust Ojca Świętego dotyczyła wielu fundamentalnych sfer życia ludzkiego, sensu naszej wiary i zasad postępowania. Każde przesłanie Jana Pawła do ludzi w dalszym ciągu budzi wielkie zainteresowanie, gdyż dotyczy spraw naprawdę aktualnych. Prawda płynąca z nauczania nieodwracalnie staje się pewnym bogactwem i dziedzictwem naszej wiary. Jedną z okazji przypominającą nam osobę, dzieło i pontyfikat Ojca Świętego stają się niewątpliwie

WIĘZIENIE NIE MOŻE BYĆ ŚRODOWISKIEM ANTYWYCHOWAWCZYM

Przesłanie Jana Pawła II, zachęcające do udoskonalenia „systemu więziennictwa” i „systemu karnego”, by ich przedmiotem było „nie tylko przywrócenie ładu zaburzonego przez przestępstwo”, lecz przede wszystkim „przemiana winnego”, aby „mógł wejść na drogę odnowy moralnej oraz wzrostu osobistego i wspólnotowego” (Jan Paweł II, 2000), adresowane do osób pozbawionych wolności i służb penitencjarnych ma szerszy krąg odbiorców.

Troska Ojca Świętego o głębszą świadomość i potrzebę zainteresowania losami uwięzionych oraz pracujących w więzieniach stanowiła osobliwy apel papieża dla całego społeczeństwa: „Więzienie nie może być środowiskiem antywychowawczym, uczącym bezczynności czy wręcz wpajającym złe skłonności, lecz przeciwnie – miejscem poprawy życia” (Jan Paweł II, 1997).

W związku z powyższym: „Tylko wówczas, kiedy system penitencjarny opiera się na elementarnej prawdzie dynamizmu osoby ludzkiej, możliwości rozwoju moralnego, więzienie daje człowiekowi uwięzionemu realną szansę pełnego powrotu do społeczeństwa. Jeśli

również rocznice Jego śmierci. W dniu 2 kwietnia 2010 roku, w związku z przypadającą 5 rocznicą śmierci Sługi Bożego Jana Pawła II, w oddziale terapeutycznym Zakładu Karnego w Chełmie zorganizowane zostało spotkanie upamiętniające Osobę Ojca Świętego, w którym autor wziął udział. Uroczystość rozpoczęła się przemówieniem wychowawcy Wojciecha Tywoniuka, który przedstawił cel spotkania. Skazanym wyemitowany został film dokumentalny opisujący historię życia Papieża Jana Pawła II pt.: «Lolek». Po emisji filmu, skazanym przypomniano o nauczaniu Ojca Świętego, przytaczając słowa wypowiedziane przez Niego w płockim więzieniu: *«Jesteście skazani, to prawda, ale nie potępieni. Każdy z was może zostać przy pomocy łaski Bożej – świętym»*. Na zakończenie więźniowie wspólnie odśpiewali «Barkę» – ulubioną pieśń Jana Pawła II. Skazanych poproszono o próbę wewnętrznej refleksji, jak również dano możliwość podzielenia się własnymi spostrzeżeniami z innymi. Próba refleksji nad nauką, dziełem i pontyfikatem Ojca Świętego, dla dwóch skazanych okazała się bardzo owocna. Motorem ich działań, stały się dwa symboliczne „świadectwa wiary”. Pierwszy z nich to wizerunek Ojca Świętego, pod którym widnieje napis: *«Miłość jest potężniejsza niż śmierć, nie daj się złu zwyciężyć. Ale zło dobrem zwyciężaj»*, autorstwa osadzonego Mariusza. «W hołdzie dla Papieża Jana Pawła II, który za życia stał się święty przez heroizm swych cnót i uczynków» – to dedykacja zawarta w kolejnym «świadectwie wiary», którego autorem jest osadzony Mirosław».

zaś w systemie wymierzania kary zabraknie podstawowego szacunku dla ludzkiej godności więźniów, więzienia przemieniają się czasem w szkoły nowych przestępców oraz w miejsca, w których pogłębia się wyobcowanie, a nawet nienawiść do społeczeństwa” (Jan Paweł II, 1991).

W KIERUNKU INTEGRALNEGO ROZWOJU OSOBY LUDZKIEJ

Rozważając kwestię prawa więźniów do rehabilitacji moralnej proponowanej przez Jana Pawła II oraz ucłowieczenia systemów penitencjarnych, należy jednoznacznie wskazać, że współczesne więzienie daje każdemu człowiekowi pobawionemu wolności możliwość dokonania weryfikacji swojego dotychczasowego postępowania, które doprowadziło go do pobytu w izolacji. W wielkim wołaniu o całą prawdę o człowieku, w pełnej godności jego człowieczeństwa (Wojtyła, 1997) Ojciec Święty, zachęcał każdego więźnia do odnowy religijno-moralnej, która służy wewnętrznemu rozwojowi i daje szansę odkrywania swojego człowieczeństwa.

Odwiedzając na całym świecie więzienia, Ojciec Święty podkreślał, że: „Więzień, każdy więzień, który odbywa karę za popełnione przestępstwo, nie przestał być przecież człowiekiem, obciążonym co prawda słabością, zagrożeniem i grzechem, może zbrodnią, a nawet nawrotami do niego, ale nie pozbawionym również tej wspaniałej możliwości, jaką jest poprawa, powrót do siebie, jaką jest nawrócenie człowieka, odnowienie w sobie obrazu Bożego. Jesteście skazani, to prawda, ale nie potępieni. Każdy z was może zostać przy pomocy łaski Bożej – świętym” (Jan Paweł II, 1991). W tych słowach odnaleźć można jedną z cenniejszych propozycji człowieczeństwa, związaną z potrzebą codziennego dawania świadectwa wiary i miłości do Boga i drugiego człowieka.

Przyjęcie tak rozumianej postawy względem siebie, Boga, a także stosunków międzyludzkich i społecznych, w przypadku osób pozbawionych wolności może stanowić trwały fundament wychowania do wartości. W tak pojętym wychowaniu chodzi o to: „ażeby człowiek stawał się coraz bardziej człowiekiem, ażeby bardziej «był» a nie tylko więcej «miał» – aby [...] poprzez wszystko co «ma», co «posiada»,

umiał bardziej i pełniej być człowiekiem – to znaczy, ażeby również umiał bardziej «być» nie tylko «z drugimi», ale i «dla drugich»” (Jan Paweł II, 2008).

W odniesieniu do istoty i funkcji systemu penitencyjnego Jan Paweł II przypominał, że więzienie ma sens, gdy służy odnowie człowieka. Więzienie nie może być natomiast, zdaniem Ojca Świętego, środowiskiem antywychowawczym, uczącym bezczynności czy wręcz wpajającym złe skłonności.

KAŻDORAZOWA SYTUACJA DUSZPASTERSKA
NIE JEST PRZYPADKIEM, ALE STWARZA MOŻLIWOŚCI
SZERSZEGO SPOJRZENIA NA INDYWIDUALNE
I SPOŁECZNE ŻYCIE CZŁOWIEKA

Na pracę duszpasterską Kościołów w środowisku więziennym składa się wiele działań (Pierchała, 2013). Zgodnie z tradycją chrześcijańską należą do nich trzy główne obszary działalności: sakramentalny, ewangelizacyjny (katechetyczny) oraz charytatywny (*Caritas*). Obecność Kościołów, stowarzyszeń i związków wyznaniowych nie ogranicza się wyłącznie do wymienionych form aktywności, ale podejmowane inicjatywy mają niejednokrotnie wymiar kulturalny, społeczny oraz oświatowy i wyraziście wpisują się w szeroką gamę oddziaływań penitencyjnych (Wojtas, 2008; 2011).

Jak podaje Kazimierz Pierchała, w polskich jednostkach penitencyjnych dominującym przejawem pluralizmu religijnego jest różnorodność wyznań religijnych wśród osadzonych. Obecnie na terenie zakładów karnych i aresztów śledczych regularną działalność prowadzą przedstawiciele ponad 20 Kościołów i związków wyznaniowych. Działalność ewangelizacja odbywa się po uprzednim podpisaniu umów z dyrektorami zakładów karnych (Pierchała, 2019).

Zdaniem Pawła Wojtasa każdorazowa sytuacja duszpasterska nie jest przypadkiem, ale stwarza możliwości szerszego spojrzenia na indywidualne i społeczne życie człowieka. Zatem praca duszpasterska z osobami odizolowanymi w zakładach karnych polega na pomocy w odkrywaniu przez nich potrzeby, a następnie – świadomym

kształtowaniu postawy religijnej, która z kolei ma kształtować właściwą postawę ludzką (Wojtas, 2007, s. 18).

* * *

Obecnie trudno byłoby sobie wyobrazić pracę duszpasterską w więzieniu bez odwoływania się w niej do nauczania Świętego Jana Pawła II, które w dalszym ciągu stanowi wielkie świadectwo umiłowania bliźniego i jest źródłem ponadczasowej aktualności papieskiej wizji integralnego wychowania, przenikniętej wiarą antropologicznej refleksji nad człowiekiem pozbawionym wolności.

Wieloletnie zainteresowania autora nad pedagogicznym przesłaniem Jana Pawła II zawartym w jego nauczaniu skierowanym wobec całego środowiska więziennego prowadzą do refleksji, że obiektywna wartość papieskiej wizji wychowania tkwi w przyjmowanej przezeń koncepcji osoby ludzkiej zakotwiczonej w Słowie Bożym i niewątpliwie jest cennym źródłem „życiowych wskazań postępowania” dla nas wszystkich.

BIBLIOGRAFIA

- Bedyński, K. (1994). *Duszpasterstwo więzienne w Polsce – zarys historyczny*. Warszawa: Wydawnictwo First Business College.
- Jan Paweł II (1991). *Ewangelia więzień. Spotkanie w więźniach w plockim zakładzie karnym*. (Płock, 7 czerwca 1991). *L'Osservatore Romano*, 6.
- Jan Paweł II (2008). Przemówienie w siedzibie UNESCO, Paryż, 2 czerwca 1980 r. W: *Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*. Kraków: Znak.
- Jan Paweł II (2000). Przemówienie „Byłem w więzieniu”. *L'Osservatore Romano*, 9.
- Jan Paweł II (1983). *Teologia kultury. Wybór tekstów*. W: J. Kowalski, D. Sikorski, G. Ślęzak. *Poznać człowieka w Chrystusie. Jan Paweł II o godności ludzkiej*, Częstochowa: Częstochowskie Wydawnictwo Diecezjalne Regina Poloniae.
- Jan Paweł II (1997). Przesłanie do młodych więźniów „Powierzcie Chrystusowi wasze cierpienie” (Paryż, 22 sierpnia 1997). *L'Osservatore Romano*, 10.

- Nikołajew, J. (2008). *Duszpasterstwo wśród internowanych na Lubelszczyźnie*. W: J. Świtka, M. Kuć (Red.). *Więziennictwo na Lubelszczyźnie w okresie stanu wojennego*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Jana Pawła II.
- Pierzchała, K. (2013). *Kapelan więzienny w procesie resocjalizacji penitencjarnej*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Pierzchała, K. (2019). Rola duszpasterstwa więziennego w resocjalizacji penitencjarnej, w kontekście badań własnych i dyskursu naukowego. *Kwartalnik Pedagogiczny*, 2.
- Pierzchała, K. (2011). Resocjalizacyjna rola kapelana więziennego w zakładzie penitencjarnym. W: B. Kałdon, I. Kurlak (Red.). *Człowiek w obliczu trudnej sytuacji życiowej*. Sandomierz–Warszawa: Wydawnictwo Diecezjalne.
- Pomiankiewicz, J. (2019). Więziennictwo jako element aparatu bezpieczeństwa Polski Ludowej w latach 1944–1956. *The Prison Systems Review*, 102.
- Ustawa z 17 maja 1989 roku o stosunku państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U. z 1989 r. Nr 29, poz. 154).
- Ustawa z 17 maja 1989 roku o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (Dz.U. z 1989 r. Nr 29, poz. 155).
- Wojtas, P. (2008). Duszpasterstwo więzienne wśród form resocjalizacji skazanych. W: H. Malicka-Gorzelańczyk, P. Prusak (Red.). *W poszukiwaniu alternatywnych form i metod resocjalizacji skazanych*. Bydgoszcz: Wydawnictwo KPSW.
- Wojtas, P. (2011). Duszpasterstwo więziennictwa w Polsce dziś. Filozoficzno-pastoralne aspekty wykonania kary pozbawienia wolności. W: A. Fidelus (Red.). *Oblicza wykluczenia i marginalizacji społecznej*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Wojtyła, K. (1997). Człowiek jest osobą. W: T. Styczeń (Red.). *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Wierzbicki, K. (2011). Nauczanie Jana Pawła II jako środek resocjalizacji więźniów w Zakładzie Karnym w Chełmie. W: E. Konovaluk, S. Nazaruk, M. Nowak (Red.). *Wykluczenie społeczne, czynniki ryzyka, profilaktyka, remedia*. Biała Podlaska: Wydawnictwo PSW im. Papieża Jana Pawła II.
- Wierzbicki, K. (2012). Duszpasterstwo więzienne na tle kondycji religijnej skazanych. W: S. Bębas (Red.). *Szanse i zagrożenia resocjalizacji penitencjarnej*, Kielce: Oficyna Wydawnicza WSETiNS.

JAN NIEWĘGŁOWSKI

UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Praca w ujęciu kard. Stefana Wyszyńskiego Implikacje pedagogiczne

„Organizacji życia ludzkiego wedle wielorakich możliwości pracy powinien odpowiadać właściwy system wykształcenia i wychowania, który przede wszystkim ma na celu rozwój doskonałego społeczeństwa, ale także odpowiednie przygotowanie do zajęcia z pożytkiem właściwego miejsca przy wielkim i społecznie zróżnicowanym warsztacie pracy”.

(Jan Paweł II, *Laborem exercens*, 18)

WSTĘP

Jednym z ważniejszych aspektów współczesnego życia jest ekonomia. Inny model gospodarki obowiązywał w Polsce do 1989 roku. Po licznych zmianach politycznych w latach 90. polskie społeczeństwo znalazło się w innych realiach społecznych, w których praca również zyskała inny wymiar. Dzisiaj, niestety, zauważa się, że coraz częściej ludzkie działanie postrzega się z perspektywy zysków lub strat. W sposób szczególny zjawisko to zachodzi w obrębie pracy. Postrzegana jest ona dość często jako sposób na gromadzenie dóbr i pomnażanie kapitału. Osoba wykonująca pracę to maszyna lub narzędzie, bardziej lub mniej skuteczna. Wydaje się, że współczesny pracownik bardziej musi dbać o wydajność niż o własny duchowy rozwój. Jednak bez obecności tej perspektywy przestaje być szczęśliwy, a praca nie daje pełnej satysfakcji.

Coraz częściej człowiek chce „więcej mieć, aniżeli bardziej być”. Zrozumienie wartości pracy i niebezpieczeństw z niej płynących w dużej mierze zależy od wychowania młodego człowieka. W poszukiwaniu odpowiedzi na powyższe zagadnienia warto sięgnąć do myśli kard. Stefana Wyszyńskiego. Wydaje się, że jego refleksja, myśl

i nauczanie nad znaczeniem pracy i wychowania w życiu człowieka, głoszone wiele lat temu, są ciągle aktualne¹.

„PRACA” BOGA W KSIĘDZE RODZAJU

W refleksji nad znaczeniem pracy Stefan Wyszyński sięgał do Biblii, a konkretnie do Księgi Rodzaju. W pracy Boga prymas widział pracę człowieka. W takim rozumieniu praca człowieka stawała się „dalszym ciągiem twórczej pracy Bożej” (1991, s. 56). Bazując na metodzie historyczno-krytycznej, Wyszyński wyciągał wnioski poprzez analogię. „Praca” Boga i praca człowieka tworzyła dla niego nierozdzielny związek. Dlatego w książce *Duch pracy ludzkiej* przekonywał, aby w pracy ludzkiej nie dostrzegać tylko wymiaru zewnętrznego i materialnego, ale również wymiar duchowy i nadprzyrodzony.

Działanie podjęte przez człowieka z miłości do Boga może stać się również jego modlitwą. Praca jako taka nie zastępuje modlitwy, ale – prowadząc człowieka do spotkania ze Stwórcą – może być modlitwą. Działanie podjęte i realizowane z miłości do Boga włącza człowieka także w dzieło odkupienia świata. Praca bowiem ma charakter ekspiacyjny za grzechy. Jednak, żeby taką rolę spełniła, musi towarzyszyć jej właściwa intencja. Kiedy tej właściwej intencji brakuje, praca traci wymiar duchowy. Człowiek wówczas staje się niewolnikiem materii (tamże, s. 71).

Pierwszymi fragmentami Księgi Rodzaju zajmuje się wiele nauk. Próbuje one wyjaśnić sens stworzenia świata i jego istotę. Wśród nauk naczelne miejsce w tym względzie zajmuje teologia. Nie wyjaśnia ona procesów biologicznych, ale uwypukla fakt, że człowiek jest stworzeniem wyjątkowym w wielkiej gamie stworzeń. Wyjątkowość ta polega na tym, że został on zaproszony do współpracy z Bogiem do doskonalenia zaistniałego świata. Powyższą prawdę akcentuje opis kreacji świata (Rdz 1–2). Nie jest on jednak naukową wykładnią na temat stworzenia świata, ale religijną refleksją na temat człowieka i jego powiązań z Bogiem. Kardynał Wyszyński, odwołując

¹ Potwierdza to Papież Franciszek, ogłaszając kard. Stefana Wyszyńskiego w dniu 7 czerwca 2020 r. Błogosławionym Kościoła Katolickiego.

się do dwóch pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, podkreślał, że cały wszechświat jest odzwierciedleniem wielkości i wspaniałości Stwórcy. Człowiek zaś jest nie tylko ukoronowaniem dzieła stworzenia, ale został ponadto stworzony na obraz i podobieństwo Boga. Na końcu Stwórca udziela człowiekowi błogosławieństwa. Według Wyszyńskiego jest to potwierdzenie prawdy, że Bóg ceni życie i chce, aby ono ciągle się rozwijało. W poleceniu „bądźcie płodni i czyncie sobie ziemię poddaną” (Rdz 1,28) Wyszyński widzi nakaz pracy.

Przyjęcie przez prymasa koncepcji człowieka jako stworzenia Bożego rodzi konsekwencje, które on nazwał procesem „uczłowieczenia człowieka” (Wyszyński, 2001b, s. 28). Człowiek, będąc dzieckiem Bożym, ma obowiązek pracy nad sobą, aby stawać się podobnym do swojego Ojca. „Jest to bowiem praca uczłowieczania człowieka. Wybaczcie zestawienie wyrazów, ale chciałbym dobitnie to powiedzieć. Idzie o to, aby człowiek nie był bestią, lecz człowiekiem; aby mu wyjęto kły i złagodzone jego styl; aby współczesny człowiek wyzbył się wrogości, złości, gniewu [...]; aby porzucił niechwalebne obyczaje wygrażania pięścią na prawo i na lewo wszystkim ludziom. Idzie o to, aby w każdym z nas odbijało się światło Oblicza Bożego. Na tym polega praca Kościoła nad uczłowieczaniem człowieka” (tamże).

Przedstawiając wyjątkowe wyróżnienie człowieka jako ukoronowanie całego wszechświata materialnego, prymas pisze:

Przepięknie wyraża tę myśl Michał Anioł w „tworzeniu Adama”. Końcem palców swej stwórczej dłoni dotyka Bóg budzącego się do życia Adama. Wokół sama samotność: w Bożej pracowni nie ma świadków – tylko Bóg i człowiek! Samotność to wymowna: mówi ona, że człowiek w swym byciu początkowym zależnym jest od Boga. [...] Wszystko, co ma, posiadał człowiek jedynie od Boga. Jest dziełem palców Bożych. Najbardziej zaś istotne dary świadczące o naszym ludzkim charakterze otrzymaliśmy od Boga: duszę nieśmiertelną, rozum i wolę (Wyszyński, 1993a, s. 48).

Chociaż człowiek zajmuje naczelne miejsce wśród stworzeń, to jednak według Wyszyńskiego nie jest on stworzeniem skończonym. W swoim nauczaniu kardynał często poruszał problem

zdolności i możliwości tkwiącej w człowieku, polegającej na kształtowaniu samego siebie. Proces wychowania powinien jego zdaniem polegać na ciągłym odkrywaniu własnej niedoskonałości i ciągłym uczeniu się. „Wielkim nieszczęściem współczesnego świata, jest to, że ludzie nędznie o sobie myślą, bo do tego myślenia o sobie dorbiją później nędzny styl życia i łatwo się usprawiedliwiają. Mówią nieraz, to przecież tylko człowiek, może więc mieć nędzne życie... Gdybyśmy odmienili styl oceny człowieka i raczej mówili: to przecież człowiek! Niechże więc jego czyny dorastają do miary człowieczeństwa” (Wyszyński, 2001a).

W stwierdzeniu „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną, abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi” (Rdz 1,28) Wyszyński widzi zadanie panowania nad stworzeniem i pracy nad sobą, ale również wskazuje na podmiot wyrażający to polecenie: „Bóg mówił do nich” (Rdz 1,28). W ten sposób Stwórca staje się wychowawcą człowieka, którego zachęca do działania i pracy. Więcej, Bóg-Wychowawca pragnie podzielić się z człowiekiem wiedzą i władzą. Ta ostatnia nie jest władzą absolutną, ale charakteryzuje się odpowiedzialnością w stosunku do całej przyrody. Wyrazem tej odpowiedzialności jest szacunek wobec ziemi i dóbr naturalnych w niej obecnych. Bóg-Wychowawca stwarza człowiekowi możliwość współuczestniczenia w Jego działaniu. Chociaż człowiek nie posiada mocy stwarzania, to jednak może być współodpowiedzialny za cały stworzony wszechświat. Ponadto, podkreśla prymas Wyszyński, Bóg-Wychowawca nie zostawił wychowanka samemu sobie, ale opiekuje się nim, troszczy się o niego i wspiera go w zarządzaniu całym stworzeniem (Wyszyński, 1993c, s. 268).

Kardynał Wyszyński zwraca jeszcze uwagę na inny aspekt. Człowiek, przebywając w biblijnym raju, oprócz pracy, miał możliwość przebywania blisko Boga, obserwacji oraz uczenia się realizacji Bożego nakazu zajmowania się ziemią. Nakazu tego Stwórca nie kieruje jednak do wszystkich stworzeń, ale zwraca się z nim do najdoskonalszego stworzenia, jakim był człowiek. Bowiem jedynie człowiek potrafi usłyszeć ten nakaz, zrozumieć go i wcielać w praktykę.

Bóg osadził człowieka na ziemi i określił jego obowiązki na ziemi. [...] Ziemia jest dla człowieka, a nie człowiek dla ziemi. [...] Najważniejszy na ziemi jest człowiek i godność ludzkiej natury, wynikająca z Bożego pochodzenia człowieka. [...] W takim kierunku winien iść rozwój człowieka: w porządku doczesnym jako rozwój osobowości za pomocą kultury, a w porządku wiecznym w ubóstwie osobowości. Celem tego rozwoju jest dotarcie do swego Stwórcy (Wyszyński, 2001a, s. 43).

Bóg-Wychowawca chce, aby człowiek-wychowanek był współodpowiedzialny za stworzenie. Stwórca dzieli się z człowiekiem swoją wiedzą, władzą i odpowiedzialnością za świat. Biblijny tekst jest pierwszym zwerbalizowanym aktem wychowawczym. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że prymas, chociaż nawiązywał do perspektywy biblijnej, to jednak nie uważał, że aspekt religijny pretenduje do pierwszeństwa w szerokim obszarze ludzkiej „praxis”. Wyrażenie „czyńcie sobie ziemię poddaną” nie wyznacza człowiekowi konkretnego zadania czy ukierunkowanej działalności, ale zachęca go do poznawania samego siebie i otaczającej go rzeczywistości. Proces poznawania siebie pozwoli człowiekowi uznać swoją niezwykłą godność i wielkość swojego człowieczeństwa. Tej czynności winno służyć wychowanie. „Podstawą każdego zdrowego wychowania człowieka, czyli uzdolnienia go do spełnienia wszelkich życiowych zadań, ma być dobry stosunek do samego siebie. Należy zdać sprawę z tego, kim jestem, jaka jest moja natura i do czego dążę” (Wyszyński, 1993d).

WYCHOWANIE PRZEZ PRACĘ

Kardynał Stefan Wyszyński wyróżniał dwa elementy, które są konieczne, by zbudować właściwą relację pomiędzy pracą i wychowaniem. Pierwszy z nich to zadanie kształtowania relacji międzypokoleniowych. Drugi to uznanie w pracy jej wymiaru transcendentnego i duchowego. Dla prymasa wychowanie oznaczało czynność społeczną. Jego głównym przesłaniem było przygotowanie młodego człowieka do życia w społeczeństwie i dla społeczeństwa. „Podobnie, jak w organizmie społecznym istnieje zależność między poszczególnymi

stanami i zawodami, tak dalece, że jeden stan i zawód nie może w pełni się rozwijać bez współdziałania i pomocy innych członów ciała społecznego” (Wyszyński, 2001b, s. 484), w działaniach wychowawczych należy brać pod uwagę czynniki umożliwiające rozwój indywidualny osoby, obowiązek pracy nad sobą oraz rozwój całego społeczeństwa. W tym kontekście pisał: „Człowiek jest istotą społeczną, i to nie tylko dlatego, że potrzebuje społeczeństwa dla pełni swego rozwoju, ale i dlatego, że społeczeństwu się udziela, coś komunikuje, wywiera nań wpływ, słabszy lub silniejszy, zły lub dobry, zależnie od wielu okoliczności” (tamże, s. 491).

Wykonywanie pracy i wychowanie do pracy kard. Wyszyński łączył z koncepcją „ładu moralnego”. Poglądy na ten temat zawarł w sposób szczególny w książce *Duch pracy ludzkiej* oraz w artykule *Duszpasterz w budowaniu ustroju korporacyjnego*. Przedstawił w nich opis pracy ludzkiej oraz cechy, które powinny jej towarzyszyć. „Praca [...] ma przyczyniać się do wyrobienia pewnych sprawności, cnót, wartości życia wewnętrznego. Słowem chodzi o specjalną ascetykę naszej pracy codziennej! Praca wewnętrzna ma więc swoje prawa wobec pracy zewnętrznej, których z oczu tracić nie można. Pierwsze z nich brzmi tak: życie wewnętrzne jest podstawą życia zewnętrznego” (Wyszyński, 1991, s. 63). Twierdził również, że istnieje rodzaj cnót, które można by nazwać „cnotami pracy”. Należą do nich: cierpliwość, długomyślność, wytrwałość i pokrewna jej stałość oraz cichość i sumienność (tamże, s. 72–94).

Koncepcję „ładu moralnego” prymas Wyszyński zaczerpnął z nauczania Piusa XI. Papież, odrzucając kapitalizm oraz socjalizm naukowy, zaproponował inną drogę, a mianowicie ustrój korporacyjny, który łączył robotników i pracodawców. Kardynał Wyszyński uważał, że jest to najlepsza forma życia społecznego i ekonomicznego z tego względu, że „stoi na krańcowym biegu nie zarówno w stosunku do indywidualizmu, jak i kolektywizmu” (2001c, s. 53). Korporacjonizm w swoich założeniach podkreślał wartość indywidualną i społeczną człowieka. Ideę korporacjonizmu uzupełnia możliwość rozwoju człowieka. Rozwój ten dokonuje się przez miłość. Ta ostatnia to trud, wysiłek oraz zdolność do poświęcenia się na rzecz drugiej osoby. W działaniach wychowawczych należy tutaj szukać takich metod i środków, które sprawią, że

wykonywana praca na pierwszym miejscu będzie rozumiana jako służba, szczególnie na rzecz ubogich.

Podstawą „ładu moralnego” dla prymasa były cnoty teologalne: wiara, nadzieja, miłość. Natomiast samo pojęcie cnoty wiązał z kategorią dojrzałości osoby, której nie wiązał z wiekiem. Według kard. Wyszyńskiego człowiekiem dojrzałym może być również osoba niepełnoletnia, która potrafi podejmować decyzje samodzielnie i odpowiedzialnie. Człowiek dojrzały to ten, który ciągle poszukuje sposobów i środków do całościowego rozwoju. W jednej z homilii stwierdził:

Ideałem wychowawczym państwa nie może być tylko obywatel i jego cnoty obywatelskie, ale – cały człowiek. Państwo bowiem, aby było w pełni szczęśliwe, potrzebuje wszystkich cnót człowieka, nie zaś tylko obywatelskich. I tego dzieła państwo nie może dokonać samo, bez pomocy rodziny, Kościoła, narodu, społeczeństwa i zawodu. [...] Kościół kształci w obywatelu te cnoty, których państwo żadną miarą samo wykształcić nie zdoła (Wyszyński, 1993b, s. 141).

Składową „ładu moralnego”, według prymasa, było również zagadnienie umiejętności współpracy międzyludzkiej. Rozumiał ją jako trud, wysiłek, a nawet cierpienie, które mogą towarzyszyć człowiekowi, gdy ten podejmuje pracę na rzecz Narodu, własnej rodziny czy lokalnej społeczności.

Wszystkie te cnoty, pisze Prymas, a zwłaszcza tzw. cnoty społeczne, mają niezaprzeczalny wpływ na stosunki społeczne. Wzywanie wiernych do praktykowania tych cnót, do sprawiedliwości, miłości, uczciwości, dobroci, wielkoduszności, wyrozumiałości, do chętnego przebaczenia uraz, jest wielką pomocą ułatwiającą scementowanie społeczeństwa w duchu korporacyjnym. Cnoty te kładą kres walce klasowej, nienawiści, chciwości, wyzyskowi, lichwie i egoizmowi (Wyszyński, 2001b).

Wspólna praca przyczynia się do tworzenia wspólnoty. Ludzie czują jedność, integrują się i stają się wspólnotą różnorodnych posług. Trud podejmowany we wspólnocie wytwarza więzi

międzyludzkie. „W pracy naszej, pisze Prymas, uwydatni się i nasza miłość ku bliźnim, i nasza uległość, i posłuszeństwo, pokora, bezinteresowność, duch skupienia, sumiennosc, roztropność” (tamże). W takim rozumieniu praca nabiera charakteru dialogicznego, likwiduje anonimowość izolującą osobę ze społeczności i buduje więzy grupowej solidarności.

Poszukując właściwego łącznika pomiędzy pracą i wychowaniem, kard. Wyszyński twierdził, że jest nim religia. Jedynie perspektywa religijna ukazuje oryginalne znaczenie pojęcia cnoty wynikającej z tej relacji. Cnotą nie jest jakaś ludzka zdolność, ale jest nią sama relacja: religia – wychowanie – praca. Taki porządek sprawia, że relacja ta staje się idealna, mądra i posiadająca właściwy ład. O takim porządku mówił w jednym z swoich wystąpień: „Ideałem wychowawczym państwa nie może być tylko obywatel i jego cnoty obywatelskie, ale – cały człowiek” (tamże). Prymas twierdził, że człowiek, myśląc harmonijnie o religii, pracy i wychowaniu, zmierza ku cnotcie. Przejawem tej cnoty w praktyce jest służba i współpraca. Relacja oparta o cnotę ładu i harmonii pozwala człowiekowi znaleźć antidotum na dyktat ekonomii w życiu człowieka. Obecność religii w relacji praca–wychowanie przyczynia się do tego, że żaden z elementów nie jest dominujący i jeden nie wyklucza drugiego. Stają się one równorzędne. Przenosząc to na relacje międzyludzkie, prymas zachęca do podejmowania zawsze takich działań, które uwzględniają kompromis, dialog i szacunek do każdego człowieka. W kazaniu *Państwo bojące się Boga* mówił:

Przed wszystkim Kościół uczy obywateli prawdy. Cały wzajemny stosunek obywateli między sobą, jak też wobec państwa, każe oprzeć się na prawdzie. [...] Któż nie wie, jak doniosłe ma to znaczenie dla życia publicznego, jak chroni od wszelkich złudzeń i rozczarowań, jak ułatwia życie i jak je usprawnia! Nauczmy obywateli prawdy, a zbudujemy potęgę państwa: zapełnimy kasy państwowe groszem sumiennych płatników, uchronimy się przed złudzeniami, wypełnimy kłamstwo rujnujące życie publiczne, niesumiennosc, błagę (Wyszyński, 1993b, s. 141).

Podobnie w zakresie wychowania do pracy prymas twierdził, że celem tego procesu nie może być tylko przygotowanie młodego

człowieka do podjęcia pracy i wykonywania zawodu. Wyrobienie powyższych umiejętności jest zadaniem kształcenia zawodowego. Celem wychowania do pracy powinno być nauczenie młodego człowieka samodzielnego i odpowiedzialnego myślenia o pracy.

ZAKOŃCZENIE

W relacji praca – wychowanie – religia prymas Wyszyński nie widział absolutnie rywalizacji pomiędzy powyższymi wartościami. Nie ma mowy tutaj o nadrzędności którejś z nich. Cnota wiary jedynie rzuca specyficzne światło na podejmowaną przez człowieka pracę i ułatwia mu dostrzec cel jego działania. Kardynał Wyszyński często podkreślał, że jego punkt widzenia jest jedną z propozycji, którą można wykorzystać w procesie wychowania do pracy młodego człowieka. Apelował jednak o to, aby nie odmawiać racji istnienia i obecności religii w życiu osoby. W swoim nauczaniu zwracał się także do osób niewierzących, proponując im, aby stawiali sobie również pytanie o zasadniczy cel wychowania do pracy. Według niego nie można wychowania do pracy zawęzić jedynie do ścieżki przygotowania manualnego. Rozumienie pracy i wychowanie do pracy to proces, w trakcie którego człowiek nie tylko uczy się pracy (*poiesis*), ale również uczy się przede wszystkim myśleć o pracy (*praxis*). Uwzględnienie religii w wychowaniu – jego zdaniem – ułatwi nauczycielowi i wychowankowi przyjąć i zrozumieć teleologiczność pracy i wychowania. Perspektywa transcendencji pozwala pracy wyzwolić się z więzów immanentyzmu i nadaje jej wyższy sens i znaczenie. Tym najwyższym sensem pracy jest dla człowieka jego zbawienie.

BIBLIOGRAFIA

- Jan Paweł II (2000). *Laborem exercens*. W: J. Życiński (Red.). *Encykliki Ojca Świętego Jan Pawła II*. Kraków: Znak.
- Wyszyński, S. (1991). *Duch pracy ludzkiej. Myśli o wartości pracy*. Warszawa: Wydawnictwo im. Stefana Kard. Wyszyńskiego Soli Deo.

- Wyszyński, S. (1993a). Człowiek – istota nieznaną. W: S. Wyszyński. *Miłość i sprawiedliwość społeczna. Rozważania społeczne*. Poznań: Pallottinum.
- Wyszyński, S. (1993b). *Państwo bojące się Boga*. W: S. Wyszyński. *Miłość i sprawiedliwość społeczna. Rozważania społeczne*. Poznań: Pallottinum.
- Wyszyński, S. (2001b). *Duszpasterz w budowaniu ustroju korporacyjnego*. W: S. Wyszyński, *Katolicka nauka społeczna. Wybór artykułów z „Ateneum Kapłańskiego” z lat 1929–1946*. Włocławek: Wydawnictwo WSD.
- Wyszyński, S. (1993c). *Przyrodzony ustrój społeczny*. W: S. Wyszyński. *Miłość i sprawiedliwość społeczna. Rozważania społeczne*. Poznań: Pallottinum.
- Wyszyński, S. (1993d). *Wychowanie katolickie*. W: S. Wyszyński. *Miłość i sprawiedliwość społeczna. Rozważania społeczne*. Poznań: Pallottinum.
- Wyszyński, S. (2001a). *Prymat człowieka na globie*. W: S. Wyszyński. *Idzie nowych ludzi plemię... Wybór przemówień i rozważań*. Poznań: Pallottinum.
- Wyszyński, S. (2001b). *Środki Bożego awansu człowieczeństwa i chrześcijańskiego humanizmu*. W: S. Wyszyński. *Idzie nowych ludzi plemię... Wybór przemówień i rozważań*. Poznań: Pallottinum.
- Wyszyński, S. (2001c). *Początki nauczania społecznego 1934–1939*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Wyszyński, S. (2001d). *Znak zwycięstwa w walce o poszanowanie i ratunek człowieka*. W: S. Wyszyński, *Idzie nowych ludzi plemię... Wybór przemówień i rozważań*. Poznań: Pallottinum.

Normy społeczne a współczesny świat wartości

Problematyka wartości stanowi przedmiot naukowych dociekań Dostojnej Jubilatki, która poświęca im wiele miejsca szczególnie w pracach z zakresu wychowania, profilaktyki i resocjalizacji (Ostrowska, 1992; 1998; 2000; 2004; 2010; 2015). Te zainteresowania wyznaczają nie tylko obrany przez nią kierunek rozwoju naukowego, ale materializują się w jej życiu, poprzez urzeczywistnianie dobra, piękna, miłości i sprawiedliwości w pracy zawodowej i społecznej, stanowiąc dla innych osobowy wzór postępowania nie tylko na polu zadań pracowniczych, ale przede wszystkim w sferze człowieczeństwa.

Dlatego ofiarując z wyrazami głębokiego szacunku dla Czcigodnej Jubilatki niniejsze opracowanie, pragnę w nim podjąć wątki aksjologiczne tak bliskie jej twórczości powiązane z dziedziną normatywną.

System norm społecznych ujmowanych całościowo współwyznacza obok innych czynników nienormatywnych (technicznej infrastruktury) porządek społeczny, który reguluje życie członków społeczeństwa. Współcześnie obserwuje się postępującą jurydyzację życia społecznego, która eliminuje inne regulatory ludzkiego postępowania. Następuje ekspansja norm prawnych w obszary, które stanowiły domenę innych norm społecznych, przykładem czego może być tutaj obszar życia rodzinnego. Do najważniejszych norm społecznych oddziałujących na ludzkie postępowanie poza

prawem należą systemy norm etycznych, religijnych, obyczajowych, politycznych, organizacyjnych. Tendencję marginalizowania wobec systemu prawnego innych porządków normatywnych należy oceniać krytycznie, zarówno ze względu na wartość samego prawa, jak i na funkcje, jakie ma ono spełniać w społeczeństwie.

Dlatego z pewnym optymizmem można obserwować w ostatnich latach dynamiczny rozwój (przynajmniej w warstwie deklaracyjnej) szczegółowych norm etycznych wypełniających przestrzeń związaną z różnymi przejawami ludzkiej działalności. Te zbiory dobrego postępowania przeróżnych grup społecznych i zawodowych, instytucji finansowych, występują w formach kodeksów, zasad, standardów, praktyk i obejmują swym zasięgiem zarówno stosunki wewnątrz organizacyjne, jak i relacje zewnętrzne odnoszące się do klientów, partnerów finansowych, kontrahentów, podmiotów współpracujących i konkurujących, a nadto do społeczności lokalnych, regionalnych, a nawet wspólnoty międzynarodowej zwłaszcza, gdy chodzi o ochronę środowiska naturalnego.

Normy etyki zawodowej dynamicznie rozrastają się, niezależnie od regulacji prawnych funkcjonujących w poszczególnych instytucjach. Wprawdzie dotyczą one sposobu wykonywania zadań i warunków pracy zawodowej, ale znajdują swoje źródła zarówno w etyce ogólnej, jak i etosie (praktyce życia, obyczajowości, w sensie zobiektywizowanym i zsubiektywizowanym) poszczególnych środowisk zawodowych (Olejnik, 1957). Powiązanie etyki zawodowej i etyki ogólnej jest zrozumiałe, gdy weźmie się pod uwagę, że z punktu widzenia oceny postępowania w kategoriach dobra i zła dla wybranej korporacji nie jest obojętne zachowanie człowieka w jego codziennych sprawach życiowych, szczególnie w zawodach zaufania publicznego, w których wymagana jest nieskazitelnność charakteru, co więcej nie można manipulować człowieczeństwem w zależności od spełnianych ról społecznych. Człowiekiem się jest przez cały czas, niezależnie od realizacji zadań zawodowych. Z natury człowieka w zależności od przyjmowanych założeń filozoficznych wyprowadzane są wartości i powinności, które determinują jego egzystencję.

Oczywiście inne są wymogi w życiu prywatnym i inne w życiu publicznym, i nie wszystkie sfery prywatności mogą mieć znaczenie dla oceny zachowań osoby wykonującej funkcje zawodowe, różne

mogą być także kryteria i granice takiego wartościowania. Okoliczność, że ktoś jest doskonałym lekarzem czy prawnikiem, a zarazem hazardzistą przepuszczającym większość pieniędzy na utrzymanie rodziny, wprost nie będzie się przekładało na ocenę jego kompetencji zawodowych i dobra korporacji, ale już to, że znęca się nad rodziną, poza odpowiedzialnością prawną, będzie uderzało w autorytet środowiska zawodowego. W podanym wyżej przykładzie przestrzeń prywatna ma znaczenie w sferze zawodowej z punktu widzenia wywoływanych skutków, jeśli uzależnienie od hazardu prowadziło do ubóstwa czy zadłużenia rodziny, to niewątpliwie oddziaływałyby również negatywnie na wizerunek środowiska zawodowego.

Normy etyczne, których przedmiotem jest zachowanie człowieka przy wykonywaniu pracy zawodowej, tradycyjnie dzieli się na normy obowiązku i normy ideału (cnoty, doskonałości). Pierwsze odnoszą się do zakazów, nakazów oraz dozwoleń, regulujących stosunki pomiędzy podmiotami pełniącymi daną funkcję społeczną czy zawodową a podmiotami korzystającymi z ich usług, pracy, lub świadczeń, a następnie relacje ze środowiskiem zawodowym, innymi współdziałającymi (np. współpracownikami) czy wyżej wskazanymi społecznościami lokalnymi, regionalnymi, krajowymi i międzynarodowymi. W tym obszarze mieścić się będą także stosunki pomiędzy całymi grupami zawodowymi a powołanymi społecznościami oraz relacje podmiotu wobec samego siebie, gdy chodzi np. o sumienność, wytrwałość, uczciwość przy wykonywaniu obowiązków. Jeśli chodzi o normy doskonałości, są one pochodnymi wartości (dóbr) wyższego rzędu. Celem takich norm jest urzeczywistnianie wartości w sensie możliwie najszerszym, przykładem takich powinności jest np. służenie interesom sprawiedliwości, zapewnienie bezpieczeństwa obrotu prawnego, poświęcenie się dla dobra pacjentów (Heiman, 1917)¹.

¹ Interesująca dyskusja toczyła się na temat kodeksów etyki zawodowej na łamach „Etyki”, szczególnie w numerze 27 z 1994, gdzie m.in. W. Pawlik, w artykule *Niecnota uregulowana*, w powołaniu na poglądy L.L. Fullera, zwrócił uwagę, że pozytywne wzorce „moralności dążeń” trudno dają się zamknąć w formuły kodeksowe. Fuller posługuje się terminem moralności obowiązków i moralności aspiracji, (1978).

W obrębie etyki ogólnej, a także etyki zawodowej mają znaczenie poza normami, także inne dyrektywy, których oddziaływanie nie ma aż tak stanowczego charakteru przy wyznaczaniu właściwego zachowania. Akty dyrektywne mogą przybierać różną postać takie jak porady, wskazówki, sugestie, zalecenia, wyjaśnienia, objaśnienia, nakłaniania, itp. Dyrektywy takie obecne są przede wszystkim w życiu rodzinnym, w relacjach towarzyskich, sąsiedzkich, ale mogą pojawiać się także w sferze zawodowej i stanowić w konkretnych sytuacjach niepisane uzupełnienie, ogólnie sformułowanych etycznych powinności, np. wymogu koleżeństwa wobec członków korporacji. Na tym tle dochodzi niekiedy zresztą do konfliktów, przy czym wydaje się, że granicą dobrych relacji interpersonalnych w grupie zawodowej powinien być interes społeczeństwa, dobro wspólne. Koleżeństwo i lojalność wobec członków grupy zawodowej nie może prowadzić do uszczerbku w sferze majątkowej lub osobistej poszczególnych obywateli spoza środowiska.

Wszystkie normy społeczne (szerzej dyrektywy) stanowią konsekwencje przyjętych ocen odnoszących się do istniejących lub wyobrażonych rzeczy, procesów czy zdarzeń. Wszystkie te rzeczy lub stany są wartościami, gdy stanowią przedmioty dodatniej oceny, są cenne, dobre lub piękne (Grzegorzczak, 1989, s. 86–87; Ziemiński, 1990, s. 18–20, 58–59). Wartości odgrywają rolę w procesach decyzyjnych, motywują do ich urzeczywistnienia i ochrony. Wartości są pierwotne w stosunku do normy postępowania. Najpierw należy ustalić, co stanowi dobro cenione przez jednostkę lub grupę, aby następnie przejść do ustanowienia powinności ukierunkowanej na realizację wartości (Wojtyła, 2011, s. 209–210). Problemem podstawowym we współczesnym świecie jest pojmowanie dobra i zła. Przy normach społecznych istotne są oceny grupy, w odróżnieniu od normy prywatnej, w której normodawca jest zarazem podmiotem wartościującym. Norma taka jest również normą zindywidualizowaną, w odniesieniu do konkretnej jednostki. W prawie stanowionym normy są pochodnymi ocen prawodawcy, natomiast normy indywidualne wynikają z rozstrzygnięć organów stosujących prawo, które w ramach luzu decyzyjnego interpretują prawo, sięgając do innych porządków normatywnych i sposobów rozumienia wartości, potrzebnych do właściwego załatwiania czy rozstrzygania spraw.

Niekiedy oceny jednostki lub grupy społecznej z punktu widzenia szerszej oceny społeczeństwa określane są jako antywartości (wartości negatywne), co odnosi się przede wszystkim do środowisk kryminogennych, ale też do sprawców działających samodzielnie, nieprzynależących do nieformalnych struktur przestępczych, np. w przestrzeni cybernetycznej lub terrorystycznej. Na płaszczyźnie etycznej następuje zderzenie pomiędzy etyką wyznaczaną przez społeczeństwo a etyką autonomiczną czy etyką wąskiej grupy społecznej. Z perspektywy społecznej są wątpliwości, czy w ogóle można wówczas mówić o etyce, skoro urzeczywistniane dobro w rozumieniu jego sprawców stanowi zło w ocenie większości społeczeństwa lub szerszej społeczności międzynarodowej. Od strony zewnętrznej zachowanie może wywoływać podobne skutki, ale służy odmiennym wartościom i stojącym za nimi normom etycznym czy prawnym. Wartości te mogą przejawiać się w legitymacji do działania bądź w celu działania, np. porównując działanie snajpera w służbach specjalnych wykonującego zadanie polegające na eliminacji wybranych osób i podobne czynności płatnego zabójcy przyjmującego zlecenia pozbawienia życia. Wartością podstawową w pierwszej sytuacji jest ochrona społeczeństwa przed niebezpieczeństwem ze strony przestępców lub wrogów, w drugiej korzyść majątkowa.

Z takim zróżnicowaniem aksjologicznym mamy do czynienia również przy normach obyczajowych (zwyczajowych). Wartości pozytywne związane z obyczajami to odpowiedź na pewne potrzeby duchowe, wzmacnianie emocji, kultywowanie tradycji, uporządkowanie pewnej sfery działalności, rozwijanie form patriotyzmu. Przykładami takimi jest zachowanie kibiców w czasie rozgrywek sportowych (odpowiednie stroje, śpiewy), uczestników obrzędów ludowych (np. noc świętojańska), stałych imprez muzycznych czy zbiórek charytatywnych. Egzemplifikacją obyczajów związanych z negatywnymi wartościami takimi jak pochwała przemocy, dyskryminacja, nierówne traktowanie, jest działanie „fali” w wojsku, „grypsery” w więzieniu, „ustawek” kibiców poza wydarzeniami sportowymi.

Normy wynikają z wartości, natomiast wartości są pochodną procesu oceniania z perspektywy określonego podmiotu jej dokonującego (Ziemiński, 1992, 63–68). Cały ten ogromny splot układów normatywnych zależy jest od podmiotu dokonującego oceny oraz kryteriów

przyjętych w procesie oceniania. Uznając, że coś jest godne realizacji czy dążenia, coś należy robić, do czegoś dążyć, czyni się to z pewnego punktu widzenia, mając na uwadze różne podstawy, np. autorytet Boga, instytucji kościelnych, państwa, rodziny, sumienia, opinii publicznej, wolnego rynku, korzyści politycznych, ekonomicznych, społecznych, osobistych, afirmacji ludzkiej osoby i jej rozwoju, bądź osiągnięcia szczęścia co odpowiada deontonomicznej, utylitarystycznej, personalistycznej czy eudajmonistycznej racji, dla której określony stan jest ważny, pożądany, coś co stanowi cel działania. Rozpowszechniony pogląd o tetycznym uzasadnieniu normy prawnej, a więc przez sam akt ustanowienia jej przez kompetentny organ władzy publicznej, nie stoi w sprzeczności z jej aksjologicznym wyjaśnieniem (Ossowska, 1966, s. 134), chociażby wartością, dla których przepisy były stanowione, miałyby być wyłącznie utrzymanie się grupy rządzącej u władzy. U podstaw stanowiących norm prawnych znajdują się więc zawsze jakieś wartości, które mogą zyskiwać akceptację społeczną, ale mogą być też przejawem wyłącznie decyzji prawodawcy, nieaprobowanej społecznie bądź przez większą część społeczeństwa. Nie ma prawa neutralnego aksjologicznie (Łoziński, 2018, s. 41).

Jak wskazuje się, wszystkie normy w ujęciu historycznym wyrastały początkowo z jednego pnia i dopiero w późniejszym okresie następowało ich zróżnicowanie (Durkheim, 1990, s. 400; Kojder, 2010, s. 370–371; Libiszowska-Żółtkowska, 2010, s. 399). Niemniej także dzisiaj zauważa się zbieżność treściową norm należących do różnych porządków normatywnych. Przywołać można pogląd uznający, że prawo stanowi minimum moralności (Kokoszka, 2005, s. 98; Ossowska, 1986) czy też przyjmowanie uzasadnień religijnych dla norm etycznych (Styczeń, 1984, s. 34). Za odrębnością czy częściową odrębnością prawa i etyki przemawiają argumenty podkreślające pluralizm poglądów na świat oraz regulacje indyferentne moralnie, tj. takie, które mają charakter bardziej techniczny, organizacyjny czy porządkujący. Wydaje się, że nawet w tych obszarach, w których nie widać relacji bezpośredniej w etycznym uzasadnieniu stanowionego prawa, w sposób pośredni zawsze można wykazać taką więź przez podkreślenie np. pewnej postaci bezpieczeństwa prawnego, społecznego, wojskowego, politycznego, pewności i stabilności prawa, zgodności z Konstytucją i traktami międzynarodowymi, sprawiedliwością społeczną, itp.

W tym ujęciu każde prawo jest podbudowane etycznie czy szerzej aksjologicznie, ponieważ ukierunkowuje zachowanie swoich adresatów na określony rezultat, cenny z punktu widzenia prawodawcy, czy też służy powstaniu jakiegoś dobra. To jak to dobro jest rozumiane, to już sprawa podmiotu dokonującego oceny i kryteriów jej przeprowadzenia, np. czy wprowadzenie tzw. specustawy drogowej stanowi dobro w postaci korzyści społecznej albo przyczynia się do pomysłności społeczeństwa? Nietrudno przecież zauważyć, że nierzadko osoby pozbawiane swoich gruntów na mocy specustawy traktują takie regulacje jak zło dotykające ich osobiście i w sferze majątkowej².

Mówiąc o etycznym uzasadnieniu prawa, mam na myśli ocenę ludzkiego zachowania ze względu na przyjętą ogólnie wartość. Wartości etyczne czy też moralne, gdy bierze się pod uwagę praktykę społeczną, zrelacjonowane są więc do ludzkiego czynu i stanowią część systemu wartości w ogóle (Pilikowski, s. 20, 59).

Jeśli chodzi o związki etyki i religii w zakresie racjonalizacji norm postępowania, zauważyć należy, że poza oczywiście spekulacyjnym czy empirycznym podejściem do kwestii uzasadnień regulacji etycznych, dla chrześcijan pewne i fundamentalne są wartości, które należy wyprowadzać z powinności przekazanych przez Boga w przykazaniach Dekalogu i wskazaniach Chrystusa w Kazaniu na Górze.

Do wartości tych może dojść i niejednokrotnie dochodzi również etyka filozoficzna (Olejnik, 1998, s. 34–35), tyle że refleksja o dobru współcześnie przebiega różnymi drogami, które niekiedy wzajemnie się wykluczają. Można mówić filozoficznie o dobru i wyprowadzać z tak pojętego dobra prawa, które przy interpretacji danych Objawienia w chrześcijaństwie są jego zaprzeczeniem. Sama refleksja rozumowa poparta argumentami typu uwarunkowań kulturowych, historycznych, społecznych, rozwoju wiedzy o człowieku, reinterpretacji Pisma Świętego może ugrząźć w miejscu, jako otwarcie sprzeczna z literalną egzegezą, tradycją czy dotychczasowym oficjalnym nauczaniem Kościoła Katolickiego.

We współczesnych sporach o określenie dobra i zła, w takich kwestiach jak np. pojęcie małżeństwa, rodziny, płci, wyznaczanie granic

² Każdy chce tego, co dla niego najlepsze i osądza z własnej perspektywy (Vossenkuhl, 2012, s. 296–297).

dla początku i końca ludzkiego życia, dopuszczenie do klonowania człowieka, zapłodnienia *in vitro*, wykorzystywania zarodkowych komórek macierzystych, używania środków odurzających, argumenty rozumowe pomiędzy zwolennikami i przeciwnikami zmian nie doprowadzą do jednoznacznego rozstrzygnięcia i każda ze stron pozostanie przy swoim stanowisku.

Źródeł tego stanu rzeczy należy poszukiwać w usiłowaniu przełamywania podstawowego założenia koncepcji prawa naturalnego głoszącej, że człowiek za pomocą rozumu jest w stanie rozpoznawać obiektywne i niezienne kierunki działania moralnego. Dyskusja o błędnej racjonalizacji negującej przytoczoną tezę pozostaje jałowa, gdyż przeciwnicy określonej moralności powołują się na swoje racje, relatywizując pojęcie prawdy, odwołują się przy tym do swoich argumentów rozumowych.

W coraz większym stopniu dochodzi do głosu faktyczne funkcjonowanie norm moralnych w społeczeństwie. Moralność spreczna z dotychczasowymi wskazaniem etycznymi i prawnymi naciska na etykę i prawo, aby dokonać ich zmiany. Tak kształtowane wartości nie mają zakotwiczenia w ostatecznych zasadach, których źródłem w cywilizacji chrześcijańskiej jest Ewangelia, a ich implementowanie do „normoobiegu” publicznego, oznaczać może w dłuższym czasie koniec tej cywilizacji na danym obszarze geograficznym.

Jeśli chodzi o związki norm prawnych z innymi normami kulturowymi, charakteryzuje je wzajemne oddziaływanie mające istotny wpływ na kierunek rozwoju cywilizacyjnego społeczeństw. Podkreślić należy, że normy prawa nie są zawieszane w próżni, wyrastają ze świata wartości i znajdują oparcie w innych normach społecznych, są uwarunkowane kulturowo. Kontekst kulturowy jest podnoszony obecnie szczególnie mocno w orzecznictwie międzynarodowych organów sądowych, które uwzględniają specyfikę regionalną w funkcjonowaniu prawa (jego tworzenia, stosowania i wykonywania).

Z jednej strony socjologii religii nie brakuje poglądów, że historycznie prawo wyodrębniło się z norm religijnych czy norm moralnych w sensie faktycznych reguł współżycia w ramach grupy społecznej. Z drugiej strony samo prawo jest istotnym czynnikiem kulturotwórczym. Jest częścią świata kultury, ale jednocześnie ją współtworzy. Z całym systemem instytucjonalnego wpływu poprzez

sformalizowane reguły postępowania zabezpieczone przymusem państwowym urabia postawy, poglądy, stanowiska, a niekiedy nawet narzuca i wymusza sposób postępowania podmiotów mu podlegających. Siła prawa poza formalnym trybem stanowienia i stosowania, jak również stanowczością, jego egzekucji tkwi choćby w podświadomie przyjmowanym założeniu, że prawo samo w sobie jest dobre, skoro wprowadza porządek społeczny, to to na co zezwala i czego zakazuje, jest emanacją wartości samej w sobie i musi być dobre i słuszne. To przekonanie społeczne o bezwarunkowej wartościowości prawa prowadzić może do sytuacji (obserwowanej w dłuższym odcinku czasu), w której to prawo staje się źródłem nowej etyki czy nawet religii bądź tworzy normatywne ramy dla kształtowania nowej moralności czy religijności, które po pewnym czasie będą z kolei oddziaływać i wzmacniać zwrotnie rozwiązania prawne je chroniące lub utrwalające. Proces ten przedstawić można w kształcie zakreślanych okręgów będących obrazem wzajemnych zwrotnych oddziaływań poszczególnych porządków normatywnych, których zmiany wytyczają rozwój kulturowy.

Takie rozumienie postępu cywilizacyjnego prowadzącego do kształtowania wciąż nowego człowieka i nowego społeczeństwa jest możliwe na gruncie poglądu, że wszelkie normy społeczne, a także wartości są wytworem wyłącznie kulturowym. Nie negując wpływu prawa państwowego na faktyczną moralność (w mniejszym stopniu w kręgu europejskim na religijność) i odwrotnie, zauważyć wypada, że odchodzenie od wartości i norm obecnych w dotychczasowej kulturze nie stanowi żadnego rozwoju, tylko stan przejściowy i tymczasowy, związany z procesem przejmowania tego obszaru przez inny system aksjonormatywny o silnej podbudowie filozoficzno-religijnej, gdyż niezależnie, jak mocno podkreśla się niezależność systemów normatywnych, życie duchowe nie znosi pustki, w którą wcześniej czy później wchodzi przekonanie o takiej czy innej ostatecznej zasadzie rządzącej światem.

Stale aktualizującym się zagadnieniem jest filozoficzno-etyczno-religijny spór o genezę wartości, wskazujący bądź na Bożą Mądrość bądź na prometejskie dążenie czy chęć poznania dobra i zła w ogrodzie Eden. Czy wartości stanowią jedynie pochodną oceny człowieka, czy też człowiek odkrywa dane mu bezpośrednio lub w drodze

interpretacji obiektywne oceny i może przyswajać je jako własne. Czy wartości pozostają jedynie produktem kultury czy też poprzedzają kulturę i są odczytywane według stopnia rozwoju cywilizacyjnego danej epoki? Nie są to sytuacje porównywalne. Jeśli człowiek jest wyłącznym źródłem wartości, zasadniczo wartości podlegają zmianie i są względne, gdyż zależą od środowiska społecznego, z którego wyrastają, jego historii, usytuowania geograficznego, stanu wiedzy o świecie.

Nie negując istnienia jakiejś grupy wartości jako produktu kulturowego, będącej następstwem różnorodnej mentalności społeczeństw na poszczególnych etapach ich historii, dostrzega się także w ogólnym zarysie pewien uniwersalizm aksjologiczny wynikający z natury człowieka, a także przyjmowanych wierzeń (Ślipko, 2009, s. 212–216). Uniwersalizm ten pomimo deklarowanego światowego zakresu tak jak przyjmuje to np. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, załamuje się jednak pod naporem wyjątków wyrażanych w szczegółowych racjach aksjologicznych (Bała, Wielomski, 2008, s. 114–119). Istnienie różnorodnych katalogów wartości oraz ich hierarchizacje skłaniają raczej do poglądu, że przyjmowanie określonych przedmiotów, stanów, stosunków za dobra powszechnie uznane, jest ograniczone do wybranych obrębów społeczno-kulturowych.

Przykładem dobra powszechnie akceptowanego jest życie człowieka. Poza zachowaniami suicydentalnymi powodowanymi różnymi zaburzeniami o charakterze psychicznym i fizycznym można cenić wyżej inne wartości niż własne życie zarówno w porządku doczesnym, jak i nadprzyrodzonym. Ze względu na cel można wyróżnić wartości samoistne i wtórne, pierwsze stanowią cel sam w sobie, drugie są instrumentalizowane do wyższych wartości wtórnych lub samoistnych. W zależności od przyjmowanego punktu widzenia życie ludzkie może stanowić wartość samą w sobie, bądź może być środkiem do osiągnięcia innej wartości samoistnej, np. zjednoczenia z Bogiem, ochrony ojczyzny czy rodziny lub wartości instrumentalnej, np. przy dobrowolnym podejmowaniu pracy w warunkach grożących śmiercią. Życie zostaje zinstrumentalizowane do innych celów także w procesie specyficznej socjalizacji wyrażającej się w efektywnym nieracjonalnym posłuszeństwie bądź w sytuacjach przymusowych, gdy człowiek nie dysponuje swoim postępowaniem, ale jest uprzedmiotowiony w szczególności jako dawca organów,

wykonawca pracy, poddany eksperymentom kończących się zgonem. Zachowanie prowadzące do śmierci wielu osób przez zdetonowanie ukrytej bomby wśród ludności cywilnej oceniane jest jako morderstwo, przestępstwo terrorystyczne. Z punktu widzenia zamachowca lub osób kierujących atakiem ocena taka jest pozytywna jako chwalebny patriotyzm, męczeństwo za religię, poświęcenie dla wybranej ideologii.

Przykłady znane z historii, ale także współcześnie wskazują, że normodawca może być wyrazicielem zarówno wartości, jak i środków prowadzących do ich urzeczywistnienia, które pozostają w oczywistej sprzeczności z interesem jednostek znajdujących się poza obrębem wybranej grupy społecznej.

Pewnym minimum koniecznym do traktowania wartości o charakterze uniwersalnym może być przyjmowanie kryterium oceny skutków działań w postaci występowania uszczerbku przede wszystkim w stosunkach społecznych. Poszukiwanie tego typu kryteriów prowadzi jednak do dalszych pytań o definicję *krzywdy* i o jej zakres pojęciowy, czy odnosi się ona również do innych istot żywych, a gdy chodzi o człowieka, o granice człowieczeństwa. Kryterium to nie rozwiązuje jednak ostatecznych uzasadnień, dla których można określone działanie zakwalifikować jako wartościowe lub prowadzące do realizacji dalszych wartości. Nieingerowanie w przestrzeń wolności innego podmiotu podyktowane chęcią zabezpieczenia własnego interesu w postaci oczekiwania braku podobnych oddziaływań ze strony tego podmiotu jest wyrazem kierowania się racjonalnym egoizmem³, pozbawionym jednak głębszych ideałów, poczynając od humanistycznego bezinteresownego wsparcia dla drugiego człowieka, przez troskę o przyrodę, po ewangeliczne przykazanie miłości nieprzyjaciół.

Uzasadnienie takiego egoistycznego działania załamywać się więc może w sytuacjach wymagających dokonywania wyborów związanych z niesieniem pomocy czy zaangażowaniem się w sprawy społeczne⁴. Zagrożeniem dla tego typu myślenia może być dominujący

³ Rosyjska dusza jest rozdarta (Nowa Europa Wschodnia, s. 111 i n.).

⁴ Filozoficzne uzasadnienie moralności odwołuje się do transcendentności (wiary religijnej), natury ludzkiej (Arystoteles), naturalnych uczuć (Schopenhauer), empirii (Hume), rozumu (Kant), kontraktualizmu (Hobbes, Rawls) (por. Tugendhat, 2004, s. 51, 76).

formalizm w stosunkach międzyludzkich, przerzucanie wszelkiej aktywności na właściwe służby czy organizacje. A w ramach samych instytucji ściśle koncentrowanie się na zakresie obowiązków wynikających z pełnionej funkcji. Sytuacje takie zaobserwować można choćby w jednostkach zinstytucjonalizowanej pomocy społecznej w zakresie opieki zdrowia czy zapewnienia podstawowych warunków socjalno-bytowych. Uprzedmiotowienie drugiej osoby następuje w ramach rutyny w pracy, mechanicznego procesu postępowania przebiegającego utartym schematem, od którego wszelkie odstępstwa spotykają się z brakiem decyzji albo wymogiem wypracowania nowych procedur.

Inną podstawą uogólnienia tego, co uważa się za wartościowe, jest ocena społeczna większości członków społeczeństwa lub jego reprezentacji. Przyjęcie takiego rozwiązania rodzi ryzyko przymusowego narzucenia przez normodawcę systemu ocen mniejszym grupom społecznym, przy wykorzystaniu doraźnej przewagi politycznej. Występująca zmienność ocen i norm politycznych w systemach demokratycznych jest zjawiskiem naturalnym, jednak nie może prowadzić do wymuszania racji aksjologicznych w sferach, w których jednostka powinna być wolna w swych wyborach. Niemniej jednak wartości wyrażane przez mniejszość nie mogą być uprzywilejowywane w stosunku do ocen prezentowanych przez pozostałą część społeczeństwa. Ochrona takich wartości nie może przeradzać się w dyktat systemu ocen dla całego społeczeństwa. Tolerowanie odmiennego punktu widzenia nie może więc oznaczać nadawania specjalnych uprawnień podmiotom wyrażającym odrębny sposób wartościowania.

Na marginesie zauważyć należy, że normy (dyrektywy) i wartości polityczne obejmują organizację partii politycznych, ich cele, stosunki pomiędzy członkami, otoczeniem zewnętrznym, ale przybierają również postać niesformalizowaną, obejmującą wypowiedzi osób należących do ścisłego centrum decyzyjnego, które są następnie urzeczywistniane w systemie prawnym.

Obserwacja norm kulturowych i związanych z nimi ocen szczególnie w obszarze obyczajowości, a także religijności podlega wspólnie ciągłej transformacji, poprzez naciski różnych środowisk, które dążą do przekształcenia partykularnych perspektyw w ogląd całego społeczeństwa. Brak ciągłości transmisji wartości, słabość

w internalizacji dotychczasowych ocen i norm, prowadzić może do zmiany porządku aksjologicznego w społeczeństwie, współczesna większość może stać się mniejszością w zakresie akceptowanego systemu ocen i norm. Oznaczać to będzie dla danego społeczeństwa zmianę kulturową. Dlatego ważną i wciąż aktualną dyrektywą pozostaje obowiązek poszanowania różnych sposobów wartościowania, tak by w każdym czasie poszczególne zbiorowości mogły wyrażać własne poglądy i postulaty zmian, przy uwzględnieniu racjonalnej proporcji wpływu tego typu oddziaływań na funkcjonowanie całego społeczeństwa.

Wolność wartościowania najpełniej znalazła swój wyraz w zachodnim kręgu kulturowym, w świecie przenikniętym chrześcijańskim duchem miłosierdzia, który kształtował się pod wpływem Ewangelii. Obecnie w dużej części Europy system wartości wyrosły z chrześcijaństwa przeżywa kryzys, a jego miejsce zajmują wartości europejskie, które wprawdzie nawiązują nominalnie do prawdy, dobra i piękna, ale na ich podstawie wyprowadzane są także powinności obce dotychczasowej kulturze społeczeństw i uprzedniemu rozumieniu otaczającej rzeczywistości⁵.

Przyjmowanie wspólnych wartości, ich przestrzeganie i wspieranie jest warunkiem uczestnictwa poszczególnych państw w organizacjach międzynarodowych. W kręgu europejskim zobowiązanie to szczególnie odnosi się do członkostwa w Unii Europejskiej, która odwołuje się do takich wartości jak: poszanowanie osoby ludzkiej, wolności, demokracji, równości, państwa prawa, poszanowanie praw człowieka (art. 2 TUE). Problemem pozostaje jednak to, jak rozumie się te wartości. Przykładowo poszanowanie osoby ludzkiej, która jest stara lub chora, może przejawiać się w pomocy do jej samobójczej śmierci, a poszanowanie prawa człowieka akceptacją dla spowodowania śmierci nienarodzonego dziecka. Historia pozbywania się osób nieproduktywnych, dokonywania aborcji, uśmiercania dzieci już po urodzeniu była powszechnym zwyczajem u ludów pierwotnych (Makarewicz, 2009, s. 62–65). Współcześnie uzasadnienie dla tego typu zachowań znajduje się w minimalizacji cierpień bądź braku

⁵ Sytuację tę należy wiązać z brakiem powszechnie akceptowanego kryterium uzasadnienia dla moralności (por. MacIntyre, 1996, s. 107, 115).

świadomości tych osób, którym odbiera się życie. Przyjęcie tego typu założeń filozoficznych i poszukiwanie dobra w swobodzie decyzji, a więc wolności do unicestwiania siebie i innych, wyznacza normy bliskie społecznościom prymitywnym i świadczy, o tym, że w tym zakresie kultura powraca do czasów przedchrześcijańskich. „Nowa” etyka utylitarystyczna zakłada uprawnienie grupy społecznej do decydowania czy życie konkretnego człowieka jest czy nie jest warte „przeżycia” (Picker, 2007, s. 29–30).

Powoływanie się na wartości i normy religijne jako na istotnie kształtujące kulturę społeczeństwa wynika nie tylko z uwarunkowań historycznych i roli religii w sferze społecznej, ale przede wszystkim z charakteru dóbr i zasad, których obowiązywanie i przestrzeganie uzasadniane jest autorytetem Boga.

Wskazując na aksjonormatyw religijny, warto jednak rozróżnić sferę sacrum ukierunkowaną na samego Boga, uznanie Jego istnienia i wielkości, oddawania Mu czci, a następnie na zewnętrzne reguły kultu, obrządku, ceremonii, związane z danym wyznaniem religijnym, oraz przestrzeń profanum, w której wartości i normy religijne są źródłem dla innych norm kulturowych, gdyż odnoszą się do relacji międzyludzkich czy szerzej w ogóle stosunku człowieka do świata.

W tym kontekście wartości i powinności wynikające z nakazów i zakazów religijnych zinternalizowane w procesie wychowawczym są pierwotne wobec innych dóbr i dyrektyw wyprowadzanych z prawa stanowionego, etyki, obyczajów, polityki, sztuki czy organizacji.

W tym miejscu podkreślić należy, że rozróżnienie porządków aksjologicznych i normatywnych nie zachodzi w państwach teokratycznych, w których aksjonormatyw religijny nie jest tylko uzasadnieniem dla innych wartości i powinności, ale on sam wyczerpuje wszystkie dziedziny regulacji ludzkiego postępowania, przede wszystkim prawa, etyki czy obyczajowości.

W kulturze zachodniej pochodzenie podstawowych norm kulturowych swoimi korzeniami wyrasta z chrześcijaństwa, nawet jeżeli współcześnie ich uzasadnienie wyprowadzane jest z innych źródeł. Wartości i normy religijne ze względu na swój najgłębszy wymiar, gdy chodzi o wewnętrzne oddziaływanie na zachowanie człowieka, mogą pełnić ogromną rolę w budowaniu wspólnotowego ładu, pozwalającego na pokojowe współistnienie różnych kultur, ras i narodów.

U podstaw aksjonormatywu religijnego znajduje się wiara w Boga, relacja bardzo intymna, obejmująca duchową więź porównywalną w swej istocie do relacji między dzieckiem a rodzicem, tyle że rodzicem nieskończenie doskonałym, czy też szczególnie w kulturach wschodnich obejmującą dążenie człowieka do zjednoczenia z jednością, z którą ostatecznie ma się połączyć. Z punktu widzenia nauk przyrodniczych wiara może być postrzegana jako szczególna czynność psychiczna umysłu, która w niektórych sytuacjach pozwala podejmować takie działania, które wymykają się z „rozsądnego i racjonalnego” oglądu świata widzialnego.

W związku z tym, że wiara religijna odnosi się do rzeczywistości nadprzyrodzonej, należy odróżnić kryterium weryfikacji prawdziwości zawierzenia od przedmiotu wiary. Może być przecież tak, że dwie osoby poświęcają swoje życie w przekonaniu prawdziwości wiary, których przedmiot jest zasadniczo różny co do rozumienia istoty najwyższej oraz stawianych przez nią wymogów. Oceniając zachowanie osób, które poświęcają własne życie, a więc dobro w porządku doczesnym bardzo wysoko usytuowane, nie można ostatecznie rozstrzygnąć o prawdziwości samego przedmiotu wiary tych osób. Przykład ich poświęcenia stanowi natomiast istotny nośnik transmisji wartości dla współczesnym im i przyszłych pokoleń. Co na przykładzie chrześcijaństwa zawiera w sobie słynne twierdzenie Tertuliana, że krew męczenników jest nasieniem nowych chrześcijan⁶.

Powracamy więc do wcześniejszej kwestii, dlaczego poświęcenie życia w jednej sytuacji nazwiemy męczeństwem czy heroizmem, a w drugim tchórzostwem, terroryzmem czy zamachem. Sytuacje takie mogą mieć również miejsce bez odwoływania się do wiary religijnej, ale do zawierzenia jakiemuś przywódcy czy bezosobowej idei. Wydaje się, że pewnym rozwiązaniem dla przyjęcia uniwersalności wartości i norm religijnych, urzeczywistnianych w wierze, a za ich pośrednictwem przenikanie ich do innych porządków normatywnych, jest powiązanie ich przestrzegania z rezultatami, jakie wywołują w świecie zewnętrznym.

⁶ „Jest nas coraz więcej, ilekroć kosicie nas: Nasionem jest krew chrześcijan” (Tertulian, 1947).

Najniższym poziomem akceptowanych konsekwencji jest niewyrządzenie krzywdy innym ludziom, także niepodzielającym tej wiary, i minimalizacja cierpień innych istot żyjących. Wyższym poziomem aprobowanych skutków jest ogólne współdziałanie dla dobrostanu ludzkości i świata, w którym mieszczą się wszelkie formy życzliwości, pomocy, miłości w tym ewangelicznej miłości nieprzyjaciół.

Normy religijne traktowane jako pierwotne w stosunku do innych norm kulturowych, ze względu na najdalej idącą intymność z normodawcą, mają silny wpływ na kształtowanie osobowości w młodości i sposób postępowania w życiu dorosłym. Jeśli w niektórych przypadkach obserwuje się, że późniejsze oddziaływanie norm religijnych z różnych przyczyn słabnie na rzecz innych norm kulturowych, bądź nie występuje w ogóle w procesie wychowawczym, to racjonalna refleksja o ludzkiej egzystencji wymusza pytania o racje ostateczne, o sens ludzkiego życia, jego początku, treści i końca⁷.

Normy etyczne wprowadzane z ogólnoludzkich wartości czy oceny społecznej, jeśli nawet są zbieżne z regułami dobrego postępowania wyznaczonymi przez religię, nie są w stanie udzielić odpowiedzi na wiele pytań, w warstwie motywacyjnej i wyznaczonego celu, co prowadzi niekiedy do zaprzeczenia istotności pytań egzystencjalnych bądź sprowadzenia odpowiedzi na postawione przez nie zagadnienia do absurdu. Inna sprawą jest, że takie wartości i sposób myślenia stanowiące podwalinę reguł etycznych wyznaczone są już funkcjonującymi uprzednio uwarunkowaniami kulturowymi, na które wcześniej zwrócono uwagę, nakładają się wzajemne oddziaływania wszystkich norm społecznych.

Mówiąc o normach religijnych o charakterze etycznym (a więc określających wzorce wymaganego zachowania w stosunku do siebie, innych i otaczającej przyrody) w zachodnim kręgu kulturowym, nie sposób pominąć tego, że są one zakotwiczone w normach religijnych wprost odniesionych do Boga i Jego kultu. Naruszenie reguł postępowania wobec ludzi ma swoje przełożenie w relacji do Boga, co twardo rozwija św. Jan Ewangelista w swoim liście, kłamcą nazywając tego, kto źle postępuje wobec ludzi, jednocześnie przyznając się do

⁷ Stawia się niekiedy tezę, że obserwacja śmierci dała początek teologii (Daumas, 1973, s. 203).

miłości Boga. Wskazując na różne typy norm religijnych, a więc ukierunkowanych na samego Boga w relacji wewnętrznej, na sposób sprawowania kultu i oddawania Mu czci w sferze zewnętrznej oraz zasady postępowania wobec ludzi i innych istot, należy zauważyć, że stanowią one pewną normatywną całość. W chrześcijaństwie porządek religijny naruszony zostaje zarówno na poziomie zsubiektywizowanym – grzechu myśli oraz zobjektywizowanym w przestrzeni sacrum i profanum (Kość, 2001).

Związki norm religijnych wyznaczających przebieg i sposób prowadzenia praktyk religijnych z obyczajami obchodzenia wydarzeń o charakterze religijnym w sferze prywatnej są bardzo trwałe, chociaż są sytuacje, w których osoby nie uczestnicząc w kulcie religijnym, zachowują jednocześnie rytuał świecki wynikający czy nawiązujący do ceremonii religijnych.

Wyobrażenie wartości niezależnie, czy są one traktowane jako zastane czy też kreowane i związanych z nimi treści emocjonalnych i wolitywnych, motywuje normodawcę do ustanawiania norm zarówno w formie pisemnej, jak i ustnej. Gdy trudno wskazać konkretny podmiot odpowiedzialny za ustanowienie normy społecznej, u podstaw uznania zasadności jej istnienia leży również określona treść aksjologiczna, chociażby miała mieć znaczenie tylko historyczne czy symboliczne (Sapir, 1978, s. 230).

Przeżywanie wartości stanowi ważny składnik procesu motywacyjnego osób, co do których normy są adresowane. Dotyczy to adresatów specjalnie powołanych do ich stosowania i egzekwowania, w mniej lub bardziej sformalizowanych trybach, jak i pozostałych uczestników życia społecznego, których rolą jest przestrzeganie określonych reguł społecznych. W przypadku obyczajów czy moralności (rozumianej jako faktyczne zachowanie w odniesieniu do określonej etyki) sankcjonowanie norm następuje poprzez oddziaływanie wszystkich członków danej społeczności, jeśli nie ma wyspecjalizowanych w tym zakresie jednostek lub instytucji.

To, czy podmioty podporządkowują się tym regułom, jest obok innych czynników wyrazem ich postawy wobec wartości przez nich reprezentowanych. Rodzaje sankcji w przypadku niepodporządkowania się normom w zależności od stopnia formalizacji procedur wymuszających reguły postępowania mają różną postać przymusu

społecznego, poczynając od przymusu psychologicznego, a kończąc na przymusie użycia bezpośredniej siły fizycznej.

Wartości ukierunkowują także treści innych dyrektyw, w których nierzadko znacznie większą rolę odgrywają emocje w stosunku do przeżyć intelektualnych czy wolitywnych.

Jeżeli wartości traktować jako cele norm społecznych, które mają je urzeczywistnić i ochraniać, to na wysokim stopniu abstrakcji wszystkie one sprowadzają się do zapewnienia jakiegoś rodzaju porządku w życiu człowieka (społecznym, rodzinnym, zawodowym, osobistym) i w jego otoczeniu (ochrona środowiska naturalnego).

Rozróżnienie poszczególnych sfer normatywnych powiązane jest z hierarchizacją celów poprzedzonych łańcuchem partykularnych skutków poszczególnych norm postępowania. Dla prawa taką wartością docelową jest ład społeczny, chociaż jest też szereg wartości pośrednich, chociażby prawo samo w sobie jako narzędzie porządkujące poprzez funkcję organizacyjną, wychowawczą, rozdzielczą, sprawiedliwościową, czy też pożądane skutki szczegółowych regulacji podejmowanych dla konkretnych rozwiązań. Dla etyki wartością finalną jest dobro moralne, dla religii dobro nadprzyrodzone – Bóg, dla obyczajów historycznie utrwalony wzorzec kulturowy, dla polityki – władza, dla organizacji – cele związane z jej działaniem.

BIBLIOGRAFIA

- Bała, P., Wielomski, A. (2008). *Prawa człowieka i ich krytyka*. Warszawa: Fijorr Publishing Chicago.
- Daumas, F. (1973). *Od Narmera do Kleopatry, Cywilizacja starożytnego Egiptu*. Tłum. I. Zawadzka. Warszawa: PWN.
- Durkheim, E. (1990). *Elementarne formy życia religijnego*. Warszawa: PWN.
- Fuller, L.L. (1998). *Moralność prawa*. Tłum. S. Amsterdamski. Warszawa: PIW.
- Grzegorzczak, A. (1989). *Etyka w doświadczeniu wewnętrznym*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Heiman, T. (1917). *Etyka lekarska i obowiązki lekarza*. Warszawa: Gebethner i Wolff.

- Kojder, A. (2010). Prawo i etyka. W: W. Kaczyńska (Red.). *O etyce służb społecznych*. Warszawa: IPSiR.
- Kokoszka, A. (2005). *Teologia moralna fundamentalna*. Tarnów: Wydawnictwo „Biblos”.
- Kość, A. (2001). Relacja prawa i moralności we współczesnej filozofii prawa. *Roczniki Nauk Prawnych*, 11, 1.
- Libiszowska-Żółtkowska, M. (2010). *Etyka a religia*. W: W. Kaczyńska (Red.). *O etyce służb społecznych*. Warszawa: IPSiR.
- Łoziński, B. (2018). Ewangelia ponad konstytucją. *Gość Niedzielny*, 35.
- MacIntyre, A. (1996). *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*. Przeł. A. Chmielewski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Makarewicz, J. (2009). *Wstęp do filozofii prawa karnego w oparciu o podstawy historyczno-rozwojowe*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Olejniki, S. (1957). Etos i etyka pracy zawodowej. *Collectanea Theologica*, 28, 3-4.
- Olejniki, S. (1998). *Teologia moralna fundamentalna*. Włocławek: Włocławskie Wydawnictwo Diecezjalne.
- Ossowska, M. (1966). *Podstawy nauki o moralności*. Warszawa: PWN.
- Ossowska, M. (1986). *Socjologia moralności. Zarys zagadnień*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ostrowska, K. (1992). Znaczenie systemu wartości w etologii zachowań dewiacyjnych. W: *Studia z psychologii*. Tom IV. Warszawa: ATK.
- Ostrowska, K. (1998). *Wokół rozwoju osobowości i systemu wartości*. Warszawa: CMPP-P MENiS.
- Ostrowska, K. (2000). *Nie wszystko o wychowaniu*. Warszawa: CMPP-P MENiS.
- Ostrowska, K. (2004a). *W poszukiwaniu wartości. cz. I: Ja-inni*. Kraków: Rubikon.
- Ostrowska, K. (2004b). *W poszukiwaniu wartości. cz. II: Z Biblią przez życie*. Kraków: Rubikon.
- Ostrowska, K. (2010). Etyczne problemy pomagania rodzinie. W: W. Kaczyńska (Red.). *O etyce służb społecznych*. Warszawa: IPSiR UW.
- Ostrowska, K. (2015). Psychologiczne koncepcje człowieka i osobowości. W: K. Ostrowska (Red.). *Psychologia dla służb społecznych*. Warszawa: Difin.
- Picker, E. (2007). *Godność człowieka a życie ludzkie*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Pilikowski, J. (2010). *Podróż w świat etyki*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

- Rosyjska dusza jest rozdarta. Z W. Jerofiejewem, rosyjskim pisarzem, rozmawia Kuba Benedyczak (2015). *Nowa Europa Wschodnia*, 1.
- Sapir, E. (1978). *Kultura, język, osobowość*. Warszawa: PiW.
- Ślipko, T. (2009). *Zarys etyki ogólnej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Styczeń, S. (1984). *W drodze do etyki*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Tertulian, Apologetyk (1947). *Pisma Ojców Kościoła*. t. 20. Poznań: Księgarnia Akademicka.
- Tugendhat, E. (2004). *Wykłady o etyce*. Przeł. J. Sidorek. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Vossenkuhl, W. (2012). *Możliwość dobra*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Wojtyła, K. (2011). *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Ziemiński, Z. (1990). *Wstęp do aksjologii dla prawników*. Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze.
- Ziemiński, Z. (1992). *O pojmowaniu sprawiedliwości*. Lublin: Instytut Wydawniczy Daimonion.

Duchowość w kontekście psychospołecznego funkcjonowania człowieka i jakości jego życia

WZRASTAJĄCE ZAINTERESOWANIE DUCHOWOŚCIĄ

Religia i duchowość odgrywały zawsze, do pewnego stopnia, ważną rolę w życiu człowieka i społeczeństw. Dobro duchowe jest bardzo osobistym, a zarazem też uniwersalnym doświadczeniem człowieka.

Współcześnie dobrostan duchowy pojmowany jako integralna część zdrowia fizycznego i psychicznego oraz społecznego powoduje, że wzrasta zapotrzebowanie na bliższe określenie jego rozumienia i roli dla jakości życia i zdrowia człowieka oraz odpowiedniego uwzględnienia funkcji duchowości i religijności w oferowanym wsparciu psychospołecznym i opiece zdrowotnej.

Szeroko pojęte zagadnienie zdrowia ludzkiego rozpatrywane od czasów antycznych, aż do okresu kartezjańskiego, przełomu czasów i przyjęcia racjonalistycznej koncepcji człowieka w naukach medycznych oraz pozytywistycznej psychologii, gdy odrzucono zagadnienia religii i duchowości, przeżywa w ostatnich latach swoisty renesans zaznaczający się nowym naukowym trendem w zachodniej kulturze dociekań psychologicznych, medycznych oraz edukacyjnych. Problematyka znajduje szerokie uznanie, akcentuje się potrzebę sięgania do sfery duchowej człowieka w celu lepszego zrozumienia zjawisk funkcjonowania, zdrowia i choroby oraz rozwiązywania nierozzerwalnie powiązanych z nim duchowo-religijnych

wymiarów egzystencji (Espiritu i in., 2019; Katzman, 2019; Walach, Kohls, 2019). Obserwuje się wzmożony wzrost badań naukowych skoncentrowanych na duchowej i religijnej sferze funkcjonowania człowieka w kontekście jego zdolności adaptacyjnych oraz osiągnięcia dobrostanu i rozwoju integralnych zasobów zdrowia oraz jakości życia. Ich zakres odzwierciedla faktycznie całokształt zjawisk związanych z cyklicznością rozwojową na przestrzeni całego życia oraz ich charakterystycznych faz rozwojowych u dzieci, młodzieży, dorosłych i seniorów. Badania prowadzone są również na różnych populacjach oraz zróżnicowanych grupach etnicznych i społeczno-kulturowych. Obejmują one, od bardzo wąskich specjalizacji, typu badań ukierunkowanych na neurobiologię doświadczenia duchowego, aż po te powszechnie i najczęściej spotykane problemy zdrowia psychicznego, fizycznego, społecznego.

W naukach medycznych tego typu tendencja ma już o wiele dłuższą i bogatszą tradycję, nie tylko w odniesieniu do terminalnych faz życia jak w medycynie paliatywnej, gdzie już od lat wymiar duchowy, znalazł zinstytucjonalizowane i koncepcyjno-metodyczne rozwiązania, ale też cieszy się szczególnym zainteresowaniem badaczy i praktyki w leczeniu zarówno chorób przewlekłych, onkologicznych, układu krążenia, jak i w odniesieniu do wielu innych psychicznych i fizycznych czy też psychosomatycznych schorzeń chorobowych współczesnego człowieka. Potwierdza to wzrastające zapotrzebowanie na stosowne rozwijanie holistycznej czy też komplementarnej wiedzy i odpowiednio kompetencji, zarówno w profilaktyce, jak i w różnych obszarach oddziaływania leczniczego i rehabilitacyjnego.

Nowe nurty teoretyczno-badawcze występują w psychologii, nie tylko w tzw. psychologii pozytywnej, ale też innowacyjne podejścia są w tradycyjnie dominujących nurtach poznawczo-emocjonalnych i behawioralnych oraz w różnych stosowanych obszarach z zakresu psychosomatyki, psychoonkologii i psychoterapii. Włączanie tego typu zagadnień do systemu wsparcia psychospołecznego, poradnictwa, coachingu i psychoterapii cieszy się również wzrastającym zainteresowaniem badaczy i praktyków, co znajduje szerokie i dogłębne, na wysokim poziomie naukowej wiedzy, udokumentowanie w literaturze przedmiotu ostatnich lat. Publikacje

dotyczą szeroko rozumianej duchowości/religijności, jak i szeroko zróżnicowanego spektrum w zakresie poszczególnych dziedzin teorii i praktyki i odpowiednich form duchowości czy też religijności.

Różne systemy opieki pomimo zróżnicowanych uwarunkowań na całym świecie, pośród wielu punktów łączących, mają jeden wspólny, a jest on związany z postulatem całościowego czy też tzw. holistycznego wsparcia i opieki nad klientem/pacjentem przejawiającym również potrzeby natury duchowej. W zależności od obszaru czy też systemu zaangażowania wymaga on zadbania o stosowną wiedzę i umiejętności duchowe w odpowiedzi na potrzeby adekwatnego wsparcia psychospołecznego i opieki zdrowotnej poszczególnych osób, ich rodzin i społeczności. Zaleca się na przykład rutynową ocenę duchową przy badaniu schorzeń natury psychicznej, co odzwierciedla wzrastające uznanie dla roli religijno-duchowych aspektów przy diagnozie i opiece nad chorymi, stosując standardowe klasyfikacje, jak DSM-5 czy Cultural Formulation Interview (Wywiad Formuły Kulturowej).

Opis i charakterystyka osoby pod względem religijnym wymaga analizy m.in. przekonań religijnych, emocji, które powstają w kontakcie z transcendencją, zachowań religijnych czy chociażby religijnego doświadczenia, na co zwracają uwagę liczni badacze (por. Hill, Pargament, 2003; Shapiro i in., 2015; Vieten i in., 2016; McCoyd, Kerson, 2016; Vander Weele, Balboni, Koh, 2017; Oman, 2018; Egan, Timmins, 2019; Saad i in., 2019; de Rezende-Pinto i in., 2019).

Powszechny charakter obecnego zainteresowania duchowością da się potwierdzić choćby na podstawie dynamicznie wzrastającej liczby tytułów publikacji ściśle naukowych oraz co najmniej porównywalnej, a nawet dużo większej liczby publikacji popularno-naukowych, praktycznie ze wszystkich dziedzin humanistyki, nauk społecznych i medycznych, odnoszących się do szeroko rozumianego dobrostanu jednostki, jakości życia i zdrowia jednostkowego oraz publicznego. Badania nad duchowością i jej znaczeniem dla szeroko rozumianego dobrostanu, jakości życia i zdrowia wstępnie były prowadzone głównie w kontekście zachodnim (głównie USA, Australia, Kanada, zachodnia Europa), w ostatnim dwudziestoleciu coraz więcej badań pochodzi również z Polski, innych krajów Europy Wschodniej oraz Bliskiego Wschodu, zwłaszcza z Iranu,

gdzie duchowość wśród pielęgniarek jest od pewnego czasu szczególnie przedmiotem badań irańskich.

Zgodnie z wynikami ekspertyzy Demira (2019) szczególnie dynamiczny wzrost liczby publikacji naukowych miał miejsce między 1999 a 2017 rokiem i dalej utrzymuje się z podobną tendencją, szczególnie w Stanach Zjednoczonych Ameryki, ale też w Europie i na innych kontynentach. Nawet jeżeli wiodącymi wydawcami, jeśli chodzi o liczbę publikacji w tym zakresie, są kraje zamożne, wysoko rozwinięte, zwraca się uwagę również na fakt, że – jak potwierdzają analizy nakładu środków na badania – można zaobserwować wzrastające nakłady finansowe na rzecz publikacji naukowych w tym zakresie, również w niektórych krajach rozwijających się, takich jak: Iran, Brazylia, Indie, Arabia Saudyjska, Republika Południowa Afryki, gdzie osiąga się nawet znacznie wyższe kwoty. Również w Polsce można zaobserwować pierwsze znamiona tego typu zainteresowania. W tym miejscu trzeba przypomnieć, że w latach 1994–1998 Centrum Metodyczne Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej Ministerstwa Edukacji Narodowej realizowało rządowy program wspólnie z Agendą ONZ „Promocja zdrowia fizycznego, psychicznego, społecznego i duchowego w systemie edukacji i poprzez system edukacji”. Liderem Programu była prof. UW dr hab. Krystyna Ostrowska. Program skierowany był do nauczycieli, uczniów i rodziców i stawiał sobie za cel wzbudzenie motywacji do twórczego włączenia się środowiska szkolnego i rodzinnego w proces troski o zdrowie fizyczne, społeczne, psychiczne i duchowe. Jednym z postulatów wynikających z programu było wskazanie potrzeby wprowadzenia do programów kształcenia akademickiego zagadnień związanych z dobrostanem fizycznym, psychicznym, społecznym i duchowym człowieka. Niestety okres transformacji polityczno-gospodarczej nie sprzyjał w tamtym czasie realizacji tych postulatów, a także kontynuacji podjętych działań praktycznych (por. Ostrowska, 1999, s. 5, 100–111).

Szczególnie w krajach o dużym znaczeniu zarówno zinstytucjonalizowanych religii, jak i też przekonań ich wyznawców mogą badania w powyższych zakresach, tak jak w przypadku badań religijności, rodzić obawę przed zbytnią apologetyką i prowadzić niekiedy do ich negacji, utrudnień, błędnych oporów antyreligijnych. Niechęć do podejmowania badań nad duchowością może być

wynikiem napięcia pomiędzy grupami o zróżnicowanym podejściu do definiowania duchowości – religijnym i areligijnym (Heszen-Niejodek, Gruszczyńska, 2004).

Jednak badania na ten temat prowadzone są ze wzrastającym zainteresowaniem naukowców i praktyków na całym świecie, publikuje się je w renomowanych czasopismach, co też świadczy o wadze i aktualności podejmowanych tematów z zakresu duchowości i religijności w badaniach psychospołecznych i medycznych. Duchowość i zdrowie w opiece zdrowotnej to z jednej strony stara i nowa problematyka, który dynamicznie nabiera na znaczeniu, czego wyrazem jest pierwszy podręcznik na ten temat wydany niedawno przez Oxford University Press (Puchalski, 2012) i podobnie (Paloutzian, Park, 2019).

Powołano też nowe, cieszące się wysokim prestiżem czasopisma odpowiadające zapotrzebowaniu w tym obszarze, jak *Journal of Religion and Health*, które zostało wyróżnione jako jedno z najbardziej poczytnych czasopismem w świecie badaczy i praktyków. Amerykańskie Towarzystwo Psychologiczne, APA, jako największe i bardzo renomowane stowarzyszenie naukowe i zawodowe psychologów na świecie też publikuje recenzowane, oryginalne artykuły związane z psychologicznymi aspektami religii i duchowości w swoim czasopiśmie *Psychology of Religion and Spirituality*. Publikowane są tu artykuły wykorzystujące metody eksperymentalne i korelacyjne, analizy jakościowe oraz krytyczne recenzje literatury. Pod uwagę brane są również prace oceniające istotne klinicznie kwestie związane ze szkoleniem, rozwojem zawodowym i praktyką. Podobnie podejmuje tę problematykę wiele innych czasopism, o wysokich standardach naukowych na arenie międzynarodowej, szczególnie te o inter- i multidyscyplinarnych profilach, jak: *The Journal of Spirituality in Mental Health*, *The International*, *Spirituality in Clinical Practice*, *Journal of Religion and Spirituality in Society*, *Journal for the Study of Spirituality*. Wszystkie te przykładowo wymienione czasopisma oferują szeroką bazę nie tylko dla psychologicznych, lecz też interdyscyplinarnych poszukiwań badawczych, mających za cel krytyczną analizę systematyzującą i rozwijającą teorię i praktykę na temat roli duchowości i religijności w funkcjonowaniu psychospołecznym człowieka i wszechstronnego zdrowia. Problematyka powyższa niezależnie od głównego punktu ciężkości związanego

z tym zakresem problemowym podejmowana jest często przez szereg innych czasopism, jak np. *Journal of Holistic Nursing*. Znacznym uznaniem cieszą się również te czasopisma, które mają określony rys tematyczny, jak te związane z aspektami psychologii rozwojowej: *International Journal of Children's Spirituality* czy też *Journal of Religion, Spirituality and Aging*, jako interdyscyplinarne, międzywyznaniowe czasopisma branżowe, wyraźnie koncentrują się na potrzebach osób w różnych grupach wiekowych. Należą tu także jeszcze inne czasopisma przeznaczone dla wyodrębnionych odbiorców związanych ze światem pracy, jak np. *Journal of Management, Spirituality & Religion* (JMSR) czy też *Journal of Religion Spirituality in Social Work*, które oferują i poddają dyskusji naukowej wybrane dla nich ekspertyzy.

Również na gruncie socjologii spotyka się bardzo wartościowe czasopisma podejmujące problematykę duchowości w kontekście relacji do różnych obszarów życia współczesnego człowieka, są to: *Sociology of Religion* oraz interdyscyplinarne czasopisma, typu *Journal for the Scientific Study of Religion*.

W Polsce ciągle jeszcze nie dysponujemy czasopismem naukowym zagospodarowującym w całości problematykę zdrowia, duchowości i religijności. Powstały natomiast czasopisma poświęcone duchowości o profilu filozoficzno-teologicznym (np. *Roczniki Teologii Duchowości* KUL). Wiele znaczących czasopism polskich z zakresu psychologii, medycyny i opieki zdrowotnej podejmuje jednak coraz częściej tematy z powyższego zakresu. Szybko rośnie literatura przedmiotu, na przykład cały numer *Przeglądu Religioznawczego* z 2012 roku był poświęcony różnym formom duchowości współczesnej.

W różnych wydawnictwach publikowane są pozycje o formie druków zwartych, monografii, są także rozprawy, w których wyróżniającymi w tytułach wyrazami są „duchowość”, „religijność”, „życie duchowe”, „uważność” oraz teksty o charakterze egzystencjalno-duchowym i religijnym w kontekście szeroko rozumianego zdrowia.

Także aktywność naukowo-badawcza i ta inicjująca sieć współpracy oraz popularyzująca wiedzę naukową z tego zakresu, świadcząca o zainteresowaniu duchowością wśród nauk społecznych, medycznych oraz humanistycznych znajduje odzwierciedlenie

w licznych forach naukowych. Organizuje się konferencje i sympozja naukowe poświęcone problematyce duchowości, np. we Wrocławiu, Krakowie (por. Pasek, Skowronek, Tyrała 2013).

Również w Warszawie na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego 3–4 października 2019 roku odbyła się konferencja poświęcona tematyce duchowości „Człowiek, wychowanie, duchowość”

Ale jednak, pomimo rosnącego zainteresowania środowiska naukowego z zakresu duchowości i religii w relacji do zdrowia, w literaturze nadal brakuje jedności na temat centralnej koncepcji duchowości, podczas gdy względnie łatwiej osiąga się częściowy konsensus co do rozumienia pojęć religii i religijności (Jarosz, 2010; König, 2012; Pargament, 2013; Lucchetti, Lucchetti, 2014; Piemont, 2014; Walach, Kohls, 2019). W związku z powyższym pojęcie duchowości jest wciąż zadaniem koncepcyjnym i – jak sądzą niektórzy – nieuchronnie zawsze takim pozostanie, jako że wyraża się w społecznym konstruowaniu znaczeń (Hill i in., 2000; Nelson, 2009; Houtman, Aupers, 2008; Westerink, 2012; Bregman, 2014; Monier Williams, 2014).

HISTORIA POJMOWANIA DUCHOWOŚCI

Coraz więcej ludzi żyjących w kręgu kultury zachodniej, opisując czy też wyrażając swoją orientację egzystencjalno-światopoglądową, używa coraz częściej lub też zamiennie z religią czy też religijnością dla opisu terminów „duchowy” czy też „duchowość” (Rousseau, 2014; Demir, 2019). Sama zmiana punktów istoty rozważań z religijnego na duchowy nie musi mieć negatywnej wymowy, a jest raczej wyrazem charakterystycznego pragnienia człowieka do doświadczenia sensowności i egzystencjalnej pełni wraz z jej transcendencją, aczkolwiek nie zawsze rozumianej w kategoriach odniesień religijnych, niezdefiniowaną i otwartą na osobistą, nawet idiosynkratyczną, adaptację do różnych znaczeń. Z punktu widzenia filozoficzno-antropologicznego czy też psychologicznego duchowość w szczególny sposób wyraża wyjątkowość człowieka, ujawniającą się między innymi zarówno w jego zdolności do

duchowych przeżyć, jak i potrzebie ich. Czyli w konsekwencji można uznać, że samo człowieczeństwo realizuje się w i poprzez życie duchowe. Szczególnym wytworem życia duchowego człowieka jest wytwór jego kultury. Wobec powyższego można uznać, że duchowość stanowi ważny i integralny wymiar ludzkich doświadczeń psychicznych. Natomiast człowiek żyjący w jej duchu rozwija się wewnątrz, ubogacając tym samym siebie samego, swoje człowieczeństwo, ale też i kulturę w jej wymiarze społecznym. Życie wewnętrzne czy też duchowe otwiera zatem szerokie spektrum różnych dziedzin „życia wewnętrznego jednostki”, dających się określić mianem *duchowości* (Socha, 2000).

Tego typu psychologiczno-egzystencjalne rozumienie uzmysławia złożoność zjawiska duchowości i tłumaczy, dlaczego część problemu w jego koncepcyjnym ujęciu może wiązać się z próbą definiowania tego, co rozumiemy przez duchowość w świeckim, wielokulturowym społeczeństwie, również z rozumieniem człowieka w jego relacji do siebie, innych i świata transcendentnego (Bregman, 2014).

Współczesne rozumienie duchowości należy najpierw uchwycić z punktu widzenia jego starożytnych korzeni (Paley, 2008). Etymologicznie, łacińskie wyrażenie *spiritus* aż do końca w XIII wieku, oznaczało „duszę”, „ducha”, „oddech”, „zmysł”, „siłę życiową”, „odwagę”, „wigor”, a także „samoświadomość”. Duchowość opisuje naszą relację ze światem duchowym, bezkształtnym, transcendentnym, boskim, nieskończonym, głębszym wymiarem egzystencji lub jakkolwiek byśmy chcieli go nazwać, a w swojej pierwotnej etymologii pochodzi od greckiego *pneuma*, które jest najwyższą i najbardziej niematerialną częścią człowieka, duszy lub witalnego ducha, przyznania życia. Jest to zasada życia, siła życiowa w przeciwieństwie do materialności ciała (Fraling, 2001; Nocentini, 2010; Bregman, 2014; Lomas, 2018; Lomas, 2018). Termin ten w jego charakterystycznym użyciu pojawił się w XIV wieku, w ramach tzw. łaciny kościelnej *spiritualitas*, jest pochodną pojęcia klasycznego *spiritus*. Łacińska etymologia wyraża tu pochodzące od ducha (*spiritus*) pojęcie doświadczania ducha. Sam termin odnoszący się do niewidzialnej zasady życia (a także używany do opisu oddychania w sensie dynamiki wdech i wydech) wszedł do użytku współczesnych języków w Europie w czasie, gdy kultura

głównie bazowała na judeochrześcijańskich korzeniach, ale też na recepcji neoplatonizmu (w polu napięcia pomiędzy niedoskonałą materią i idealnym duchem) oraz różnych pokrewnych asocjacji i tradycji w kształtowaniu życia, czyli wyrażał charakterystyczny wymiar egzystencji człowieka, motywował ludzi do odpowiedniego stylu życia, związanego z duchowym wymiarem wiary religijnej, ale także wpływał odpowiednio na ich życie, jego sens i zdrowie oraz zachowanie i relacje (McGrath, 2011; Swinton, 2012; Kelly, 2012; Monier, Williams, 2014; Rogers, Beres, 2017).

W polskiej analizie lingwistycznej odnoszącej się do współczesnego zastosowania pojęć: *duchowość*, *duch*, *duchowy* wyprowadza się ich znaczenie z trzech głównych obszarów zjawiskowych, takich jak: sfera psychiczna, gdzie duchowość rozumiana jest jako rodzaj przeżycia człowieka, obszar religijny opisujący duchowość jako relację z rzeczywistością transcendentną oraz rozumienie filozoficzne dotyczące zjawiska ducha obiektywnego. Wstępne analizy sondażu językowego, odnoszące się do różnych aspektów charakterystyki ujęć „duchowości”, potwierdzają fakt, że również tu spotyka się bardzo dużą różnorodność poglądów na temat istoty duchowości i brak wyraźnej specyfiki związanej z pochodzeniem źródłowym tekstualnych wyrażen oraz różnic między tekstami chrześcijańskimi i niechrześcijańskimi (por. Grzegorzczkova, 2006; Maldjieva, 2018). Podobne bliskie współczesnym definicjom rozumienie duchowości spotykane jest też wśród sanskryckich terminów w języku chińskim, gdzie również jest nawiązanie do tego, co święte (Pargament, Mahoney, 2009; Oman, Paranajipe, 2018), gdzie wyraża ducha, energię, która wypełnia niebo, ziemię, naturę i wszechświat (Mok, Wong, Wong, 2010) czy też w niektórych aspektach w islamie, gdzie szczególnym przejawem duchowości jest bliskość do duchowego wymiaru Boga i wewnętrzne piękno człowieka (Keshavarzi, Ali, 2019).

W ostatnich dziesięcioleciach w zachodnich kulturach pojęcie to znalazło szerokie zastosowanie dla wyrażenia osobistego, subiektywnego doświadczenia odnoszącego się do jego różnych aspektów, w tym z uwzględnieniem elementów znaczenia: celu, wartości, nadziei, relacji miłości, mających miejsce zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz tradycyjnych systemów religijnych (Brown, 2010; Swinton, 2012; Kirshbaum, Rodriguez, 2017; Wattis i in., 2019).

TEORETYCZNO-EMPIRYCZNY
SENS ROZWAŻAŃ O DUCHOWOŚCI

Religia, religijność i duchowość oraz związane z nimi wierzenia, przekonania, wiedza i doświadczenia osadzone są w procesie socjalizacji, uczenia się czy też nauczania na przestrzeni całego życia człowieka oraz wyrażają się jako filozofia życia, ale też jako potrzeba, a nawet egzystencjalna konieczność oraz podstawowy wymiar bycia człowiekiem (Hay, Reich, Utsch, 2006; McCarroll, O'Connor, Meakes, 2006; Fisher, 2011). W ostatnich latach rozwinął się cały nurt naukowej refleksji nad rozumieniem i interpretacją „duchowości”, jej definiowania oraz operacjonalizacji teoretyczno-badawczej. Jest to długofalowy proces współtworzenia pojęcia i jego koncepcji. Oddziałują tu, zarówno różne kultury religijne, dany czas historyczny i przemiany społeczno-polityczne, które z jednej strony równocześnie podlegają wieloaspektowym dynamikom wytwarzającym coraz bardziej pluralistyczne filozofie życia, a z drugiej – zależne jednak od subiektywnej perspektywy osoby interpretującej jej określone doświadczenie życia wewnętrznego i religijnego, prowadzą do obiektywnie postrzeganych różnic w formalnym czy też naukowym jego rozumieniu, ale też do osobistych preferencji w używaniu pojęcia i duchowości i pokrewnych z nim pojęć. Stąd też dla niektórych odnosi się ona do wiary w najwyższą istotę, Boga, dla innych, wyraża się to w celowości i treści, względnie sensie życia oraz wartościach i praktykach stosowanych w podążaniu za określonymi celami (Pargament, 1999; Zinnbauer, Pargament, 2005; Pesut i in., 2008; Pesut, 2009; Swinton, Attison, 2010). Dlatego kluczowym wymogiem staje się między innymi odkrycie jego znaczenia w ramach religijnego i duchowego pluralizmu kulturowego oraz coraz bardziej zglobalizowanych społeczeństw. Jego głębsze zrozumienie w kontekście przeplatających się kultur, tradycji i religii (chrześcijaństwa, islamu, hinduizmu, buddyzmu, szamanizmu i ezoteryki) oraz szeroko rozumianego humanizmu w przekonaniach i wierzeniach, w szczególności w kontekście europejskim, gdzie w wyniku migracji i globalizacji, współistnieją modernizacja, sekularyzacja i utrzymywanie się silnych przekonań religijnych, tego typu przedsięwzięcie zdaje się dla nauki i praktyki szczególnie wyzywającym (Van Harskamp, 2010; Popp-Baier, 2010;

La Cour i in., 2012; Walach, 2014; Rudolfsson i in., 2014; Weathers i in., 2015; Kirshbaum, Rodriguez, 2017; Mesquita i in., 2017).

Analiza i interpretacja wielu preferencji semantycznych uświadamia nam, że czerpane są one z tego typu, różnych, równoległe ujawniających się tendencji społeczno-kulturowych, które podlegają swoistej polaryzacji, ale też profilują do pewnego stopnia poznanie społeczne, którego wynikiem jest charakterystyczny zwrot ku „jednostce czy też podmiotowi” przeżycia religijnego i duchowego współczesnego człowieka, który konfrontowany jest z wyjątkowo szeroką ofertą i dostępem do różnych światopoglądów oraz jego wolnością czy też swobodą w tworzeniu własnej filozofii życia lub też „duchowości” (Heelas, Woodhead, 2005). Uważa się, że ustabilizowane historycznie i kulturowo instytucje, jak kościoły czy też związki wyznaniowe, posiadające do tej pory monopole w nadawaniu znaczeń i określaniu sensu, tracą od lat na znaczeniu i wpływach (Gabriel, 2005). W pierwszym rzędzie jego podstawę stanowi przyjęte *a priori* założenie o równości wszystkich tradycji religijnych. Mamy tu do czynienia ze specyficzną formą relatywizmu religijnego, który może być rozumiany jako swoisty „dogmatyczny demokratyzm religijny” (Dobroczyński, 1999; Ptaszek, 2015). Zewnętrznie legitymowane uprawnienie do normowania systemów przekonań i wierzeń przesuwają się od pośrednictwa „Kościołów” w stronę subiektywnie postrzeganej kompetencji tzw. „Absolutu/Boga wewnątrz człowieka”. Jej potwierdzanie odbywa się nie przez uzasadnienie zgodności z „twierdzeniem prawdy”, ale ma miejsce raczej w procesie osobistego doświadczania jednostki (Wuthnow, 2003; Barker, 2004; Schnell, 2011b). Współczesny człowiek coraz częściej na swój własny użytek eksploruje ideę, że rzeczywistość nie kończy się wyłącznie na świecie materialnym, że może istnieć i istnieje coś więcej. Jednostki czują się uprawnione do wyrażania własnych poglądów na temat Absolutu, Boga czy też tego, co święte, w odróżnieniu od profanum. I nie potrzebują do tego tradycyjnej religii. Ludzie zastępują zinstytucjonalizowane wyznania i rytuały spersonalizowanymi sposobami nawiązywania relacji i odnoszenia się do Boga czy też Absolutu. W tym też nurcie często pytanie o religijność człowieka jako fundamentalną cechę ludzkiej egzystencji zastępuje się powszechnością przeżyć

duchowych jednostki. W konsekwencji duchowość postrzegana jest jako duchowość religijna bądź jako duchowość niemająca związku z religią i religijnością, często odnoszona do wyemancypowanych tradycji wschodnich kultur religijnych, koncyptowanych w nurcie psychologii pozytywnej, np. tzw. duchowość świecka czy też humanistyczna, jak np. „uważność”, „wrażliwość” (*mindfulness, sensitivity*) lub religii Wschodu.

Można zatem uznać, że jak człowiek starożytności i czasów minionych charakteryzował się religijną wizją świata i życia, zaś duchowość stanowiła jego integralną, a nawet pogłębioną formę wyrazu, natomiast światopogląd ateistyczny reprezentowany był tylko przez znaczną mniejszość, tak w obecnej dobie duchowość zdaje się obejmować znaczącą część wewnętrznego życia człowieka, która może być nacechowana religijnie i pozostawać w ramach zinstytucjonalizowanych religii, ale też rozwijać się poza nimi i mieć miejsce w życiu osób deklarujących się jako agnostycy czy nawet ateści. W konsekwencji paralelnie do istniejących tradycyjnych form życia duchowego rozwijają się nowe jego formy, które jednak pomimo sekularyzacji zjawiska bardzo często w wyniku antropologicznie osadzonej zdolności do transcendowania życia i świata, znajdują swoje archetypowe odniesienie człowieka do sfery sacrum. W zależności od kulturowo-społecznych uwarunkowań związek duchowości ze sferą religijną pozostaje nadal w różnych zakresach treściowych mniej lub bardziej wyraźnie zbliżony do konotacji religijnych. Jest to kluczowy czynnik w podejściu do ludzi, którzy twierdzą, że nie mają postawy duchowej, ponieważ oni sami nie są religijni, jak i jest powszechnie znany ludziom wszystkich religii i wyznań. Wymowa tych znaczeń świadczy o tym, że żadna pojedyncza wiara ani tradycja czy też religia nie mogą sobie usurpować czy też twierdzić, że ich rozumienie „ducha” jest unikalne, wyjątkowe dla ich specyficznego sposób myślenia, ale raczej jest to cecha charakterystyczna dla ludzkości” (Lepherd, 2015). Ważnym z naukowego i społecznego punktu widzenia jest, aby tego typu rozwój sytuacji potraktować „poważnie” i z otwartością poznawczą. Wzrastające znaczenie roli duchowości jako zasobu indywidualno-społecznego człowieka i rozwój kolateralnych zjawisk społecznych, między innymi dyskusja na temat tzw. „nowa

duchowości”, jako tej rozwijającej się poza formalnymi instytucjami religijno-kościelnymi stanowi nie tylko charakterystyczny „znak czasów współczesnych”, który można potraktować jako przejaw mody czy też wynik ideologii, ale wymaga pogłębionych i systematycznych badań, a nawet w opinii niektórych badaczy upoważnia do wprowadzenia nowej subdyscypliny socjologicznej, tzw. „socjologii duchowości” czy „psychologii duchowości” (Mariański, 2015).

W socjologii religii w zależności od kontekstów i proveniencji światopoglądowej tzw. alternatywna duchowość oceniana jest jako przejaw „powrotu sacrum”, a nawet mega trendu zainteresowania religią, bądź też przeciwnie na drugim krańcu osi interpretacyjnej dostrzega się krytycznie znamiona sekularyzacji i porzucenia i odeszcia od religii. Różne treści, formy i symbole przejawiane w ramach nowych rozumień duchowości, z racji na ich dowolne pomieszczenie w odniesieniu do źródeł pochodzenia, religijnych, duchowych, kultury popularnej prowadzą do charakterystycznego wymieszania treści i znaczeń, które wcześniej należały głównie sfery religii, obecnie są częścią kultury popularnej i odwrotnie, co budzi obawy, czy w ten sposób nie zaciera się granica między sacrum a profanum (Zduniak, 2014). Niektórzy badacze z kręgu socjologii religii wiążą dynamiczny wzrost zainteresowania nowoczesnymi formami duchowości szczególnie krytycznie, dostrzegając w nim przejaw rozwoju społeczeństwa konsumpcyjnego, które wykorzystuje czy też sprzyja komercjalizacji duchowości. Krytyka dotyczy między innymi „wypatrzonej” tendencji człowieka do jego samowystarczalności i samorealizacji przy jednoczesnym zastąpieniu transcendentnego wymiaru sacrum i Boga zabieganiem o podtrzymywanie świadomości „ja”, o rozwój własnej osoby oraz z troską o dobrostan i jakość życia w jego tylko horyzontalnych wymiarach. Dostrzega się tu swoiste wypatrzenie i instrumentalizację duchowości jako dojrzałego rozwoju człowieka. Podkreśla się, że nowa duchowość czy też religijność są wykorzystywane przez prawa rynkowej logiki, funkcjonują jako dobra konsumpcyjne w pragmatycznej koniunkturze doboru tego, co najłatwiejsze i mało wymagające.

W innych naukach społecznych i podobnie w dyscyplinach medycznych pomimo szeregu krytycznych stanowisk naukowych co do konwencjonalizacji i innych metodologicznych uwag od lat

zarysowuje się wyraźnie wzrastające zainteresowanie i docenianie roli duchowości jako ważnego i poznawczo płodnego konstruktu pozwalającego lepiej wyjaśniać procesy adaptacyjne w funkcjonowaniu psychospołecznym i prozdrowotnym człowieka.

CO UKAZUJĄ BADANIA?

Wzrastająca w ostatnich latach swoista sympatia wobec pojęcia *duchowości* zachodzi paralelnie do innego zjawiska, wskazującego na to, że zmniejsza się liczba osób opisujących się jako religijne na rzecz tych, którzy deklarują się jako osoby „duchowe, nie religijne” lub też przynajmniej „bardziej duchowy niż religijny” (Saucier, Skrzypińska, 2006; Utsch, Klein, 2011; Ammerman, 2013; Mercadante, 2014; Willard, Norenzayan, 2017). Zjawisko to opisywane jest przez badaczy społecznych w odróżnieniu od wcześniej sygnalizowanej zmiany jako tzw. *zwrot duchowy* (Houtman, Aupers, 2007) lub nawet swoista „rewolucja duchowa” (Heelas i in., 2005). Wzrastająca popularność pojęcia *duchowości* w życiu codziennym i mówienie o sobie jako o osobie „uduchowionej” da się w ostatnich latach zaobserwować, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych Ameryki, nie tylko w życiu codziennym, ale też w świecie nauki. Prowadzone są ożywione debaty na temat zasadności stosowania pojęcia *duchowości* jako uzupełnienia czy też nawet zastąpienia pojęcia „religii” w koncepcjach naukowych, przyjmując, że zapewniłoby to lepszą teoretyczną podbudowę czy też operacjonalizację dla badanych empirycznie konstruktów w naukach społecznych i medycznych. Zdania są tu znacznie podzielone, niektórzy badacze opowiadają się przeciwko utożsamianiu *duchowości* czy też dosłownym zastąpieniu na poziomie pojęciowym naukowej kategorii *religii/religijności*, jednocześnie kładzie się nacisk na odpowiednią konieczność doprecyzowania empirycznie zoperacjonalizowanych wymiarów „duchowych” człowieka (Gall i in., 2011; Streib, Hood, 2011; 2016).

Analizy tego typu procesów transformacyjnych nawiązujących do socjologicznej obserwacji, wskazującej na nową grupę ludzi, opisujących sami siebie jako *duchowi*, a niekoniecznie jako religijni, uzmysławiają konieczność bliższego ustalenia tego, co w subiektywnym

ujęciu rozumiane jest jako *duchowość* – w przeciwieństwie do *religii* (Ammerman, 2013). Formuluje się tu wiele pytań typu: czy można zidentyfikować wzorce językowe w subiektywnych rozumieniach duchowości i religii, gdy uwzględni się fakt, że różnią się kontekstem kulturowo-lingwistycznym, kontekstami semantycznymi, oraz też profilem osobistych atrybucji przy autoidentyfikacji typu *duchowy/religijny* (Altmeyer, Klein, 2016).

Liczne badania z tego zakresu, prowadzone w USA i w Europie podjęły tego typu problematykę konotacji przy samookreśleniu się jako *duchowy* lub *religijny*. W badaniu Greenwalda i Hardera (2003) poddano ocenie 122 przymiotniki w pięciopunktowej skali (od „zdecydowanie nieduchowy” do „zdecydowanie duchowy”, a następnie w wyniku analizy czynnikowej wyłoniono cztery główne czynniki: (1) ofiarna łączność z innymi, (2) wzajemny altruizm, (3) transcendencia oraz (4) nastawienie religijne. Inne badanie na starszej populacji (średnia wieku = 78,7 lat) przy zastosowaniu otwartych pytań dotyczących zrozumienia *duchowości* i *religii* w kontekście przeżyć biograficznych wskazało na silne nakładanie się zachodzące pomiędzy *duchowością* i *religią* (Schlehofer i in., 2008). W badaniach niemieckich użyto między innymi formułę otwartych i subiektywnych uzupełnień w celu zbadania znaczeń przypisywanych „duchowości” przez profesjonalnych pracowników służby zdrowia, gdzie również trudno było wskazać jednoznaczność pojęciową (Büssing, 2006).

Otrzymane wyniki ukazują brak jednorodności w przypisywaniu znaczeń obu pojęciom, co równie dobrze może być podyktowane zróżnicowaną wymową znaczeniową i konotacjami, zarówno w zależności od subiektywnych ujęć w opinii badanych, jak i dobrze może wynikać z uwarunkowań kulturowych. W tym też sensie międzykulturowe uwarunkowania znaczenia *duchowości* i *religii* zostały ujęte dalszych badaniach (Streib, Keller, 2007; Streib i in., 2009; Streib, Hood, 2016; Moore, 2017). Przeprowadzono tu jakościowe analizy treści wywiady wśród dorosłych (110 Amerykanów i 136 Niemców) odnoszące się do ich subiektywnego rozumienia duchowości i religijności, zadając respondentom otwarte pytanie: „Uważasz się za osobę religijną czy duchową?”. Osoby, które deklarowały siebie jako *duchowe* ujęły to poprzez odniesienie do niematerialnej sfery ludzkiej egzystencji, zakorzenionej w osobistym doświadczeniu

i charakteryzującej się otwartością i swoistą elastycznością. Podobnie też inne systematyczne analizy z tego zakresu podkreślają konieczność prowadzenia dalszych badań międzykulturowych przy zastosowaniu wspólnych standardów mierzalności oceny znaczeń i konotacji w obu kategoriach semantycznych (Keller i in., 2013; Streib, Hood, 2016). Poczynione ustalenia można podsumować, biorąc pod uwagę zróżnicowane sposoby językowego używania pojęć w ramach poszczególnych zakresów konotacyjnych, typu: „bardziej religijne niż duchowe”, „bardziej duchowe niż religijne”, „równie religijny i duchowy”, a tymi które biorą pod uwagę treści typu: „ani religijny, ani duchowy”. Respondenci przejawiają znaczne zróżnicowanie w subiektywnym rozumieniu „duchowości” i „religii”, co silnie zależy od tego, kto wyraża daną opinię na bazie własnych doświadczeń. Decydującym jest jednak to, czy ktoś mówi o sobie: w kategoriach *religijny*, *duchowy* lub też *niereligijne ani duchowe*, tu rozgraniczenia są niejako z góry określone i odpowiednio ukazują się na poziomie preferencji językowych przy definiowaniu obu terminów. Różnice między *duchowością* a *religią* są najbardziej znaczące wśród tych, którzy identyfikują się jako „bardziej duchowi niż religijni”, w obu przypadkach.

Uwzględniając badanych z grupy amerykańskiej i niemieckiej, stwierdzono tendencję do rozdzielnego traktowania obu pojęć *duchowość* i *religia*, co wynika ze zróżnicowanych doświadczeń związanych z „duchowością” jako pozytywne skojarzenie wewnętrznego samozobowiązania, w odróżnieniu od *religii* kojarzonej z jej rolą organizacyjną i tendencyjnie negatywnym zabarwieniem z naciśkiem na konieczność zewnętrznego podporządkowania się (Zinnbauer i in., 1997; Heelas i in., 2005; Keller i in., 2013; Streib, Hood, 2016). Natomiast definicje rozumienia uczestników badania, którzy określili się jako „ani religijni, ani duchowi”, wykazują bardzo małe różnice, przy czym dzielą wyraźny, krytyczny pogląd na obie te kwestie. Jeżeli chodzi o zróżnicowanie zachodzące pomiędzy stanowiskami z USA i z Niemiec pokazują, że w przypadku kategorii „równie duchowe i religijne, Niemcy są bardziej skłonni wskazać na różnice znaczeniowe. W obu grupach można stwierdzić, że odniesienie do *religii* wydaje się szczególnie i bezpośrednio powiązane z chrześcijaństwem, *duchowość* natomiast tendencyjnie

uznawana jest z większą niezależnością od sfery wpływu konkretnej religii. Ogólnie ustalono też, że Niemcy wydają się mniej skłonni do synonimowego stosowania pojęć *religii* i *duchowości*, podczas gdy ta tendencja wydaje się szczególnie rozpowszechniona w USA.

W obu kulturach pojęcie *duchowości* wyłania się jako wyraźnie bogatsze zakresowo, szczególnie gdy zwróci się uwagę na zawartość pozytywnych skojarzeń i odpowiednio znaczeń niż ma to miejsce w odniesieniu do *religii*. Trudno jest wskazać inne pozytywne aspekty, które mogłyby być wyrażone wyłącznie przez *religię* w odróżnieniu do *duchowości*. Ogólnie da się podsumować, że zarówno w próbie amerykańskiej, jak i niemieckiej, definicje obu pojęć są bardzo podobne, jak i stosowane kluczowe wyrażenia. Tam, gdzie są one różne, odnoszą się zasadniczo do instytucjonalnych powiązań pojęciowych. Preferencje pojęciowe zdają się ściśle powiązane z subiektywnym doświadczeniem (Keller i in., 2013), które z kolei z racji na semantyczne napięcia „duchowość” – „religijność”, wydają się w dużej mierze stymulowane poprzez zindywidualizowane społeczno-kulturowe tendencje w odniesieniu do religii i jej instytucji (Grzymała-Moszczyńska, 2004; Piedmont, 2007).

Nowsze badania w USA ukazują też, że podczas gdy można udokumentować wzrastające zainteresowanie tematem duchowości, posiada się ograniczone dane na temat jej znaczenia czy też zawartości na poziomie konotacji wśród „codziennego” życia społecznego. Badania te stwierdzają, że teizm stanowi dominujący przedmiot zainteresowania amerykańskiej duchowości i że stosunkowo niewielki jest odsetek ludzi, którzy opowiadają się za wyłącznie immanentnym rozumieniem duchowości. Podobnie też ukierunkowanie poznawcze i relacyjne jest bardziej znaczące niż behawioralne czy etyczne. Poglębione analizy statystyczne pokazują też, że duchowa samoidentyfikacja, wiara w Boga i uwielbienie, jak częstotliwość tych aktów to czynniki religijne najsilniej związane z poglądami na temat duchowości. Wśród socjogeograficznych wskaźników trudno jest wskazać istotne asocjacje z płcią, rasą, wykształceniem i dochodami, utrzymują się one raczej na niskim poziomie lub też są nieobecne. W przeciwieństwie do tego, związki z wiekiem, ideologią polityczną są bardziej znaczące. Główne wyniki analiz związanych z pytaniami o *duchowość* i *religię* należy

przyporządkować tej samej dziedzinie semantycznej. Stwierdzono też, że są bardziej podobne do siebie niż się spodziewano. Różnice kulturowo-lingwistyczne między grupami, niemiecką i amerykańską, okazały się mało znaczące. Profil semantyczny *religii* w bezpośrednim porównaniu z *duchowością* podlega względnie dużej redukcji znaczeniowej z racji na aspekty systemowo-organizacyjne, podczas gdy „duchowość” obejmuje szerokie spektrum zakresowe, wynikające z możliwych znaczeń przypisywanych jej w dziedzinie kontrastowych biegunów, takich jak „ciało i dusza”, „poznanie i uczucie”, „duch i natura”, „połączenie i otwartość”. Ważnym poznawczo jest też wskazanie, że używanie językowych pojęć różni się znacznie w zależności od *duchowej/religijnej* samoidentyfikacji badanych osób, które zwykle wybierały bądź też unikały podczas mówienia pojęć związanych z duchowością czy też religią.

W Polsce stwierdzono w ramach badań psychologicznych dotyczących m.in. rozumienia duchowości w porównaniu grup osób świeckich i duchownych ze zgromadzeń zakonnych, iż sposób ujmowania duchowości przez osoby nieduchowne okazał się znacznie szerszy i elastyczniejszy oraz odnoszącym się do życia codziennego, co uzmysławia złożoność i bogactwo życia wewnętrznego, sfery duchowej człowieka. U osób świeckich jest ona bardziej pojmowana personalnie, u osób zakonnych – bardziej teologicznie. W przypadku duchownych opisy duchowości koncentrowały się znacznie wokół kategorii ponadprzyrodzonych czy też religijnych, powiązanych z relacjami z Bogiem, i ich zbawczym wymiarze wynikającym z zawierzenia się Chrystusowi. Wnioskuje się tu, że wśród osób świeckich przeważają potrzeby egzystencjalno-pragmatyczne, typu samorozwój, podczas gdy u osób zakonnych potrzeba doświadczenia bliskości Boga i jego zbawiennego oddziaływania, czyli tzw. wymiar transcendentny. W toku analizy uwypuklono trzy charakterystyczne wymiary duchowości, ujętej w konstrukcie postaw życiowych i odniesienia do sfery *sacrum*: poznawczy, emocjonalno-motywacyjny oraz behawioralny (Skrzypińska, 2013; Ross, Miles, 2020). Zatem, podsumowując opisane powyżej zjawiskowe rozumienie duchowości, postrzegane poprzez pryzmat przejawów wewnętrznego przeżywania, należy zwrócić uwagę na jego wieloaspektowe zróżnicowanie, które faktycznie odzwierciedla całokształt doznań

i przekonani egzystencjalnych, jak i religijnych człowieka, zarówno w ich wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Należy uznać, że przeżycia te wyrażają to, co można by mówić o swoistym bogactwie życia wewnętrznego czy też duchowego człowieka.

Próby dotarcia do istoty zjawisk kojarzonych z duchowością poprzez opis fenomenologiczny pozwalają w zasadzie ukazać tylko to, co sądzą o duchowości przeciętni ludzie lub uprawiający jakieś formy duchowego rozwoju praktycy, wyrażane w tzw. codziennych teoriach. Podejście to w ujęciu systematycznej metodycznie zabezpieczonej analizy może okazać się też płodnym od strony teoretyczno-badawczej (Zinnbauer i in., 1997; Sokolik, 2006). Doświadczając świat i wszechświat w sposób dogłębnie egzystencjalny, zarówno sensorycznie-zmysłowo, jak i poznawczo emocjonalnie oraz behawioralnie, otwiera się też szersza perspektywa przeżycia w kategoriach symboliczno-mitycznych i mistyčno-religijnych, szczególnie gdy ludzie konfrontowani są i przeżywają rzeczywistość sakralno-religijną. W związku z powyższym jej opis i definiowanie, a przede wszystkim też pomiar przekracza możliwości poznawcze człowieka, jako fenomenologiczne i symboliczne doświadczenie pozostaje w pewnym sensie w sferze spekulacji czy też misterium. Jak rozumieli to między innymi Durkheim, Otto i Eliade, dotyka ono sfery rozciągającej się pomiędzy tzw. profanum i sacrum, przedstawia manifestację niewyraźnego systemu, istniejącego na pograniczu rzeczywistości empirycznej i racjonalnej logiki a sferą przekraczającą wyobraźność człowieka. Zdolność do swoistego przekraczania horyzontu granic rzeczywistości bytowej człowieka stawia go jako byt otwarty, zdolny do transcendowania świata w perspektywie nieskończoności, konfrontując go w ten sposób też z doświadczeniem tego, co Otto (1917; 1993) rozumiał jako misterium „tremendum i fascinosum”, czyli niejako inicjacją doświadczenia religijnego tego, co „święte”. Tak zwane doświadczenie numinotyczne charakteryzuje wyznawcę każdej religii, znajduje się poza możliwością wypowiedzenia, swoistej niesamowitości (*das Gefühl des Überweltlichen*). Stąd też Numinosum charakteryzuje się czasami przez negację i paradoks jako środki wyrazu do jego ogarnięcia. Z jednej strony to *mysterium tremendum*, tzn. przedmiot pełen grozy, wywołujący lęk, z drugiej

zaś to *mysterium fascinans* – przedmiot pociągający, fascynujący jak nic innego. Najważniejsze jest nieredukowalne (antyredukcjonizm) uczucie, przeżywanie sfery sacrum, w stosunku do której ma się odczucia ambiwalentne – strach i lęk oraz fascynację.

Doświadczając świat w sposób egzystencjalny, ale też symboliczny i mistyczny, ludzie zapoznają się nie tylko z codzienną rzeczywistością. Lecz też z tą, niezwiązaną historycznie, sakralną, podążając w ich poszukiwaniach znaczenia i sensu w otwartości ich bytu i nieskończoności wszechświata. Stąd też w tak szerokim ujęciu pojęcie duchowości wyrażać może zatem swoiste napięcie pomiędzy tym, co ujęte w słowo, pojęcie i tym, co niewysłowione i niepojęte. A więc (nie)zwyczajność ludzkiego przeżywania siebie, innych ludzi oraz wspólnej nam kondycji w kontekście tego, co nas otacza, spotyka, wstrząsa i cieszy, nadaje znaczenia, określa sens, a także łączy z tym, co podtrzymuje świat w jego bycie, który nas przewyższa i rozciąga przestrzeń ludzkiego życia poza granice życia tu i teraz aż do wieczności; lub też buduje relacje z osobowym Bogiem, którego nazywamy Ojcem, Allahem, itd. W tym sensie duchowość z jej wymiarem przedmiotowym i bezprzedmiotowym odnosi się do szeregu aspektów w funkcjonowaniu jednostki wyjaśnianym w kategoriach tzw. zdolność do transcendencji. Odnosi się ona zarówno do egzystencji i przekraczania głębi podmiotowej człowieka (introspekcja, poszukiwanie sedna i uzasadnienia własnego ducha, duszy i doznań wewnętrznych, pomiędzy tym, co konkretne i codzienne, jak pokój wewnętrzny, harmonia z otaczającą naturą, fascynacja nią czy też głęboki oddech, zachwyt budową kwiatka i mrówki, rytualne zaparzenie kawy, zapalenie świeczki, ale też dowolna medytacja) wraz z jego biograficznym i społeczno-kulturowym kontekstem, jak i zdolność do transcendowania świata sięgającego do tego, co wyraża się logice wszechświata bądź też w tym, co święte, boskie aż po objawione w Bogu osobowym i relacji z nim w modlitwie i religijnych rytuałach, itp. (Emmons, 2006; Zinnbauer, Pargament, 2005; w Polsce Henszen-Niejodek, Gruszczyńska, 2004).

CZY MOŻLIWA JEST KOHERENTNA EMPIRYCZNO-TEORETYCZNA KONCEPCJA DUCHOWOŚCI?

W niektórych warunkach badawczych, jak np. w obszarze tzw. opieki duchowej, trudno jest w celach badawczych znaleźć jak najbardziej adekwatne rozwiązania pojęciowe, stąd też niektórzy badacze wybierają odniesienia do religii lub też do praktyk religijnych jako łatwiejszy do zdefiniowania surogat (Koenig in., 2012; Hood, 2019).

Podobnie jak w codziennych opiniach i postrzeganiu, również w naukowych teoretycznych próbach zdefiniowania duchowości dochodzi do bardzo szerokiego jej ujmowania. Zazwyczaj łączą się je z innymi nawet odległymi konstruktami teoretycznymi, takimi jak religijność, fenomenologiczny wymiar duchowości, przekonania paranormalne czy też podstawowe wymiary dobrostanu, dobre samopoczucie egzystencjalne czy też psychiczne, pozytywne relacje z innymi ludźmi, poszukiwanie i nadawanie sensu życiu, wewnętrzna harmonia oraz też przekonania paranormalne (Mac-Donald, 2000; Hood, 2019). Do najczęściej zaliczanych czynników wyrażających zakresy konotacyjne duchowości zalicza się: sens (*meaning*), wartości (*values*), transcendencję (*transcendence*) powiązanie (*connecting*), stawanie się (*becoming*). Powszechnie występującą cechą czy też rolą spełnianą w opisie duchowości jest „sens”, „transcendencja” oraz odniesienie do religii (Büssing i in., 2005; 2006; 2007).

Próba sformułowania jednoznacznej definicji kończy się *de facto* powstaniem „synkretycznego konglomeratu”, który pomimo wielu składowych nie jest w stanie koherentnie uwzględnić charakterystycznych elementów poszczególnych światopoglądów i religii.

Zagadnienie to jest nadzwyczaj wyzywające, zwłaszcza w kontekście różniących się kultur i cywilizacji, religii i tradycji czy też nurtów i szkół duchowego życia. Ich naturalny i wspólny mianownik osadzony w ludzkiej antropologii, w zdolności i potrzebie człowieka do tego typu duchowego poznawania i przeżywania, ale też i jego nieudolność względnie konieczności otrzymania w tym względzie wsparcia, uświadamiających swoisty relatywizm duchowo-religijny, uświadamiają tu poziom trudności w stworzeniu w stworzeniu „kompletnej” definicji duchowości i jej relacji do innych konstruktywów, jak np. religijność (Hunt, King, 1990). Tu jednakże krytycznie

należy ustosunkować się do swoistego, wielowymiarowego, a nawet kontenerowego ujęcia zjawiska i odpowiednio trudności określenia różnych pochodnych.

Tego typu tendencje wywołują zbyt duże rozmywanie się zakresów znaczeniowych pojęcia duchowości i prowadzą do braku jednoznaczności w naukowo ustalonym nazewnictwie (Moreira-Almeida, Koenig, 2006; Salander, 2006). Prowadzi to w konsekwencji do krytycznych opinii wobec zasadności stosowania pojęcia *duchowości* i uzmysławia konieczność wypracowania klarownej definicji, która pozwoliłaby na koherentne ujęcie tak zróżnicowanych, często zbyt luźnie i niekonsekwentnie używanych konotacji. Co dodatkowo różni się w zależności od religii, kontekstów kulturowych i czasów. Od początku naukowej recepcji tego pojęcia w naukach społecznych i medycznych zwraca się uwagę na różnego typu trudności czy też nawet niemożliwość teoretycznego ujęcia i pomiaru zjawiska w jego całościowym rozumieniu. Zdaje się to ważnym wymogiem, gdyż funkcjonujące definicje wydają się często albo bardzo wąskimi lub też mało konkretnymi, nieuwzględniającymi złożoności zjawiska duchowości (Hill i in., 2000; MacDonald, 2000; Moberg, 2002; Wink, Dillon, 2002; Oman, 2013).

W związku z powyższym koniecznym wymogiem dla uzyskania rzetelnych i wiarygodnych wyników badań dotyczących duchowości i jej powiązań z różnymi obszarami życia i funkcjonowania człowieka niezbędne jest wypracowanie oszczędnej i jednoznacznej definicji i teoretycznej koncepcji zjawiska oraz stosownych metod oceny, które potwierdzą reprezentację treści duchowości, a jakiegoś innego konstruktu znaczeniowego. Zasadniczo zaobserwować można ścieranie się kilku paradygmatów w przestrzeni pojęciowego napięcia: duchowość a religia, religijność. Wraz z pojawieniem się tych stanowisk, które identyfikują się jako *duchowe*, ale *nie religijne* lub też *duchowi ateści*, zrodził się nurt poszukiwań badawczych wśród filozofów i badaczy nauk społecznych oraz medycznych zabiegających o możliwość opisywania i badania zjawisk życia wewnętrznego człowieka bez odniesienia ich do sfery religii (Zinnbauer i in., 1997; Comte-Sponville, 2008). Dzieje się tak, gdyż – jak wykazały badania fenomenologiczne – subiektywnego postrzegania tej sfery życia, potwierdza się, że nawet ludzie, którzy uważają, że duchowość jest dla

nich beużyteczna, znają to doświadczenie czy też uczucie. Deklarują, że mogą być przeżywane w kontakcie z naturą, w samotności lub w kontekście innych specjalnych, zarówno wzniosłych i pozytywnych, jak i bardzo trudnych, negatywnych doświadczeń. Trudno jest je opisać i wyrazić w jednostkowym doznaniu zmysłowym czy też poznawczo-emocjonalnym. Chociaż naturalista odrzuca sferę duchową i po prostu unika używania słowa „duchowy”, uważając je za nieprecyzyjne, beużyteczne do opisu doświadczeń i działań, które nadają indywidualny sens, zna „dotyk” tej sfery życia (Paley, 2008). Między innymi dla Doyle’a (1992) duchowość to poszukiwanie egzystencjalnego znaczenia w ogóle.

Zabiega się więc ogólnie o bardziej płynne zdefiniowanie poprzez tworzenie lub poszukiwanie znaczeń wspólnych dla wszystkich ludzi (Lazenby, 2010), łącząc się z tymi osobami, które twierdzą, że są religijnymi, humanistami, hedonistami lub ateistami (Baier, 2006; Lepherd, 2015). Duchowość jest wysublimowanym aspektem ludzkiej egzystencji obdarzonym przez wszystkich ludzi, aby przemierzać drogą transcendencji, która może prowadzić do bliskości przeżycia relacji z Bogiem. Przekonanie to jest z całym naciskiem wyeksponowane w znaczącym kompendium wiedzy z psychologii religii np. w *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality* (Paloutzian, Park, 2005), gdzie duchowość w ścisłym związku religijnością, znajduje wyraźne potwierdzenie.

Pojęcia *duchowości* i *religii* są więc dla wielu badaczy, szczególnie wrażliwych na konteksty społeczno-kulturowe, nierozłączne, jak np. w kontekście społeczeństwa islamskiego, chociaż nie w tym sensie, że są one jedno i to samo, ale w tym znaczeniu, że religia jest niezbędna dla doskonalenia i wzrostu duchowego. Duchowość islamska podobnie jak i jej chrześcijańskie rozumienie, jeżeli nawet mocno zsekularyzowane, wiąże się z połączeniem ze światem, a nie odwracaniem się od niego (Mahmoodishan i in., 2010; La Cour i in., 2012; Pargament, 2013; Oman, Paranajipe, 2018). W tym sensie podobnie jak w chrześcijaństwie tradycyjna duchowość w kontekście indywidualnym – to sedno religijności, czyli tzw. religijność indywidualna; sfera osobistych przeżyć duchowych jednostki, której podłożem są przekonania i uczucia religijne. Stanowi ona wyraz osobistego doświadczenia, wyrażającego się w życiu religijnym i w jego

przejawach w postaci modlitwy i innych rytuałów religijno-duchowych. W tym przypadku religijny wymiar nie jest zawężony do formalno-instytucjonalnych aspektów, o których mowa w bardziej socjologicznych wymiarach. Religia jest rozumiana jako sformalizowana i zinstytucjonalizowana, a przez to statyczna forma i tego typu duchowość odpowiada co prawda na pytania dotyczące doświadczenia religijnego, skupia się jednak znacznie na zewnętrznych, skonwencjonalizowanych zachowaniach, podczas gdy duchowość religijna odnosi się głównie do wewnętrznych przeżyć (La Cour i in., 2012; Mesquita i in., 2017). W rozwoju historycznym można wskazać zróżnicowaną dynamikę odwoływania się do religijności czy też tzw. duchowości religijnej. Wstępnie pojęcia „duchowość” i „religijność” miały niemal identyczne znaczenie, co w pewnym sensie i stopniu nadal ma jeszcze miejsce. Religia w takim rozumieniu jest wyrazem relacji międzysobowej człowieka z Bogiem. Ma ona charakter dynamiczny i asymetryczny, gdyż to Bóg oferuje człowiekowi, zależnemu w istnieniu i działaniu, niezasłużoną przez niego łaskę przyjaźni. On jako Dobro Najwyższe stanowi też ostateczny cel życia ludzkiego, nadający mu sens. Tego typu relacja z osobowym Absolutem (Bogiem) obejmuje zarówno sferę poznawczo-emocjonalną, jak i wolitywno-behawioralną, opartą na zasadzie zaufania i miłości, wyrażającą się w postawach i działaniu religijnym o charakterze osobowych aktów i moralnych powinności (por. Zdybicka, 1993). Rozumienie to w ogólności dotyczy przede wszystkim tzw. wielkich religii na świecie, islamu, judaizmu, jak i chrześcijaństwa.

W zależności od poszczególnych kręgów kulturowych i struktury społeczeństwa obserwuje się tu znaczne zmiany zarówno w religijności jako takiej, jak i w rozwoju duchowości. W chrześcijaństwie, szczególnie w Polsce, duchowość zdaje się zachowywać jeszcze swoją odrębność, nacechowaną religijnością. Jej relacyjny i osobowy charakter w postrzeganiu obrazów Boga sprawia, że jest ona charakterystycznym wyrazem cech tzw. zaangażowanej duchowości religijnej.

Tak też w kontekście religijnym mówi się o duchowości konkretnej religii, na przykład o duchowości chrześcijańskiej, islamskiej, buddyjskiej, itp. W obrębie chrześcijaństwa spotykamy w rozwoju historycznym bogactwo różnych tradycji, ukształtowanych w różnych nurtach pobożnościowych i szkołach duchowości, jak ta mariańska,

ignacjańska, franciszkańska, itp. (Trzcińska, 2013; Dobroczyński, 2009). Różne religie przedstawiają wielość form życia religijnego swoich wyznawców, a jednocześnie wykazują istnienie różnic w stawianych akcentach. Religijność w szerokim ujęciu jest zdefiniowana jako zakres, w jakim dana osoba wierzy, wyznaje i praktykuje jakąś religię i zwykle te wierzenia mają wpływ na to, jak ludzie starają się żyć swoim życiem i traktować innych (Lucchetti, i in., 2015; Bauer, Johnson, 2019; Damiano i in., 2019). Wynika ona z faktu, że religijność jest najsilniejszym czynnikiem wpływającym na nadawanie znaczenia ludzkim przekonaniom, celom i wartościom. Dodatkowo zajmują się funkcją organizowania zachowania, tworzenia koncepcji siebie i innych, tworzą więzi interpersonalne, biorą udział w kreowaniu przyszłych oraz przeszłych doświadczeń (Park, Edmondson, i in., 2013; Paul Victor, Treschuk, 2020). Ważnym rozróżnieniem jest tzw. religijność zinternalizowana, inaczej wewnętrzna, charakteryzująca się zdecydowanymi przekonaniami i postawami osobistymi, opartymi o dojrzałą relację z Bogiem oraz o wartości zorientowane na ostateczny, zbawczy cel życia ludzkiego; oraz drugi przejaw związany z religijnością eksternistyczną, tzw. zewnętrzną, opartą o przekonania i wartości przejawiane w celu uznaniowym, używanym w celu zewnętrznego potwierdzenia siebie; wyróżnia się też dodatkowo trzecią jej formę czy też przejaw w postaci tzw. „poszukiwań duchowych”, cechujących się otwartością na poszukiwanie uzasadnienia własnych przekonań wiary i w kwestiach egzystencjalnych, przyjęcie krytycznego spojrzenia (Allport i in., 1967; MacDonald, 2000). W tym nurcie myślowym znajduje się także koncepcja *religijności personalnej* względnie *apersonalnej* R. Jaworskiego (1989).

Problematyka opisu i analizy różnych aspektów religijności podejmowana również na gruncie złożonych koncepcyjnych rozwiązań teoretyczno-badawczych w psychologii religii. Interesującym tego przykładem, posiadającym w międzyczasie polskie replikacje, jest np. koncepcja S. Hubera. Łączy ona psychologię poznawczą i motywacji w celu operacjonalizacji ważnych funkcji religii, wykorzystuje przy tym konstruktywistyczne względnie strukturalistyczne ujęcia, pozwalające na uchwycenie przedmiotu religijnej relacji i obrazów Boga. W ogólnej ocenie można przyjąć, że jakość teoretyczno-badawczych osiągnięć w badaniach nad religijnością jest dobrze

zaawansowana i daje rzetelne podstawy do ustalenia wymiarów religijności, zarówno w socjologii, jak i psychologii religii.

Ludzie często doświadczają rozbieżności lub „nieściśłości” pomiędzy ich doktrynalnymi i doświadczalnymi reprezentacjami Boga, mogą choćby intelektualnie „wiedzieć”, że Bóg jest zasadą życia i jego funkcjonowania (reprezentacje doktrynalne), ale mogą mieć tendencję do doświadczania Boga emocjonalnie w zupełnie inny sposób, bardziej przeżyciowy (reprezentacje doświadczalne). Dla zilustrowania na poziomie doktrynalnym lub teologicznym ktoś może „wierzyć”, że Bóg jest kochający, ale zazwyczaj może „doświadczać” Boga emocjonalnie jak najbardziej negatywnie. Ponadto, opierając się na dwuprocesowych teoriach poznania społecznego, bada się tzw. reprezentacje Boga, które mogą być wyraźne lub ukryte (Davis i in., 2013; 2018; Hall i Fujikawa, 2013). Wyraźne doktrynalne i doświadczalne reprezentacje ludzi są dostępne dla ich obecnej świadomości w każdej chwili, podczas gdy ich domyślne doktrynalne i doświadczalne reprezentacje mogą wpływać na ich doświadczenia, myśli i zachowania, ale są bezpośrednio świadomości niedostępne lub potencjalnie dostępne pod pewnymi warunkami. Niektórzy badacze twierdzą, że brak zgodności pomiędzy różnymi typami reprezentacji Boga może być jednym ze wskaźników „niezdrowej” teistycznej duchowości relacyjnej (Davis i in., 2018) – zważywszy, że teoretycznego i empirycznego punktu widzenia tzw. „zdrowa duchowość” charakteryzuje się stopniem, w jakim różne duchowe składniki współdziałają ze sobą synchronicznie (Pargament, 2013).

Znaczna część badaczy traktuje sprawy związane z religijnością oraz duchowością jako wymiary osobowości, które istotnie kształtują takie sfery funkcjonowania człowieka, jak praca, relacje, więzi, samoregulacja, itp. Religijność niesie ze sobą zarówno wsparcie, radość, pociechę, jak i zmaganie, wysiłek, trud, napięcie i wątpliwości. Pojęcie *zmagania* występuje wtedy, gdy jakieś przekonanie, sposób postępowania, zwyczaj, przeżycie, powoduje cierpienie bądź dyskomfort osoby. Natomiast pojęcie *zmagania religijnych i duchowych* występuje wówczas, gdy jakiekolwiek doświadczenia odczuwanego dyskomfortu bądź cierpienia odnosi się do rzeczywistości religijnej bądź duchowej (Exline, Pargament, Grubbs, Yali, 2014; Bauer, Johnson, 2019). Pargament i inni (2000) jako pierwsi scharakteryzowali

religijne oraz duchowe zmagania. Należą do nich typy zmagania, które odnoszą się do (1) *bóstwa*, np. gniew na Boga, (2) *wewnątrzsobowe*, np. bycie niezdolnym do przebaczenia sobie dokonanego wykroczenia, grzechu, (3) *interpersonalne*, np. świadomość doznania krzywdy od członka lub lidera wspólnoty religijnej (Exline, 2013). W tym znaczeniu w odniesieniu do duchowości związanej z religią niektórzy badacze poddają dyskusji, czy wobec takiego ujęcia to raczej nie religijność należałoby określić jako pojęcie szersze względem duchowości (Zinnbauer, Pargament i Scott, 1999; La Cour i in., 2012; Bauer, Johnson, 2019).

W tej opcji teoretyczno-badawczej duchowość jest terminem używanym w literaturze psychologicznej, w jej odrębności od religijności, co jednak nadal pozostaje przedmiotem dyskusji (Zinnbauer i in., 1997; Schlehofer i in., 2008; Wilkins i in., 2012). Szereg badaczy widzi tu co prawda konieczność rozdzielenia sfery tzw. duchowości religijnej od tej tzw. pozareligijnej, związanej głównie z egzystencjalnymi, sensotwórczymi aksjologiczno-moralnymi aspektami, bez odniesienia go do szeroko rozumianego absolutu czy też Boga. Jednocześnie podkreśla się, że tego typu rozłączenie nie jest bezproblemowym, gdyż w przypadku duchowości zabarwionej religijnie pojawia się znaczna trudność wyłonienia aspektów czysto wewnątrzno-egzystencjalnych od tych będących szczególnym wyrazem aspektów religijnych.

Pomimo tych wszystkich trudności często podejmowane są próby takiej operacjonalizacji pojęciowej, która by pomimo bliskości, swistego spokrewnienia pojęć ujmować je w ich partykularnej odrębności, w tym sensie, że duchowość może, ale nie musi się wyrażać się w kontekście religijnym. Jako pojęcia wielowymiarowe kryją w sobie wiele znaczeń. Mimo że często używa się ich zamiennie, nie są one identyczne. Łączy je wiele cech wspólnych, ale z koncepcyjnego punktu widzenia odróżnia się duchowość religijną od duchowości poza religijnej. Brak wyraźnego rozróżnienia w tym przypadku prowadzi w konsekwencji do zamiennego używania pojęć duchowości i religijności. Natomiast w odniesieniu do duchowości poza religijnej, co prawda element transcendencji religijnej jest wyłączony, ale jego niektóre, laickie wymiary, jak np. doświadczenie harmonii z wszechświatem i naturą, otwierają przestrzeń w kierunku nieskończoności, a natomiast w sensie transcendencji wewnętrznej nakładają się na

szereg innych konstruktów treściowych, jak optymizm, nadzieja, jakość życia czy też poczucie własnej skuteczności, itd. W konsekwencji dominującym nurtem zdaje się tendencja do możliwie jak najszerzego ujmowania duchowości, zarówno w kategoriach religijno-duchowych, jak i przekonań natury egzystencjalnej. Jednak dla wielu współczesnych ludzi, zarówno w życiu codziennym, jak i w świecie nauki tego typu wewnętrzne procesy duchowo-religijne i aksjologiczno-moralne wydają się lepiej reprezentowane przez pojęcie *duchowości* niż przez *religijność*, której w opinii szeregu badaczy zbyt często przypisuje się zinstytucjonalizowane, sformalizowane, a nawet skompromitowane formy religijnego doświadczenia (Zinnbauer i in., 1997; Pargament, 1999; 2007; Wattis i in., 2017; Damiano i in., 2016; Swinton 2012; Saroglou, Muñoz-García, Heszen, 2007; Saucier, Skrzypińska, 2006; Mohr, 2006).

Problemem jest zdefiniowanie tego, co rozumiemy przez duchowość w świeckim, wielokulturowym społeczeństwie (Unruh i in., 2002; Bregman, 2014). Samo słowo weszło z języka łacińskiego czy też greckiego w czasie, gdy kultura była głównie nacechowana chrześcijańskimi wpływami (McGrath, 2011).

Rozwinięte w ramach psychologii religii tego typu psychologicznego rozumienia duchowości związanej treściowo z aspektami religijności, ukształtowane w kulturze chrześcijańskiej, gdzie duchowość i religia były i są ciągle jeszcze ze sobą głęboko splecione, w rzeczy samej, prowadzi do tego, że są mocno spokrewnione do dnia dzisiejszego większość badań w tej dziedzinie używa obu terminów „religijność/duchowość („R/S”) łącznie, mówiąc o religii i duchowości jako współzależnych, a nawet wymiennych konstruktach pojęciowych (Westerink, 2012). Tak też twierdzi się, że religijność i duchowość są treściowo w zasadzie takie same, szczególnie że duchowość stanowi wyraz „uduchowionej religii” wyrażający się jej swoistym sprywatyzowaniu, mającym charakter zorientowany na osobiste doświadczenie (Pargament, 2007; Streib, Hood, 2011). Dla przykładu Pargament (1997) rozumie duchowość jako poszukiwanie świętości (sacrum), zarówno on, jak i inni wiodący w tym obszarze badacze twierdzą, że usunięcie tego, co „święte”, odnoszące się do szeroko rozumianego „sacrum” z zakresu pojęciowego duchowości może powodować, że konstrukt staje się zbyt rozmytym i sam w sobie niejasnym co

do wymowy znaczeniowej; rozdzielenie treści konstruktów byłyby niebezpieczne i mogłyby prowadzić do sztucznej dychotomizacji znaczeń „religia i duchowość” (Pargament, 1999; 2007).

Współcześnie wspólnym mianownikiem wielu, chociaż nie wszystkich, koncepcji duchowości, łączących element duchowy z religijnym, jest odniesienie go do wymiaru transcendencji (Emmons, Paloutzian, 2003; Cloninger, 2004; Dy-Liacco, Kennedy, Parker, Henszen-Niejodek, Gruszczyńska, 2004; Piedmont, 2005; Sinnott, 2005; Piedmont, 2007). Jako taka może wiązać się z religijnymi aspektami, poszukiwanie tego, co święte (Pargament, 1999). W innej wersji mówi się o duchowości bez wyraźnej relacji do wymiaru transcendentnego, polegającej na wewnętrznych przeżyciach estetycznych lub działaniach prospołecznych. Równocześnie należy zauważyć, że ujęcie tego, co „święte”, transcendentalne i boskie może równie dobrze wykraczać poza tradycyjne skojarzone z nim pojęcie Boga i jako takie znajduje swoje zastosowanie w zakresie konotacji pojęcia duchowości. Przykładem takiego, do pewnego stopnia kompromisowego, wzorcowego rozwiązania przy ujęciu zakresów znaczeniowych „duchowości i religijności” reprezentuje stanowisko Piemota (1999), według którego z jednej strony odrębność znaczeniowa obu pojęć, z drugiej jednak fakt ich częściowego nakładania się w odniesieniu do niektórych aspektów znaczeniowych, wymaga kompromisowego rozwiązania wyrażającego się w samej naturze pojęcia, odzwierciedlającego charakterystykę osobowości jednostki. Właściwość ta wyraża się w zdolności jednostki do transcendencji i odpowiednio odzwierciedla się ono w wymiarze transcendentnym w duchowości, tzw. „duchowa transcendencja”. Jest to zdolność jednostki do wykraczania poza bezpośrednie doświadczenie czasu i przestrzeni oraz umiejętność postrzegania własnego życia w szerszej, łączącej różnorodne zdarzenia, dążenia i cele jedności. Zasadza się tu swoisty motywator, który wiąże się pragnieniem nadania sensu swojemu życiu ujmowanemu w szerszym od czasu i miejsca transcendentalnym kontekście życiowym. W jego opinii religijność jest formą subiektywnego przeżywania, które jednak powstaje w wyniku społecznie uwarunkowanego doświadczenia, i jako takie może się różnić w zależności od czasu i kultury (Piemont i in., 2008; Wilkins i in., 2012). Stąd też religijność może być rozumiana jako przejaw

duchowości poprzez jej wyrażenie się w zaangażowaniu w systemie wspólnotowym lub też organizacyjnym (Piemont, 2009). Polski badacz, Prężyna (1971), uważał, że duchowość jest fenomenem powszechnie związanym z życiem człowieka, głęboko przenikającym życie psychiczne – sferę poznawczą i emocjonalno-motywacyjną, pełniącym ważną rolę w organizacji życia wewnątrz osobowościowego i społecznego. W tym też sensie znacznie szersze od jedynie osobowościowego ujęcia duchowości rozumieniu odnosi się do bardziej złożonej kategorii postawy wobec życia, obejmującej aspekty poznawcze, emocjonalno-motywacyjne oraz behawioralne tak rozumianej duchowości, powstałe zarówno w wyniku biologicznych uwarunkowań, jak i w procesie socjalizacji (Skrzypińska, 2008; 2012).

Wobec powyższych opinii i dyskusji tylko w odniesieniu do transcendencji religijnej i pozareligijnej należy podkreślić wielowymiarowość i wyjątkową złożoność koncepcji. Duchowość obejmuje zatem zarówno pogłębione życie religijne, ale też światopogląd, jak i kompetencje intelektualne do rozumienia siebie i świata oraz posiadanie świadomie kształtowanego wymiaru aksjologiczno-etycznego. Jej szerokie ujęcie znaczeniowe, obejmujące zatem przekonania, uczucia, i postawy, których intencjonalnym odniesieniem może być zarówno rozmaicie pojmowana transcendencja w stronę ostatecznego ugruntowania egzystencji ludzkiej i świata jako takiego w boskości, w tym co święte, w Bogu. Głównym aspektem jest tu jej ujęcie w kategoriach zdolności człowieka do posiadania samoświadomości, pogłębionej refleksji nad własnym bytem. Jak te formy przeżyć duchowych, które wyrastają z wolności i zdolności człowieka do dokonywania wyborów w oparciu o wyższe wartości, wykraczające poza własną, utylitarną korzyść, podążania za wartościami o idealnym, nieuitylitarnym charakterze, współczucie, miłość, przyjaźń, ale też społeczna solidarność, poszanowanie wszelkich form życia, ale też chęć do życia i budowania lepszego świata, które są też wyrazem zdolności do głębokiej refleksji i szeroko pojętej wiary w sens świata, życia i dążeniem do ideałów etyki i proegzystencji, zdolności zadośćuczynienia oraz chęci wewnętrznej przemiany. Stąd też aspekt odpowiedzialności i zdolność do pełnej miłości postawy do przyjmowania odpowiedzialności za innych jest szczególnym wyrazem rozwoju duchowego i jego dojrzałości (Mercadente, 2014; Nowosielski, Bartczuk, 2015;

Victor, Treschuk, 2020). Przyjmuje się tu swoistą procesualność, stopniowy rozwój hierarchii potrzeb (*spritual needs*) w kierunku przekraczania potrzeb typu podstawowego, związanego z fizycznością i egocentrycznym zabezpieczeniem na rzecz potrzeb wyższego rzędu, z dobrem, wykraczaniem poza siebie, altruizmem oraz potrzebami twórczości, kontaktu z pięknem, z tym, co wyzwala zachwyt, podziw i pragnienie adoracji, wobec piękna i harmonii, odnoszących się zarówno do wszechświata, jak i doświadczenia absolutu, boskości, Boga. Tego typu idee zainicjonowane w psychologii humanistycznej znajdują kontynuację i znaczne teoretyczno-badawcze pogłębienie w otwarciu na siebie i osiągnięciu harmonijnej, jedności z innymi i ze światem (Reinert, Koenig, 2013; Damiano i in., 2019).

W opinii badaczy oraz w codziennym rozumieniu narasta przekonanie, że pojęcie *duchowości* zdaje się oferować wspólną bazę pojęciową dla różnych treści, nie tylko z zakresu religii, ale też wszystkich innych interpretacji duchowości czy też życia wewnętrznego człowieka, czyniąc je, z jednej strony, o wiele szerszym treściowo, jak ma to miejsce w ujęciu ściśle religijnym, z drugiej strony jednak budzi wątpliwości co do nakładających się czy też wprost rozmywających się zakresów konotacyjnych.

Podsumowując, należy krytycznie ocenić, że na obecnym etapie nadal nie ma zgodności co do jednoznacznego konstruktu duchowości. Przedstawione propozycje nowego sposobu ujmowania duchowości w obszarze psychologii jako wrażliwości duchowej też nie mogą uniknąć powyższych dylematów. Dyspozycja do doświadczenia duchowości przejawiająca się w ujmowaniu zdarzeń w perspektywie transcendentnej i ostatecznej, we wrażliwości moralnej oraz umiejętności odnajdywania sensu w sytuacjach paradoksalnych i granicznych, na którą składają się poszczególne, połączone ze sobą właściwości przeżyć (harmonii; mądrości, samoświadomości, sensu; religijności, zaangażowania duchowego, wrażliwości etyczno-moralnej; otwartości na innych i gotowości udzielania wsparcia; wrażliwości aksjologiczno-estetycznej). Tego typu aspekty teoretyczne nakreślają duchowość najpierw jako sferę abstrakcyjną, ale równocześnie pozwalają na uchwycenie konkretnego, subiektywnego oraz społecznego życia doświadczających jej osób oraz różnych środków jej wyrazu i realizacji.

W związku z powyższym prowadzona od lat dyskusja, w zależności od dziedziny wiedzy, nauk humanistycznych, społecznych czy też medycznych, nad zawartością treściową pojęcia *duchowości* i jego operacjonalizacją teoretyczno-badawczą, stanowi poważne wyznawanie, szczególnie że zderzają się tu też różne paradygmaty uprawiania naukowego badania, ujęcia antropologiczno-filozoficzne i teologiczno-moralne czy też empiryczne koncepcje badań nad doświadczeniem duchowo-religijnego (Koenig, 2009; Gall i in., 2011; Mercadante, 2014; King, Lucchetti, Koenig, Pinsky, 2015; Damiano i in., 2019; Victor, Treschuk, 2020). W mniejszym stopniu w odniesieniu do zagadnień związanych z problematyką duchowości i zdrowia łączone są dwa dalsze konstrukty teoretyczne. Pierwszy to tzw. inteligencja duchowa łącząca zagadnienie duchowości bardziej z szeroko rozumianą problematyką aktywności życiowej i raczej pośrednio ze zdrowiem (Zohar, Marshall, 2001; Sisk, 2019; Giannone, Kaplin, 2020; Drigas, Mitsea, 2020; Skrzypińska, 2020).

Druga koncepcja to tzw. wrażliwość duchowa odnosząca się do założeń egzystencjalno-humanistycznych i poznawczych teorii osobowości, podkreślających racjonalność w realizacji osobistych celów (Emmons, 2000). Wrażliwość duchowa stanowi tu charakterystyczny rodzaj konstruktów teoretycznych, podobnie też jak uważność, będąca umiejętnością skoncentrowania się na „teraz i tutaj”, częściowo nawiązuje do buddyzmu, zenu i oferowanymi przezeń praktykami samodoskonalenia (Paluchowski, 2007; Radoń, 2017; Kapała, 2017; Brown i in., 2020). Z uwagi na wspomniane trudności koncepcyjno-metodologiczne przy operacjonalizacji duchowości i odpowiednio opieki duchowej szereg badaczy opowiada się raczej za węższym, i tym samym lepiej zabezpieczonym koncepcyjnie konstruktom duchowości, ograniczając się tu ściśle, bądź też w mniej lub bardziej szerszym powiązaniu z aspektami religijnymi czy też z praktykami religijnymi. Jej najszerszą opcję zdaje się wyrażać stanowisko ujmujące duchowość jako poszukiwanie sensu w życiu, w relacjach z tym, co święte lub transcendentalne, oraz połączenie tych aspektów z wyższą mocą lub najwyższym bytem (Koenig i in., 2012; King, Koenig, 2014). Podobnie też bardziej otwarta w stronę antropologii doświadczenia duchowego jest definicja ujmująca duchowość jako aspekt człowieczeństwa, który odnosi się do sposobu,

w jaki jednostki poszukują oraz wyrażają znaczenie i cel oraz sposób, w jaki doświadczają swojego związku z daną chwilą, z samym sobą, z innymi, z naturą i światem otaczającym nas oraz tym, co ważne lub też święte (Puchalski i in., 2009).

Trudność koncepcyjnych rozgraniczeń czy też spokrewnienia pomiędzy duchowością, w jej różnych ujęciach znaczeniowych oraz religijnością próbowano ująć, badając w tym celu zależności zachodzące pomiędzy różnymi konstelacjami w nasileniu obu aspektów (duchowość – religijność) na osiągnięte wyniki w odniesieniu do różnych aspektów zdrowia i efektów opieki klinicznej. Przykładowo badano, czy dadzą się stwierdzić różnice między osobami o wyższym poziomie religijności, ale niższej duchowości oraz podobnie u osób o odwrotnej zależności – wyższym poziomie duchowości i niższym poziomie religijności. Otrzymane wyniki są trudne do interpretacji i pozostają kontrowersyjnymi (Sedikides, Gebauer, 2014; Lucchetti i in., 2015; Salsman i in., 2015; Vitorino i in., 2018; Hammer, Cragun, 2019). W opinii niektórych badaczy ważniejszym zdaje się zarówno z teoretyczno-badawczego, jak i praktycznego punktu widzenia ustalenie, na ile dane aspekty czy też cechy duchowości (wierzenia, emocje i zachowania), które dodatkowo podlegają wzajemnym interakcjom i w jakim stopniu mają związek z dobrostanem i jakością życia człowieka, gdy uwzględni się poziom świadomości deklarowanych aspektów duchowości (Hall, Wilt, Exline, Lindberg, Park, Pargament, 2017; Davis i in., 2018).

WYBRANE PRZYKŁADY ROLI DUCHOWOŚCI W ZDROWIU I DOBROSTANIE CZŁOWIEKA

Warto jest przywołać swoistą oczywistość, że ranga i znaczenie życia duchowego zarówno indywidualnie, u poszczególnych osób, jak i podobnie w szerokim ujęciu w różnych kulturach i społeczeństwach podlega dużemu zróżnicowaniu. Począwszy od jego mało uświadomionych przejawów w codziennym życiu aż po ich fundamentalne i decydujące znaczenie w różnych dziedzinach życia. Biorąc pod uwagę ciągle otwartą dyskusję nad koncepcyjnym rozumieniem duchowości i zachodzące tu polaryzacje, zarówno konwergencyjne,

jak i dywergencyjne, w zależności od tego, czy pojęcie uwzględnia *explicite* czy też *implicit*e wymiar religijny, podążając za szeregiem wiodących badaczy, w tym względzie często preferuje się w literaturze stosowanie konglomeratu pojęciowego *duchowość/religijność* (Hill, Pargament, 2003; Koenig, 2013; Pargament, 2013).

Problematyka badań nad duchowością związana jest zatem, oprócz trudności związanych z definicyjnym i koncepcyjnym jej ujęciem, również z trudnością rzetelnego ich pomiaru, szczególnie, gdy weźmie się pod uwagę fakt, że zdecydowana większość badań ma miejsce przy zastosowaniu narzędzi pomiarowych, o ilościowym charakterze, opartych o samoopisy wyłonionych treściowych składników duchowości. Dopiero od niedawna wzrasta zainteresowanie i liczba narzędzi, które weryfikują empirycznie jakościowe aspekty duchowości. Istnieje też zapotrzebowanie na dobrze zabezpieczone metodologicznie badania longitudinalne, które wnoszą ważne informacje na temat różnych dynamik zjawiska i badanych mechanizmów (Kapuscinski, Masters, 2010; Utsch, Klein, 2011; Różycka, Skrzypińska, 2011; Zwingmann, Klein, 2012; Yonker i in., 2012; Hill i in., 2013; Fox i in., 2017; Moore, 2017; Büssing, 2019; Milner i in., 2020).

W Polsce w ostatnich latach można obserwować stabilnie wzrastające zainteresowanie problematyką metodologii badań nad duchowością i jej roli dla szeroko rozumianego zdrowia. Dominują tu znacznie adaptacje narzędzi pomiarowych z obszaru anglosaskiego, a przede wszystkim z USA, co wiąże się ze swoistym dylematem ich rzetelności w stosunku do polskich uwarunkowań kulturowych (Heszen-Niejodek, Gruszczyńska, 2004; Büssing, Franczak, Surzykiewicz, 2016; Kościelniak, 2018; Łukasik i in., 2019; Piotrowski i in., 2019; Zarzycka i in., 2020).

Wyniki licznych badań naukowych dostarczają szerokiej bazy, empirycznie potwierdzonych związków czy też powiązań, bezpośrednich i pośrednich, zachodzących pomiędzy różnymi aspektami duchowości i religijności a szeroko rozumianym zdrowiem człowieka, we wszystkich jego głównych wymiarach, fizycznym, psychicznym, społecznym i duchowym (Weaver i in., 2006; Koenig, 2012; Koenig i in., 2012; Puchalski i in., 2014; Lucchetti, Lucchetti, 2014; Vitorino i in., 2016; Peres i in., 2017; de Bernardin Gonçalves i in., 2017; Das i in.,

2018; de Rezende-Pinto i in., 2019; Saad i in., 2019; Lomax, Carlin, 2019; Demira, 2019).

Biorąc pod uwagę jednak wyniki międzynarodowych badań empirycznych i ich przeglądy oraz metaanalizy, należy zauważyć, że zdecydowanie większa część badań, pomimo zróżnicowanych efektów, ujawnia zgodność badaczy co do faktu, że nie tyle spektakularne, graniczące z wydarzeniami „cudownymi” uzdrowienia odgrywają tu centralną rolę, ile fakt, że wskazują one na pozytywną funkcję różnych aspektów duchowości człowieka w adaptacji do wyzywających sytuacji, przewycięzania kryzysów i stanów chorobowych. Obserwuje się wzrost sił fizycznych, swoisty wzrost wewnętrzny pomimo innych strat oraz eksponuje fakt, że wiele osób w zależności od ich duchowości przejawia lepszy kontakt we współpracy z psychologiem, lekarzem i życzy sobie, aby ich duchowość i religia poruszane były w poradnictwie, psychoterapii i opiece medycznej (Wortmann i in., 2011; Fitchett i in., 2019; Straßner i in., 2019; Riyadi, Wigati, 2019; Puchalski i in., 2019; Peteet, Zaben, Koenig, 2019; Frick i in., 2020; Memaryan i in., 2020).

Już samo przywoływanie wybranych wyników badań analizujących rolę posiadanych zasobów duchowych czy też religijnych pozwala na zaobserwowanie licznych pozytywnych asocjacji czy też zależności między duchowymi czy też religijnymi przekonaniemiami a charakterystycznymi wynikami zdrowotnymi jednostki, wskazując, że są źródłem wsparcia (Oman, Thoresen, 2005; Skrzypińska, Chudzik, 2012; Morton i in., 2017).

Duchowość jest ważnym zasobem w procesach radzenia sobie ze stresem wynikającym z trudnych zdarzeń życiowych (Pargament, 1997; Krok, 2009). Duchowość i religijność może być źródłem dostarczającym różnych sposobów zrozumienia i poradzenia sobie z cierpieniem i stratą, czyli z różnymi przejawami stresu. Duchowo-religijny system znaczeń może dostarczyć jednostce będącej w kryzysie poczucia sensu i spójności, pomóc w zwiększeniu poczucia kontroli nad trudną sytuacją oraz w zredukowaniu pojawiających się niepewności. Silna religijność może stanowić bufor zabezpieczający przed lękiem, osoby o silnych przekonaniach religijnych reagują spokojniej w sytuacji niepewności i dyskomfortu w porównaniu z badanymi o słabszej wierze. Tego typu aktywny udział

religijno-duchowych strategii w różnych etapach radzenia sobie ze stresem pozwala też zrozumieć, dlaczego człowiek stosuje też niekorzystne dla niego, negatywne przekonania religijne. Wskazuje się na wiele badań wykorzystujących model copingu religijnego i jego znaczenia dla dobrostanu, które potwierdzają, iż szczególnie sens życia, powiązany z religijnością/duchowością, staje się ważnym czynnikiem jakości życia (Krok, 2015; 2016).

Odnosi się to zarówno do chorób fizycznych, gdzie wspiera umiejętność radzenia sobie z chorobą, podnosząc ogólną jakość życia, powrót do zdrowia po interwencji chirurgicznej lub epizodzie depresji (Koenig, King i Carson, 2012; Bonelli, Koenig, 2013; Clark, Hunter, 2019; Lomax, Carlin, 2019), oraz pozytywne nastawienie mimo trudnej sytuacji zdrowotnej (Moreira-Almeida i in., 2014), np. przy chronicznych chorobach i bólu (Büssing, Pilchowska, Surzykiewicz, 2015; Burlacu i in., 2019; Ferreira-Valente i in., 2019; Giovagnoli i in., 2019), chorobach onkologicznych (Park i in., 2015), aktualnie przy koronawirusie (Koenig, 2020) i innych problemach zdrowotnych oraz biorąc pod uwagę różne grupy wiekowe, począwszy od dzieci aż po podeszły wiek (McNeil, 2016; Hodge i in., 2016; Deputy i in., 2017; Khalighi i in., 2019; Maier, Surzykiewicz, 2019). W stanach terminalnych i opiece paliatywnej, w ramach tzw. *spiritual care* jest pomocnym zasobem zarówno dla osób przygotowujących się na odejście, jak i dla ich członków rodziny oraz innych opiekunów (Braz Evangelista i in., 2016; Chen i in., 2017; D'Souza, Astrow, 2020).

Poza tym duchowość wiąże się z pokojem wewnętrznym osób, daje poczucie wolności i szczęścia; pomaga w przetrwaniu trudnych okresów i wzmożonego stresu, może też być ważnym zasobem wewnętrznej siły przy różnych psychicznych schorzeniach – wzmacnia zdrowie psychiczne (Park, Slattery, 2013; Mosqueiro i in., 2019). Duża część badań potwierdza, że psychiczne zdrowie w dużej mierze wiąże się duchowością i religijnością badanych w różnych grupach i domenach chorobowych. Badani przejawiają wyższy poziom pozytywnych emocji i ogólnie dobrego samopoczucia oraz zadowolenia z życia, cechuje ich mniejsza ilość zaburzeń emocjonalnych, typu depresja, lęk, samobójstwa czy też nadużywanie substancji psychoaktywnych. Rozwinięta duchowość wspiera także powstawanie pozytywnych zachowań prozdrowotnych oraz ma związek

z zadowoleniem pacjentów z jakości udzielanych im świadczeń zdrowotnych (Koenig i in., 2012; Yonker i in., 2012; Johnson, 2013; Salsman i in., 2015; Zarzycka i in., 2017; Malinakova i in., 2020).

Dobre samopoczucie duchowe może też być pomocne w budowaniu lepszych relacji, we wzmacnianiu wartości osobistych, utrzymywaniu lepszej równowagi między pracą a życiem prywatnym, zrozumieniu wartości osobistych, w znalezieniu wewnętrznej równowagi, znalezieniu satysfakcji z pracy, utrzymaniu aktywnego stylu życia, w panowaniu nad nieprzewidywalnymi momentami w życiu, w osiągnięciu lepszej jakości życia, silnej wspólnoty duchowej i lepszej więzi między ludźmi (Skrzypińska, 2018; Behera, 2020).

Złożoność i wielowymiarowość duchowych aspektów ludzkiego doświadczenia podlega jednak też znacznemu zróżnicowaniu odzwierciedlającym się nie tylko w pozytywnych efektach czy też nie zawsze w jego pozytywnych stronach. Nie brakuje też danych empirycznych, które sugerują, że niektóre aspekty religii czy też duchowości mogą pogarszać do pewnego stopnia zdrowie psychiczne czy też dobrostan jednostki. Stwierdza się, że przekonania religijno-duchowe mogą mieć związek z ambiwalentnymi źródłami doświadczeń wewnętrznych, typu otuchy i pocieszenia czy też wsparcia, przynoszących ulgę, które też pozwalają na pozytywnie zintegrowanie, np. poczucia winy w stosunku do Boga, siebie samych i innych, ale równocześnie też mogą być odpowiedzialnymi za swoistą wahadłową dwuznaczność przeżyć i wówczas stają się źródłem stresu i wewnętrznych napięć czy też zmagania (Pargament, 1997; Exline, Rose, 2013). Dodatkowo różne choroby mogą wzbudzać czy też potęgować duchowy niepokój u dotkniętych nimi osób i ich rodzin. Może to mieć szczególnie miejsce w przypadku przewlekłych chorób czy też szczególnie ciężkich schorzeń psychoonkologicznych i innych. Duchowe zmagania mogą mieć negatywny wpływ na ogólne samopoczucie i zdrowie człowieka (Koenig, 2007; 2012; Exline, Rose, 2013). Szczególnie w odniesieniu do religijności czy też tzw. duchowości religijnej stwierdza się, że wierzeniom tej natury towarzyszą wątpliwości i wewnętrzne zmagania czy też walka duchowa; też samo zaangażowanie religijno-duchowe charakteryzuje się tu zmiennością nastawień, swoistym przeplataniem doświadczeń kryzysowych, porzucania i powrotów do religii i przekonań

religijno-duchowych. Negatywne doświadczenia życiowe, związane z chorobą, z różnymi formami cierpienia i niesprawiedliwości, subiektywne interpretacje i osobiste rozczarowania w odniesieniu do strat i porażek stanowią o dynamice zjawiska zmagają religijno-duchowych człowieka (Pargament i in., 2004). Zjawiska te mogą mieć miejsce, gdy pojawia się dysonans wywołany normatywnymi wymogami religii, które okazują się trudne dla człowieka i zobowiązują go do działań, które wywołują niepokój czy też dyskomfort duchowy, szczególnie, gdy jednostka koncentruje się na osobistym grzechu i perspektywie kary ze strony Boga (Exline, 2002; Streib, Hood, Keller, Csöff, Silver, 2009; Exline, Rose, 2013; Stauner i in., 2016; Stauner i in., 2019). W ogólnej ocenie i rozumieniu dominuje jednak przeświadczenie, że duchowe i religijne przekonania, pomimo trudnych doświadczeń, mogą być równocześnie bardzo pomocne w odkrywaniu pozytywnych wymiarów sensu, przy obniżaniu zachowań lękowe i pesymistycznych, a nawet pomimo strat mogą sprzyjać wzrostowi wewnętrznemu sił człowieka. Osoby uduchowione częściej też podejmują aktywne inicjatywy, są mniej bierne w obliczu wyzwań i choroby, traktują je bowiem jako wyzwanie i gotowość do odczytania sensu. Duchowość religijna przyczynia się zatem do rozwoju jednostki (Zarzycka, Zietek, 2019).

Jeżeli przyjmie się, że duchowość, szczególnie w jej szerszym rozumieniu, jest zjawiskiem uniwersalnym i nieodłącznym aspektem ludzkiej osobowości, rozwijającym się na przestrzeni całego życia od dzieciństwa, podczas dorastania jako indywidualne poszukiwanie tożsamości, ale też transcendencji, sensu i celu w życiu, co nabiera także szczególnej dynamiki w okresie dorosłości i kontynuowane jest z różnym nasileniem aż do finału ludzkiej egzystencji.

W ostatnich latach, szczególnie w nurcie psychologii pozytywnej, w koncepcjach salutogenezy i szczęścia bada się ze szczególnym zainteresowaniem również zjawisko tzw. *resilience* i jego związków z duchowością. Stwierdza się, że duchowość może stanowić źródło swoistej resiliencji, czyli odporności (sprężystości osobistej i społecznej) wobec ludzi. Różne rezultaty ujęć teoretyczno-badawczych sugerują, że duchowość wiąże się u osób pośrednio bądź też bezpośrednio ze zdrowym rozwojem u nastolatków, zwiększa zdolność do radzenia sobie i prowadzi do pozytywnych rezultatów w zakresie

zdrowia psychicznego, dobrego samopoczucia psychicznego z odpowiednim zróżnicowaniem w zależności od grup wiekowych (Burlacu i in., 2019; Dastras i in., 2019; Simpson i in., 2020).

Krótko zarysowane postawy teoretyczno-badawcze przeprowadzonych badań nad rolą duchowości jako ważnego uposażenia czy też dyspozycji człowieka uświadamiają nam i akcentują możliwość i potrzebę ich rozwijania. Rozwój ten może zachodzić przez całe życie osoby, ale nie musi być systematyczny i proporcjonalnie rozłożony. W zależności od faz i sytuacji życiowych będą wyłaniały się okresy szczególnie wrażliwe na duchowe aspekty życia oraz odpowiednio można wspierać okresy wyrazistego wzrostu duchowości, także te związane są z kryzysami.

Biorąc pod uwagę rolę duchowości jako źródła dla wielu ważnych form radzenia sobie z wyzwaniami życiowymi i adaptacji oraz dobrego funkcjonowania psychospołecznego jednostki, badanych w ramach różnych konstruktów teoretycznych, jak *coping* czy też *resilience* ważne zdaje się zwrócenie uwagi na wymowę tego typu efektów i wynikające z nich implikacje dla promocji zdrowia i leczenia chorych, działalności poradniczo-terapeutycznej czy też rehabilitacji, resocjalizacji i szeroko zakrojonych działań edukacyjnych, które odpowiadają na potrzeby i aktywizują zasoby duchowe ludzi, w kontekście różnych instytucji społecznych, rodziny, szkoły, społeczności lokalnej, sportu i zdrowia publicznego (Gogo i in., 2019; Hai i in., 2019; Fernandez, Walker, 2019; Lee i in., 2020; Shelton i in., 2019; Razaghi i in., 2019; Schulz, 2020).

Praktycy różnych dziedzin włączają w międzyczasie religię i duchowość jako standardowy wymiar diagnozy psychologiczno-klinicznej i społecznej, szczególnie jako źródło potencjalnej siły i wsparcia społecznego. Wzrastające otwarcie na potrzeby i życzenia klienta, pacjenta, aby w trakcie terapii wprost poruszać kwestie religijne i duchowe czy też uwzględniać religijny wymiar wielu wyzwań i problemów zdrowotnych i egzystencjalnych na wszystkich etapach życia (Hook i in., 2019; Rego, Nunes, 2019; Moore, 2019).

Konkludując, należy powiedzieć, że zarówno w medycynie, jak i w terapii i psychiatrii oraz poradnictwie społeczno-opiekuńczym, względy naukowe i praktyczne, a szczególnie potrzeby pacjenta czy też klienta i odpowiednia profesjonalność zawodowa wymagają,

aby podjąć i dalej rozwijać odpowiednie działania mające na celu integrację duchowo-religijnych aspektów w profilaktyce, interwencji oraz we współpracy i systemowych rozwiązaniach na rzecz zdrowia i jakości życia człowieka.

BIBLIOGRAFIA

- Ammerman, N. (2013). Spiritual but not Religious? Beyond Binary Choices in the Study of Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 52(2).
- Bregman, L. (2014). *The Ecology of Spirituality – Meanings, Virtues and Practices in a Post Religious Age*. Texas: Baylor University Press.
- Brown, B. (2010a). *The Gifts of Imperfection*. Center City, MN: Hazelden Publishing.
- Burlacu, A., Artene, B., Nistor, I., Buju, S., Jugrin, D., Mavrichi, I., Covic, A. (2019). Religiosity, Spirituality and Quality of Life of Dialysis Patients. A Systematic Review. *International Urology and Nephrology*, 51(5).
- Büssing, A. (2019). Measuring Spirituality and Religiosity in Health Research. In: *Spirituality, Religiousness and Health*. Springer, Cham.
- Büssing, A., Franczak, K., Surzykiewicz, J. (2016). Spiritual and Religious Attitudes in Dealing with Illness in Polish Patients with Chronic Diseases: Validation of the Polish Version of the SpREUK Questionnaire. *Journal of Religion and Health*, 55(1).
- Büssing, A., Pilchowska, I., Surzykiewicz, J. (2015). Spiritual Needs of Polish Patients with Chronic Diseases. *Journal of Religion and Health*, 54(5).
- Chen, J., Lin, Y., Yan, J., Wu, Y., Hu, R. (2018). The Effects of Spiritual Care on Quality of Life and Spiritual Well-Being Among Patients with Terminal Illness. A Systematic Review. *Palliative Medicine*, 32(7).
- Damiano, R.F., Costa, L.A., Viana, M.T.S.A., Moreira-Almeida, A., Lucchetti, A.L.G., Lucchetti, G. (2016). Brazilian Scientific Articles on „Spirituality, Religion and Health”. *Archives of Clinical Psychiatry* (São Paulo), 43(1).
- Dastras, M., Sari, M., Sheyback, M. (2019). Role of Religious Coping, Self-efficacy, Social Support and Resilience in Cancer Patients. *Prensa Medica Argentina*, 105(3).
- de Rezende-Pinto, A., Schumann, C.S.C., Moreira-Almeida, A. (2019). Spirituality, Religiousness and Mental Health: Scientific Evidence. In: *Spirituality, Religiousness and Health*. Cham: Springer. Series Editors: Possamai-Inesedy, Alpha, Ellison, Christopher G.

- Demir, E. (2019). The Evolution of Spirituality, Religion and Health Publications: Yesterday, Today and Tomorrow. *Journal of Religion and Health*, 58(1).
- Dobroczyński, B. (2009). *Kłopoty z duchowością. Szkice z pogranicza psychologii*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Egan, R., Timmins, F. (2019). Spirituality as a Public Health Issue: The Potential Role of Spirituality in Promoting Health. In: *Spirituality in Healthcare: Perspectives for Innovative Practice*. Cham: Springer.
- Espiritu, E.W., Ten Haken-Riedel, J.P., Brown, R., Frame, T.R., Adam, J., Koch, A., Myers, C. (2019). Incorporating Spirituality into Graduate Health Professions Education. *Christian Higher Education*.
- Exline, J.J., Rose, E.D. (2013). Religious and spiritual struggles. W: R.F. Paloutzian, C.L. Park (Red.). *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality* (2nd ed.). New York: Guilford.
- Fraling, B. (2001). Überlegungen zum Begriff Spiritualität. In: B. Fraling, „Lasst euch vom Geisterfüllen!” (Eph 5,18) – Beiträge zur Theologie der Spiritualität. Münster: Lit Verlag.
- Gogo, A., Osta, A., McClafferty, H., Rana, D.T. (2019). Cultivating a Way of Being and Doing. Individual Strategies for Physician Well-Being and Resilience. *Current Problems in Pediatric and Adolescent Health Care*, 49(12).
- Grzegorzczkova R. (2006). Co o fenomenie duchowości mówi język? W: A. Grzegorzczk, J. Sójka, R. Koschany (Red.). *Fenomen duchowości*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Hall, D., *Duchowość uprzedmiotowująca jako trzecia opcja? Spojrzenie z polskiej perspektywy*. W: K. Leszczyńska, Z. Pasek (Red.). *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*. Kraków: Nomos.
- Hammer, J.H., Cragun, R.T. (2019). Daily Spiritual Experiences and Well-Being among the Nonreligious, Spiritual, and Religious. A Bifactor Analysis. *Psychology of Religion and Spirituality*, 11(4).
- Heszen-Niejodek, I., Gruszczyńska, E. (2004), Wymiar duchowy człowieka, jego znaczenie w psychologii zdrowia i jego pomiar. *Przegląd Psychologiczny*, 1(47).
- Hill, P.C., Pargament, K.I. (2003). Advances in the Conceptualization and Measurement of Religion and Spirituality. Implications for Physical and Mental Health Research. *American Psychologist*, 58(1).
- Houtman, D. Aupers, S. (2008). The Sacralisation of the Self: Relocating the Sacred on the Meaning. *Archive for the Psychology of Religion*, 34.

- Jarosz, M. (2010). Pojęcie duchowości w psychologii. W: O. Gorbaniuk, B. Kostrubiec-Wojtachnio, D. Musiał, M. Wiechetek (Red.). *Studia z psychologii w KUL*. Tom 16. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Katzman, M.A. (2019). Considering the Role of Secular Spirituality in Psychotherapy. *EC Psychology and Psychiatry*, 8.
- Keshavarzi, H., Ali, B. (2019). Islamic Perspectives on Psychological and Spiritual Well-Being and Treatment. In: H. Steven Moffic, J. Peteet, A. Zakaria Hankir, R. Awaad (Red.). *Islamophobia and Psychiatry*. Cham: Springer.
- Kirshbaum, M., Rodriguez, A. (2017). Spirituality in Western Multicultural Societies. W: J. Wattis, S. Curran, M. Rogers (Red.). *Spiritually Competent Practice in Health Care*. Boca Raton: CRC Press.
- Lazenby, J.M. (2010). On 'Spirituality', 'Religion', and 'Religions'. A Concept Analysis. *Palliative and Supportive Care*, 8(4).
- Lepherd, L. (2015). Spirituality. Everyone has it, but What is it?. *International Journal of Nursing Practice*, 21.
- Leszczyńska, K., Pasek, Z. (2008), *Nowa duchowość w badaniach społecznych*. W: K. Leszczyńska, Z. Pasek (Red.). *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Mahmoodishan, G., Alhani F., Ahmadi, F, i in. (2010). Iranian Nurses' Perception of Spirituality and Spiritual Care. A Qualitative Content Analysis Study. *The Journal of Medical Ethics and History of Medicine*, 3, 6.
- Maier, K., Surzykiewicz, J. (2019). Mediated Association between Spirituality and Life Satisfaction in Chronically Ill Undergraduate Students. *Psychology of Religion and Spirituality*.
- Mariański, J. (2010). *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- McCoyd, J.L.M., Kerson, T.S. (2016). *Social Work in Health Settings. Practice in Context (4th ed.)*. London: Routledge.
- Mercadante, L.A. (2014). *Belief Without Borders. Inside the Minds of the Spiritual but not Religious*. New York Oxford University Press.
- Mesquita, A.C., Caldeira, S., Chaves, E. i in. (2017). An Analytical Overview of Spirituality in NANDA-I Taxonomies. *International Journal of Nursing Knowledge*, 29.
- Mok, E., Wong, F., Wong, D. (2010). The Meaning of Spirituality and Spiritual Care among the Hong Kong Chinese terminally ill. *The Journal of Advanced Nursing*, 66(2).

- Monier-Williams, M.A. (2014). *Dictionary, English and Sanskrit*. Whitefish, MT: Literary Licensing.
- Nelson, J.M. (2009). *Psychology, Religion, and Spirituality*. New York: Springer.
- Nocentini, A. (2010). *Dizionario [Dictionary]. L'Etimologico. Le Monnier [The Etymological. Le Monnier]*. Milano: Mondadori Education.
- Nowosielski, M., Bartczuk, R.P. (2015). Religijność w procesie przemian – koncepcja dekonwersji H. Streiba. *Studia Psychologica. Theoria et Praxis*, (15/2).
- Oman, D. (Red.). (2018). *Why Religion and Spirituality Matter for Public Health. Evidence, Implications, and Resources* (Vol. 2). New York: Springer.
- Oman, D., Paranajipe, A.C. (2018). Indian Spirituality. How Relevant is Pargament's Framework? *Psychological Studies*, 63.
- Ostrowska, K. (1999). *Zdrowie, Wychowanie, Osobowość*. Warszawa: Centrum Metodyczne Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej Ministerstwa Edukacji Narodowej.
- Paley, J. (2008). Spirituality and Secularization. Nursing and the Sociology of Religion. *The Journal of Clinical Nursing*, 17.
- Paloutzian, R.F., Park, C.L. (2019). *Podręcznik psychologii religii i duchowości*. Nowy Jork: Guilford Press.
- Paloutzian, R.F., Park, C.L. (Red.) (2019), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. Nowy Jork: Guilford Press.
- Park, C. (2013). The Meaning Making Model. A Framework for Understanding Meaning, Spirituality, and Stress-Related Growth in Health Psychology. *The European Health Psychologist*, 15.
- Paul Victor, C.G., Treschuk, J.V. (2020). Critical Literature Review on the Definition Clarity of the Concept of Faith, Religion, and Spirituality. *Journal of Holistic Nursing*, 38(1).
- Pesut, B. (2009). Ontologies of Nursing in an Age of Spiritual Pluralism. Closed or Open Worldview?. *Nursing Philosophy*, 11.
- Popp-Baier, U. (2010). From Religion to Spirituality. Megatrend in Contemporary Society or Methodological Artefact? A Contribution to the Secularization Debate from Psychology of Religion. *Journal of Religion in Europe*, 3(1).
- Ptaszek, R.T. (2015). Dlaczego nowa duchowość nie może być realną alternatywą dla tradycyjnej religii?. *Paedagogia Christiana*, 35(1).

- Puchalski, C.M., Cobb, M., Rumbold, B. (Red.) (2012). *Oxford Textbook of Spirituality and Healthcare*. New York: Oxford University Press.
- Puchalski, C.M., Sbrana, A., Ferrell, B., Jafari, N., King, S., Balboni, T., Miccinesi, G., Vandenhoeck, A., Silbermann, M., Balducci, L., Yong, J. (2019). Interprofessional Spiritual Care in Oncology. A Literature Review. *ESMO open*, 4(1), e000465.
- Rego, F., Nunes, R. (2019). The Interface between Psychology and Spirituality in Palliative Care.
- Rousseau, D. (2014). Self, Spirituality, and Mysticism. A Systems Model of Spirituality. *Journal Religion of Science*, 49.
- Ruins of Tradition*. W: H. de Vries (Ed.), *Religion: Beyond a Concept*. New York: Fordham University Press.
- Saad, M., Daher, J.C., de Medeiros, R. (2019). Spirituality, Religiousness and Physical Health: Scientific Evidence. In: *Spirituality, Religiousness and Health*. Cham: Springer.
- Schlehofer, M.M., Omoto, A.M., Adelman, J.R. (2008). How do „religion” and „spirituality” differ? Lay Definitions among Older Adults. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47(3).
- Schulz, E. (2020). Perceived Well-Being as Related to Spirituality and Stress Management. A Case Study of the Purna Health Management System. *Journal of Positive School Psychology*, 4(1).
- Shapiro, S.L., Lyons, K.E., Miller, R.C., Butler, B., Vieten, C., Zelazo, P.D. (2015). Contemplation in the Classroom. A New Direction for Improving Childhood Education. *Educational Psychology Review*, 27(1).
- Skrzypińska, K. (2018). Existential Health Concept in a Light of the Threefold Nature of Spirituality (TNS) Model. In: A. Anczyk, H. Grzymała-Moszczyńska, A. Krzysztof-Świdorska, K. Skrzypińska (Red.). *Religion, Spirituality, Mental Health. Current Approaches in the Psychology of Religion*. Gdańsk–Katowice: Sacrum Publishing House.
- Skrzypińska, K. (2020). Does Spiritual Intelligence (SI) Exist? A Theoretical Investigation of a Tool Useful for Finding the Meaning of Life. *Journal of Religion and Health*.
- Socha, P. (2000). Psychologia rozwoju duchowego – zarys zagadnienia. W: P. Socha (Red.). *Duchowy rozwój człowieka. Fazy życia, osobowość, wiara, religijność*. Kraków: UJ.

- Stauner, N., Exline, J.J., Pargament, K.I., Wilt, J.A., Grubbs, J.B. (2019). Stressful Life Events and Religiousness Predict Struggles about Religion and Spirituality. *Psychology of Religion and Spirituality*, 11(3).
- Streib, H., Hood, R. W., Keller, B., Csöff, R.-M. i Silver, C.F. (2009). *Deconversion: Qualitative and Quantitative Results from Cross-Cultural Research in Germany and the United States of America*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Swinton, J., Pattison, S. (2010). Moving Beyond Clarity. Towards a Thin, Vague, and Useful Understanding of Spirituality in Nursing Care. *Nursing Philosophy*, 11(4).
- Utsch, M., Klein, C. (2011). Religion, Religiosität, Spiritualität. Bestimmungsversuche für komplexe Begriffe. W: C. Klein, H. Berth, F. Balck (Red.). *Gesundheit – Religion – Spiritualität. Konzepte, Befunde und Erklärungsansätze. Gesundheitsforschung*. Weinheim: Juventa-Verlag.
- Vitorino, L.M., Lucchetti, G., Leão, F.C., Vallada, H., Peres, M.F.P. (2018). The Association Between Spirituality and Religiousness and Mental Health. *Scientific Reports*, 8(1).
- Walach, H. (2014). *Secular Spirituality*. Heidelberg: Springer.
- Westerink, H. (2012). Concept in Search of its Meaning. *Archive for the Psychology of Religion*, 34.
- Wuthnow, R. (2003), *Spirituality*. W: R.K. Fenn (Red.). *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Malden: Blackwell Publishers.
- Zarzycka, B., Ziółkowska, D. i Śliwak, J. (2017). Wsparcie i zmagania religijne jako predyktory jakości życia Anonimowych Alkoholików – modracja przez czas abstynencji. *Roczniki Psychologiczne*, 20(1).
- Zdybicka, Z. (1993). *Człowiek i religia*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Zinnbauer, B.J., Pargament, K.I., Cole, B.C., Rye, M.S., Butter, E.M., Belavich, T.G., Kadar, J.L. (1997). Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36.

ANNA FIDELUS

UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Uwarunkowania readaptacji społecznej skazanych – podstawy teoretyczne i aspekty praktyczne

WPROWADZENIE

Socjalizacja, resocjalizacja, adaptacja, readaptacja to terminy często występujące w kontekście charakterystyki zachowania człowieka. Procesy kryjące się pod wspomnianymi określeniami wzajemnie się przenikają, uzupełniają i dopełniają. Bezspornie największe znaczenie w rozwoju człowieka odgrywa socjalizacja pierwotna, której przebieg i rezultat jest złożony i niepowtarzalny dla każdego człowieka. Toteż zdecydowanie zasadne jest akcentowanie i uwzględnianie w praktyce postulatów wzmacniających prawidłowy rozwój człowieka. Należy jednak zauważyć, że „każdy człowiek jest człowiekiem pośród innych” (Elias, 2010) dlatego tak bardzo ważne jest, aby analizując zachowanie człowieka rozpatrywać je w kontekście relacji z innymi ludźmi (Sztopka, 2016). Norbert Elias podkreśla, że „indywidualność dorosłego można zrozumieć jedynie w kategoriach związków przydzielonych mu przez los” (Elias, 2008, s. 34). To spostrzeżenie niemieckiego filozofa i socjologa wyznacza istotny kierunek w badaniu sytuacji osób mających za sobą doświadczenia przestępcze i izolacyjne. W niniejszym opracowaniu zaprezentowane zostaną uwarunkowania procesu readaptacji społecznej skazanych. Główna, argumentowana w opracowaniu teza, zakłada rolę sieci relacji, w które wchodzi każdy człowiek niezależnie od

przestrzeni funkcjonowania. Zaprezentowane refleksje i wnioski są wynikiem badań uzyskanych w toku własnego projektu badawczego prowadzonego w grupie skazanych w latach 2010–2019, projektu *Strategor*, a także krytycznej analizy literatury przedmiotu. W tekście przywołane zostały i zinterpretowane podstawowe określenia wykorzystywane w prezentacji podjętego tematu, tj. socjalizacja, resocjalizacja, adaptacja i readaptacja, przedstawiono uwarunkowania procesu readaptacji społecznej skazanych. Zaproponowano również wnioski dla rozwiązań praktycznych skierowanych do byłych więźniów podejmowanych w środowisku wolnościowym.

SOCJALIZACJA/RESOCJALIZACJA, ADAPTACJA/ READAPTACJA SPOŁECZNA – WYJAŚNIENIE POJĘĆ

Jak wspomniano we wprowadzeniu, jednym z terminów pojawiających się w kontekście tematu, którego przedmiotem zainteresowania są osoby charakteryzujące się zachowaniami przestępczymi, jest *socjalizacja*. Krzysztof Olechnicki i Paweł Załęcki zaznaczyli, że socjalizacja to: „proces uspołeczniania, który polega na przekształcaniu przez instytucje społeczne indywiduum ludzkiego (ludzkiej istoty biologicznej) w jednostkę obdarzoną osobowością społeczną, uwewnętrznianiu i uczeniu jej uznawanych przez daną zbiorowość norm, wartości, wzorów i umiejętności; jednocześnie formułuje się jej tożsamość, co umożliwia czynne uczestnictwo w życiu społecznym” (Olechnicki, Załęcki, 1997, s. 189).

Socjalizacja jawi się więc jako proces społeczny, który jest znaczący i potrzebny zarówno dla poszczególnych jednostek, jak i całego społeczeństwa. Funkcjonowanie człowieka uzależnione jest od okoliczności związanych z przebiegiem procesu socjalizacji. Również warunki istnienia społeczeństwa są konsekwencją i odbiciem jednostkowych sukcesów socjalizacyjnych poszczególnych członków społeczeństwa. Jednostka potrzebuje społeczeństwa, stwarzającego szansę na pomyślny przebieg socjalizacji, ale również społeczeństwu zależy na pomyślnym procesie socjalizacji poszczególnych jednostek, gdyż to one są podstawą jego ciągłości istnienia. Dostrzegamy więc swoistego rodzaju dopełniające się zależności: jednostki od

społeczeństwa i społeczeństwa od jednostki. Socjalizacja jest zatem najbardziej uniwersalnym procesem społecznym, w którym uczestniczy każdy człowiek. Niezależnie od jego woli, intencji, potrzeb, motywów, miejsca i sytuacji, w jakiej się znajduje. Niestety, nie we wszystkich przypadkach proces ten przebiega pomyślnie, tzn. zgodnie z oczekiwaniami, normami i zasadami danej grupy społecznej, której członkiem jest uczestnik procesu socjalizacji. Grupa skazanych jest ewidentnym przykładem osób, u których proces socjalizacji się nie powiódł. Pojawia się wówczas pytanie, na ile winę za niepowodzenia w owym procesie ponosi sam człowiek, a na ile wynikają one z uwarunkowań tkwiących w społeczeństwie? Szczególnie, jak zauważa Mirosława Marody, we współczesnym społeczeństwie ponowoczesnym klasycznie definiowanie *procesu socjalizacji*, jako „kanalizowanie nieskończonej możliwości ludzkich zachowań w określone ich formy, dostosowany do kształtu społeczeństwa” (2016) może okazać się iluzoryczne. Należy więc podkreślić, że w procesie socjalizacji kształtowanie umiejętności życia społecznego powinno następować równocześnie ze wzbogacaniem wewnętrznych dyspozycji jednostki pozwalających na regulację zewnętrznymi zachowaniami. Klaus Hurrelmann zauważył, że w toku procesu socjalizacji „istota ludzka, ze swoimi specyficznymi, biologicznymi i psychicznymi dyspozycjami, staje się społecznie dojrzałą jednostką, wyposażoną w dynamiczne podtrzymywanie w okresie całego życia zdolności i umiejętności do działania w obrębie tak całego społeczeństwa, jak i w poszczególnych jego elementach” (Biel, 2008, s. 197). Przywołana uwaga o konieczności wzmocnienia wewnętrznego, świadomego rozwoju jednostki jest również istotna w kontekście uwarunkowań procesu resocjalizacji. Pojęcie *resocjalizacja* w słownikowej interpretacji oznacza „przystosowanie (się) do życia społecznego jednostki źle współżyjącej ze środowiskiem społecznym albo pozbawionej dotychczas możliwości współżycia z nim (np. przez długotrwałe uwięzienie albo chorobę” (Kopaliński, 2000). Proces resocjalizacji dotyczy więc osób, w przypadku których w dotychczasowym procesie socjalizacji, w którym uczestniczyli i nadal są jego członkami, z różnych przyczyn nie został zrealizowany jego główny cel: „[...] poprawne przystosowanie jednostki do adekwatnego funkcjonowania w rolach przypisanych jej przez system społeczny” (Pytka, 2005, s. 10). Osoby, wobec których

potrzebne są działania o charakterze resocjalizacyjnym, nie realizują właściwie ról, które z perspektywy okresu rozwojowego, miejsca czy sytuacji społecznej, zgodnie z obowiązującymi normami i zasadami społecznymi, powinny podjąć. Cel procesu resocjalizacji jest więc dokładnie taki sam, jak w przypadku procesu socjalizacji. Jednak dodatkowo, oprócz działań zmierzających do poprawnego przystosowania jednostki, jest on uzupełniony o elementy, które mają za zadanie wyeliminowanie zachowań niepożądanych zarówno w sensie społecznym, jak również indywidualnym. Dostrzegamy zatem specyfikę przebiegu procesu resocjalizacji obejmującą przede wszystkim trudności w jego realizacji. Najprostszy podział tych trudności uwzględnia dwie grupy. Pierwsza obejmuje zachowania występujące w sferze zewnętrznej jednostki, natomiast w drugiej znajdują się wszelkiego rodzaju uwarunkowania wewnętrzne. W procesie resocjalizacji powinny nastąpić zmiany zarówno w sferze uwarunkowań zewnętrznych, jak i wewnętrznych. Należy pamiętać, że te uwarunkowania w przypadku poszczególnych osób są odmienne. Określone osoby zostały w sposób im tylko charakterystyczny wadliwie zsocjalizowane. Mając na uwadze tę sytuację, proces resocjalizacji okazuje się jako wyjątkowo złożony i trudny do jednoznacznego określenia. Z pewnością każde działanie resocjalizacyjne jest osobliwe, tak jak każdy podmiot jego zainteresowania jest inny, charakteryzujący się tylko jemu przypisanymi cechami osobowościowymi, doświadczeniami, przeżyciami, udziałem w określonych sytuacjach społecznych, swoimi indywidualnymi wyobrażeniami i interpretacjami owych zdarzeń i informacji do niego docierających. Poszczególne osoby zakwalifikowane do grupy osób nieprzystosowanych społecznie wymagają więc oddzielnego podejścia, uwzględniającego zarówno indywidualne, jak i społeczne uwarunkowania zachowań odbiegających od normy (zachowań destruktywnych). Proces resocjalizacji – wtórnej socjalizacji, który może być wzmacniany instytucjonalnie, uwzględnia sytuacje zmierzające do kształtowania się umiejętności adaptacyjnych czy readaptacyjnych. Należy zwrócić uwagę, że wielu skazanych wypracowało określone zdolności adaptacyjne uzależnione od uwarunkowań procesu socjalizacji, którzy przeszli.

Kolejny termin *adaptacja* w literaturze specjalistycznej jest różnorodnie definiowany i używany zamiennie z takimi nazwami, jak:

przystosowanie, akomodacja, asymilacja (Ambrozik, 2008, s. 183). Etymologia tego słowa pochodzi z łacińskiego *adaptatio* i oznacza (w ujęciu biologicznym) „regulowanie wzajemnych stosunków organizmu z otoczeniem poprzez zmiany organizmu odpowiednie do tego otoczenia”. W encyklopedii PWN zdefiniowano *adaptację społeczną* jako: „proces dostosowywania jednostki lub grupy do funkcjonowania w zmienionym środowisku społecznym, obejmujący przekształcenia jej wewnętrznej struktury i (lub) sposobów działania” (*Wielka Encyklopedia*, 2001). Podobne wyjaśnienie prezentuje Władysław Kopaliński, tłumacząc, że *adaptacja* to: „przekształcenie, przeróbka, przystosowanie do innego użytku; biologiczne przystosowanie organizmów w ciągu ich rozwoju ewolucyjnego do zmienionych warunków środowiska; reakcja przystosowawcza (narządów, tkanek) organizmu do zachodzących zmian” (2000, s. 18). Włodzimierz Szewczuk z kolei definiuje *adaptację społeczną* (*przystosowanie społeczne*) jako „przystosowanie lub proces przystosowania się grupy bądź jednostki do określonych warunków działania społecznego” (Szewczuk, 1979, s. 23).

Przytoczone definicje adaptacji społecznej uwydatniają nieustanną interakcję, jaka zachodzi między jednostką a jej otoczeniem (środowiskiem), zarówno bliższym, jak i dalszym. Człowiek jest istotą społeczną. Stale przebywa wśród ludzi i wielu grup społecznych (rodziny, współpracowników, kolegów, przypadkowych przechodniów, itp.), systemów (politycznych, ekonomicznych, itp.). Takie obcowanie z innymi ludźmi prowadzi do przekształcenia struktury podmiotu zgodnie z wymaganiami tego otoczenia czy grupy, z którą się styka. W pewnym zakresie prowadzi także do przekształcenia tego otoczenia i dopasowania go do struktury wewnętrznej podmiotu. W dalszej perspektywie adaptacja społeczna wymaga od jednostki identyfikacji z konkretną grupą, respektowania norm w niej panujących, kierowania się określonymi zasadami, podejmowania ról zgodnych z oczekiwaniami charakterystycznymi dla środowiska społecznego.

Takie rozumienie procesu adaptacji społecznej może wywołać skojarzenie z przebiegiem procesu socjalizacji jednostki. W procesie socjalizacji kształtują się umiejętności adaptacyjne człowieka. Doświadczenie, różnorodność i liczba bodźców, obserwowane

reakcje na różne sytuacje wpływają na poziom zdolności adaptacyjnych człowieka. Pozytywny przebieg procesu adaptacji może być uznany za znaczące dopełnienie procesu socjalizacji. Zaburzenia w przebiegu procesu socjalizacyjnego utrudniają kształtowanie się prawidłowych, zgodnych z funkcjonującymi normami i wartościami społecznymi umiejętności adaptacyjnych. Pojawiają się wówczas, jak zauważył Bronisław Urban, zachowania charakterystyczne dla tzw. życiowej adaptacji, której przykładem jest wykołajenie społeczne. Człowiek przystosowuje się w taki sposób, który pozwala mu poczuć się lepiej w określonej sytuacji. Nie można jednak postawić znaku równości pomiędzy procesami adaptacji społecznej i socjalizacji. Przystosowanie społeczne (adaptacja społeczna) jest wczesną fazą socjalizacji. Cechuje się tym, że jednostka odtwarza, czy też (ściśle z oczekiwaniami grupy) odgrywa przypisywane jej role (Kowalski, 1979, s. 317–319). Dopiero w późniejszych fazach uspołecznienia (po przystosowaniu) lub też po wyuczeniu się przez jednostkę przypisanych jej ról, „przeciwstawia ona własną, często twórczo zmodyfikowaną koncepcję pełnienia tych ról bądź też opanowuje nowe wartości i wzory zachowań, przystosowując w konsekwencji te grupy do nowych warunków i zachodzących przemian” (tamże, s. 321). Dostrzegamy więc, że socjalizacja jest procesem nadrzędnym wobec adaptacji. Człowiek w procesie socjalizacji kształtuje umiejętności adaptacyjne, które pozwalają mu dostosowywać się i funkcjonować w różnych, zmieniających się warunkach życiowych. Zjawisko adaptacji społecznej ściśle łączy się ze zjawiskiem zmiany. Zmiana może być wywołana różnymi czynnikami, może być związana z określonymi okolicznościami, odmienne mogą też być następstwa zmiany. Najczęściej zmiana kojarzona jest z czymś niekorzystnym. Jakikolwiek przeobrażenia zachodzące w środowisku społecznym (będące wynikiem indywidualnej czy kolektywnej decyzji w toku ewolucji kulturowej) bywają z reguły postrzegane i przeżywane przez podmiot jako zdarzenia niekorzystne, którym towarzyszą negatywne emocje i stres. Zatem każda zmiana w otoczeniu łączy się z pewnego rodzaju dyskomfortem psychicznym i niemożnością realizacji osobistych celów (Lachowicz-Tabaczek, 2004, s. 55–60). Zmianie, z jednej strony, może towarzyszyć nadmiar stymulacji, który wywiera niekorzystny wpływ na osobę w postaci przeżywanego

stresu, inaczej mówiąc, jednostka staje się wtedy ofiarą przestymulowania. Z drugiej strony, jednostce może grozić niedostymulowanie, które również przynosi niepożądane efekty. Podobnie jak przestymulowanie, niedostymulowanie prowadzi u jednostki do poczucia utraty kontroli nad sytuacją, co w dalszej perspektywie przekłada się na nieodpowiednie zachowanie – lenistwo społeczne. Jednostka odbiera bodźce z otoczenia społecznego jako te, które ograniczają lub zakłócają działanie, jakie chce podjąć. Przeszkodą może być niepożądane oddziaływanie środowiska społecznego lub samo przekonanie jednostki, że środowisko staje się barierą dla jej zachowania (Bell, 2004, s. 147–149).

Byli więźniowie są przykładem osób, w przypadku których możemy dostrzec zarówno sytuacje niedostymulowania, jak i przestymulowania. Okres pobytu w więzieniu to ewidentnie czas niedoboru stymulacji. Uregulowany rytm życia, schematyczne zasady funkcjonowania, określony rytuał dnia powodują, że więźniowie stają się „rozleniwieni” społecznie (wyjątkiem są pierwsze dni w instytucji totalnej, szczególnie dla osób karanych pierwszy raz, kiedy wszystko jest dla nich nowe). Natomiast po okresie izolacji, powracając do życia w środowisku otwartym, stykając się z wieloma sytuacjami i bodźcami, byli więźniowie narażeni są na nadmiar bodźców. Bogactwo bodźców może wywoływać niepewność, lęk, zagubienie. Takie stany nie zawsze muszą towarzyszyć osobom, które powróciły z więzienia. Uzależnione są od umiejętności adaptacyjnych danego człowieka. Osoby przebywające w izolacji w wyniku ubóstwa docierających doń bodźców zapominają o określonych sposobach reakcji. Należy również zauważyć, że życie wielu osób w okresie przed pobytem w więzieniu również charakteryzowało się niedostatkiem bodźców, bądź występowaniem reakcji nieodpowiednich do bodźca, a także niezgodnych z obowiązującymi normami społecznymi. Dlatego powracając do życia w warunkach wolnościowych, po okresie permanentnej niedostymulacji, nie wiedzą, jak reagować w różnorodnych sytuacjach. Często wracają do reakcji utrwalonych przed pobytem w więzieniu (najczęściej są to zachowania o charakterze przestępczym) lub podejmują reakcje, które mogą być nieadekwatne do sytuacji. Te prawidłowości powinny być uwzględnione w sytuacji organizowania różnorodnych działań

zarówno w więzieniu, jak i w obszarze systemu pomocy byłym skazanym. W trakcie pobytu w izolacji należałoby w większym zakresie podejmować działania stymulujące. Jednak wiąże się z tym pewna trudność. Każda jednostka ma właściwy tylko sobie, oparty na jej uprzednim doświadczeniu optymalny poziom stymulacji. Dlatego nie można jednoznacznie określić, na ile powinno się „dostymulować” danego człowieka.

Adaptacja z perspektywy tych rozważań byłaby definiowana jako zmiana optymalnego poziomu stymulacji, zmiana w naszej ocenie i reakcjach emocjonalnych na bodźce, wskutek ciągłego z nimi kontaktu (tamże, s. 149–151). To dzięki umiejętnościom adaptacyjnym człowiek umie właściwie zareagować na docierające doń bodźce, a w sytuacji braku bodźców (niedostymulowania) sam potrafi tak zareagować i stworzyć takie warunki, które pozwolą lepiej poczuć się w warunkach wywołanych zmianą. W przypadku osób opuszczających więzienie radykalna zmiana środowiska pobytu wywołuje zarówno emocje negatywne, jak i towarzyszące im przekonanie o nieumiejętności poradzenia sobie w tej nowej dla nich sytuacji. Stevan E. Hobfoll zauważył, że „radzenie sobie jest konceptualizowane jako działanie człowieka w stresujących okolicznościach, a zwłaszcza w momencie doświadczania największego stresu” (2006, s. 113).

W kontekście terminu *adaptacja* pojawia się określenie *readaptacja*, którego najprostsza interpretacja sprowadza się do wyjaśnienia samego przedrostka „re”, z łac. „w tył, znów, naprzeciw”, co w założeniach oznacza: „znów, na nowo, powtórnie; cofnięcie (w miejscu; w czasie; do poprzedniej sytuacji); w tył; w przeciwnym kierunku” (Kopaliński, 2000, s. 424). Przytoczone wyjaśnienie wskazuje, że termin *readaptacja* oznacza proces ponownej adaptacji. „Przez readaptację społeczną rozumie się najczęściej ponowne przystosowanie się jednostki do czynnego i samodzielnego życia, wyrażającego się w pełnieniu ról społecznych związanych z podstawowymi sferami i płaszczyznami ludzkiej egzystencji” (Ambrozik, 2008).

Używając określenia *readaptacja społeczna* w odniesieniu do grupy osób resocjalizowanych (również byłych więźniów), mamy na uwadze taki system reakcji, zachowań i decyzji człowieka w poszczególnych sytuacjach, które są zgodne z określonymi normami i wartościami przyjętymi w danym społeczeństwie i pozostają w zgodzie

z wewnętrznymi odczuciami i potrzebami człowieka podejmującego określone działania.

UWARUNKOWANIA PROCESU ADAPTACJI/RESOCJALIZACJI SPOŁECZNEJ SKAZANYCH

Opuszczenie więzienia jest bezsprzecznie sytuacją stresującą dla każdego skazanego. Sposób poradzenia sobie z okolicznościami życia na wolności może wyznaczyć drogę kolejnym etapom adaptacji społecznej byłego więźnia. Niewątpliwie na strategię radzenia sobie w nowych okolicznościach ma wpływ wiele czynników, zarówno wewnętrznych (osobowościowych), jak i zewnętrznych (środowiskowych). „Negatywne emocje i stres uruchamiają procesy adaptacyjne, polegające na aktywizacji zasobów jednostki, takich jak optymizm, poczucie kontroli czy wysoka samoocena, a także mechanizmów obronnych i zaradczych, ukierunkowanych zarówno na rozwiązanie zaistniałych w związku ze zmianą problemów, jak i na poradzenie sobie z negatywnymi emocjami wywołanymi przez zmianę” (Lachowicz-Tabaczek, 2004, s. 55). Osoby z przeszłością przestępczą, których proces socjalizacji był zaburzony, najczęściej nie posiadają wspomnianych zasobów wewnętrznych. Jeśli nawet je mają, to nie są świadome ich posiadania i możliwości ich wykorzystania. Pojawia się więc kwestia diagnozowania i „wydobycia” zasobów wewnętrznych, a także uruchamiania i wzmacniania zasobów zewnętrznych. Taki dychotomiczny, może według niektórych uproszczony, podział wykorzystywało wielu badaczy (Hobfoll, Wal-fisch, 1984; Sarason, Sarason, Shearin, 1986; Halahan, Moss, 1987).

Zasoby wewnętrzne znajdują się w posiadaniu *Ja* lub pozostają w sferze *Ja*. Obejmują one poczucie własnej wartości, poczucie kompetencji, poczucie sensu życia, optymizm, poczucie kompetencji zawodowych. Zasoby zewnętrzne znajdują się poza granicami *Ja*, nie są jego własnością. Należą do nich głównie wsparcie społeczne, zatrudnienie, status ekonomiczny.

Proces readaptacji społecznej skazanych można rozpatrywać w węższym i szerszym zakresie. Ten pierwszy – węższy – dotyczy tych umiejętności skazanych, które związane są z poradzeniem sobie

w sytuacji zmiany sytuacji z izolacyjnej na „wolnościową”. Można go utożsamiać z przystosowaniem oznaczającym „percypowanie, kanalizowanie, zinternalizowanie i pełnienie ról przypisanych bez ich modyfikowania” (Radziewicz-Winnicki, 2008, s. 438). Natomiast w szerszym zakresie proces readaptacji społecznej obejmuje wszystkie umiejętności adaptacyjne potrzebne do „pełnego” uczestnictwa w życiu społecznym w różnych sytuacjach i okolicznościach, implikuje więc zarówno konformistyczne, jak i twórcze funkcjonowanie człowieka. Inną kategorią istotną z perspektywy przebiegu procesu adaptacji jest pojęcie *potrzeby*. Na gruncie psychologii dostosowania A. Lewicki określa adaptację społeczną jako „umiejętność zaspokajania przez osobnika w warunkach danego środowiska potrzeb rozumianych szeroko jako dążenie do określonych celów, zarówno zdobywczych jak i obronnych”. Podobnie Kazimierz Obuchowski łączy adaptację społeczną z zaspokojeniem potrzeb psychicznych, stwierdzając, że „jest to stan równowagi między potrzebami człowieka a warunkami zewnętrznymi” (1995, s. 93).

Człowiek dorosły odczuwa różne potrzeby, których zaspokojenie jest celem jego działania. Potrzeby wynikają z pewnych braków i powodują napięcia w organizmie, co prowadzi do powstawania określonych procesów, które zmierzają do złagodzenia lub zaspokojenia stanu napięcia, a w konsekwencji realizacji samej potrzeby. Można zatem stwierdzić, że to potrzeby organizują percepcję, motywują do działania, wyzwalają tendencje dynamiczne, które znajdują ujście w określonym zachowaniu (Siek, 1993, s. 154).

Zasadniczym warunkiem adaptacji społecznej według Obuchowskiego i Lewickiego są integracja, homeostaza, zharmonizowanie potrzeb danej jednostki ze sobą (jednych potrzeb z innymi) oraz potrzeb środowiska wewnętrznego z wymogami środowiska zewnętrznego, społecznego. Jednak integracja zachodząca na linii jednostka–otoczenie nie oznacza zlania się tej jednostki z tym otoczeniem, ale dotyczy stanu pozwalającego na odkrycie integralnej osobowości i tożsamości. To właśnie tożsamość jest podstawowym warunkiem adaptacji społecznej. Kiedy tożsamość w procesie socjalizacji nabiera pełnego wymiaru, to człowiek adaptuje się twórczo do zastanej rzeczywistości społecznej, jednocześnie ją kreując (Konopczyński, 2008, s. 209). Wówczas mamy do czynienia z twórczą

adaptacją społeczną, która pozostaje w zgodzie z wewnętrznymi przekonaniem jednostki, a nie z bezrefleksyjnym podporządkowaniem się zachodzących wokół niej zmian.

Adaptacja postrzegana jako działanie pojawiające się w odpowiedzi na potrzeby człowieka służy utrzymaniu integralności osobowości. Człowiek, który nie potrafi zaadaptować się w danym środowisku, jednocześnie nie jest w stanie zaspokoić swoich potrzeb w sposób społecznie akceptowany, nie umie nawiązać przyjaźni, nie radzi sobie w sytuacjach trudnych, odczuwa napięcia, lęki o siebie i bliskich, cierpi na nerwice, dezintegruje się, można powiedzieć, że jego osobowość „kurczy się”. „Człowiek staje się wtedy ułomny psychicznie, wadliwie asymiluje treści zewnętrzne, deformuje je, operuje kodami konkretnymi zamiast abstrakcyjnymi, przejawia słabą motywację, niskie aspiracje, działa w sposób chaotyczny” (Zaborowski, 1980, s. 147). W przypadku skazanych braku adaptacyjne sprzyjają powrotom do zachowań przestępczych. Nie umiejąc poradzić sobie z sytuacją zmiany, uciekają do dawnych, utrwalonych zachowań przestępczych. W więzieniu nie mogli realizować swoich potrzeb, zarówno tych podstawowych, jak i tych wyższego rzędu. Z odczuwanym stanem deprivacji potrzeb skazani radzą sobie poprzez ucieczkę w marzenia. Planują, że po opuszczeniu więzienia będą mogli w pełni realizować wszystkie swoje potrzeby. Kiedy okazuje się, że wraz z opuszczeniem więzienia automatycznie nie pojawiają się możliwości pozwalające na realizację dominujących potrzeb zgodnie z obowiązującymi normami, uciekają w zachowania, które niezależnie od formy i następstw pozwolą im na realizację swoich potrzeb (np. nie mogąc realizować potrzeby uznania w środowisku rodzinnym, uciekają do grupy przestępczej, w której są podziwiani).

Adaptacja społeczna przebiegająca we właściwy sposób wzmacnia jednocześnie mniej lub bardziej zwartą i konstruktywną pod względem społecznym strukturę psychiczną. Osoba, która charakteryzuje się umiejętnościami adaptacyjnymi, to osoba niezależna. Jest aktywnym, autonomicznym podmiotem, a nie bezradnym przedmiotem nacisków sił zewnętrznych. Jej relacje międzyludzkie są pozytywne, „ułatwiają jednostce zaspokojenie potrzeby bezpieczeństwa, dodatniej samooceny, afiliacji, sprzyjają realizacji jej zadań rzeczowych, np. zawodowych, zmniejszają napięcie przy

niepowodzeniach. Jednostka traktowana życzliwie, akceptowana czuje, że reprezentuje pewną wartość, co podnosi jej wiarę w siebie, wzmacnia samopoczucie, a na tej drodze jej integrację wewnętrzną” (tamże, s. 153). Istotę samorealizującej się osoby ludzkiej szczególnie doceniał Abraham Maslow, który opowiadał się za człowiekiem twórczym i czynnym, wynalazcą, odpowiedzialnym osobnikiem, który „akceptuje jedne bodźce, a odrzuca inne, który tworzy własne plany, który podejmuje decyzje zarówno co do bodźców, jak i co do reakcji” (1965). Niewątpliwie twórcza postawa jest bardzo istotnym elementem pozytywnie wzmacniającym proces readaptacji społecznej. Pozwala jednostce na samorealizację i samodoskonalenie, a w ich następstwie osiągnięcie kolejnych, wyższych poziomów rozwoju. Organizm nie tylko jest zdolny do odbierania sygnałów wewnątrzustrojowych oraz pochodzących ze środowiska zewnętrznego, ale również posiada zdolności selekcyjne, interpretacyjne, transformacyjne i właściwego reagowania w zaistniałej sytuacji. Wymienione zdolności – reakcji, interpretacji i transformacji – są indywidualnymi cechami każdego organizmu. Zachowanie człowieka zdeterminowane jest jego aktualnym stanem, określoną specyfiką dostarczanych bodźców, warunkami biopsychicznymi i społecznymi, jakie napotyka. Warunki biologiczne wynikają ze stanu somatycznego jednostki oraz wrodzonej organizacji układu nerwowego, czyli stopnia pobudliwości, mobilności, procesów pobudzania i hamowania, ich siły i zrównoważenia. Warunki psychiczne to cechy i struktura osobowości, które decydują o sposobie sterowania postępowaniem, determinują również zachowanie jednostki w sytuacji trudnej. Natomiast warunki społeczne wyznaczają stan człowieka, pośrednio wpływając na jego psychikę poprzez doświadczenia, warunkowanie przeżyć. Należy uwzględnić fakt, że człowieka nie można traktować jako prostej koniunkcji składników elementarnych. Wszystkie elementy tworzące warunki biopsychiczne współdziałają ze sobą według określonych prawidłowości. Na tak ukształtowany stan organizmu wywierają wpływ elementy środowiska zewnętrznego, w którym jednostka się znajduje. Są to więc bodźce związane z sytuacją, czyli układem wzajemnych stosunków jednostki z elementami środowiska w określonym czasie (Tomaszewski, 1982, s. 17). Proces adaptacji zostaje uruchomiony zarówno w sytuacji zaistnienia sytuacji trudnej, jak

i pozytywnej. Jednak większość badań i rozważań teoretycznych poświęconych jest adaptacji społecznej w sytuacjach trudnych.

Wyróżnia się dwie formy adaptacji do sytuacji trudnej. Gdy osoba doświadcza sytuacji trudnej (np.: codzienne utrapienia życiowe, choroba, rozwód, wypadki, itd.), towarzyszy jej poczucie niepokoju, napięcia, wynikające z naruszenia dotychczasowej równowagi organizmu. Te odczucia są na tyle dyskomfortowe, że jednostka pragnie jak najszybciej uwolnić się spod ich wpływu. Z jednej strony osoba może nie znać żadnej strategii zaradczej, która okazałaby się pomocna w rozwiązywaniu danego problemu, rezygnuje więc z działania a jednocześnie odwołuje się do strategii pozornych, nastawionych na obniżenie przykrego napięcia, które nie pozwalają rozwiązać problemu, a jedynie na krótki czas go zagłuszają. Jednostka bezskutecznie podejmuje próby działania lub też zaprzecza występowaniu problemu, nie podejmuje więc żadnych działań naprawczych. Z drugiej strony w sytuacji trudnej ludzie mogą korzystać ze strategii służących rozwiązaniu podstawowego problemu, przy czym jeśli pierwszy sposób radzenia sobie z sytuacją trudną jest konstruktywny (obniżenie przykrego napięcia), może być wstępem do realistycznego uporania się z sytuacją trudną. Wówczas sposób myślenia o sytuacji i o sobie, ocena problemu, przebiegają na efektywniejszym poziomie. Bywa jednak i tak, że stresor zdaje się mieć taką siłę i jego działanie przedłuża się tak bardzo, że pogłębia napięcie i zwiększa ryzyko gorszej adaptacji. Rosnące napięcie wpływa dezorganizująco na funkcjonowanie człowieka, nie tylko na jego działanie, ale na procesy poznawcze, orientacyjne, motywację i emocje. Zwiększa to chaotyczność i nieskuteczność dalszej aktywności jednostki (Ziółkowska, 2005).

Należy zwrócić również uwagę na fakt, że zjawisko adaptacji społecznej jest procesem, tzn. nie zachodzi nagle, ale realizowane jest etapami i trwa praktycznie od urodzenia aż do śmierci. Człowiek stale się do czegoś adaptuje. Jan Szczepański wyróżnił pięć podstawowych etapów adaptacji społecznej. W pierwszym etapie jednostka podejmuje działania związane z rozeznaniem się w nowej sytuacji, obserwuje biernie, co się wokół niej dzieje. Potem następuje reorientacja psychologiczna, w trakcie której jednostka uczy się nowych wzorów zachowań, nowych sposobów oceniania rzeczywistości

społecznej. Trzecim etapem procesu adaptacji społecznej jest tolerancja, która polega na uznawaniu istnienia innych norm zachowań, ale traktowaniu ich niżej od własnych. Czwarty etap to akomodacja, która wiąże się z wzajemnym przystosowaniem się stron, uznających wzajemnie jedynie pewne wzory postępowania, zachowując przy tym pewną odrębność zarówno w sferze wartości, jak i w postępowaniu. Ostatnim etapem adaptacji społecznej jest asymilacja, w obszarze której jednostka przystosowująca się przyjmuje wszystkie wzory postępowania i wartości obecne w społeczności, do której się adaptuje (Szczępański, 1970, s. 52–62).

Bronisław Urban zauważył, że specyficzną odmianą adaptacji społecznej jest wykołajenie przestępcze (Urban, 2000, s. 45). Swoje wnioski opiera na wynikach badań przeprowadzonych w 1992 roku (zob. Szałański, 2001)¹. Stwierdził, że otrzymane wyniki badań dostarczyły przesłanek do utożsamiania wykołajenia przestępczego ze „swoistym rodzajem adaptacji życiowej, której atrybutem jest poczucie bezpieczeństwa, poczucie bliskości, stabilności i zaufania do siebie, odzwierciedlające subiektywny dobrostan, jakiego jednostka doświadcza wtedy, gdy osiąga satysfakcjonujący ją stopień zaspokojenia swych potrzeb, czyli specyficzną osobistą adaptację zarówno do siebie, jak i otoczenia. Jest to jej adaptacja życiowa” (Szczępański, 2003, s. 128). Według założeń Bronisława Urbana umiejętności w zakresie adaptacji społecznej osiągają zarówno jednostki optymalnie zresocjalizowane, jak i te, które są w dużym stopniu dysfunkcjonalne w relacjach społecznych. Adaptacja ta działa na zasadzie mechanizmu homeostazy społecznej – jednostka odczuwa różne napięcia wewnętrzne i żeby funkcjonować, musi je jakoś zredukować, czyli przywrócić homeostazę wewnętrzną. W przypadku przedłużania się w czasie sytuacji napięcia jednostka fizycznie ginie. „Sposobów tej redukcji może być tyle, ile jest dostępnych społecznie i uświadamianych sobie przez jednostkę sposobów. Jedne z nich są społecznie akceptowane – sport, sztuka, tworzenie, inne zaś nie: kradzieże, rozboje, gwałty, przestępczość” (tamże, s. 129). Te uwagi korespondują z obserwacjami poczynionymi w grupie

¹ Badania wykonane w 1992 roku przez Zakład Psychologii Resocjalizacyjnej Uniwersytetu Łódzkiego.

skazanych. Zachowania określane jako „tendencje negatywnej adaptacji społecznej” zauważane są u osób, które powróciły do zachowań przestępczych. Należy jednak podkreślić, że te powroty następowały często po okresie kilku, nawet kilkunastu miesięcy po opuszczeniu więzienia, w którym to czasie podejmowano próby zaadaptowania się do nowej sytuacji. Niestety okazały się one nieskuteczne. Skazani, którym nie udało się ponownie przystosować do życia na wolności, swoją porażkę przeżywali, bardzo mocno obwiniając siebie, a także wszystkich dookoła za swoje niepowodzenia (Fidelus, 2012). W sytuacji niezadowolenia, rozdrażnienia, złości, nie mogli realizować swoich potrzeb, nie byli bezpieczni. Dopiero w środowisku przestępczym, w grupie osób, wśród których czuli się pewnie, znaleźli spokój. Pobyt w znanych dla siebie okolicznościach, w odniesieniu do których mieli wypracowane mechanizmy adaptacyjne, przyniósł prawdziwe ukojenie.

Adaptacja społeczna jest procesem, którego przebieg wyznaczony jest określonymi reakcjami – odpowiedziami jednostki na przeżywane zmiany – zarówno pozytywne, jak i negatywne. Nieustanne relacje, w jakie wchodzi jednostka z otaczającym środowiskiem, mogą wywoływać sytuacje wyznaczające przebieg procesów adaptacyjnych. Adaptacja nie będzie miała pełnego wymiaru, jeśli w jakimś obszarze powiązań jednostki z otoczeniem pojawi się dysharmonia lub funkcjonowanie poszczególnych elementów ulegnie destrukcji (Grochmal-Bach, 2001, s. 29–35). Adaptacja społeczna jest procesem przywracania komfortu psychicznego i możliwości ponownej realizacji własnych potrzeb i dążeń, z jednoczesnym respektowaniem celów i norm panujących w danej społeczności. Człowiek, który przebywa w środowisku, w którym obowiązują tzw. normy przestępcze, również adaptuje się do nich. W przeciwnym razie odbierany byłby jako osoba, która nie chce, bądź nie potrafi przystosować się do preferencji danej grupy.

W przypadku grupy skazanych proces readaptacji jest procesem wyjątkowo złożonym. Pierwsze pojawiające się skojarzenie związane z tym procesem w większości przypadków dotyczy sytuacji związanych z ponowną adaptacją do życia w środowisku wolnościowym. Pobyt w zakładzie karnym – instytucji o charakterze totalnym – charakteryzuje się prawidłowościami, do których

w określony sposób przystosowuje się przebywający tam człowiek (w następnych rozdziałach zostaną szczegółowo omówione kwestie związane z następstwami pobytu w placówce izolacyjnej). Jednak należy zwrócić uwagę na kwestie związane z charakterystycznymi dla tej grupy osób ogólnymi dysfunkcjami w sferze umiejętności adaptacyjnych. Toteż proces readaptacji w przypadku byłych więźniów oznacza konieczność uruchomienia wielu mechanizmów, kształtowania i wzmocnienia umiejętności adaptacyjnych, które być może nie zostały przyswojone przez człowieka w procesie socjalizacji pierwotnej, wtórnej (resocjalizacji) lub/i dodatkowo zostały zaburzone podczas pobytu w instytucji totalnej.

O przebiegu procesu readaptacji społecznej decydują zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne zasoby. Odwołując się do modelu dopasowania zasobów, można postawić tezę, że sukces readaptacji społecznej byłych więźniów uzależniony jest od dopasowania między wymogami środowiska a zdolnościami zaradczymi jednostki. French i inni zakładali, że „środowisko i zasoby jednostki oddziałują na siebie nawzajem i że w tej interakcji należy szukać źródeł stresu” (za: Hobfoll, 2006, s. 108). We wspomnianym modelu przyjęto następujące założenia:

- „1. Człowiek dysponuje skończoną ilością zasobów.
2. Wymogom środowiska można sprostać za pomocą specyficznych zasobów.
3. Jeśli jednostka dysponuje wymaganymi zasobami, to jest w stanie zmienić bądź pokonać stres, a nawet w ogóle mu zapobiec” (tamże, s. 108).

Sytuacji opuszczenia więzienia i powrotu do środowiska wolnościowego towarzyszy stres. Nie pojawia się on w przypadku, gdy były więzień powraca do grupy osób, w towarzystwie których czuje się dobrze. W takim przypadku są to najczęściej osoby ze świata przestępczego, dawni bądź nowi znajomi, dlatego trudno jest tu rozważać kwestie ponownej adaptacji społecznej, gdyż dana osoba funkcjonuje w oparciu o mechanizmy adaptacyjne wypracowane przed pobyt w więzieniu. Taka sytuacja potwierdza tezę o dopasowaniu się jednostki do wymagań środowiska. W opisanym przykładzie zauważamy, że skazany poszukuje takiego środowiska, w którym pobyt nie będzie wywoływał sytuacji stresujących. Ta konstatacja wymusza

podjęcie odpowiednich działań w zakładzie karnym zmierzających do wzmocnienia zasobów wewnętrznych skazanych, ułatwiających w przyszłości przebieg ich procesu readaptacji społecznej.

Powrót do środowiska wolnościowego jest niewątpliwie związany z sytuacją zmiany. Poradzenie sobie w tej sytuacji jest uwarunkowane przebiegiem procesu przystosowania społecznego. W procesie socjalizacji człowiek wypracowuje i utrwała określone sposoby adaptacyjne wykorzystywane w sytuacji zmiany. To, czy adaptacja społeczna będzie przebiegała pomyślnie, zależy głównie od tego, czy jednostka posiada odpowiednie możliwości, sprostania tej zmianie, czy dysponuje odpowiednimi zasobami, czy jest w stanie wykorzystać z nich te, które są najbardziej pożądane w danej chwili.

W podjętych rozważaniach ujawnia się pewien paradoks dotyczący adaptacji społecznej – wszelka zmiana nie powstaje w wyniku działania ślepych, losowych czy chaotycznych sił, ale jest następstwem decyzji innych ludzi, celowej aktywności człowieka. Inaczej mówiąc, gatunek ludzki sam sobie stwarza najpoważniejsze problemy adaptacyjne (Maruszewski, 2004, s. 10). Jest to jednak nieuchronne, gdyż każda sytuacja społeczna może okazać się problemowa i wymagająca określonej adaptacji. „Ludzie przystosowują się poprzez aktywne rozwiązywanie napotykaných problemów” (Hobfoll, 2006, s. 114). Jednak nikt nie jest w stanie z góry przewidzieć rodzaju i natężenia problemów, okoliczności, które wywołają konieczność uruchomienia systemów adaptacyjnych.

CZYNNIKI WZMACNIAJĄCE I OSŁABIAJĄCE

PRZEBIEG PROCESU ADAPTACJI/READAPTACJI SPOŁECZNEJ

Adaptacja społeczna jest procesem, którego celem jest wzmocnienie człowieka w nowych warunkach społecznych. Strategie adaptacyjne pomagają dostosować się do środowiska zewnętrznego, w którym aktualnie funkcjonuje człowiek. Jeżeli chce być pełnoprawnym członkiem danej społeczności – musi z nią konsultować realizowane przez siebie role społeczne, normy postępowania oraz wszelką inną aktywność. Proces adaptacji/readaptacji społecznej wymaga nieustannych kontraktów jednostki z otoczeniem. Z jednej strony,

jednostka ujawnia swoje potrzeby, określa cele, zadania, planuje przebieg tych działań, w których rozwija swoją aktywność, z drugiej jednak – reaguje na naciski z zewnątrz, odnosi się do celów, norm, zadań, jakie nakłada na niego otoczenie społeczne (Ziółkowska, 2005, s. 389).

Wydawałoby się, że adaptacja społeczna jest naturalną zdolnością większości ludzi. Jednak obserwuje się zróżnicowanie tych zdolności. Zachowania ludzi, które często interpretujemy jako charakteryzujące się łatwością w przystosowaniu społecznym, w rzeczywistości nie są prawdziwe. Zewnętrzne zachowanie człowieka często sugeruje jego przystosowanie, podczas gdy wewnętrzne odczucia sygnalizują stan odmienny. Ludzkie mechanizmy adaptacyjne są zróżnicowane, ich kształt oraz efektywność zależą od wielu czynników, najczęściej wyodrębnionych w dwóch grupach. Pierwszą stanowią czynniki zewnętrzne (egzogenne), a drugie to czynniki wewnętrzne (endogenne). Czynniki te występują we wzajemnie warunkujących się układach (Lachowicz-Tabaczek, 2004, s. 55).

Czynniki egzogenne zawierają determinanty efektywności strategii adaptacyjnych podejmowanych przez jednostkę. Obejmują zarówno czynniki sytuacyjne (nakładanie się różnych trudności, utrapień i kryzysów, subiektywnie przypisane przez jednostkę znaczenie trudnej sytuacji oraz czas trwania sytuacji trudnej, „innej”) oraz czynniki społeczne i kulturowe, wyrażające się w: doświadczeniach wczesnodziecięcych, stylu wychowania w rodzinie, postawach rodzicielskich, warunkach bytowych, układzie sił, rolach realizowanych w rodzinie, sieci wsparcia, zasadach postępowania, normach oraz w szeroko pojętej kulturze masowej (Ziółkowska, 2005, s. 390). W grupie tej szczególnie podkreśla się rolę środowisk wychowawczych: środowiska rodzinnego, szkolnego, grupy rówieśniczej, sąsiedzkiej, zawodowej i innych, w których w danym okresie życia funkcjonuje człowiek.

W grupie czynników endogennych wpływających na procesy adaptacyjne znajdują się zarówno czynniki biologiczne, takie jak: typ układu nerwowego i temperament, jak i czynniki osobowościowe, obejmujące przejawiający przez jednostkę poziom optymizmu lub pesymizmu, poziom satysfakcji z życia i siebie samego, rozbieżność między *Ja* idealnym a *Ja* realnym, poszukiwanie własnej tożsamości, potrzeba rywalizacji, potrzeby i aspiracje, postawy lękowe, czyli

ogólną odporność psychofizyczną organizmu (tamże, s. 389–390). Do tych czynników należy zaliczyć również stan zdrowia, sprawność intelektualną jednostki, wiek i płeć, które jak się okazuje, również determinują zdolności adaptacyjne (tamże).

Każda osoba jest niepowtarzalną istotą, która w określonych sytuacjach reaguje w indywidualny, sobie właściwy sposób, uzależniony głównie od rodziny, pochodzenia, ale również od czynników indywidualnych (takich jak temperament oraz szereg czynników natury psychologicznej). Dla jednej osoby konieczność funkcjonowania w nowych warunkach będzie oznaczać lęk, strach, poczucie niepewności, a tym samym zaburzy jej funkcjonowanie, u innej ta sama sytuacja wzbudzi zainteresowanie, przyjemną ekscytację i przyczyni się do efektywniejszego funkcjonowania (Lachowicz-Tabaczek, 2004, s. 56).

ŚRODOWISKO RODZINNE A PROCES ADAPTACJI/ READAPTACJI SPOŁECZNEJ SKAZANYCH

Rozpatrując wpływ rodziny na możliwości adaptacyjne, na rozwój społeczny jednostki, należy stwierdzić, że to właśnie w tym środowisku człowiek zostaje wprowadzony w świat wartości społecznych i kulturowych. Rodzina jest społecznością, wobec której jednostka musi przedsięwziąć pierwsze kroki adaptacyjne. Więcej nawet, kształt tej pierwszej adaptacji społecznej będzie rzutował na jakość wszystkich strategii adaptacyjnych uruchamianych w ciągu całego życia – na przystosowanie czy nieprzystosowanie społeczne jednostki.

Oddziaływania środowiska rodzinnego odgrywają główną rolę w kształtowaniu się postaw i zachowań społecznych. To rodzina wpływa na wytworzenie się u dziecka zdolności przystosowawczych do szerszego środowiska, wywiera wpływ na kształtującą się osobowość młodego człowieka, na jego postawy, opinie, hierarchię wartości, stosunek do siebie i do otaczającego świata (Zabrowski, 1980, s. 100–101). Rodzina, która sprzyja odpowiedniemu modelowaniu mechanizmów adaptacyjnych, to rodzina pełna, która stosuje demokratyczny styl kierowania. Jest to grupa jednostek połączonych wspólnymi celami, które są wypadkową życzeń i pragnień wszystkich

członków domowej wspólnoty. Wynika stąd, że każdej osobie zależy na ich realizacji, każdy bowiem uczestniczył w ich ustalaniu i zawarł w nich swoje pragnienia. Wyłania się tu zasadnicza cecha rodziny demokratycznej, która charakteryzuje się wyrównaniem pozycji poszczególnych członków rodziny. Każdy w rodzinie jest ważny i doceniony (Muszyński, 1971, s. 186–187). Członków rodziny demokratycznej łączą ciepłe i życzliwe stosunki, oparte na przyjaźni i zrozumieniu. Wszystkie obowiązki rodzinne wynikają z troski o dobro wspólne. „Rodzice wdrażając dzieci do ich wykonywania, nie odwołują się do posłuszeństwa wobec siebie, lecz mówią o konieczności przyczynienia się każdego do tego, aby w domu rodzinnym wszystkim żyło się lepiej” (tamże, s. 187). Każdy członek rodziny demokratycznej ma możliwość, aby dokładnie i jasno wyrazić to, co widzi, słyszy, czuje i myśli o sobie i innych. Decyzje rodzinne podejmowane są na zasadzie negocjacji, a wszelkie różnice zdań muszą być uznane i używane w celu rozwoju. Wiele decyzji w rezultacie podejmuje się na zasadzie uchwał rodzinnych, gdzie każdy ma prawo głosu i żaden głos nie zostanie bez echa (Ziółkowska, 2005, s. 398).

REFLEKSYJNY STYL POZNAWCZO-AFEKTYWNY A PROCES ADAPTACJI/READAPTACJI SPOŁECZNEJ SKAZANYCH

Kolejnym czynnikiem wpływającym pozytywnie na adaptacyjne zdolności jednostki jest refleksyjny styl poznawczo-afektywny. Bycie refleksyjnym to elastyczny sposób istnienia. Taki styl charakterystyczny jest dla osób, które za pośrednictwem określonych kanałów, odpowiednich do tego, jakie wymagane są przez daną sytuację, pozostają w refleksyjnej interakcji ze środowiskiem. „Bycie refleksyjnym [...] oznacza wrażliwość adaptacyjną względem sytuacji, umożliwiającą szybkie reagowanie w przemyślany, zróżnicowany sposób, odpowiednio do sytuacji” (Langer, 1993).

Z kolei bezrefleksyjność (przeciwieństwo refleksyjności) to pewnego rodzaju automatyzm, nawyk. Charakteryzuje się sztywnym i niezmiennym zachowaniem. To minimalne przetwarzanie danych, które uwarunkowane jest jednorazową ekspozycją, podczas której dochodzi do przedwczesnego związania się poznawczego

danej sytuacji z konkretnymi schematami poznawczymi i reakcją afektywną. U osób bezrefleksyjnych przetwarzana, nowa sytuacja nie zostaje poddana świadomej analizie (co jest charakterystyczne w przypadku refleksyjności), zostaje podciągnięta niejako automatycznie do poczynionych w przeszłości rozróżnień, do utrwalonych znaczeń. Powoduje to rutynowy sposób poznawania, interpretacji i reagowania emocjonalnego – opartych na zastanych kategoriach i na zastanych rozróżnieniach. Jest to stan zredukowanej uwagi i przejawia się w nieelastyczności poznawczej i emocjonalnej. „Jednostka bezrefleksyjnie wpada w pułapkę kategorii, które zostały uformowane wcześniej jako twór świadomego namysłu” (tamże, s. 139).

Bezrefleksyjność nie tylko hamuje dostęp do otaczającego świata, ale powoduje jednowymiarowe podejście do kontaktów społecznych. Najpoważniejszą konsekwencją bezrefleksyjności okazuje się ekstremalne nieprzystosowanie. „Skutkiem bezrefleksyjności może być zubożona zdolność sądzenia, nieartykułowana mowa, zwiększona wrażliwość na krytykę ze strony otoczenia, bezzasadnie obniżony poziom samoakceptacji. Nawet gdy jednostka odnosi sukcesy, uwewnętrzniona bezrefleksyjność może nakładać niepotrzebne ograniczenia na nasze zachowanie” (tamże, s. 179). Refleksyjność ułatwia jednostce samorealizację i samodoskonalenie, z jednoczesnym przechodzeniem na wyższe poziomy rozwoju. Pozwala pokonywać kolejne transgresje, co jest niezwykle ważne w aspekcie prawidłowego rozwoju jednostki.

PRZEKONANIA JEDNOSTKI NA TEMAT MOŻLIWOŚCI DOKONANIA ZMIAN W ŚWIECIE A PROCES ADAPTACJI/READAPTACJI SPOŁECZNEJ

Czynnikiem wpływającym na efektywność strategii adaptacyjnych podmiotu jest również to, jak jednostka ocenia swój własny potencjał w zakresie radzenia sobie z praktycznymi i emocjonalnymi skutkami zmiany. Na przebieg adaptacji mają wpływ nie tylko cech osobowościowe podmiotu czy uwarunkowania środowiskowe. Proces ten w dużej mierze jest zależny od ogólnego przekonania jednostki na temat możliwości dokonywania zmian w świecie, przebiegu i jakości

relacji z innymi ludźmi i oceny własnych cech. Przekonanie o tych zdolnościach rzutuje na ocenę możliwej zmiany. Postulaty te należą do naiwnych koncepcji zmian (Lachowicz-Tabczek, 2004). Naiwne koncepcje zmian to stany, ale również i dyspozycje osobowościowe powiązane z poczuciem kontroli, temperamentem, samooceną i skłonnością do przeżywania negatywnych emocji. Na podstawie tych zmiennych wyróżnia się dwa podstawowe wzorce.

Pierwszym wzorem jest przypadek, kiedy jednostka przyjmuje przekonanie o stałości cech własnego charakteru oraz stałości w świecie. Więcej nawet: osoby takie zaczynają dostrzegać stałość tam, gdzie jest zmienność i różnorodność. Osoby kierujące się takimi przekonaniami psychologia nazwała teoretykami stałości. Cechuje ich postawa asekuracyjna, wycofywanie się z sytuacji, które mogłyby nieść za sobą doświadczanie negatywnych emocji. Wynika to zapewne z tego, że teoretycy stałości „mają niższe zasoby w zakresie radzenia sobie z różnego typu stresującymi zdarzeniami, w tym również ze zmianą. Mają bowiem niższą samoocenę, poczucie kontroli nad zdarzeniami, przeżywają więcej negatywnych emocji, mają niższą wytrzymałość psychiczną” (tamże, s. 64). Teoretycy stałości na wszelkie zmiany będą reagować lękiem, niepokojem, będą je traktować jako zagrożenie, stąd ich reakcją na nie będzie albo ucieczka, albo rezygnacja. Wolą pozbawić się możliwości rozwijania, zdobycia nowych doświadczeń niż przeżyć niepowodzenie. Dodając do tego przekonanie teoretyków stałości o posiadaniu mniejszej ilości zasobów oraz przekonanie o niskim potencjale radzenia sobie z nowymi sytuacjami, zauważamy, że adaptować się będą poprzez wycofanie się. Skutkuje to rezygnacją z ważnych wartości czy relacji interpersonalnych (tamże, s. 65).

Teoretycy zmienności (drugi wzorzec) sytuację zmiany traktować będą jako raczej pozytywne wyzwanie. Wysoko oceniają swój potencjał do poradzenia sobie ze zmianą i zamiast lękiem, reagują nadzieją czy ciekawością. Traktują zmianę jako wyzwanie, która zapobiega nudzie, rutynie, mobilizuje do działania. Teoretyk zmienności ma wysoką samoocenę, przeżywa mniej emocji negatywnych niż teoretyk stałości, ma większe poczucie kontroli danej sytuacji. Konsekwencją takiego przekonania jest aktywne podejście do zmian. Adaptacja takiej osoby będzie przebiegać szybko, zmiana nie będzie paraliżować działania oraz wpłynie na rozwój interpersonalny jednostki (tamże).

PODSUMOWANIE

Proces readaptacji społecznej skazanych powinien być rozpatrywany z szerszej perspektywy, uwzględniającej zarówno kontekst zewnętrzny (przystosowanie się do pełnienia przypisanych ról społecznych zgodnie z oczekiwaniami społecznymi), jak i kontekst wewnętrzny (uwzględniający głównie postawę samoświadomości refleksyjnej skazanego). Gwarantem pozytywnego przebiegu procesu readaptacji społecznej skazanych są zmiany i rozwój zarówno w sferze zewnętrznych sytuacji, jak i wewnętrznych przeobrażeń, pozwalające na wspomniane „pełne życie” człowieka. Pod określeniem „pełne życie” mieszczą się takie zachowania człowieka, które są zgodne z jego indywidualnymi potrzebami, a jednocześnie nie ograniczają jego wewnętrznego i społecznego rozwoju. Wydaje się to niezmiernie ważne, gdyż bardzo często pojawiają się określenia mylnie oceniające potrzeby danego człowieka. Określenie oczekiwań więźnia, a także sposób pracy ze skazanym powinno być poprzedzone dokładną diagnozą umiejętności adaptacyjnych danego człowieka. Może brak inicjatywy w kierunku zmiany swojego dotychczasowego życia związany jest właśnie z brakiem określonych umiejętności adaptacyjnych, jak również w ogóle ubytkami w obszarze wiedzy o możliwościach innego funkcjonowania? Brak doświadczeń transgresyjnych unieumożliwia człowiekowi rozwój i ogranicza zdolności adaptacyjne.

Zagadnienie znaczenia zasobów zewnętrznych i wewnętrznych w kontekście uwarunkowań procesu readaptacji społecznej skazanych jest niezwykle trudnym zadaniem, dodatkowo skomplikowanym dużą różnorodnością w grupie więźniów. Owo zróżnicowanie obejmuje zarówno typowe dla każdego człowieka cechy osobowościowe, jak i te wynikające ze specyfiki przeszłości przestępczej i izolacyjnej skazanych, oraz cechy związane z umiejętnościami znajomości samego siebie. W praktyce resocjalizacyjnej bardzo ważnym zadaniem jest podejmowanie działań zmierzających do rozwoju samoświadomości podopiecznego. Należy pamiętać, że człowiek niezależnie od swojej przeszłości jest istotą rozumną i zdolną do samotworzenia. Każdy nosi swój potencjał twórczy oraz możliwości jego spełnienia. Samoświadomość może pomóc w zainicjowaniu przetworzenia owego potencjału oraz w samowyzwoleniu się z ograniczeń

i wadliwych zachowań. Dlatego tak ważne jest, aby w procesie resocjalizacji doceniać funkcję samoświadomości, głównie poprzez podejmowanie działań pozwalających na jej rozwój. Dotychczasowe rozwiązania w obszarze pomocy osobom skazanym z pewnością nie są wystarczające. Należałoby zastanowić się nad wprowadzeniem działań pozwalających na uczynienie procesu readaptacji społecznej skazanych bardziej efektywnym. Do tych propozycji należy głównie zaliczyć działania w następujących w obszarach:

- 1) rozwijania i wzmacniania potencjałów wewnętrznych i zewnętrznych skazanych;
- 2) organizowania i wykorzystywania naturalnych sytuacji pozwalających na obcowanie skazanych z osobami bez przeszłości przestępczej (wolontariat, prace porządkowe, sytuacje klęsk żywiołowych, uroczystości lokalne zarówno o charakterze państwowym, jak i kościelnym);
- 3) popularyzowania w mediach wiadomości o różnorodnych formach aktywności osadzonych (najczęściej przekazywane są tylko informacje o negatywnych sytuacjach z życia osadzonych i ich przestępczej kontynuacji po opuszczeniu więzienia);
- 4) wzmacniania działań mediacyjnych pomiędzy sprawcami przestępstw i ich ofiarami, jak również rodzinami ofiar, a także pomiędzy skazanym a rodziną, sąsiadami, pracodawcami;
- 5) uświadamiania skazanym konieczności podejmowania również przez nich działań zmierzających do integracji społecznej. Tylko wysiłki obydwu stron – byłych więźniów i reprezentantów środowiska społecznego, do którego wracają osadzeni – dadzą gwarancję pozytywnego powrotu.

BIBLIOGRAFIA

- Ambrozik, W. (2008). Readaptacja społeczna i reorganizacja środowisk lokalnych jako warunek skuteczności oddziaływań resocjalizacyjnych. W: B. Urban, J. Stanik (Red.). *Resocjalizacja*. Warszawa: PWN.
- Bell, P.A., Greene, T.C., Fisher, J.D., Baum, A. (2004). *Psychologia środowiskowa*. Gdańsk: GWP.

- Biel, K. (2008). *Przestępczość dziewcząt. Rodzaje i uwarunkowania*. Kraków: WAM.
- Elias, N. (2008). *Społeczeństwo jednostek*. Tłum. J. Stawiński. Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
- Elias, N. (2010). *Czym jest socjologia?* Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Fidelus, A. (2012). *Determinanty readaptacji społecznej skazanych*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Grochmal-Bach, B. (2001). *Wychowanie i terapia w rewalidacji dzieci i młodzieży*. Kraków: Oficyna Wydawnicza IMPULS.
- Hobfoll, S.E. (2006). *Stres, kultura i społeczność. Psychologia i filozofia stresu*. Gdańsk: GWP.
- Hobfoll, S.E., Walfisch S. (1984). Coping with a Threat to Life, A Longitudinal Study of Self – Concept, social Support, and Psychological Stress. *American Journal of Community Psychology*, 12.
- Holahan, C.J., Moos, R.H. (1987). Personal and Contextual Determinants of Coping Strategies. *Journal of Personality and Social Psychology*, 52.
- Konopczyński, M. (2008). Współczesne systemy resocjalizacyjne. W: B. Urban, J. Stanik (Red.). *Resocjalizacja*. Warszawa: PWN.
- Kopaliński, W. (2000). *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*. Warszawa: Świat Książki.
- Kowalski, S. (1979). *Socjologia wychowania w zarysie*. Warszawa: PWN.
- Lachowicz-Tabaczek, K. (2004). Znaczenie naiwnych koncepcji w procesie percepcji i adaptacji do zmian. W: T. Maruszewski (Red.). *Adaptacja do zmian*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Psychologii PAN.
- Langer, E. (1993). Problemy uświadamiania. Konsekwencje refleksyjności i bezrefleksyjności. W: T. Maruszewski (Red.). *Poznanie. Afekt. Zachowanie*. Warszawa: PWN.
- Marody, M. (2016). *Jednostka po nowoczesności. Perspektywa socjologiczna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Maruszewski, T. (2004). Dwie perspektywy w analizie adaptacji. W: T. Maruszewski (Red.). *Adaptacja do zmian*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Psychologii PAN.
- Maslow, A.H. (1965). *Philosophy of Psychology*. New York: Viking Press.
- Muszyński, H. (1971). *Rodzina. Moralność. Wychowanie*. Warszawa: Nasza Księgarnia.
- Obuchowski, K. (1995). *Przez galaktykę potrzeb. Psychologia dążeń ludzkich*. Poznań: Zysk i S-ka.

- Olechnicki, K., Załęcki, P. (1997). *Słownik socjologiczny*. Toruń: Grafitti BC.
- Pytko, L. (2005). *Pedagogika resocjalizacyjna. Wybrane zagadnienia teoretyczne, diagnostyczne i metodyczne*. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej.
- Radziewicz-Winnicki, A. (2008). *Pedagogika społeczna*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Sarason, I.G., Sarason, B.R., Shearin, E.N. (1986). Social Support as an Individual Difference Variable. Its Stability, Origins, and Relation Aspects. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5.
- Siek, S. (1993). *Wybrane metody badania osobowości*. Warszawa: Wyd. ATK.
- Strelau, J. (2003). *Podstawy psychologii*. Gdańsk: GWP.
- Szałański J. (2001). Osobowość wychowanków zakładów poprawczych i młodzieżowych ośrodków wychowawczych. W: F. Kozaczuk, B. Urban (Red.). *Profilaktyka i resocjalizacja młodzieży*. Rzeszów: Uniwersytet Rzeszowski.
- Szewczuk, W. (1979). *Słownik psychologiczny*. Warszawa: PWN.
- Szczęśny, W. (2003). *Zarys resocjalizacji z elementami patologii społecznej i profilaktyki*. Warszawa: Wydawnictwo „Żak”.
- Szczepański, J. (1970). *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa: PWN.
- Sztompka, P. (2016). *Kapitał społeczny. Teorie przestrzeni międzyludzkiej*. Kraków: Znak.
- Tomaszewski, T. (1982). *Psychologia*. Warszawa: PWN.
- Urban, B. (2000). *Zaburzenia w zachowaniu i przestępczość młodzieży*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Wielka Encyklopedia* (2001). Warszawa: PWN.
- Zaborowski, Z. (1980). *Rodzina jako grupa społeczno-wychowawcza*. Warszawa: Nasza Księgarnia.
- Zaborowski, Z. (1980). *Z pogranicza psychologii społecznej i psychologii osobowości*. Warszawa: PWN.
- Ziółkowska, B. (2005). Okres dorastania. Jak rozpoznać ryzyko i jak pomagać. W: A.I. Brzezińska (Red.). *Psychologiczne portrety człowieka. Praktyczna psychologia rozwojowa*. Gdańsk: GWP.
- Ziółkowska, B. (2005). Środkowy okres dorosłości. Jak rozpoznać ryzyko i jak pomagać. W: A.I. Brzezińska (Red.). *Psychologiczne portrety człowieka Praktyczna psychologia rozwojowa*. Gdańsk: GWP.

MARCIN ROMANOWSKI

Własność pomiędzy prawem a polityką Niemieckie dyskusje wokół tzw. reformy rolnej w radzieckiej strefie okupacyjnej w latach 1945–1949

WPROWADZENIE

Niemiecki model transformacji ustrojowej po 1989 roku, w tym w szczególności system regulacji służących rozwiązywaniu tzw. otwartych kwestii majątkowych, stanowi niejednokrotnie punkt odniesienia i często niedościgniony wzorzec standardów sprawiedliwości tranzycyjnej. Doświadczenia niemieckie w tym zakresie, ze względu na ich walor systemowości, racjonalności i refleksyjności, uznać można za rzeczywiście wartościowy model. W swej warstwie teoretyczno- i filozoficznoprawnej problematyka systemu prawa okresu transformacji z jego kwalifikowanym odniesieniem do wymiaru wartości niewątpliwie koresponduje z zainteresowaniami badawczymi pani profesor Krystyny Ostrowskiej, w szczególności jej refleksji nad deklarowanymi i rzeczywistymi systemami wartości oraz w ukierunkowaniu na człowieka z jego godnością i wolnością.

Co prawda na drodze pełnej uniwersalności niemieckiego paradygmatu leżą dość istotne czynniki unikalnie partykularne, jak w szczególności istnienie drugiego państwa niemieckiego z jego zapleczem materialnym, intelektualnym i kadrowym niezbędnym dla skutecznej transformacji. Jednak właśnie dzięki temu ów całościowy, niemiecki model rozliczenia z przeszłością w sferze majątkowej może stanowić teoretyczny model sprawiedliwego i efektywnego naprawienia

skutków działania państwa bezprawia (Dobrzeńcki, Romanowski, 2015, s. 17 i n.). System niemieckich rozwiązań nie pozbawiony jest jednakowoż oczywistych rys i wątpliwych kompromisów, w szczególności pomiędzy realizacją sprawiedliwości wyrównawczej a wymogami ekonomicznej skuteczności. W systemie tym nie zabrakło również obszaru, w którym w sposób szczególny dały o sobie znać kosztem sprawiedliwości wymogi polityki, w jej najbardziej spektakularnej odsłonie epilogu zimnowojennego koncertu wielkich mocarstw, w związku z negocjacjami tzw. konferencji dwa plus cztery w roku 1990, z udziałem przedstawicieli obu państw niemieckich oraz czterech mocarstw koalicji antyhitlerowskiej, a której przedmiotem była kwestia zjednoczenia Niemiec podzielonych po II wojnie światowej. Zanim jednak doszło do podpisania Traktatu o ostatecznej regulacji w odniesieniu do Niemiec¹, przedmiotem politycznoprawnej rozgrywki zarówno na arenie międzynarodowej, niemiecko-niemieckiej, jak i wewnętrznej RFN, była kwestia skutków tzw. reformy rolnej.

Spór o reformę rolną przeprowadzoną w radzieckiej strefie okupacyjnej był jednocześnie jednym z najbardziej kontrowersyjnych i najzacieklej dyskutowanych w niemieckiej literaturze prawniczej zagadnieniem dotyczącym kwestii majątkowych po 1989 roku (por. Paffrath, 2004 i cytowana tam literatura). Jego przedmiotem był stosunek współczesnego ustawodawcy niemieckiego do pozbawień majątku w okresie po upadku III Rzeszy a przed wejściem w życie konstytucji NRD 7 października 1949 roku. Zapoczątkowana jesienią 1945 roku tzw. demokratyczna reforma rolna miała postać konfiskaty, bez odszkodowania, całych majątków ziemskich o powierzchni powyżej 100 ha (w przypadku majątków zbrodniarzy wojennych, winnych wojny, przywódców i aktywnych działaczy partii nazistowskiej i jej przybudówek – bez względu na wielkość). Pod hasłem „ziemia junkrów w ręce chłopów” (*Junkerland in Bauernhand*) została na obszarze późniejszej NRD zniszczona cała grupa społeczna dużych posiadaczy ziemskich i bogatych chłopów. Właściciele musieli zwykle opuszczać swoje majątki w ciągu krótkiego czasu, często osadzani byli w ponazistowskich obozach koncentracyjnych. Nie miejsce

¹ Vertrag über die abschließende Regelung in bezug auf Deutschland, BGBl. 1990 II, S.1318ff.

tu na historyczne i socjologiczne oceny tych konfiskat i aktualnej kwestii zwrotu utraconych majątków. O tym jednak, że jest to temat żywy, świadczy chociażby zaciekle dyskusja, w której pojawiały się argumenty wskazujące, z jednej strony, na zaangażowanie dotkniętych konfiskatami w reżim nazistowski, z drugiej zaś – na fakt, że reforma rolna dotknęła wielu uczestników Sprzysiężenia 20 lipca i ich rodziny oraz ziemiańskie środowiska będące w opozycji do reżimu narodowosocjalistycznego.

Drugi rodzaj wywłaszczeń w okresie bezpośrednio powojennym dotknął przemysł. Polegał on początkowo na sekwestracji w oparciu nakazy administracji wojskowej większości średnich przedsiębiorstw, wszystkich zaś przemysłu ciężkiego, handlu i usług. Właściwa nacjonalizacja przemysłu rozpoczęła się w połowie 1946 roku i obejmowała teoretycznie większe przedsiębiorstwa osób zaangażowanych w reżim nazistowski. W rzeczywistości jednak pojęcie to rozumiano na tyle szeroko, tak że po kilkunastu latach trwania reżimu narodowosocjalistycznego trudno byłoby znaleźć osobę w ten reżim nie uwikłaną.

W trakcie negocjacji zjednoczeniowych sprawa stosunku do otwartych kwestii majątkowych była jednym z głównych punktów, które wymagały uregulowania w traktacie niemiecko-niemieckim. We wspólnym oświadczeniu rządów niemieckich z 15 czerwca 1990 roku znalazło się stwierdzenie, że zgodnie z przekonaniem obydwu rządów niemieckich, pozbawienia własności dokonane przez władze okupacyjne w latach 1945–1949 nie będą podlegały cofnięciu (pkt 1). Dalej stwierdzono, że rządy Związku Radzieckiego i NRD nie widzą możliwości rewizji wówczas zastosowanych środków, a rząd RFN przyjmuje to do wiadomości ze względu na historyczne zaszczości i jest zdania, że dla przyszłego parlamentu zjednoczonych Niemiec musi zostać zabezpieczone prawo do decyzji o ewentualnych świadczeniach wyrównawczych². Na mocy traktatu zjednoczeniowego³ oświadczenie to stało się później częścią

² Gemeinsame Erklärung der Regierungen der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Demokratischen Republik zur Regelung offener Vermögensfragen vom 15. Juni 1990.

³ Vertrag zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Demokratischen Republik über die Herstellung der Einheit Deutschlands (Einigungsvertrag). Art. 41 ust 1 traktatu stanowił: „Die von der Regierung der

traktatu zjednoczeniowego, uzyskało więc formalnie moc wiążącą ustawy. Jednocześnie poprzez regulacje traktatu zjednoczeniowego zmieniono ustawę zasadniczą, dokonując konstytucyjnoprawnego zabezpieczenia tego zabiegu w ten sposób, że do postanowień przejściowych i końcowych niemieckiej ustawy zasadniczej wprowadzono regulację, która na poziomie mocy wiążącej normy konstytucyjnej *expressis verbis* stwierdzała, że pozostają w mocy przepisy włączające oświadczenie do traktatu zjednoczeniowego oraz regulacje dotyczące jego realizacji przewidujące, że ingerencja we własność na obszarze radzieckiej strefy okupacyjnej nie może zostać cofnięta⁴. To wyjątkowo skomplikowane rozwiązanie spotkało się z ostrą krytyką. Bezpośrednio po ujawnieniu projektu traktatu zjednoczeniowego pojawiły się określenia w rodzaju „skandal konstytucyjny”⁵. Również w ramach rządzącej koalicji ponad stu posłów zdecydowanie krytycznie oceniało traktat zjednoczeniowy właśnie ze względu na swoistą legalizację wywłaszczeń dokonanych przed 1949 rokiem. Ich zdaniem traktat zjednoczeniowy w takim kształcie łamał zasadę równości wobec prawa i naruszał w swej istocie konstytucyjną gwarancję własności jako prawa podstawowego⁶. W kilku

Bundesrepublik Deutschland und der Regierung der Deutschen Demokratischen Republik abgegebene Gemeinsame Erklärung vom 15. Juni 1990 zur Regelung offener Vermögensfragen (Anlage III) ist Bestandteil dieses Vertrages.”

⁴ Na mocy art 4 ust 5 traktatu zjednoczeniowego, który to przepis był przepisem nowelizującym niemiecką ustawę zasadniczą, jej art. 143 uzyskał brzmienie: Art. 143. 1. Recht in dem in Artikel 3 des Einigungsvertrags genannten Gebiet kann längstens bis zum 31. Dezember 1992 von Bestimmungen dieses Grundgesetzes abweichen, soweit und solange infolge der unterschiedlichen Verhältnisse die völlige Anpassung an die grundgesetzliche Ordnung noch nicht erreicht werden kann. Abweichungen dürfen nicht gegen Artikel 19 Abs. 2 verstoßen und müssen mit den in Artikel 79 Abs. 3 genannten Grundsätzen vereinbar sein.

2. Abweichungen von den Abschnitten II, VIII, VIIIa, IX, X und XI sind längstens bis zum 31. Dezember 1995 zulässig.

3. Unabhängig von Absatz 1 und 2 haben Artikel 41 des Einigungsvertrags und Regelungen zu seiner Durchführung auch insoweit Bestand, als sie vorsehen, daß Eingriffe in das Eigentum auf dem in Artikel 3 dieses Vertrags genannten Gebiet nicht mehr rückgängig gemacht werden.

⁵ Frankfurter Allgemeiner Zeitung, 30.08.1990, por też np. Hans-Herbert von Arnim, Entzug der Grundrechte aus Opportunität, FAZ 6.09.1990.

⁶ por. przede wszystkim oświadczenie grupy posłów, w: Sprawozdania stenograficzne posiedzeń Bundestagu 11 kadencji z 1990 roku, s. 17948; por. Stern 2000, s. 2133 i n.

orzeczeniach zapadłych od 1990 roku Federalny Sąd Konstytucyjny zajmował się kwestią zgodności z konstytucją odmiennego potraktowania tych dwóch grup wyłączonej. Na tle tego orzecznictwa można wskazać również istotną rolę zabarwionych politycznie *politics* przy rozstrzyganiu otwartych kwestii majątkowych, jak również doprecyzować znaczenie zasady państwa prawnego w tym wymiarze.

PODSTAWY OBOWIĄZKU ŚWIADCZEŃ WYRÓWNAWCZYCH

W pierwszej skardze konstytucyjnej podniesiony został zarzut naruszenia zawartego w art. 79 ust 3 niemieckiej ustawy zasadniczej zakazu zmiany podstawowych zasad konstytucyjnych RFN, w tym zasady państwa prawa i zasady równości⁷. Istotą sporu była kwestia, czy w świetle konstytucji dopuszczalne jest wyłączenie możliwości zwrotu w naturze majątków wyłączonej w latach 1945–1949, który to zwrot był przewidziany w stosunku do majątku wyłączonej później. W dwóch najważniejszych orzeczeniach z lat 1991 i 1996 FSK oddalił skargi⁸.

Klauzula z art. 79 ust. 3 niemieckiej ustawie zasadniczej zakazuje zmian ustawy zasadniczej, które naruszałyby m.in. zasady sformułowane w art. 1 i 20 ustawy zasadniczej i w związku z tym ustanawia wewnętrzną hierarchię norm konstytucyjnych⁹. Normy chronione przez ten przepis uważane są za posiadające wyższą moc wiążącą niż pozostałe. Zgodnie z orzecznictwem FSK w art. 1 ustawy zasadniczej zawarte są liczne fundamentalne dla systemu prawnego RFN zasady, których istotna treść nie może podlegać zmianom. Z relewantnych

⁷ Zaskarżeniu podlegała ustawa wyrażająca zgodę na ratyfikację traktatu, skarżący zarzucali, że art. 41 ust. 1 i 3 traktatu zjednoczeniowego, wprowadzający nowy art. 143 ust. 3 do ustawy zasadniczej narusza art. 79 ust. 3 ustawy zasadniczej, a więc tzw. klauzulę wieczystą (*Ewigkeitsklausel*), a w jej ramach art. 1, 3, 14 i 20 ustawy zasadniczej.

⁸ BVerfGE 84, 90 – tzw. Bodenreformurteil I; BVerfGE 94, 12 – tzw. Bodenreformurteil II.

⁹ Art. 79. 3. Eine Änderung dieses Grundgesetzes, durch welche die Gliederung des Bundes in Länder, die grundsätzliche Mitwirkung der Länder bei der Gesetzgebung oder die in den Artikeln 1 und 20 niedergelegten Grundsätze berührt werden, ist unzulässig.

w omawianym sporze zasad FSK zalicza tu przede wszystkim zasadę równości wobec prawa, zakaz samowoli oraz istotę gwarancji własności. Z kolei w związku z odesłaniem do art. 20 ustawy zasadniczej ochronie podlegają podstawowe elementy konstruujące zasadę społecznego państwa prawa¹⁰. FSK zauważa jednak, że zakazane jest naruszanie istoty tych zasad, możliwa jest więc ich modyfikacja w drodze zmiany konstytucji¹¹.

W pierwszym rządzie FSK wypowiedział się co do stosunku RFN do wywłaszczeń dokonanych przez władze okupacyjne, uznając, że nie może ona ponosić żadnej odpowiedzialności za działania władz okupacyjnych na terytorium, które wyłączone było spod jej zwierzchnictwa (art. 23 zd. 1 ustawy zasadniczej w pierwotnym brzmieniu). Nie może więc w grę wchodzić ocena ówczesnych przepisów prawnych z punktu widzenia ich zgodności z ustawą zasadniczą – chociażby z tego powodu, że weszła ona w życie w 1949 roku¹². Nawiązał w tej kwestii do wcześniejszego orzecznictwa¹³. FSK ocenił uznanie przez RFN omawianych wywłaszczeń za skuteczne w świetle wiążącego ją prawa międzynarodowego, a sami wywłaszczeni skutecznie utracili pozycję właścicieli. Dlatego art. 143 ustawy zasadniczej nie mógł w ocenie Sądu stanowić naruszenia ich prawa własności, które im w dniu wejścia w życie tego przepisu po prostu nie przysługiwało¹⁴. Było to zgodne ze stałą linią niemieckiego orzecznictwa i w przeważającym poglądem doktryny, które w odniesieniu do wszelkich wywłaszczeń stanęły na stanowisku, że dawni właściciele definitywnie utracili swoje pozycje właścicielskie, a ich przywrócenie nie może być obowiązkiem władz RFN wynikającym z gwarancji własności ustawy zasadniczej. Nie obowiązywała ona bowiem na terytorium NRD w czasie dokonywania wywłaszczeń. Nie jest to jednak sam w sobie wyraz prymitywnego podejścia pozytywistycznego, zgodnie z którym jakakolwiek treść może stanowić prawo. Wynikało natomiast z przeświadczenia, że kompleksowość problematyki otwartych kwestii majątkowych po upadku bezprawnego reżimu

¹⁰ BVerfGE 84, 90 (121, 126 i n.).

¹¹ BVerfGE 84, 90 (121); BVerfGE 30, 1 (24).

¹² BVerfGE 84, 90 (122, 123).

¹³ Por. np. BVerfGE 22, 293 (297); BVerfGE 58, 1 (26).

¹⁴ BVerfGE 84, 90 (122 i n.).

wymaga całościowego podejścia poprzez systematyczne regulacje ustawowe, czyniące zadość zarówno wymogom sprawiedliwości, jak i zapewniające trwanie wspólnoty politycznej na przyszłość. Z tego punktu widzenia było wręcz okolicznością indyferentną, czy dane wyłączenia dokonywane były zgodnie czy niezgodnie z ówczesnie obowiązującymi normami prawa pozytywnego (Dobrzeniecki, Romanowski, 2015, s. 48 i n.). Czym innym jest ponadto pytanie, czy normy obecnego, liberalno-demokratycznego systemu prawa nie pozwalają – bądź wręcz zobowiązują – do usunięcia skutków minionego bezprawia i naprawienia wyrządzonych szkód. Takiego kompleksowego podejścia i spójnego niepozytywistycznego uzasadnienia zabrakło niestety polskiemu ustawodawcy po 1989 roku.

W odniesieniu do ewentualnego naruszenia zasady państwa prawa w związku z wynagradzaniem szkód wyrządzonych przez bezprawne działania państwa FSK odwołał się w dużym stopniu do swojego wcześniejszego orzecznictwa dotyczącego szkód będących następstwem II wojny światowej. Należy przy tym zaznaczyć, że FSK dość szeroko zdefiniował pojęcie szkód wojennych i będących następstwem wojny (*Kriegs- und Kriegsfolgeschäden*), zaliczając do nich szkody powstałe w wyniku działań wojsk okupacyjnych już po zakończeniu wojny, wyrównywane przez zaopatrzenie ofiar wojny, świadczenia dla tzw. wypędzonych, odszkodowania dla repatriantów¹⁵.

W orzecznictwie tym FSK podkreślał, że państwo zobowiązane jest do wyrównania tego typu ciężarów w wewnątrz krajowym porządku prawnym, co wynika z porządku wartości ustawy zasadniczej (*Werteordnung des Grundgesetzes*), według którego centrum całego porządku prawnego stanowi człowiek, z jego wolnością i prawem do swobodnego rozwoju swojej osobowości, a w szczególności z zasady społecznego państwa prawa. Świadczenia te formalnie nie mają charakteru *stricto* odszkodowawczego, ich zadaniem jest raczej udzielenie pomocy socjalnej dla poszkodowanych w celu umożliwienia im ponownego startu życiowego, złagodzenie strat poniesionych w wyniku wojny lub w jej bezpośrednim następstwie. W rzeczywistości jednak, ze względu na miarkowanie odszkodowań *sensu stricto* obecne w niemieckich regulacjach, różnica między nimi

¹⁵ BVerfGE 27, 253 (284).

a świadczeniami odszkodowawczymi z punktu widzenia efektywności może być nieistotna, szczególnie ze względu na brak wymogu pełnego odszkodowania. W związku z tym wskazuje się na odszkodowawczy charakter niektórych rodzajów świadczeń w ramach przewycięzania następstw wojny (Muszyński, 2003, s. 297). Całość regulacji przyznających świadczenia w związku z utratą majątku w następstwie wojny, niszczonego czy konfiskowanego jako majątek wroga, zaliczyć można natomiast do prawa odszkodowawczego *sensu largo*, będącego nowatorską odpowiedzią na wyzwania nowoczesnej wojny gospodarczej i totalnej (tamże, s. 305).

Z zasady społecznego państwa prawa FSK wyprowadził obowiązek wspólnoty państwowej do ponoszenia co do zasady ciężarów, które powstały w wyniku zdarzeń losowych odnoszących się do całej społeczności, a które dotknęły mniej czy bardziej przypadkowo konkretnych obywateli bądź ich grupy¹⁶. FSK nie musiał wypowiadać się w kwestii, czy istnieje prawny obowiązek podjęcia działań legislacyjnych – wynikający również z zasady państwa prawa – do świadczeń *stricte* odszkodowawczych za działania starego reżimu, które w świetle współczesnych standardów oceniane są jako bezprawie. FSK podkreślił jednak, że ze względu na szczególną sytuację, jaka wywołana była przez całkowity upadek III Rzeszy, nie jest możliwe przerzucenie roszczeń odszkodowawczych na nowo powstałe państwo¹⁷. Obywatelom przysługuje więc jedynie uprawnienie do uzyskania świadczeń wyrównawczych w oparciu o nową wewnątrzpaństwową ustawową regulację, mającą swe źródło jedynie w art. 20 ustawy zasadniczej. Tylko ta regulacja może stanowić podstawę do roszczeń, które nie wynikają bezpośrednio z innych zasad, jak chociażby zasady gwarancji własności z art. 14 ustawy zasadniczej¹⁸.

¹⁶ BVerfGE 27, 253 (283).

¹⁷ BVerfGE 27, 253 (270).

¹⁸ Por. BVerfGE 11, 50 (56); 17, 210 (216); 19, 354 (368); 27, 253 (283); 102, 254 (297). Prawo następstw wojny znalazło swoje zakotwiczenie w ustawie zasadniczej odrębnie w art. 134, jak również w art. 120a ustawy zasadniczej, i choćby dlatego nie znajduje w odniesieniu do tego typu regulacji zastosowania gwarancja własności. Tym bardziej że – jak było wielokrotnie podkreślane – jej przedmiotem mogą być roszczenia powstałe pod rządami ustawy zasadniczej. Inaczej: Badura, 1990, s. 1262.

Szkody powstałe jako efekt wojny nie muszą też być naprawiane w takim samym stopniu, jak te spowodowane przez działalność organów RFN. FSK przyznał ustawodawcy szerokie ramy swobodnego uznania co do sposobu regulacji w zakresie wyrównywania ciężarów, który uwzględnić może również stan finansów państwa, ewentualne inne obciążenia i stojące przed nim zadania¹⁹. W szczególności zasada państwa prawa nie zobowiązuje do wprowadzenia zwrotu mienia na naturze²⁰. Jak stwierdził FSK w orzeczeniu dotyczącym zobowiązań III Rzeszy, w przypadku regulacji bankructwa państwa istotnym czynnikiem – inaczej niż upadłości podmiotów prywatnych – jest kwestia całości finansów państwa, a pośrednio również przyszła jego polityka. W tego typu przypadkach na pierwszy plan wysuwa się zadanie stworzenia odpowiedniej podstawy na przyszłość, a nie rozrachunki z przeszłością²¹. FSK wskazał na szczególną rolę specyficznych okoliczności danego przypadku, rolę zasady sprawiedliwości społecznej, według której należy oceniać, na ile świadczenia takie służyć będą interesowi ogółu²².

Jednocześnie jednak FSK podkreślał wielokrotnie, że w związku z rozwiązywaniem następstw wojny w sferze majątkowej ustawodawca powinien, w zależności od możliwości, uwzględniać aksjologię gwarancji własności²³. Oznacza to w proponowanym ujęciu wyważanie między dobrem wspólnym i dobrem jednostki w oparciu o zasadę społecznego związania własności, jej uzasadnienia jako instrumentu chroniącego wolność oraz zapewniającego najbardziej efektywne dla jednostek i wspólnoty wykorzystanie ograniczonych zasobów.

¹⁹ BVerfGE 84, 90 (125).

²⁰ BVerfGE 84, 90 (125 i n.); 94, 334 (348 i n.); 102, 254 (297); por. J. Wieland, Art. 142, Nb. 2, w: R. Dreier, *GG-Kommentar*, wyd. 1. Jednocześnie warto zwrócić uwagę, że – nawet jeśli uznać wyłączenie zwrotu w naturze za zgodne z konstytucją – w literaturze podnoszone są wątpliwości natury konstytucyjnoprawnej w związku z brakiem wyraźnego obowiązku wypłacenia odszkodowania (por. Papier, 1991, s. 197).

²¹ BVerfGE 15, 16 (141).

²² BVerfGE 27, 253 (283).

²³ por. np. BVerfGE 23, 153 (166); 24, 208 (214); 29, 413 (425); 41, 126 (153); 43, 203 (209); 53, 213 (226).

ZASADA RÓWNOŚCI WOBEC PRAWA

Dla oceny konstytucyjności regulacji dotyczącej reformy rolnej i wywłaszczeń z lat 1945–1949 istotne znaczenie ma zasada równości wobec prawa. Ani bezpośrednio z zasady społecznego państwa prawa, ani tym bardziej z gwarancji ochrony własności w art. 14 UZ nie wynika dla niemieckiego ustawodawcy obowiązek restytucji w naturze wywłaszczonego mienia. Poważne zastrzeżenia natury konstytucyjnej, właśnie z powodu nierównego traktowania, wywołał jednak fakt, że w ustawie majątkowej odnoszącej się do późniejszych wywłaszczeń przyjęto zasadę zwrotu *in natura*, a wyłączono ją w stosunku do pozbawień własności dokonanych przed 1949 rokiem.

W swoim pierwszym orzeczeniu dotyczącym reformy rolnej FSK, powołując się właśnie na zasadę równości wobec prawa, stwierdził, że niemiecki ustawodawca, wobec przyjęcia ustaw odszkodowawczych odnoszących się do późniejszych wywłaszczeń, jest zobowiązany w omawianym przypadku do wydania regulacji przewidujących jakiegokolwiek świadczenia²⁴. Fakt zaś, że ustawa majątkowa przewidywała zwrot w naturze, może być z kolei miernikiem dla wysokości przewidzianych zamiast restytucji świadczeń²⁵. Jednocześnie FSK przyznał, że w związku z zasięgiem i wysokością wchodzących w grę świadczeń nie można mówić o obowiązku pełnego ekwiwalentu za wyrządzone szkody. Powołał się przy tym ponownie na orzecznictwo dotyczące świadczeń będących następstwem wojny, przypominając, że w ramach swobody ustawodawcy pod uwagę należy wziąć całość kształtu wchodzących w grę roszczeń, wiążących się ponadto nie tylko ze szkodami na majątku oraz uwzględnić konieczność wypełnienia przez państwo nowych zadań w związku z przyłączeniem nowych krajów związkowych. Powołując się na opłakany stan gospodarki wschodnioniemieckiej, FSK wyprowadził bezpośrednio z tego faktu konkluzję, że nie istnieje żadne pierwotne roszczenie byłych właścicieli do odszkodowania równego wartości wywłaszczonego majątku, przypominając jednocześnie w kolejnym zdaniu, że przy regulacji całości kwestii wynagradzania szkód majątkowych musi być

²⁴ BVerfGE 84, 90 (128).

²⁵ BVerfGE 84, 90 (129).

uwzględniona zasada równości²⁶. Widać więc wyraźnie, że FSK starał się wyważać między konstytucyjną zasadą równości wobec prawa a normą programową wspierania rozwoju gospodarczego kraju.

ARGUMENT Z WYMOGU ZJEDNOCZENIA KRAJU

W centrum argumentacji FSK, której efektem było podtrzymanie konstytucyjności przepisów wyłączających restytucję i uznanie ich zgodności z zasadą równości, stała jednak inna norma programowa – najwyższej rangi nakaz konstytucyjny zjednoczenia kraju. W pierwszym orzeczeniu o reformie rolnej FSK uznał, że zasadniczo różne potraktowanie przez niemieckiego ustawodawcę wywłaszczonych przed i po 1949 roku jest usprawiedliwione w świetle zasady równości.

Traktat zjednoczeniowy realizował bowiem centralną normę programową niemieckiej ustawy zasadniczej²⁷. Zgodnie z nią wszystkie organy Republiki Federalnej miały obowiązek – w zależności od możliwości w konkretnej rzeczywistości politycznej – dążenia do urzeczywistnienia zjednoczenia kraju, co stanowić powinno podstawowy cel polityczny ich działań. Zawiera w sobie jednocześnie upoważnienie do wszelkich koniecznych działań w tym kierunku²⁸. Szczególnie zwykłemu ustawodawcy pozostawiony został szczególnie szeroki obszar swobodnego politycznego uznania, jakiego rodzaju środki okażą się celowe i właściwe z punktu widzenia oceny politycznej²⁹. Sąd uznał ponadto, że ocena tego, co można było

²⁶ BVerfGE 84, 90 (130 i n.).

²⁷ W art. 23 ustawy zasadniczej w starym brzmieniu: „Dieses Grundgesetz gilt zunächst im Gebiete der Länder Baden, Bayern, Bremen, Groß-Berlin, Hamburg, Hessen, Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen, Rheinland-Pfalz, Schleswig-Holstein, Württemberg-Baden und Württemberg-Hohenzollern. In anderen Teilen Deutschlands ist es nach deren Beitritt in Kraft zu setzen.”

²⁸ FSK odwołał się do swoich wcześniejszych orzeczeń – dotyczących tzw. układów wschodnich 1970 z ZSRR i PRL (BVerfGE 40, 141) oraz rozmieszczenia rakiet nuklearnych średniego zasięgu na terenie RFN (BVerfGE 66, 39).

²⁹ BVerfGE 5, 85 (126 i n.); 12, 45 (51 i n.); 36, 1 (17 i n.). FSK oparł swoją decyzję na informacjach przekazanych przez rząd, a potwierdzonych bezpośrednio przed Sądem przez ówczesnego ministra spraw zagranicznych Klaus Kinkel, premiera NRD Lothara de Maiziera oraz sekretarza Rady Państwa Dietera

w trakcie rokowań wynegocjować, należała do rządu, który działał na własną odpowiedzialność i zgodnie ze swoimi obowiązkami, nie podlega natomiast kontroli Sądu³⁰.

W sprawie oceny działań rządu w trakcie negocjacji zjednoczeniowych FSK uznał, że w związku z postawieniem RFN w sytuacji przymusowej, wymogi polityczne zjednoczenia całkowicie usprawiedliwiały przyjęte przez rząd stanowisko, które znalazło następnie wyraz w przytoczonym powyżej wspólnym oświadczeniu rządów RFN i NRD, a później w uregulowaniach konstytucji. Stanowiska FSK nie zmieniła późniejsza dyskusja dotycząca „legandy zastrzeżenia” (Blumenwitz, 1993, s. 258 i n.; Wasmuth, 1993, s. 2476 i n.; Wasmuth, 1993a, s. 2476 i n.; Wasmuth, 1993b, s. 334 i n.; Wasmuth, 1994, s. 142; Motsch, 1994, s. 19 i n.; Höch, 1995, s. 76 i n.; Kimminich, 1995, s. 84; Klein, 1995, s. 98; Graf von Schlieffen, 1998, s. 1688 i n.) podważająca fakt istnienia warunku nienaruszania stanu prawnego po reformie rolnej³¹.

Orzecznictwo dotyczące konstytucyjności regulacji reprivatyzacyjnych dotyczących reformy rolnej jest interesującym przykładem, w jaki sposób przy konkretnych rozstrzygnięciach legislacyjnych przenikają się sfery prawa i polityki. Norma programowa nakazu zjednoczenia kraju jest bowiem swoistą „polityczną” klauzulą generalną. FSK dał rządowi w dużym stopniu „wolną rękę” przy jej realizacji, co nie mogło pozostać bez wpływu na kolizje z prawami podstawowymi obywateli – w tym wypadku zasadą równości wobec prawa.

Kastrupa. Zgodnie z tymi twierdzeniami, zarówno Związek Radziecki, jak i NRD postawiły warunek wyłączenia restytucji mienia wywłaszczonego przed 1949 rokiem, bez spełnienia którego zjednoczenie kraju nie byłoby możliwe. FSK uznał, że przebieg negocjacji traktatu zjednoczeniowego i układu 2 + 4 wskazuje, że rząd RFN mógł wyjść z założenia, że szansa na zjednoczenie kraju mogłaby nie zostać wykorzystana, gdyby tych warunków nie spełniono.

³⁰ BVerfGE 84, 90 (127).

³¹ BVerfGE 94, 12 (35 I n.).

BIBLIOGRAFIA

- Albrecht Graf von Schlieffen (1998). Zur Verfassungswidrigkeit der Wiedergutmachungsregelungen besatzungshoheitlichen Enteignungsrechts. *Neue Juristische Wochenschrift*.
- Gemeinsame Erklärung der Regierungen der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Demokratischen Republik zur Regelung offener Vermögensfragen vom 15. Juni 1990.
- Vertrag über die abschließende Regelung in bezug auf Deutschland, BGBl. 1990 II, S.1318ff.
- Vertrag zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Demokratischen Republik über die Herstellung der Einheit Deutschlands (Einigungsvertrag).
- Badura, P., *Der Verfassungsauftrag der Eigentumsgarantie im wiedervereinigten Deutschland*, DVBl. 1990.
- Blumenwitz, D. (1993). Zu den völkerrechtlichen Schranken einer Restitutions- oder Ausgleichsregelung in der Bundesrepublik Deutschland, *Die Deutsch-Deutsche Rechts-Zeitschrift (DtZ)*.
- Dobrzeńiecki, K., Romanowski, M. (2015). *Reprywatyzacja. Problemy tworzenia i stosowania prawa*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Höch, T. (1995). Die Forderungen der DDR und der Sowjetunion als sachliche Gründe für den Restitutionsausschluß, *DtZ*.
- Kimminich, O. (1995), Auswirkungen des Einigungsvertrags auf die Eigentumsgarantie des Grundgesetzes. W: *Verfassungsrecht im Wandel*, Köln–Berlin–Bonn–München.
- Klein, E. (1995). Deutsche Einigung und Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts. W: *Verfassungsrecht im Wandel*, Köln–Berlin–Bonn–München.
- Motsch, R. (1994). Sachgründe für den Restitutionsausschluß bei besatzungsrechtlichen Enteignungen, *DtZ*.
- Muszyński, M. (2003). *Przejęcie majątków niemieckich przez Polskę po II wojnie światowej*, Bielsko-Biała: „Sto”.
- Paffrath, C. (2004). *Macht und Eigentum. Die Enteignungen 1945–1949 im Prozeß der deutschen Wiedervereinigung*, Köln–Weimar–Wien: Böhlau.
- Papier, H.-J. (1991). Verfassungsrechtliche Probleme der Eigentumsregelung im Einigungsvertrag. *Neue Juristische Wochenschrift*.

- Sprawozdania stenograficzne posiedzeń Bundestagu 11 kadencji z 1990.
- Stern, K. (2000). *Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland*. Tom V. München.
- Wasmuth, J. (1993a). Zur Verfassungswidrigkeit des Restitutionsausschlusses für Enteignungen auf besatzungsrechtlicher oder besatzungshoheitlicher Grundlage, *Neue Juristische Wochenschrift*.
- Wasmuth, J. (1993b). Restitutionsausschluß und Willkürverbot, *DtZ*.
- Wasmuth, J. (1994). Nochmals: Restitutionsausschluß und Willkürverbot, *DtZ*.

CZĘŚĆ III

Profesor Krystyna Ostrowska
we wspomnieniach przyjaciół,
współpracowników i uczniów

KOŁO NAUKOWE STUDENTÓW PSYCHOLOGII AKADEMII
TEOLOGII KATOLICKIEJ¹



Ważną datą w życiu prof. Ostrowskiej, ale też studentów psychologii ówczesnego ATK, było powołanie Koła Naukowego Studentów Psychologii w 1983 roku z inicjatywy Pani Profesor i chyba Tomka Ochinoskiego.

Z perspektywy naszych śladów pamięci z kołem to było mniej więcej tak. Początkowo prowadził je ks. dr Jakubowski, jeden z najbardziej popularnych wykładowców na psychologii ATK przed „naszymi czasami”. Uczył psychoterapii. Gdy ks. Jakubowski odszedł z uczelni (i chyba też ze stanu kapłańskiego), ówczesna prezes Naukowego Koła Studentów Psychologii (nie pamiętamy danych) zwróciła się z propozycją objęcia opieki nad tą inicjatywą do ówczesnej docent Krystyny Ostrowskiej, która właśnie „nastała” na ATK. To było gdzieś koło połowy lat 80. ubiegłego stulecia, może właśnie rok 1983. Prezesem koła wtedy został Tomek Ochinoski i był nim przez kilka kadencji, później „pałeczkę” przejął Jacek Krukowski. Zawsze wiceprezesem był Sławek Ślaski, główny organizator całości. Przez pewien czas „kapelanował” nam ks. Jerzy Worek, salezjanin.

Pierwsze duże działanie koła, jeszcze chyba „przy prezesurze” koleżanki, ale już pod opieką pani doc. Ostrowskiej stanowiły nasze badania lęku wśród studentów ATK. Zostały opublikowane jako

¹ T. Ochinoski, D. Rybarczyk, J. Rybarczyk, W. Grzywacz, S. Ślaski.

raport na łamach wydziałowego pisma naukowego *Studia Philosophiae Christianae*, co stanowiło dla wszystkich nas nie lada przeżycie. Dobrze pamiętamy nasze nocne spotkania, gdy „pracowaliśmy na tym tekstem”, świetnie się przy tym integrując.

Główna działalność koła miała dwa aspekty.

W ciągu roku akademickiego odbywały się chyba dość regularne spotkania merytorycznie kierowane przez Panią Docent, często z udziałem zaproszonych gości. W większości byli to znajomi naszej Opiekun. I tak, dzięki kontaktom Pani Docent nawiązaliśmy stałą współpracę:

- z żoną Tadeusza Witwickiego (wykładowcy psychologii na UW w latach powojennych, który został zniszczony przez Reykowskiego), a zarazem synową Władysława Witwickiego, twórcy psychologii empirycznej w Polsce,
- z jedną z inicjatorek psychologii humanistycznej w Polsce (nie pamiętamy danych),
- z ówczesną doktor z Uniwersytetu Poznańskiego, dziś profesor Teresą Rzepą i jej środowiskiem naukowym zajmującym się najpierw psycholingwistyką, a później historią polskiej myśli psychologicznej. Teresa Rzepa poprowadziła wraz ze swoimi doktorantkami warsztaty
- trening pracy grupowej i terapeutycznej.

Spśród doraźnych pamiętamy wykład i następującą po nim rozmowę z chirurgiem dziecięcym oddziału szpitala bielańskiego na temat potrzeby pracy psychologa w placówkach tego typu, co wówczas było nowością, z dziekanami naszego Wydziału, ks. prof. Mieczysławem Lubańskim, cybernetykiem i filozofem, i ks. prof. Bernardem Hałaczkiem, antropologiem oraz z tłumaczami literatury niemieckiej, jak myślę między innymi na temat wątków psychologicznych w niej zawartych (a może po prostu na temat jej wymiaru humanistycznego).

Część spotkań koła odbywała się w domu Pani Docent. Niektóre z tych spotkań miało charakter po prostu towarzyski. Bo Pani Docent Ostrowska, przy zachowaniu pełnego respektu dla prywatności, towarzyszyła także wielu naszym sprawom codziennym. Z nienarzucającą się troskliwością wspierała nas, gdy mniej lub bardziej szczęśliwie zakochiwaliśmy się, a znacznie poważniej, gdy powstawały wśród nas małżeństwa (Rybaczykowie, Krukowscy). Przyjmowała też

zaproszenia na urodziny czy imieniny członków koła. Zdarzało się wówczas, iż jako prezent przynosiła swoją nową publikację (bywało, że przed drukiem), co dla solenizanta stanowiło szczególnie wyraz docenienia.

Podczas wakacji jeździliśmy, oczywiście z Panią Docent, na obozy naukowe. I to był właśnie wspomniany drugi aspekt działalności koła. Zazwyczaj, a może zawsze teren tych wyjazdów stanowiła Suwalszczyzna (Pani Profesor wspierała wykładowo niezwykle ciekawą inicjatywę ks. Zawadzkiego z Suwałk, Ośrodek Studiów Teologicznych, który pod tym szyldem dawał możliwość nauczania na poziomie akademickim bardzo wielu przedmiotów także społecznych, filozoficznych i humanistycznych). Udało nam się spędzić bardzo dobry czas w Cimochowiźnie na jeziorze Wigry, w drewnianym domu przypominającym barak, bez żadnych tak zwanych wygód, bez prądu. Pamiętamy natomiast dobrze obóz tam spędzony, poświęcony psychologii humanistycznej. W jego ramach miało miejsce również spotkanie z ks. Folejewskim, dziś kandydatem na ołtarze Kościoła Rzymsko-Katolickiego. Paczką żywnościową przysланą ze Szwajcarii (jak się domyślaliśmy za sprawą naszej Pani Docent) wspomógł nas wówczas dziekan naszego Wydziału wspominany wcześniej ks. prof. Bernard Hałaczek.

To chyba właśnie na obozach i/lub innych spotkaniach koła Pani Profesor zapoznała nas z tłumaczonymi i adoptowanymi przez siebie amerykańskimi technikami rozpoznawania systemu wartości w formie, którą dziś nazwalibyśmy gramami dydaktycznymi. Do dziś niejedno z nas sięga po te techniki przy swojej pracy akademickiej bądź terapeutycznej.

Oprócz „spraw naukowych” na naszych obozach kwitło oczywiście życie towarzyskie.

Z jednego z ognisk, chyba na Cimochowiźnie pamiętam fragment piosenki, parafrazy szlagieru tamtych lat *10 w skali Beauforta*: „A docent tylko badała nas/ i rzekła; „Ech cholera”/ testy nie kłamiają/ ręczę wam/ zero w skali Wechslera”.

Z kolei wspomnienie innego obozu, w Smolnikach, przynosi obraz Pani Docent pijącej, podczas ogniska, piwo z butelki i tłumaczącej nam, że ten nawyk stanowi wynik tego, że była prawdopodobnie zbyt szybko odstawiana w niemowlęctwie od piersi matki...

Był też ważny dla wielu zimowy obóz naukowy w schronisku w Dolinie Chochołowskiej, w czasie którego po narciarskich harcach i wycieczkach po okolicznych szlakach, w czasie wieczornych spotkań zajmowaliśmy się tłumaczeniem tekstów naukowych pod opieką pani Witwickiej.

Mamy wrażenie, że większość, a w każdym razie spora część stałych członków koła trafiało później na seminarium magisterskie Pani Docent. Dwóch spośród z nich (Tomek Ochiniowski i Sławek Ślaski, by zwąchać chronologię) stało się następnie pracownikami ATK, choć nie byli duchownymi, co w tamtych czasach zaliczyć trzeba do szczególnych osiągnięć Pani Profesor. Inni (Waldek Grzywacz, Adam Tarnowski, Paweł Bronowski) zasilili kadre naukową innych uczelni.

Pani Profesor Krystyna Ostrowska była ważną postacią w trakcie naszych studiów psychologicznych. Widać było jej osobiste zaangażowanie w kontakty ze studentami wybiegające znacznie poza zakres jej obowiązków. Została opiekunem Koła Naukowego Studentów Psychologii ATK. Rozwiązywała takie problemy jak organizacja obozów naukowych – łącznie ze wsparciem finansowym, pomysły na ich lokalizację i co najważniejsze – realizowany na nich program. A także całoroczny program koła.

To ona, w dużej mierze, ukształtowała nasz punkt widzenia i postawy jako psychologów. Była dla nas przewodnikiem po dziedzinie, którą studiowaliśmy, budziła tolerancję dla innych punktów widzenia i wartości. Przykładowo, pracując z osadzonymi, zachęcała do spojrzenia na zagadnienie skazanych bez standardowych negatywnych emocji, ograniczających horyzont w odkrywaniu motywów ich zachowania. Postawa taka rozszerzała się także na inne grupy osób, z którymi mamy do czynienia w pracy.

Jako uczestnicy Koła Naukowego bardzo dużo zyskiwaliśmy w zakresie diagnostyki i metod terapii. Zazdrościli nam tego studenci Uniwersytetu Warszawskiego. Testy Szondiego, Rorschacha, Piramid Barwnych czy Lüschera poznawaliśmy właśnie podczas spotkań z zaproszonymi przez profesor specjalistami lub studiując proponowaną przez nią literaturę i podręczniki, niedostępne w tym czasie dla każdego. Poznawaliśmy także badania ciekawych, niestandardowych postaci psychologii, jak Victor Frankl czy Wilhelm

Reich, ks. prof. Popielski. Było też wiele innych zagadnień, z którymi zaznajomienie rozszerzało nasze horyzonty.

Przykładowo odkrywczę, świadczące o otwartości Pani Profesor Ostrowskiej, było spotkanie z Marią Szulc zajmującą się, jako jedną z pierwszych osób, w Polsce leczeniem osób uzależnionych hipnoterapią.

Historia uczelni powodowała, że nie zawsze próby zapraszania na wykłady ciekawych osób spotykały się z ich entuzjazmem, co odczuliśmy w eleganckiej, ale znamiennej kategorii odmowie ks. prof. Józefa Tischnera, która nam zapadła w pamięć.

Programy realizowane na obozach naukowych otwierały nas na dyskusje i eksperymenty. Niekiedy sami byliśmy ich nieświadomym obiektem – wzorem uczelni amerykańskich. Bywało, że nie wypadaliśmy w nich perfekcyjnie. Konfrontacja z własnymi niedoskonałościami nie zawsze była łatwa do zaakceptowania.

Obozy w Rosochatym Rogu, Dolinie Chochołowskiej, Cimochowiźnie, Milówce i osoby, które tam spotkaliśmy – jak utalentowany ogniskowy gawędziarz opowiadający historię pewnego bociana, czy ks. Zawadzki z Suwałk obdarzony zdolnościami widzenia aury u człowieka, ale również inni, pozostali w pamięci na długie lata.

Zaangażowanie w Koło Naukowe przenosiło się na relacje osobiste. Integrowało różne roczniki studentów psychologii. Spotykaliśmy się w domu Pani Profesor. Korzystaliśmy z jej prywatnej biblioteki. Nasza ciekawość sprawiała jej dużą przyjemność.

Znajomości studenckie niejednokrotnie przetrwały jako przyjaźnie i serdeczne relacje.

Ważne jest, aby trafić w życiu, zwłaszcza na etapie kształtowanie postaw, na tak ciekawe, oddane dzieleniu się swoją wiedzą i doświadczeniem osoby, jak Profesor Krystyna Ostrowska.

JACEK POMIANKIEWICZ

„Jest na świecie jeden zawód, jedno jedyne powołanie, być
dobrym dla drugiego człowieka”

Maria Dąbrowska

Panią Profesor Krystynę Ostrowską poznałem podczas mojej zawodowej aktywności w Służbie Więziennej, a bliżej wówczas, kiedy zacząłem uczestniczyć w współredagowaniu *Przeglądu Więziennictwa Polskiego*, kwartalnika poświęconego zagadnieniom prawnym, kryminologicznym i penitencjarnym. Pierwszy numer pisma ukazał się w 1991 roku, dzięki wysiłkom jego pierwszego i długoletniego redaktora naczelnego oraz przewodniczącego kolegium redakcyjnego prof. dr hab. Teodora Szymanowskiego. Był to powrót i nawiązanie do wydawanego w okresie międzywojennym kwartalnika naukowego o tym samym tytule i winiecie. W 1992 roku zostało powołane pierwsze kolegium redakcyjne, w którego składzie od początku znalazła się pani dr. hab. Krystyna Ostrowska, wybitny naukowiec i znany społecznik. Kiedy po zakończeniu służby w roku 2010 zostały mi powierzone obowiązki przewodniczącego kolegium redakcyjnego *Przeglądu*, mogłem już w sposób bezpośredni współpracować z Panią Profesor, poznając ją z każdym rokiem, w czym mam przyjemność uczestniczyć w dalszym ciągu.

Wcześniej znałem dorobek naukowy Pani Profesor, wiedziałem również o jej społecznikowskiej działalności oraz wieloletnim aktywnym uczestnictwie w reaktywowanym w 1990 roku Stowarzyszeniu Penitencjarnym „Patronat”.

Pani Profesor zawsze w sposób czynny, aktywny i wysoce merytoryczny brała i nadal bierze udział w posiedzeniach kolegium redakcyjnego pisma. Była zawsze i jest jednym z najwytrwalszych i najsumienniejszych członków naszego gremium. Postrzegam Panią Profesor jako nieocenionego „łącznika” pomiędzy starszym a młodszym pokoleniem koleżanek i kolegów z kręgu *Przeglądu*.

Podczas spotkań kolegium wszyscy jego członkowie niezwykle cenią celność recenzji, ocen i uwag Pani Profesor na temat przedkładanych do redakcji pisma artykułów. Imponująca jest jej znajomość rzeczy i umiejętności warsztatowe, niezwykła precyzja w dyskusjach i rozważaniach dotyczących choćby ustalania tytułów artykułów kierowanych do publikacji w kwartalniku. Opinie, uwagi i cenne podpowiedzi Pani Profesor zawsze były odbierane przez Kolegium z dużym zainteresowaniem i okazywały się wartościowe w procesie dochodzenia do zgodnych ustaleń. Pani Profesor jawi się jako osoba bardzo wymagająca i pryncypialna, ale jednocześnie dostrzegająca potrzebę kompromisu, tak potrzebnego w dysputach i sporach mających prowadzić do wspólnych ustaleń i konsensusu. Jest osobą bardzo pracowitą, wnikliwym, rzetelnym badaczem, konsekwentnym i bardzo wymagającym przede wszystkim od siebie.

Postrzegam Panią Profesor jako człowieka niezwykle wrażliwego, również na sprawy społeczne, z bogatym wnętrzem, zawsze otwartą na dyskusję i wadzenie się „na argumenty”, tolerancyjną, ale nietolerującą głupoty, prymitywizmu, pozoractwa czy konformizmu. Imponująca jest jej skromność i głęboka duchowość. Ponadto Pani Profesor jest osobą niezwykle sympatyczną, wrażliwą, ciepłą i empatyczną. Jest dobrym i życzliwym człowiekiem. Nigdy nie wyraża pochopnych ocen, a w sytuacjach trudnych nie odmawia pomocy. Jej wypowiedzi charakteryzują się wysoką kulturą słowa, taktem oraz głębią wiedzy i życiowego doświadczenia. W sytuacjach i momentach trudnych, również dla naszego pisma, opierałem się na jej mądrości, rozsądnych sugestiach i podpowiedziach, wynikających z jej wielkiej intuicji i szczególnej umiejętności perspektywicznego spojrzenia.

Pani Profesor jest niekwestionowanym autorytetem w obecnym składzie Kolegium Redakcyjnego naszego periodyku ukazującego się od tego roku pod nazwą *The Prison Systems Review*.

Szanowna Jubilatko,

serdecznie dziękuję za wiele lat współpracy na „niwie penitencjarnej”, wyrażam swoje uznanie i wdzięczności za osobisty wkład i trud współtworzenia oblicza naszego pisma, mając nadzieję na dalsze wspólne pielgrzymowanie...

Plurimos Annos!

Z wyrazami głębokiego szacunku i sympatii,
gen. SW w st. sp. dr Jacek Pomiankiewicz
przewodniczący Kolegium Redakcyjnego
„The Prison Systems Review”,
rektor Wyższej Szkoły Bezpieczeństwa i Ochrony
im. Marszałka Józefa Piłsudskiego w Warszawie

Być Twórcą

Każdy jubileusz profesora, czy dotyczy on lat życia, czy lat pracy, wpisuje się w życie wielu wspólnot, w tym we wspólnotę koleżanek i kolegów, studentów, czyli we wspólnotę uczelni. Jubileusz Pani Profesor Krystyny Ostrowskiej wpisuje się w życie naszej uczelni – dawniej ATK, a dziś Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Z tej okazji jako były rektor naszej uczelni chciałbym przesłać wyrazy najwyższego szacunku, uznania i podziękowania za twoją – szanowna Pani Profesor – wieloletnią twórczą obecność wśród nas.

W Księdze Rodzaju, w scenie opisu stworzenia Bóg wskazuje na rzeczywistą kondycję człowieka. Bóg po stworzeniu człowieka wdraża go w „uprawianie i dogłądanie Edenu” – czynicie sobie ziemię poddaną. Co wynika z tego faktu? Wynika z niego w sposób oczywisty, że Bóg osobiście wdraża człowieka do powiększania natury o kulturę, stwarza jakby po raz drugi człowieka jako twórcę kultury – stwarza go jako twórcę. Rzeczywista zatem kondycja człowieka to kondycja twórcy. Życie człowieka mierzone wpływającymi latami to życie mierzone tym, co on stworzył, czyli kulturą.

Tę kulturę należy rozumieć bardzo szeroko jako: tworzenie świata, w którym człowiek żyje; tworzenie kultury relacji międzyludzkich, czyli tzw. kulturę etyczną; tworzenie własnej kultury (tworzenie siebie).

I tak też żyje człowiek. Wystarczy chociażby krótka analiza człowieka, ludzkiej wspólnoty, społeczeństwa, by zobaczyć, że człowiek

poddany rzekomo przemijaniu – każdy jubileusz jakoś nam o tym mówi – z tą koniecznością się zmagają i bytują ku przyszłości, tworząc. Horacy wiedział, że pozostanie jego nieśmiertelna poezja, w której jest częśćka niego: Wzniosłem pomnik trwalszy od spiżu, wyższy od królewskich piramid, wichrom ani deszczom złowieszczym niepodległy. Kochanowski obiecywał sobie: „moich kości popiół nie będzie wzgardzony”, Mickiewicz wierzył, że mu „wieki upłotą ozdobę skroni”. Czy tylko oni? – nie tylko oni. Każdy człowiek jest twórcą szeroko rozumianej kultury.

W to wielkie dzieło ludzkiej kultury, czyli ludzkiej twórczości, wpisuje się życie Pani Profesor: uczonego, nauczyciela i wychowawcy. Jubileusz – który jest zawsze doświadczeniem minionego czasu – pozwala dokonać refleksji nad własną twórczością.

Jeśli przyjąć, że prof. Janusz Pasierbem, że kultura to tworzenie środowiska, w którym człowiek żyje i działa – przetwarzanie chaosu w kosmos, to patrząc na życie Profesor Ostrowskiej z perspektywy jej jubileuszu, możemy powiedzieć, że stworzyła ona na naszej uczelni, wokół siebie, swoją szkołę naukową, z której nasza uczelnia i my jesteśmy dumni. Twoje osiągnięcia w tym wymiarze kultury – kultury intelektualnej – są znane i są wielkim dorobkiem i bogactwem naszej uczelni w dziedzinie psychologii.

Jeśli przyjąć, że kultura jest nie tylko formą stosunku człowieka do świata, ale także stosunkiem do człowieka – chodzi o to, co w sferze kultury nazywane jest substancją etyczną – to patrząc z perspektywy jubileuszu Pani Profesor, możemy powiedzieć, że wśród nas przez lata tworzyła w naszej uczelni kulturę etyczną opartą na szacunku dla godności każdego człowieka. Naukowość nigdy nie przesłoniła Pani Profesor człowieka: studenta, doktoranta, koleżanki, kolegi, pracownika administracyjnego. To ważne, bo człowiek wezwany jest przez Boga nie tylko do tworzenia dobra fizycznego, ale wezwany jest także do tworzenia dobra moralnego. W ten sposób człowiek humanizuje rzeczywistość, w której żyje. O ten wymiar kultury, jakim jest kultura etyczna, w szczególny sposób apeluje dziś świat, w tym także świat naukowy.

Kultura, do której tworzenia wezwany jest człowiek, to także forma tworzenia siebie. To tak, jakby Bóg stwarzając człowieka, nie dokończył jego kształtowania, lecz dając wielorakie talenty,

pozostawił to samemu człowiekowi. Biorąc pod uwagę ten wymiar kultury, można powtórzyć za ks. Pasierbem, że „ludzie przechodzący na drugą stronę życia zabierają ze sobą przede wszystkim swój rozwój, to do czego doszli, to, co z siebie zrobili – a więc swoją kulturę” (*Szkice o kulturze*). Patrząc z perspektywy jubileuszu Pani Profesor na ten wymiar kultury, czyli tworzenia siebie, możemy powiedzieć, że stworzyłaś, Pani Profesor, postać naukowca, uczonego, z którego wiedzy i mądrości korzystają i będą korzystały pokolenia, ale także dobrego człowieka. Jak pisze ks. prof. Pasierb, Barth miał powiedzieć kiedyś, że w niebie będzie przede wszystkim muzyka – to by oznaczało, że tam dostaną się tylko muzycy – i że będzie to muzyka Bacha. Tylko wtedy, gdy aniołowie będą sami, będą grali muzykę Mozarta. Wydaje się jednak, że próg wieczności przekroczą wszystkie twórcze osiągnięcia człowieka, wszystko, co stworzył człowiek, wszystkie jego dzieła, które poszerzyły go, pogłębiły i uczyniły bardziej ludzkim. Kultura jest bowiem kształtowaniem siebie w sferze prawdy (rozwój intelektualny), piękna (rozwój duchowy), dobra (rozwój moralny), świętości (rozwój religijny). Nigdy nie mówiłaś, Pani Profesor, o swojej wielkości, ale my wiemy, że jesteś Wielka: intelektualnie, etycznie, społecznie i duchowo.

Tak rozumiana twórczość Pani Profesor wpisuje się nie tylko w naszą uczelnię, ale także w nas samych. I za to w imieniu własnym, ale także w imieniu społeczności naszej uczelni, którą kiedyś kierowałem bardzo ci dziękuję.

Ktoś kiedyś powiedział: Świat co w przelocie piramidy kruszy. Wszystko ci weźmie. Życie twoje strawi. Tylko, co mądre, dobre i piękne, to ci zostawi. Parafrazując te słowa, można powiedzieć: wszystko co mądre, dobre i piękne przez ciebie, Pani Profesor, nam wszystkim zostawi.

Dziękując Pani Profesor, w czas jej jubileuszu, składałam także życzenia – krótkie, ale serdeczne – wielu lat życia, dobrego zdrowia, bogatej jeszcze twórczości naukowej.

Ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski

CZĘŚĆ IV

Laudacje z okazji jubileuszu

Droga Pani Profesor,

pragniemy podziękować Pani Profesor za to, że w naszej studenckiej przygodzie i trudzie nauki, u progu dorosłości była Pani dla nas przewodnikiem. Wskazywała nam, co jest ważne nie tylko w pracy psychologa, ale i w życiu. Ze wzruszeniem wspominamy wspólne działania w kole naukowym studentów psychologii. Pamiętamy Pani wykłady, długie dyskusje po nich i oczywiście wyjazdy na obozy naukowe w góry. Wielu z nas na drodze życia zawodowego i osobistego korzysta z Pani bogatego dorobku naukowego.

Z okazji Pani jubileuszu życzymy wszystkiego najlepszego i dużo zdrowia!

Jeszcze raz dziękujemy Pani Profesor za wkład włożony w kształtowanie nas jako przyszłych psychologów, a przede wszystkim dobrych ludzi. Ufamy, że Pani trud nie poszedł na marne.

*Wdzięczni i pamiętający absolwenci psychologii ATK
Hanna Piwowska-Krukowska i Jacek Krukowski
Ewa Chrzanowska, Joanna Morawska
Bożena Włodarczyk (z d. Szymaniak), Małgorzata Kummant*

* * *

Krystyno,

dziękuję za czas spotkania i pracy w Suwałkach, bo to nasz wspólny czas znaczony trudem i pionierskimi warunkami, a przecież od wewnątrz radosny, związany z procesem wychowania i nauczania.

Dziękuję za obdarzenie zaufaniem, umiejętność znalezienia ostatniego miejsca, skromności, by bez przeszkód można było korzystać z twojej wiedzy, dziękuję za świadectwo autentycznego życia z wiary, tak bezpretensjonalnego i prostego, a przecież wielkiego na miarę dzieci Bożych – Marek.

*Dr hab. Marek Marczewski
prof. nadzw. WSS-E w Gdańsku*

* * *

Uczestnicząc w reaktywacji „Patronatu” w końcówce lat osiemdziesiątych, wchodząc później do Zarządu Oddziału Warszawskiego i podejmując się opieki nad placówkami dla młodzieży, nie przypuszczałam, że po dwudziestu paru latach w obszarze tych działań będę miała możliwość zetknąć się z Panią Profesor Krystyną Ostrowską, dziś przewodniczącą Patronackiego Stowarzyszenia Penitencjarnego „Patronat”.

Niezwykłe cenię pracę społeczną i naukową Pani Profesor w zakresie wspierania rodzin. Szczególnie jej badania nad młodzieżą i dziećmi pozostałymi w Polsce pod opieką dalszej rodziny lub sąsiadów po wyjeździe rodziców za granicę za pracę. Dziękuję ci, Krysio, że na moją prośbę podzieliłaś się swą wiedzą na ten temat z posłami z Sejmowej Komisji Polityki Społecznej i Rodziny na posiedzeniu sejmowej Podkomisji ds. Rodziny.

Krysio, twoimi osiągnięciami i dokonaniem można by obdzielić wiele osób.

Gratuluję ci tak wspaniałych owoców pracy zawodowej i naukowej. Jesteś ciepłym, dobrym człowiekiem. Stoisz po stronie wartości. Dziękuję za wszystko,

*Ewa Tomaszewska
Poseł III i VIII kadencji Sejmu RP, Senator VI kadencji,
Poseł do Parlamentu Europejskiego VI kadencji*

* * *

Miałem okazję kilka lat pracować na ATK w Warszawie u Pani Profesor Krystyny jako jej asystent. Odbierałem ją jako wspaniałego człowieka. W wymiarze nauki – dobry, kompetentny, twórczy i posiadający wielką wiedzę z psychologii naukowiec i pracownik akademicki. Cieszyłem się jak publikowała nowe pozycje z psychologii, często poparte długimi badaniami. Ona tym żyła, kochała i bardzo chciała dzielić się posiadaną wiedzą. Była otwarta na studentów, na jej wykłady przychodziło się z wielką ochotą. Wiele wymagała, ale zawsze powtarzała, że jako przyszli psycholodzy pomagający ludziom musimy być przygotowani i posiadający odpowiednią wiedzę. Była zaangażowana w życie studentów, razem wyjeżdżaliśmy ze studentami na różne obozy, a Pani Profesor była dla nas jak matka. Z troską, otwarta na innych, pomagająca (często finansowo) potrzebującym studentom. Miłem okazję wielokrotnie takiej wspaniałej postawy doświadczyć. Wspomniałem współpracowało z Panią Profesor. Pomagała mi przygotowywać wykłady, było wiele konsultacji, tak bardzo zależało jej, abym mógł rozwijać się naukowo. Do dzisiaj chętnie sięgam do publikacji mojej Pani Profesor. Reasumując – wspaniała, dociekliwa, twórcza i kompetentna naukowca. Jeszcze raz dziękuję, że mogłem ją poznać, słuchać jej wykładów, a później przez kilka lat współpracować jako jej asystent. Pozwolę sobie jeszcze podkreślić jeden aspekt u Pani Profesor, tym bardziej że jestem kapłanem i zakonikiem. To, co mnie fascynowało u niej, to jej głęboka, autentyczna i dojrzała wiara. Ona tą wiarą żyła na co dzień, nie bała się, ani się nie wstydziała o tym mówić, dyskutować i świadczyć, że jest człowiekiem wierzącym. Na obozach, kiedy odprawiałem Mszę Świętą Pani Profesor zawsze przystępowała do Komunii Świętej. Taka postawa była przykładem i wzmocnieniem dla studentów. To tyle moich wspomnień o Pani Profesor Krystynie.

Zapewniam o codziennej modlitwie w Jej intencji,
Ks. Jerzy Worek

* * *

Cieszyn, 20 października 2020

Wielce szanownej Jubilatce, drogiej mi Pani Profesor, Krystynie Ostrowskiej, składam wyrazy głębokiego szacunku oraz życzenia poczucia ciągłego spełnienia się życiowego powołania. Dzięki pracy Pani Profesor wielu ludzi odkryło sens swojego miejsca w życiu, co zawsze jest bezcenne.

Na dalsze lata pracy i zwykłego bycia wśród nas życzę bliskości Pana Boga owocującej we wszelakie błogosławieństwo.

ks. Andrzej Kozubski

* * *

Panią Profesor Krystynę Ostrowską poznałem w sytuacji moich skomplikowanych studiów doktoranckich na KUL, ponieważ zmarł mój promotor profesor Stefan Kunowski. Dowiedziałem się, że w ówczesnej ATK na Wydziale Psychologii wykłada Krystyna Ostrowska, którą poprosiłem, by była promotorem mojej pracy doktorskiej. Pani Profesor wyraziła zgodę i otoczyła mnie profesjonalną, naukową opieką, pod kierunkiem której tę pracę napisałem. Korzystałem z bardzo cennych uwag i pomocy Pani Profesor, ponieważ pracowałem jako psycholog i pisałem dysertację z psychologii, Pani Profesor okazywała mi wielką życzliwość, cierpliwość i udzielała mi naukowych wskazówek w pisaniu doktoratu. Pracę doktorską obroniłem, pracowałem jako psycholog, a następnie wstąpiłem do seminarium duchownego i zostałem księdzem. Zawsze pamiętałem i pamiętam o wielkiej dobroci, życzliwości i wspólnomyślności Pani Profesor. Jako psycholog i ksiądz bardzo wysoko cenię Panią Profesor jako naukowca, dydaktyka i wspaniałego człowieka, który służy ludziom i Panu Bogu.

*Ks. prałat dr Tomasz Małkiński,
kapelan hospicjum Onkologicznego św. Krzysztofa w Warszawie*

Serdecznie pozdrawiam Panią Profesor, życząc obfitych łask Bożych i wsparcia Matki Bożej na dalsze lata życia.

* * *

Jubileusz jest czasem świętowania i z serca płynących podziękowań. Ten szczególnie czas przeżywa Pani Profesor Krystyna Ostrowska. Zadaję sobie pytanie, jak mam dziękować, bowiem są słowa zwyczajne, proste, piękne. Słowa znajome, bliskie, ciepłe. Słowa magiczne, które otwierają serca, duszę i budzą myśli, wyobraźnię, gotowość czynienia dobra z miłości i w miłości. One wszystkie układają się w piękny bukiet. Tym bukietem słów byłam obdarowywana przez Panią Profesor Krystynę Ostrowską i za to z całego serca dziękuję.

Dziękuję za głębię myśli naukowej skoncentrowanej na aksjologii pedagogicznej. Dorobek Pani Profesor był dla mnie inspiracją i drogowskazem w moich poszukiwaniach badawczych.

Dziękuję za zawsze wyciągniętą pomocną dłoń na innych płaszczyznach mojego życia, zwłaszcza rodzinnej. Za spotkania i rozmowy telefoniczne, z których jak ze skarbnicy czerpałam wiedzę, rady stające się drogowskazami na dziś, jutro, przyszłość.

Z całego serca dziękuję, że Pani Profesor stanęła na ścieżkach mojego życia.

Z głębokim szacunkiem i wdzięcznością,
prof. dr hab. Krystyna Chałas

* * *

Wielce Szanowna Pani Profesor,
Droga Krysiu,

z okazji wspaniałego jubileuszu składam Pani Profesor najszczerze gratulacje oraz życzenia zdrowia i satysfakcji z wielu ważnych, znaczących dokonań naukowo-badawczych, organizacyjnych i społecznych.

Dziękuję za wiele lat współpracy akademickiej na Uniwersytecie Warszawskim w Instytucie Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji. Kierowany przez Panią Profesor Zakład Psychologii Dewiacji skupiał cenionych naukowców, których wykłady obejmowały

szerokie spektrum zagadnień psychologicznych, kryminologicznych i społecznych.

Pani Profesor była również prodziekanem ds. naukowych i współpracy z zagranicą Wydziału Stosowanych Nauk Społecznych i Resocjalizacji Uniwersytetu Warszawskiego.

Łączy nas wiele wspomnień i dokonań również w trudnych czasach reorganizacji Instytutu i Wydziału. Spotykałyśmy się na konferencjach czy seminariach, ale często także po wielogodzinnych zajęciach ze studentami Instytutu w drodze do naszych niemal sąsiadujących ze sobą Pracowni. Te krótkie spotkania, zawsze z ciepłym, dobrym słowem i uśmiechem były i zawsze będą dla mnie bardzo ważne.

Jeszcze raz pozwolę sobie życzyć Pani Profesor dalszej twórczej pracy naukowo-badawczej i społecznej oraz wszelkiej osobistej pomyslności.

Z wyrazami szacunku,
Beata Gruszczyńska

* * *

Szanowna Krystyno, Kochana Jubilatko,

na zawsze w mojej pamięci pozostanie październikowy dzień 2005 roku, kiedy w kawiarence IPSiR obchodziłaś swoje 65. urodziny. Dziękowałaś współpracownikom za wspólne lata pracy i wszelkie dobro. Wtedy ogromne wrażenie wywarła na mnie twoja postawa pokory, otwartości, wdzięczności, szacunku i miłości. Dla mnie otwierała się nowa ścieżka życia. Na niej dane mi było doświadczać, jak napełniona światłem nadprzyrodzonym wprowadzałaś pokój w relacje międzyludzkie, wspierałaś słowem dodającym sił w sytuacjach po ludzku bardzo trudnych, okazywałaś troskę zarówno w sprawach zawodowych, jak i osobistych każdemu ze współpracowników. Byłaś i jesteś przykładem pokładania nadziei w sytuacjach beznadziei. Swoją postawą i przykładem zachęcałaś do wytrwałego wysiłku w realizacji życiowych planów, mobilizowałaś do tworzenia listy marzeń i śmiałego wprowadzania jej w życie. Twoja

troska sprawiała, że każdy kolejny życiowy krok stawał się pewniejszy. Dziękując Panu Bogu za twoją obecność w moim życiu, pozwolę sobie jako życzenia na dalsze lata życia przywołać tekst z Księgi Liczb. Niech cię Pan błogosławi i strzeże. Niech Pan rozpromieni Oblicze Swe nad tobą, niech cię obdarzy Swą łaską. Niech zwróci ku tobie Oblicze swoje i niech cię obdarzy pokojem.

Z wyrazami głębokiego szacunku,
Ewa Michałowska

* * *

Szanowna Pani Profesor,

każda rocznica, zwłaszcza tak wspaniała, związana z urodzinami, silnie pobudza do zadumy i nieodparcie (nieuchronnie) ożywia obrazy przeszłości. Zachowując w pamięci ten niezwykle dzień spotkania na naszej drodze życia Szanownej Pani Profesor, pozwalamy sobie z głębi naszych serc skierować słowa wdzięczności za wiele lat życzliwości i udzielanego duchowego wsparcia, napełniającego głęboką wiarą w sens nieprzemijających wartości bycia z innymi i dla innych.

Głęboko ufając, że Opatrzność obdarzać będzie Szanowną Panią Profesor łaską zdrowia, życzymy dni wolnych od codziennych trosk i realizacji wszelkich dążeń i postanowień.

Z wyrazami najwyższego szacunku
i serdecznymi pozdrowieniami,
Iwonna i Grzegorz Michalscy

* * *

Łódź, 20.09.2020 roku

Szanowna Jubilatko, Kochana Krysiu,

ogromna to radość móc znaleźć się w księdze tobie dedykowanej z okazji tak zacnego jubileuszu. Twoje naukowe osiągnięcia na niwie kryminologicznej i psychologicznej są nie do przecenienia i tak jak do tej pory, także dla przyszłych pokoleń, będą wzorcem pracy twórczej i problemową inspiracją dla dalszych badawczych poszukiwań. Prowadzone przez Ciebie zajęcia dydaktyczne w kilku akademickich ośrodkach są niedościgłym przykładem kultury słowa i życzliwej otwartości na słuchaczy.

Dziękuję Ci bardzo za okazywaną mi życzliwą koleżeńską od pierwszego spotkania w IPSiR UW, która przerodziła się we wzajemną przyjaźń wykraczającą poza mury uczelni. Cenię sobie nasze towarzyskie spotkania i rozmowy oraz nawiązaną nić porozumienia, która się nie zrywa, nawet gdy widzimy się rzadko i telefon milczy. Słowa są zbędne, gdy jest porozumienie dusz.

Dedykowanym Ci tekstem o sensie życia determinowanym przekonaniem religijnym starałam się zbliżyć do problematyki, która jest Ci bliska i której poświęciłaś kilka swoich ważnych tekstów. Twoje przemyślenia na temat religii życia, umierania i śmierci, które znalazły się w dedykowanej mi przed laty książce, zainspirowały mój tekst nie tylko, żeby uczynić z niego swoistą formę rewanżu, ale przede wszystkim ze względu na wagę sensu życia i religii w człowieczym losie.

Droga Jubilatko, delektuj się swoimi osiągnięciami, pław w atmosferze rodzinnej miłości, raduj się w gronie życzliwych przyjaciół a podopiecznym, dla których masz zawsze tyle empatii i cierpliwości nadal bądź wsparciem.

Wszystkiego dobrego na czas jubileuszu i długo, długo po nim.

Maria Libiszowska

* * *

Szanowna Pani Profesor Krystyna Ostrowska,
Droga Krysiu – Jubilatko,

ileż można napisać w zaproponowanej lakonicznej konwencji Tabula Gratulatoria?

Z okazji tak doniosłego jubileuszu należałoby wydać odrębną książkę obrazującą twój imponujący wielkością i różnorodnością dorobek naukowy, dydaktyczny, społeczno-stowarzyszeniowy. Ze wszystkich tych obszarów działania emanuje twoja mądrość, dobroć, pracowitość, wiarygodność, uczciwość, odwaga, skromność i wiele innych przymiotów. Nie sposób w tym miejscu podać ogromu przykładów niezbitce potwierdzających twoje wyżej wymienione cechy.

Ileż mądrości i erudycji można dostrzec w twoim trafnym rozeznaniu niszowych obszarów badawczych, a następnie ich rzetelnym wypełnianiu w samodzielnych czy zespołowych opracowaniach; ileż dobroci i pracowitości wykazujesz w zakresie służebnej roli nauki dla potrzeb praktyki – zarówno z pozycji nauczyciela akademickiego, jak i bezpośredniej pomocy psychologom, pedagogom resocjalizacyjnym, kryminologom czy też (w ramach patronatu), osobom odbywającym karę pozbawienia wolności; ileż skromności, wysokiej kultury i nieocenionego wsparcia okazałaś, będąc we władzach uniwersyteckich czy ministerialnym Centrum Metodycznym Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej; ileż odwagi wykazujesz, gdy w polemikach z nie jednym naukowym „olbrzymem”, śmiało, konsekwentnie, a przy tym subtelnie i skromnie udowadniasz, że adwersarz jest w błędzie. Jakież to zbieżne z Erskine Caldwellem: „Duża wiedza czyni skromnym, mała zarozumiałym”.

Ukształtowałaś wzór przepojonego wielkim człowieczeństwem i życzliwością naukowca, dalekiego od koniunkturalizmu, przelotnej mody czy naukowego snobizmu. Posługujesz się komunikatywnym językiem, który bez trudu dociera do bardzo niekiedy zróżnicowanych odbiorców, jak np. wtedy, podczas seminarium zorganizowanego w Leśniowie, gdy z zapartym tchem słuchali cię naukowcy, specjaliści, nauczyciele-wychowawcy, rodzice, a nawet sześćioletnia

Julka, którą zainspirowałaś do wypowiedzi zdumiewająco dojrzałej i cennej dla wszystkich uczestników.

Zdrowia, Krysiu,
Adam Szecówka

* * *

Szanowna Pani Profesor,

jest Pani Profesor moim Mistrzem na drodze rozwoju naukowego.

Dziękuję Pani Profesor za bycie wzorem dociekliwości naukowej i wytrwałości w poszukiwaniu odpowiedzi na ważne pytania, pracowitości. To Pani Profesor była moim promotorem prac magisterskiej i doktorskiej, poświęcając mi swój czas i inspirując. Dziękuję.

Ewa Kiliszek

Moja Droga Pani Profesor,

chciałam podzielić się ogromną wdzięcznością za dar współpracy z Panią. Serdecznie dziękuję za każdą rozmowę, naukową konsultację, życiową poradę i otwarte serce, mieszczące każdego człowieka. Dziękuję za życzliwość, mądrość i wrażliwość, której doświadczałam i nadal doświadczam. Jestem ogromnie wdzięczna, że mogłam uczyć się od Pani Profesor pracy naukowej, warsztatu badawczego i przede wszystkim otwartego człowieczeństwa.

„Człowiek jest wielki nie przez to, co posiada, lecz przez to kim jest i nie przez to, co ma, lecz przez to, czym dzieli się z innymi...”
(Jan Paweł II) .

Justyna Kurtyka-Chałas

* * *

Pani Profesor,

nasze drogi bliżej spotkały się, jak Pani Profesor została prodziękaniem do spraw badań na Wydziale Stosowanych Nauk Społecznych i Resocjalizacji, czyli moją kochaną szefową. Bardzo sobie cenię i mogłam w każdej sytuacji liczyć na Panią Profesor, dziękuję za życzliwość i opiekę w trudnych sytuacjach, których było sporo. W tak pięknym jubileuszu życzę szczęścia, by każdy dzień przynosił radość, by nie znikał uśmiech na Pani twarzy oraz przeganiał wszystkie zmartwienia, niech wszelkie zło omija, a dobro w Pani życiu sprzyja.

Z całego serca życzy,
M. Bojarska

* * *

Szanowna Pani Profesor,

pragnę z całego serca podziękować za pełne zaangażowania wspieranie swoją twórczą pracą zajęć szkolnych „wychowanie do życia w rodzinie”.

Najpierw w latach 1997–98 podczas prac Zespołu Opiniodawczo-Doradczego ds. Wdrażania Zajęć WDŻ – powołanego przez Ministra Edukacji Narodowej Mirosława Handke. Doceniliśmy wtedy jako członka Zespołu Pani ogromną wiedzę i doświadczenie, które służyły tworzeniu podstaw programowych do tego przedmiotu.

Następnie wspierała Pani swoim autorytetem i inspiracją przygotowanie standardów kształcenia nauczycieli przedmiotu wychowanie do życia w rodzinie. Powstał wtedy przy Pani wydatnej pomocy program kursów kwalifikacyjnych, na którym wykształcono tysiące pedagogów. I wreszcie pełna zaangażowania praca w tworzeniu rozporządzeń MEN dotyczących wdrażania zajęć WDŻ do nauczania szkolnego. Podsumowaniem tych prac była edycja z cyklu „Biblioteczka Reformy” poświęcona temu przedmiotowi, w której powstanie była także Pani Profesor całym sercem zaangażowana.

Pani Profesor także zainspirowała i współtworzyła praca redaktora cenną pomoc dydaktyczną dla nauczycieli *Wychowanie do życia*

w rodzinie – *Słownik pojęć*, który ukazał się nakładem Wydawnictwa Rubikon.

Składam więc wyrazy swojego uznania i wdzięczności za ogrom włożonej pracy w proces tworzenia tych ważnych zajęć wychowawczych i edukacyjnych, które od 22 lat funkcjonują w polskim szkolnictwie.

Ponadto jako redaktor czasopisma *Wychowawca* chciałam także wyrazić swoją wdzięczność za intelektualne wspieranie autorskimi artykułami tego miesięcznika. Niezwykle docenialiśmy – redakcja i czytelnicy – szeroką wiedzę i wartości, które zawsze były dla Pani Profesor bardzo istotne.

Z wyrazami uznania i szacunku,
Teresa Król

* * *

Panią Profesor Krystynę Ostrowską poznałam w 1994 roku, kiedy zostałam jej sekretarką w CMPP-P MEN. Pani Profesor zatrudniała mnie, a tak naprawdę przyjęła mnie pod swoje skrzydła i „męczyła” się ze mną przez cztery długie lata. Początki naszej współpracy nie były łatwe, bo – mówiąc szczerze – w życiu tak się nikogo nie bałam zawodowo, jak właśnie mojej szefowej Profesor Krystyny Ostrowskiej. Myślę, że i ja – nieopierzona młokoska, bez doświadczenia – również Pani Profesor nie bardzo odpowiadałam w roli sekretarki. Jednak z czasem zgrałyśmy się tak bardzo, że – oczywiście mówię to we własnym imieniu – zaczęłyśmy tworzyć bardzo zgrany duet. Zastanawiając się, co mogłabym życzyć Pani Profesor, od razu pomyślałam, że przede wszystkim życzyłabym tak naprawdę sobie, żeby Pani Profesor była cały czas taka, jaka jest, żeby się nie zmieniała. Ja niezmiennie cenię i podziwiam Panią Profesor za jej dobroć do ludzi i niekończące się siły, żeby ludziom pomagać. Pamiętam, jak pracując w sekretariacie, zawałam jakąś poważną sprawę i uraziłam jakąś ważną osobistość i przychodząc do pracy, myślałam, że będzie to mój ostatni dzień – rozmawiając z Panią Profesor i przyznając się do „winy”, Pani Profesor wysłuchiwała mnie, pocieszyła i nawet „wzięła winę na siebie”, mówiąc, że pewnie nie przekazała mi wszystkiego i ja źle coś zrozumiałam. Taka

właśnie jest Pani Profesor, zawsze można na nią liczyć i nigdy nikt się na tym nie zawodzi. Nasza znajomość przez jakiś czas była zawieszona przez moją nieobecność w Warszawie, ale gdy wróciłam i ponownie odezwałam się do Pani Profesor, odniosłam wrażenie, że nie minął żaden czas rozłąki, że rozmawiamy tak, jakbyśmy widziały się całkiem niedawno. Bo z Panią Profesor tak jest, że można się z nią nie widzieć latami, a po spotkaniu odnosi się wrażenie, że cały czas jest obecna w naszym życiu. Pani Profesor ma również w sobie taką cechę, że dzięki niej ludzie – w tym ja – odkrywają swoje umiejętności. Motywuje do wyznaczania sobie coraz to nowych celów i zapewnia, że jest to możliwe do osiągnięcia. Dzięki Pani Profesor przeniosłam się do pracy w księgowości i odkryłam, że lubię zajmować się finansami, dzięki Pani Profesor rozpoczęłam studia, a przede wszystkim dzięki Pani Profesor uwierzyłam w siebie wtedy, gdy zawalił się cały mój świat i myślałam, że nic dobrego mnie już nie spotka.

Droga i Kochana Pani Profesor, życzę Pani tak banalnie dużo zdrowia, bo tak po prostu, egoistycznie jest nam Pani potrzebna. Życzę Pani dużo siły i wytrwałości we wszystkim, co Pani robi. Życzę wiary w to, że wszystko co Pani robi, odnosi zamierzony skutek – proszę spojrzeć na mnie i moją rodzinę. Życzę Pani wszelkiej pomyślności i dużo szczęścia. A tak na najbliższy czas życzę dużo odpoczynku, bo znając Panią Profesor, jej ciągle zabieganie i zaangażowanie, bardzo jest to także potrzebne. Na koniec chciałabym także przekazać Pani Profesor, że choć jestem daleko, choć może nie odzywam się tak często, jak Pani Profesor by sobie tego życzyła, to jestem, myślę o Pani Profesor i zawsze służę pomocą.

Szanowna Pani Profesor wszystkiego najlepszego!!!

Magda Gulan

* * *

Szanowna Pani
Profesor dr hab. Krystyna Ostrowska,

z wielką przyjemnością przekazuję bukiet najlepszych życzeń, niezapomnianych wspomnień i słów podziękowań za życzliwość, naukę bezinteresowności, inspirację do przeżywania życia z pasją, niedawania się przeciętności i bylejakości, a także zachętę do nieustawiania w drodze od nas nauczycieli z województwa warmińsko-mazurskiego.

Z wyrazami szacunku i wdzięczności,
Anna Zdaniukiewicz

* * *

Prof. dr hab. Krystyna Ostrowska

Szanowna Pani Profesor,

z okazji 80. urodzin w imieniu całej społeczności Przedszkola Samorządowego nr 2 w Pasłęku pragnę złożyć najserdeczniejsze życzenia obfitości zdrowia, miłości najbliższych oraz satysfakcji z pięknie wypełnionej misji. Przesyłamy wyrazy uznania i wdzięcznością za Pani wybitny wkład w wychowanie i edukację wielu pokoleń nauczycieli.

Z wielkim sentymentem wspominamy wszystkie spotkania, konferencje z Panią Profesor, które w naszych sercach i pamięci zapisane są jako bezcenny dar i skarbnica wiedzy. Opinie i cenne wskazówki Pani Profesor zawsze były odbierane przez nas z największą uwagą i traktowane jako najlepsze drogowskazy w naszej pracy. Przekazywana przez Panią Profesor wiedza o wychowaniu i najwyższe wartości etyczne przez wiele lat kształtowały naszą wrażliwość i gorliwość zawodową. Dziękujemy!

Z wyrazami wdzięczności i miłości,
Krystyna Dąbrowska
oraz cała społeczność Przedszkola Samorządowego
nr 2 w Pasłęku

* * *

Szanowna Pani Profesor!

Pamiętając o nieustannej wdzięczności za ten dar, jakim dla człowieka jest drugi człowiek, jakim dla nas – społeczności Szkół i Przedszkoli Promujących Zdrowie – jest Pani, Pani Profesor składamy urodzinowe najlepsze życzenia i pięknie dziękujemy.

za przyjaźń, od tak wielu lat pielęgowaną
za pogodny uśmiech, szczerością przepelniony
za ciepłe słowa, które wciąż pamiętamy...

i wszystkie miłe chwile, których było tak wiele, ale wciąż zbyt mało

*Gabrysia Browarska z Przedszkola Miejskiego nr 4
im. Pluszowego Misia w Olsztynie*

*Jola Drążek z Przedszkola Miejskiego nr 14
im. Niezapominajki w Olsztynie*

Ula Ptak z Przedszkola Miejskiego nr 39 w Olsztynie

„Wykreślić ze świata przyjaźń... to jakby zgasić słońce na niebie, gdyż niczym lepszym ani piękniejszym nie obdarzyli nas bogowie”

Cycon

Szanowna Pani Profesor, z okazji pięknego jubileuszu 80. urodzin pragniemy złożyć Pani płynące z głębi naszych serc życzenia zdrowia, pomyślności oraz niesłabnącej pogody ducha. Życzymy, aby radość, życzliwość, mądrość i ciepło, którymi Pani tak szczerze dzieliła się z nami, powracały ze zdwojoną siłą i rozświetlały każdą chwilę.

*Społeczność Szkoły Podstawowej Nr 3
Nowym Mieście Lubawskim
(dawne Gimnazjum)*

* * *

Szanowna Pani Profesor,

w dowód uznania za współpracę na rzecz promocji zdrowia wśród dzieci i młodzieży, prosimy o przyjęcie najserdeczniejszych gratulacji i podziękowań.

Nasza szkoła – Szkoła Podstawowa Nr 1 im. Jana Pawła II w Nowym Mieście Lubawskim – ma zaszczyt znajdować się w Sieci Szkół Promujących Zdrowie. To wielki przywilej, ale i obowiązek. Przed nami, pracownikami oświaty, wciąż stoją nowe wyzwania. Postęp cywilizacyjny, nowe zagrożenia związane z rozwojem przemysłu, technologii rolnictwa i produkcji żywności, zanieczyszczenie powietrza i wody, a także konsumpcyjny styl życia, wymuszają ciągłe korekty myśli pedagogicznej w zakresie działań prozdrowotnych. Musimy uczyć dzieci zdrowych nawyków już od przedszkola. Kształtowanie świadomości w kwestii dbania o swoje zdrowie winno rozpoczynać się od najmłodszych lat i trwać przez całe życie. Uczestnictwo w Sieci Szkół Promujących Zdrowie pozwala nam dzielić się doświadczeniami, otwierać na nowe pomysły i idee.

W imieniu całej społeczności szkolnej dziękujemy Pani Profesor za naukowe wsparcie i dzielenie się wiedzą i doświadczeniem. Jest Pani naszą nieocenioną Przewodniczką, która wskazuje nowe cele i jest inspiracją do podejmowania nowych, niestereotypowych inicjatyw na rzecz szeroko rozumianej promocji zdrowia.

Z poważaniem,
*Dyrekcja, pracownicy, społeczność uczniowska, rodzice
Szkoły Podstawowej Nr 1 im. Jana Pawła II
w Nowym Mieście Lubawskim*

* * *

Dłuuugo szukałam myśli, którą chciałabym obdarować Panią Profesor i wybrałam cytat Aleksandry K. Trenfor, „Najlepsi nauczyciele to tacy, którzy powiedzą ci, gdzie patrzeć, ale nie powiedzą ci, co widzieć.”

Na drodze „Ku wartościom...”, na której to spotkałam Panią Profesor Krystynę Ostrowską, odkrywałam rzeczywiste znaczenie

nieprzemijalnych wartości i zależności między tymi wartościami nie ma miłości bez odpowiedzialności, prawdy i uczciwości bez wolności. Ta wiedza, a przede wszystkim postawa życiowa Pani Profesor, wyznacza moje życiowe credo.

Pozdrawiam,
Jola Jastrzębska
z Przedszkola Szesnastka w Olsztynie

* * *

„Dobrych ludzi nikt nie zapomina”
Szanowna Pani Profesor!

z okazji Pani Jubileuszu życzę tylko dobrych dni pełnych ludzkiej życzliwości. Jednocześnie dziękuję za profesjonalność, której mogłam „dotknąć”, słuchając Pani wykładów. Dziękuję za życzliwość i uśmiech, mądrość i wsparcie, którym obdarzała Pani nas – pogubionych specjalistów praktyków. Pani naukowe teorie podkreślające siłę wartości w procesie wychowania nie tylko wzmacniały w nas wiarę we własne siły i sprawstwo, ale były jak ręka, która często wyciągała nas z kłopotów. Dziękuję za to, że potrafiła i potrafi Pani ludzi łączyć, a nie dzielić.

Elżbieta Dorota Hermanowicz,
psycholog, dyrektor Powiatowej Poradni
Psychologiczno Pedagogicznej
w Olsztynie w latach 2002–2017

P.S. Moje koleżanki z poradni zaglądają mi przez ramię i głośno krzyczą, że one również życzą Pani 100 lat!

* * *

Zdanie dla Pani Profesor Ostrowskiej, którą uwielbiam, to moja własna refleksja:

Mądrość Wielkich ludzi wyraża się w ich prostocie i pokorze. Taką osobą jest dla mnie Pani Profesor.

*Danuta Podhorodecka,
dyrektor Przedszkola Miejskiego nr 37 w Olsztynie*

* * *

*„Nikt z nas nie zna zasięgu swojego działania i tego, co ludziom daje...”
Albert Schweitzer*

* * *

Szczytno, 13 sierpnia 2020 roku

Pani Profesor,
Krystyna Ostrowska,

z okazji Pani urodzin proszę przyjąć wyrazy najgłębszego szacunku i uznania.

Dziękuję Pani jednocześnie za piękne i niezwykle wykłady, z których słowa prawdy wypowiedziane przez Panią na zawsze pozostały w mojej w pamięci i towarzyszą mi w codziennym życiu.

Podziwiam Panią za unikalną wiedzę i słoneczną osobowość.

Jest to zdanie nas wszystkich, uczestniczących w „zaczarowanych” spotkaniach z Panią, gdzie słychać było wiele słów zachwytu i jedno pytanie – czemu tak krótko?

Mimo że z końcem sierpnia kończę swoją pracę zawodową, mam nadzieję na kolejne – magiczne spotkania z Panią.

Z całego serca życzę Pani dużo zdrowia i sił, aby dalej otwierać nasze umysły i serce...

Grażyna Wyrzykowska-Mączyńska

* * *

Droga Pani Profesor,

jestem ogromnie Pani wdzięczna za przekazywanie prawdy na temat wychowywania, miłości, za dobroć, którą Pani emanuje i otula wszystkich wokół. Pozdrawiam serdecznie.

*Dorota Burska,
dyrektor Szkoły Podstawowej w Rogózu*

* * *

Szanowna Pani Profesor
Krystyna Ostrowska

Ceńmy w życiu nawet chwile,
choć ulotne jak motyle.
Ceńmy każdy uśmiech, łzę,
Która w oku kręci się.
Miłość, radość, wiara w Boga,
to nie zawsze łatwa droga.
Ale ona wie tam,
gdzie jest szczęścia dzban.
Dobro, prawdę, zaufanie,
nieśmy ludziom na spotkanie.
Służmy im jak potrafimy,
a na pewno nie zbłądzimy.

*Z poważaniem,
Czesława Polakowska
Przedszkole Bajkowy Dom w Olsztynie*

* * *

Szanowna Jubilatko, Kysiu Droga,

zostałam zaproszona do współtworzenia tej książki upamiętniającej twój jubileusz. Zaszczyt to dla mnie, ale i kłopot niemały. Jak w kilkunastu zdaniach zawrzeć prawie pół wieku naszej znajomości, przyjaźni? Snuć wspomnienia? Nie, wspominać chce razem z tobą przy filiżance herbaty lub kieliszku wina! Te wszystkie lata, lata naszej młodości i dojrzałości. Twoja skomplikowana, czasem dramatyczna droga zawodowa i naukowa, moja rodzinna i prosta. Godziny przegadane przy kuchennym stole na Sapieżyńskiej, w pokoiku na Brodnie. Ty wciążasz mnie w kręgi uniwersyteckie, ja jadę zaparkować ci twojego pierwszego malucha. Wspólne wyjazdy, rodzinne obiady i nocne brydże w Jankach. Dzielenie radości, smutków, kłopotów, wzajemna pomoc, wsparcie. Niezwykle bliskie, rodzinne relacje.

A potem coraz bardziej wciągała cię praca naukowa i dydaktyczna. Coraz większe zaangażowanie w życiowe problemy młodzieży twojej rodziny. Obowiązki często ponad siły. Musiałam pogodzić się z tym, że coraz trudniej urwać choć chwile twojego czasu. Poświęcałaś i poświęcasz go nadal na cel, który przyświeca ci od zawsze – pracę dla innych. To nie dla siebie budowałaś dom, nie dla swoich ambicji, wygod, satysfakcji ślęczałaś po nocach, pracowałaś dwadzieścia godzin na dobę przez siedem dni w tygodniu, często bez urlopu, wakacji. Nie potrafiłaś nikomu odmówić. Zawsze był ktoś, kim się opiekowałaś, komu pomagałaś, przekazywałaś wiedzę, mądrość i miłość. Twoja głęboka wiara była ci zawsze drogowskazem, ona kierowała twoimi działaniami i dawała ci wsparcie.

Kochana, życzę tobie, aby całe dobro, które czyniłaś zwróciło się teraz ku tobie, otoczyło cię miłością, szacunkiem, dawało ci radość i pewność, że osiemdziesiąt lat, które przeżyłaś (wbrew wielokrotnym zapewnieniom, że dane ci będzie krótkie życie), wykorzystałaś najlepiej jak mogłaś! Dziękuję ci za to, że jesteś w życiu moim i mojej całej rodziny. Ufam też, że wkraczając w wiek stateczny, opamiętasz się i przynajmniej trochę ograniczysz swoje obowiązki na rzecz kontaktów z bliskimi osobami, do których czuję się uprawniona zaliczać.

*Ewa, Piotr Kazik, Marta, Dominika, wnuki wyrażamy życzenie:
Żyj nam jak najdłużej i jak najbliżej nas.*

* * *

Wielce Szanowna Jubilatko, Pani Profesor,
Droga Krysiu,

w życiu nie ma przypadkowych spotkań. Patrząc z perspektywy ponad dwudziestu lat znajomości, nasze spotkanie na płaszczyźnie zawodowej także nie było przypadkowe. Twoja praca dla dobra rodziny, młodzieży i dzieci oparta na fundamencie systemu wartości chrześcijańskich wyznaczała wielokrotnie kierunek działań wielu zespołów ministerialnych i opracowywaniu przez nie programów i strategii. A udział w wielu konferencjach był promocją tych wartości, które przedstawiałaś nie tylko z powodów zawodowych, ale przede wszystkim z własnego przekonania o ich słuszności. Wieloletnia owocna współpraca z tobą i wyznawany wspólny system wartości, niepostrzeżenie przeniknął w nasze życie prywatne i przerodził się w więzy wiernej przyjaźni, trwające do dzisiaj.

Droga Jubilatko Krysiu, z okazji wspaniałej 80. rocznicy twoich urodzin, życzymy ci Opieki Bożej w każdym działaniu, które podejmujesz, zdrowia do dźwigania problemów życia codziennego, a także aby przez następne lata wracało po wielokroć dobro, którym zawsze obdarzasz ludzi.

*Zofia Gerarda Krasicka-Domka Poseł na Sejm RP III i IV kadencji
Katarzyna Maria Mazela*

* * *

Droga Krysiu, stanęłaś na mojej drodze życia, kiedy runął mój świat. Ty wyciągnęłaś do mnie rękę, przybliżyłaś Stwórcę, wyciszyłaś moją duszę i stałaś się moim członkiem rodziny i tak tkwisz w moim gronie od 20 lat. Dziękuję Ci, Krysiu, za ten czas i życzę Opieki Bożej na każdy dzień.

Hanna Plucińska

* * *

Z podziwem i wdzięcznością,

„To nie moja sprawa” – tych słów nie usłyszałam od ciebie, Droga Krystyno, nigdy. A znamy się od zawsze. Więc pewnie nie usłyszę. Zwykle ostrożnie z wielkimi kwantyfikatorami tym razem nie mam wątpliwości. Nigdy. I pewnie nikt inny też nie usłyszał takich słów od ciebie.

Nawet jeśli sprawa nie jest ci do końca bliska, to zawsze bliski jest tobie człowiek. Zwłaszcza, gdy czegoś potrzebuje. Dla każdego masz czas. Przytargasz słoik z zupą. Drugi z kompotem. Nakarmisz. Potem jeszcze pozmywasz. Odwiedzisz w szpitalu. Znajdziesz dobre słowo. Obdarzysz akceptacją i zrozumieniem. Wiesz, że nie każdy będzie ci wdzięczny. Nie każdy podziękuje. Bo wtedy to nie człowiek, nie jego wina, tylko jego stan zdrowia albo stan umysłu.

Dajesz ludziom wokół siebie, to niesamowite poczucie, że nie są sami.

Świat byłby zupełnie inny, gdyby takich osób było więcej. Ale nie ma. Więc tym bardziej twoja postawa jest wyjątkowa.

Droga Krystyno, niech dobro, które dajesz innym, stale do ciebie wraca. Nie musi się podwajać ani zwielokrotniać.

*Beata Błaszczyk,
Stowarzyszenie Szkoły dla Pokoju –
które też wspianiale wspierasz od lat*

* * *

Są dni, które pamiętać należy, te, które w sercu będą zapisane.
A z nimi słowa – życzenia ciepłe, piękne, kochane.

Kochana Krysio, Jubilatko, serdeczna i ciepła Pani Dyrektor.

Razem z życzeniami urodzinowymi przyjmij podziękowania za lata wspólnej pracy, za pamięć i wspieranie w trudnych chwilach, za piękne i mądre słowa.

Życzę ci, aby nigdy nie opuszczał cię dobry nastrój i pozytywne nastawienie do życia, żeby otaczali cię oddani i sprawdzeni przyjaciele, a miłość rodziny towarzyszyła ci każdego dnia.

Przyjmij także najserdeczniejsze życzenia od Andrzeja.

Ewa Sadowska

* * *

Świętowanie Jubileuszu 80-lecia urodzin Pani Profesor Krystyny Ostrowskiej jest dla mnie szczególnym wyróżnieniem!

Szanowna Pani Profesor,

podziwiając Pani charyzmę i autentyczność oraz troskę w odkrywaniu piękna dobrze rozumianego świata wartości – życzę Pani Profesor wszelkiego dobra, wiele łask Bożych i sił do dalszej pracy naukowej.

Konrad Wierzbicki

* * *

W imieniu własnym, rodziny i wszystkich pracowników z okazji 80. urodzin pragnę złożyć Pani Profesor gratulacje i uznanie za dotychczasową działalność w krzewieniu kultury chrześcijańskiej w naszym kraju. Proszę być przekonaną o głębokim szacunku, jakim wszyscy otaczają Pani osobę, za bezgraniczne poświęcenie swego życia dla dobra i chwały Ojczyzny. Pani postawa jest godna naśladowania przez młode pokolenia naszych rodaków i na zawsze pozostanie we wdzięcznej pamięci potomności i w sercach wszystkich Polaków.

Pragnę Pani Profesor podziękować za bardzo miłą dotychczasową współpracę i życzę dużo zdrowia, 120 lat życia, jak mówi Księga Rodzaju, dalszej weny twórczej oraz satysfakcji z dotychczasowych dokonań. Aby każdy nadchodzący dzień był dniem pogodnym,

przepełnionym szczęściem, radością i miłością. Niech dobry Bóg otacza Panią Profesor nieustanną opieką i obdarza niezbędnymi łaskami na dalsze długie lata życia.

Adam Mazurek

* * *

Profesor Krystynę Ostrowską poznałem jeszcze w ubiegłym wieku. W 1994 objęła ona stanowisko dyrektora Centrum Metodycznego Pomocy Psychologiczno-Pedagogicznej w Ministerstwie Edukacji Narodowej. W tym czasie byłem aktywny we wdrażaniu zmian w polskim położnictwie ukierunkowanych na uwzględnienie nie tylko medycznych, ale i psychologicznych rodzącej matki i jej męża. Konsultowałem z Panią Profesor humanizację położnictwa, upowszechnianie porodów rodzinnych. W latach 2002–2003 Pani Profesor została w Ministerstwie Edukacji kierownikiem Zespołu ds. Wdrażania Przedmiotu „Wychowanie do życia w rodzinie”. Ponieważ i ja również zostałem do tego zespołu powołany, spotykaliśmy się często na posiedzeniach, opracowując programy kształcenia nauczycieli, przewodniki metodyczne, zakres tematyczny przedmiotu, który potem, o ile pamiętam, stał się ścieżką międzyprzedmiotową. Dbała o to, by uczniom wpajać wartości, uczyć szacunku dla ludzkiego życia, nie tylko uczyć, ale i wychowywać. W tym czasie byłem konsultantem krajowym w dziedzinie położnictwa i ginekologii. Zostałem wpisany w Ministerstwie Edukacji na listę recenzentów podręczników przedmiotu „Wychowanie do życia w rodzinie”.

Profesor Krystynę dobrze pamiętam. Poważnie traktowała zadania, które przez nią postawiono, miała własne zdanie, które potrafiła obronić. Niewysoka, ale prosto się trzymająca, potrafiła skupić na sobie uwagę słuchaczy. Nieczęsto się uśmiechała, ale promieniowało z niej ciepło, życzliwość i dobroć. Jestem jej wdzięczny za wsparcie, jakiego mi udzielała w czasie, kiedy w latach 2003–2004 za publiczne wypowiedzianie się w obronie życia byłem przedmiotem ataków feministek, zwolniony z funkcji konsultanta krajowego, zawieszony, a potem zwolniony z obowiązków kierownika Kliniki Położnictwa i Ginekologii Instytutu Matki i Dziecka w Warszawie.

Oboje jesteśmy na emeryturze, nie spotykamy się przy wykonywaniu obowiązków służbowych. Ostatnio dwukrotnie rozmawialiśmy na Cmentarzu Bródnowskim, gdzie odwiedzaliśmy groby bliskich.

Prof. Bogdan Chazan

* * *

Szanowna Pani Profesor,
Droga Jubilatko,
Kochana Krysiu,

z wielkim wzruszeniem dołączam się do tych osób, które pragną złożyć jubilatce życzenia i wyrazić swoje uznanie, wdzięczność i podziękowanie. Chciałabym na wstępie przede przede wszystkim podziękować Panu Bogu za Dar Osoby Pani Profesor Krystyny Ostrowskiej, za wszystkie dary i talenty, którymi tak szczerze ją obdarował. Jednakże Pani Profesor potrafiła wszystkie je wspaniale w sobie odczytać, rozwinąć i wykorzystać.

Dzięki zaangażowaniu Pani Profesor, niezwyklej pracowitości, wnikliwym badaniom, odważnie stawianym tezom, nauka polska, a zwłaszcza psychologia społeczna, resocjalizacja, kryminologia zyskały wiele nowych koncepcji wyjaśniających funkcjonowanie psychiki człowieka, zwłaszcza psychologicznych przyczyn przestępczości i praktycznych rozwiązań dla trudnych problemów psychologii sądowo-penitencjarnej.

Pani Profesor jest osobą, która chętnie dzieli się z innymi swoją mądrością, umiejętnościami, pomysłami i ogromną życzliwością, zachowując przy tym niezwykłą prostotę i pokorę.

Osobiście miałam zaszczyt i przyjemność wspólnie uczestniczyć w gronie prelegentów na konferencjach naukowych, ale także wielokrotnie w spotkaniach prywatnych. Były to dla mnie zawsze niezapomniane chwile, na których z ciekawością słuchało się wypowiedzi przesiąkniętych wiarą, nadzieją, wartościami i patrzyło się z radością na promienną twarz jubilatki.

Dziękuję, Droga Jubilatko, za wkład w naukę, wyrażam swoje ogromne uznanie za wszystkie książki, publikacje, wystąpienia, za zmagania się i niepoddawanie się w trudnych sytuacjach życia i podejmowanie decyzji, w których dobro i godność człowieka, a także tego uwięzionego, było najwyższą wartością.

Krysiu Droga, niech Bóg nadal towarzyszy w twojej drodze życia, niech umacnia, dodaje sił i odwagi, byś nadal mogła być świadkiem prawdziwych wartości w tych coraz trudniejszych czasach. Życzę jak najlepszego zdrowia, uśmiechu, powodów do radości, wsparcia przyjaciół, a także długich lat aktywnego funkcjonowania oraz wielu jeszcze spotkań, które zawsze mnie będą bardzo ubogacały.

dr Maria Jankowska

* * *

Szanowna Pani Profesor,

z okazji 80 urodzin pragnę w imieniu grona wykładowców oraz alumnów Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie złożyć serdeczne gratulacje i zapewnić o modlitwie. W życzliwej pamięci pozostają prowadzone przez Panią Profesor w naszym seminarium przez wiele lat zajęcia dydaktyczne, ćwiczenia, wygłoszone podczas różnych konferencji i sympozjów referaty oraz dzielenie się doświadczeniem zawodowym i życiowym. Jesteśmy wdzięczni za wkład, jaki Pani Profesor włożyła w przygotowanie do pracy wychowawczo-duszpasterskiej wielu polskich salezjanów.

Z wyrazami szacunku,
ks. dr hab. Mariusz Chamarczuk
Rektor WSD TS w Łądzie

* * *

Szanowna Jubilatko, Droga Krysiu,

cieszę się, iż mogę dołączyć do grona życzliwych osób składających należne ci gratulacje i życzenia i tym samym uczcić twój piękny jubileusz. Ukazuje on twoje dokonania w życiu pełnym oddania nauce, pracy dydaktycznej, praktyce psychologicznej i codziennym sprawom ludzkim.

Znajomość naszą zawdzięczamy powstaniu na Uniwersytecie Warszawskim Instytutu Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji, którego interdyscyplinarny charakter pozwalał nawiązać relacje akademickie, organizacyjne i towarzyskie osobom różnych specjalności zainteresowanych badaniami zjawisk patologii społecznej. Zajmując się prawnymi aspektami niedostosowania społecznego dzieci i młodzieży, wielokrotnie korzystałam z twojej wiedzy, czy to zawartej w ofiarowanych mi publikacjach czy też poprzez dyskusje toczone w twoim gościnnym gabinecie oraz na seminariach i konferencjach organizowanych w Instytucie. Cenię sobie także to, że znalazłam się wśród autorów haseł przygotowanego przez ciebie słownika pojęć dotyczących zagadnień wychowania do życia w rodzinie.

Nasze związki zawodowe przerodziły się w serdeczną znajomość z tobą i twoimi współpracownikami, która trwa nieprzerwanie od wielu już lat. Zawdzięczam to niewątpliwie tobie, której otwartości i życzliwości wielokrotnie doświadczyłam, za co dzisiaj serdecznie ci dziękuję.

Załączam najserdeczniejsze życzenia, abyś mogła w zdrowiu realizować swoje dalsze zamierzenia i obdarowywać swoją dobrocią bliskich i wielu potrzebujących skupiających się wokół ciebie.

Z poważaniem,
Barbara Kowalska-Ehrlich

Pod krzyżem stali Jan i trzy Marie – nikogo nie było pod drzewem Judasza

Wpisując się do księgi pamiątkowej naszej koleżanki, chciałbym nawiązać tematem nie do jej zainteresowań badawczych, ale do wybierającego się przed to zaciekawienie zaangażowania w służbę „tych, którym, mówiąc słowami Asnyka, ciąży poczucie spełnionej winy, co w sercu noszą kłęb węży i cierpią z własnej przyczyny”. Trud wart wspomnienia i upamiętnienia już to dlatego, że pisząc wiele o wartościach, nie czyni wynikających z nich dezyderatów zadania dla innych (co powszechne, łatwe i obłudne), lecz swoją postawą świadczy, że nawet te najtrudniejsze normy, klasyfikowane jako normy ideału, są niewyimaginowanymi wzorcami doskonałości, ale wymaganiami możliwymi do spełnienia dla wymagających od siebie więcej ponad to, ku czemu skłania życzliwość, a nawet gotowość poświęcenia się dla dobra najbliższych – kochanych i szanowanych; już to dlatego, że działalność patronacka przez swoje zakorzenienie kulturowe i aksjologiczne toruje drogę przyszłej polityce penitencjarnej, acz na razie tylko prowokuje do rozpatrywania fenomenu kary nie przez pryzmat dobrostanu społeczeństwa, ale przez wgląd w los skazańca.

Taka perspektywa narzuca konieczność podjęcia na nowo zasadniczych dla doktryn penalnych pytań: czym w istocie jest kara?, co odróżnia ją od innych reakcji gniewno-lękowych?, co usprawiedliwia wpisane w jej treść rozmyślne zadawanie cierpień?, czymże jest ta woda, w której Piłat usiłował obmyć skrwawione ręce? Zdają sobie

dobrze sprawę, że nie mnie mierzyć się z tak złożonymi enigmatami kulturowymi, z którymi zmagają się od pradziejów najtęższe umysły, zostawiając w dziedzictwie ledwie zapis swoich poglądów, faktów historycznych, procesów przemian, ocen ukutych na prawidło odczuć moralnych czy kulturowanych z dziada pradziada zwyczajów. Istota pozostała nadal niedostępna „mędrca szkiełku i oku”. Mimo niezliczonych dzieł na ten temat genezę i sens kary osłania, jak piszą R. Korn, L.W. Corcle, mgławica mitów.

Wpis do pamiętnika pozwala zerwać się ze smyczy rygorów metodologicznych, dokumentowania źródeł wiedzy, nadawania myślom pozoru naukowej głębi. I w takiej właśnie konwencji chciałbym zastanowić się nad postawionymi przed chwilą pytaniami.

Sermo datur cunctis, animi sapientia paucis. Skoro i intelektualiści, i uczeni w Piśmie stają bezradnie wobec tajemnicy piętna, którym Jahwe nazaczył Kaina, by osłaniało go przed ludzką zemstą, to może właśnie w owej mądrości duszy trzeba szukać odpowiedzi. Wszak to ona „łamię, czego rozum nie złamię”, „sercem czyta i mówi sumieniem”.

Na tę obcą nauce ścieżkę poznania, którego metodami są wyobrażenia i czułość, wprowadza nas Leopold Staff:

Na świecie późno. Dziecię, co o świecie
Wyszło w świat młody za miłości marą,
Wróciło starcem późną nocą skrycie.
Z kamieniem w dłoni podniesionej: z k a r ą.

Ach, sprawiedliwość: miara skąpca! Brama
Zimna, gdzie miłość żyjąca nie wkracza,
Niesprawiedliwa albowiem jest sama,
Nad miarę dając zawsze, gdyż przebacza.

A zatem to obietnica przebaczenia jest sednem kary, gdy jej tajemnicę wyjawia mądrość duszy. To ona jest szczepem szlachetnym oczyszczającym karę – zawsze będącą złem fizycznym i doznaniem niechcianym – z oprzędu złych emocji; ona na powrót napełnia sprawiedliwość miłością, którą ród ludzki zagubił po drodze, a także odróżnia karę od zbliżonych do niej w zewnętrznej postaci form

represji. Żaden z wzorów jej urzeczywistnienia, zawsze przecież praktykowanych wcześniej w jakiejś dziedzinie życia, nie nabierze waloru kary przez samo powiązanie z przestępstwem, wpisanie w warstwę prawa i poddanie jego procedurom, tak jak linczu nie da się utożsamić z wymiarem sprawiedliwości, choćby był odruchem słusznego i zrozumiałego wzburzenia.

Za egzemplifikację niech posłuży zadawanie śmierci za sprawą dyspozycji sądowej czy dożywotnia izolacja przestępców. Nadawanie im miana kary jest makiawelicznym zabiegiem mającym uwalentnić wymykające się spod władz kultury duchowej pierwotne instynkty opisywane w psychologii filozoficznej jako *vis aestimativa*. I nie okrucieństwo przesądza tę ocenę, którego pojmowanie i przejawy pozostają, jak wszelkie wytwory czynu i myśli, w naturalnej relacji z mentalnością właściwą epoce historycznej oraz procesem dojrzenia człowieka do pełni bytu, ale wpisane w ich aksjologiczne podłoże antywartości: zaprzeczenie godności osoby ludzkiej ucieleśnione w absolutnej pogardzie oraz unicestwienie albo przez zgładzenie, albo przez bezterminową izolację – równą mu w zewnętrznym efekcie radykalną eliminację z życia społecznego. Warto w tym kontekście przypomnieć prawodawcom, którzy niszczą ledwie załączki humanitarnej polityki kryminalnej, wydłużając kary pozbawienia wolności oraz szafując dożywotnim więzieniem. A to już Jan Ostroróg pięćset lat temu w *Memoriale w sprawie uporządkowania Rzeczpospolitej* uznawał więzienie przez ponad lat 15 za bezpieczne, wyniszczające bezpowrotnie cielesną, psychiczną i duchową substancję człowieka. Do dziś zresztą w twórczości pamiętnikarskiej i literackiej to samo odczucie wyrażają jakże często używane na określenie więzienia peryfrazy: żywe grobowce, domy umarłych, fabryki żywych trupów..., a historycy architektury dokumentują urządzenie celi na modłę izby pogrzebnej z usytuowanym centralnie betonowym leżem stylizowanym na katafalk.

Te, przykładowo dane, metaforyczne symbole egzystencji więziennej usprawiedliwiają niejako sformułowanie w podobnej konwencji tezy, że kara nie jest strąceniem przestępcy mocą prawa w otchłań piekieł ani „zimną bramą” bezdusznej sprawiedliwości, lecz drogą powrotu, tym naddatkiem sprawiedliwości „gdy przebacza”.

Przebaczenie nie jest zgodą na zło, nie jest też wyłomem w regule praworządności, bo nie odnosi się do oceny prawa, nie usprawiedliwia przestępstwa osądzonego, nie neguje kary jako takiej ani zastosowanej. Jest však, zostawiając mimo zawile dysputy doktrynalne, po prostu wewnętrznym, a czasem też uzewnętrznianym przeżyciem, które konkluduje się w zmianie nastawień psychicznych wobec sprawcy zła doznanego lub wyrządzonego w sferze pozaosobistej z potępiających i gniewnych na wyrozumiałe i przychylne. To przewartościowanie reakcji, jeśli w ogóle zachodzi, zachodzi pod wpływem empatii – szczególnej predyspozycji do wczuwania się w położenie innej osoby (w szerszym kontekście też zbiorowości, sprawy) tylko przez intelektualną ocenę sytuacji, tylko przez wzruszenie emocjonalne albo też przez świadomą i duchową identyfikację, bez uszczerbku dla własnej tożsamości, z człowiekiem „co cierpi z własnej przyczyny”. Wszak przebaczenie jest empatyczną interakcją upodmiotowioną, skorelowaną z krzywdą i winą. Jest dość łatwe, kiedy wyprzedza je jakoś uwidoczniiona skrucha i trudne, kiedy dopiero po nim przychodzi, leniwie, nieufnie, wstydliwie. I choć zabrzmi to obco dla ucha rygorystów, to nie skrucha jest warunkiem przebaczenia, ale ono właśnie jest jej etycznym zakładem. Przebaczenie ma bowiem charakter bezwarunkowy. Jest však empatycznie zabarwionym indywidualnym aktem wewnętrznym, odniesionym do siebie, do własnego systemu wartości, do osobiście odczuwanych powinności i satysfakcji moralnych. Zarówno wtedy, gdy ofiara i sprawca stają wobec siebie twarzą w twarz, jak i wtedy, gdy ofiara zostaje poza zasięgiem tej interakcji. Przebaczenie może odnosić się tylko do przypadku, ale przez tę zdolność empatyczną bywa również okrzepłą w postawę orientacją życiową. Toteż i jego ekspresja może przybierać różne formy wyrazu; poczynając od przelotnych uczuć syntonicznych, przez okazjonalne wsparcie, prywatną uczynność okazywaną konkretnej osobie, wreszcie pomoc zorganizowaną, świadczoną zbiorowym wysiłkiem wolontariuszy.

Pomoc dla osób skalanych zbrodnią jest wykładnikiem aksjologicznych oraz pragmatycznych racji, bez których kara obyć się nie może, choć pospolitej wyobraźni bliższa jest raczej repulsja zakorzonią w miarach słuszności. Otóż wbrew obiegowym stereotypom na pomoc, jak na przebaczenie, nie trzeba zasłużyć. Starczy, że ktoś

zmaga się z potrzebą, której sam nie jest w stanie zaradzić. Pomoc nie sądzi i nie zniewala, nie oburza się i nie pogardza, nie uprzedmiotawia i nie zastępuje, choć często wyręcza, trudu nie szczędzi i nie traci nadziei, wdzięczności nie czeka, zawsze jest troską o dobrostan człowieka, zawsze jest spotkaniem we współdziałaniu ludzi świadomych swej godności, równej w odczuwaniu.

Jeśli zaś pójść tropem tej koncepcji pomocy, która uzależnia ją nie od potrzeby, lecz razem z tym od oceny słuszności, to w przypadku osób skazanych będzie ona w dwójnasób uzasadniona. Bo pomagamy nie dlatego, że popełniono przestępstwo, ale że kara wywołała skutki, nie te wzniosłe, osłaniające intelektualnym frazesem skumulowane w niej zło, ale to zło, które jest jego pochodną. Zła nie da się w dobro przeistoczyć, a zło złem zaprzeczone, czego dowodzą psychologowie dość powszechnie, tylko to pierwotne wzmaga i umacnia. *Dolor dolorem trudit et metus metum*. Moralisci, działający z założenia w imię i na rzecz dobra, skonfundowani swoją niemocą wobec „zła wyprodukowanego”, jak nazywa je Leszek Kołakowski, usiłują zatrzeć tę sprzeczność naczelną, która odbiera wartość poznawczą i instruktywną całemu systemowi przez wprowadzenie doń znamiennych korektur w rodzaju rozróżniania godności osobowej od osobowości (jakby istniał jakiś CZŁOWIEK poza człowiekiem), mniejszego („lepszego”) zła od większego („gorszego”) albo koniecznego czy klauzul w rodzaju środka ostatecznego (*ultima ratio*), ekonomii represji.

Z punktu widzenia metaetyki pojęcia te są puste, niczego nie wyjaśniają; dowodzą tylko, że zło zawsze zyska dyspensę moralną, gdy okaże się użyteczne. O użyteczności kary przekonywać nie trzeba, jest osobliwym fenomenem kulturowym wpisanym na trwałe w rzeczywistość historyczną i uwierzytelnianym podług rozezań właściwych epoce. Nie są one jednak w sile przesłonić wizji świata, w którym wyspekulowany wizerunek człowieka pozostaje w dramatycznym rozdźwięku z doświadczeniem dziejącego się życia.

Jednakże oprócz opcji, która zło dopuszcza i usprawiedliwia, od prawieka dobija się o swoje alternatywna dyrektywa rozwoju cywilizacyjnego, radykalnie odrzucająca zło pozanaturalne – hinduistyczna ahinsa, przejęta także przez buddyzm i dżinizm, chrześcijańska nauka moralna skonkludowana Pawłową maksymą „zło dobrem

zwyciężaj” (Rz 12, 14–21), *non-violence*. Do tych właśnie nurtów nawiązuje określenie kary jako drogi powrotu – dobrej w intencji (obietnica przebaczenia), dobrej w przeżyciu (przebaczenie), dobrej w czynie (pomoc), dobrej w efekcie (pojednanie).

Pojednanie jest wszak odnowieniem zerwanych przestępstwem więzi, zmyciem skazy na godności, przywróceniem do wspólnoty. O ile przebaczenie jest wewnętrznym, bezwarunkowym aktem osobowym, o czym sprawca nawet nie musi wiedzieć, a pomoc odpowiedzią na potrzebę bez względu na jej przyczynę, o tyle pojednanie jest zdarzeniem interakcyjnym, zachodzącym między ofiarą i krzywdzicielem, które może i zwykle jest uzależniane od spełnienia określonych oczekiwań. Inne one będą, rzecz jasna, gdy relacja ta zachodzi w bezpośrednim kontakcie między sprawcą i pokrzywdzonym przestępstwem, inne kiedy akt ten przesuwa się z płaszczyzny personalnych zależności na płaszczyznę społecznej reintegracji i rozgrywa się w anturażu wymiaru sprawiedliwości. Pojednanie jest wtedy publicznym znakiem przebaczenia, które w przyjętym tu ujęciu jest ostatnim etapem drogi powrotu. Oskar Wilde, który znał przecież smak więziennego chleba, tak to skomentował:

Jakże szczęśliwi są ci, których serca
 Zdobyły spokój poprzez przebaczenie!
 Tylko tak można swe ścieżki prostować,
 Tylko tak można ukoić sumienie,
 Tylko przez wrota serca t a k skruszonego
 Wnijdzie w człowieka Chrystusowe tchnienie.

Nie są tylko zbożne życzenia pięknoduchów zapisane w poetyckich strofach czy beletrystycznych, powszechnie znanych opisach rehabilitacji zhańbionych zbrodnią przestępców – co Lew Tołstoj nazwał *nota bene* „Zmartwychwstaniem” – lecz świadectwem dawnej kultury prawnej. Dobitnym tego przykładem mogą być przepisy kodeksu kryminalnego Marii Teresy z 1768 r. wprowadzające instytucje *Gnaden oder Ehrenbrief* i *gemaine Ehrlich machung*, a kodeks z 1852 r. w art. 497 postanawia wręcz, że „nie wolno nikomu wytykać mu (przestępcy) odcierpianej kary, a kto to czyni, będzie karany za obrazę czci aresztem od jednego dnia do jednego tygodnia”.

Czasem pojednanie przybierało formę symbolicznych ceremonii, jak w średniowiecznym Krakowie z okazji wielkanocnych amnestii, organizowanych pod patronatem Bractwa Compassionis albo Męki Pana Jezusowej i Błogosławionej Panny Marijej (1595 r.). Na koniec religijnych obrzędów poprzedzających uwolnienie więźniów – opowiada Zygmunt Gloger – „[...] burmistrz pocałowaniem w czoło przywracał im [...] cześć obywatelską, bracia zaś przybierali męż-czyn w kaptury własne, a niewiastom okrywali głowy rańtuchami, przyjmując ich tą oznaką do bratniej równości. Następnie udarowanych wolnością prowadzono z zapalonymi świecami po jednym, między dwoma braćmi w kapy przybranymi do kościoła o.o. franciszkanów. Uwolnieni od kary śmierci, tak zwani głównicy, [...] trzymali w rękę [...] trupie głowy [...]. Po kazaniu o wielkim miłosierdziu Pana Boga wprowadzano ich do kaplicy Męki Pańskiej. Tu uwolnionych [...] rozbierano z kap i rańtuchów, pozwalając wrócić do swoich rodzin”.

Znów Staff:

cóż straszniej godzi
 W duszę niż wolność po więziennym bycie!
 Te drzwi, którymi z kaźni się wychodzi,
 Na plecach nosi się już całe życie.

Przytoczone przykłady, a można by je mnożyć, pokazują, że wcale tak być nie musi i być nie powinno. Zarówno w instytucjach mądrego prawa, jak i obyczaju funkcjonują wypracowane w dziejach szablony pojednania. Jego rzecznikami byli i są działacze patronaccy.

Patron to opiekun, obrońca, protektor; ten, który potrafi wznieść się siłą ducha nad żądzę zemsty i pogardy, a zbiorowym wysiłkiem przywracać karze jej ludzką twarz i walor moralny. Ale nie oikliwą laurkę w tym szkicu chodzi, na co bez wątpienia zasługują osoby stowarzyszone w organizacjach patronackich, lecz o ukazanie ich roli w polityce penitencjarnej budowanej na zrębie przebaczenia, pomocy i pojednania. Takie podejście, jak program ruchu na rzecz abolicji więzień, można łatwo strącić w otchłań utopijnych majaków, bo – zapożyczając się w słowa u Norwida – „nie skończona dziejów jeszcze praca. Nie przepalony jeszcze glob sumieniem!”.

Noty o autorach

Dr Dagmara Maria Boruc – doktor pedagogiki specjalnej – pedagogika resocjalizacyjna i wspomaganie rodziny, członek Polskiego Towarzystwa Psychologicznego z Oddziałem w Warszawie, Polskiego Towarzystwa Psychoterapii Poznawczej i Behawioralnej, stały mediator sądowy, członek Polskiego Towarzystwa Pedagogicznego, mediator ds. rodzinnych, młodzieżowych, gospodarczych.

Prof. dr hab. Krystyna Chałas – kierownik Katedry Dydaktyki, Edukacji Szkolnej i Pedagogiki w Instytucie Pedagogiki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Główne zainteresowania naukowe to dydaktyka zaangażowana oraz edukacja aksjologiczna i wychowanie ku wartościom jako czynnik warunkujący kulturę szkoły i jej podmiotów. Autorka 14 książek i ponad stu artykułów naukowych. Inicjator i współredaktor *Encyklopedii aksjologii pedagogicznej* (Radom 2016). Organizator ogólnopolskiego konkursu na wzory osobowe młodzieży godne naśladowania.

Dr hab. Anna Fidelus, prof. UKSW – pedagog, profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, prorektor do spraw studenckich i kształcenia tej uczelni w kadencji 2016–2020. Pracowała jako nauczyciel, pedagog szkolny i dyrektor szkoły podstawowej. Pełniła też m.in. funkcję prodziekana,

kierownika Katedry Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji. Wiceprezes Zarządu Głównego Stowarzyszenia Penitencjarnego „Patronat”, członek Komitetu Ministra Edukacji Narodowej „Na Rzecz Dobrej Szkoły”, członek Zespołu Projektu Ministerialnego „Zapobieganie Niedostosowaniu Społecznemu Dzieci i Młodzieży”, konsultant merytoryczny Stowarzyszenia Abstynentów Klubu „Opoka” w Przysusze, przewodnicząca Gminnej Komisji Rozwiązywania Problemów Alkoholowych w Poświętnem.

Prof. dr hab. Brunon Hołyst – kryminalistyk, kryminolog, suicydolog i wiktymolog, od blisko 60 lat interesuje się problematyką nauk penalnych. Jest autorem ponad 1000 publikacji. Jego książki ukazały się w USA, Niemczech, Japonii, Chinach, Rosji, na Ukrainie i w Nigerii. W tych krajach jako *visiting professor* prowadził wykłady z zakresu wiktymologii, kryminologii i suicydologii. W latach 1948–1952 studiował na Wydziale Prawa Uniwersytetu Łódzkiego. W latach 1953–1955 był pracownikiem naukowym w Ministerstwie Sprawiedliwości w Głównej Komisji Badania Zbrodni Hitlerowskich. W latach 1974–1990 pełnił funkcję dyrektora Instytutu Problematyki Przestępczości w Warszawie. W latach 1973–1988 działał jako zastępca przewodniczącego Polskiego Towarzystwa Medycyny Sądowej i Kryminologii. W latach 1987–1990 był członkiem Komitetu Nauk Prawnych Polskiej Akademii Nauk. Od 1979 roku jest członkiem – korespondentem Canadian International Academy of Humanities and Social Science oraz Canadian Inter-American Research Institute. Był członkiem Komitetu Prognoz Polska 2000 Plus przy Prezydium PAN. Jest przewodniczącym Polskiego Towarzystwa Suicydologicznego.

W 2010 roku Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej odznaczył profesora Krzyżem Komandorskim Orderu Odrodzenia Polski. W 2011 roku za szczególne zasługi dla nauki, kultury, edukacji i kraju Uniwersytet w Białymstoku nadał mu godność doktora *honoris causa*. Jest redaktorem naczelnym *Wielkiej Encyklopedii Prawa*.

Dr hab. Ewa Kiliszek – psycholog. W Instytucie Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji UW pracuje na stanowisku adiunkta oraz pełni funkcję p.o. kierownika Zakładu Psychologii Dewiacji. Badania Ewy Kiliszek dotyczą rodzin wieloproblemowych, problemów młodzieży

niedostosowanej, rozwoju zawodowego i osobistego sądowych kuratorów zawodowych. Ostatnia książka *Rodzina wobec zagrożeń, rodzina wobec szans. Socjopsychopedagogika rodziny. Studium rodziny pełnej* (2019) wskazuje na badania i charakterystykę rodzin w czasach współczesnych. Autorka interesuje się również kontekstami rozwoju człowieka i psychoterapią. Prowadzi psychoterapię indywidualną osób dorosłych oraz par i rodzin, jest mediatorką, specjalistą do spraw przeciwdziałania przemocy w rodzinie, liderką i superwizorką grup Balinta, pracuje jako sądowy kurator rodzinny. Ukończyła studia psychologiczne i obroniła pracę magisterską na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, a doktorat w zakresie psychologii na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Promotorem pracy magisterskiej i doktorskiej była prof. dr hab. Krystyna Ostrowska.

Dr Justyna Kurtyka-Chałas – psycholog, pracownik naukowo-dydaktyczny na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych UKSW. Autorka dwóch monografii naukowych i licznych artykułów z zakresu psychologii rozwoju i rodziny, wsparcia międzypokoleniowego, interwencji kryzysowej. Terapeuta dzieci i młodzieży, specjalista pracy z rodziną, aktualnie w trakcie szkolenia psychoterapeutycznego w nurcie integracyjnym. Trenerka szkoleń dla rodziców, nauczycieli i członków Rad Pedagogicznych z zakresu komunikacji, rozwiązywania sytuacji trudnych, uzależnień behawioralnych, umiejętności wychowawczych.

Dr hab. Maria Libiszowska-Żółtkowska, prof. UW – pracownik emerytowany, były kierownik Zakładu Socjologii Zmian Społecznych w Instytucie Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji Uniwersytetu Warszawskiego, była przewodnicząca Sekcji Socjologii Religii Polskiego Towarzystwa Socjologicznego. Zajmuje się społecznymi aspektami religii, sytuacją Kościoła katolickiego, charakterem religijności Polaków oraz zjawiskiem konwersji i nowych ruchów religijnych. Autorka i redaktor naukowy 20 książek oraz 300 artykułów opublikowanych w pracach zbiorowych i czasopismach naukowych. W czterdziestolecie pracy naukowej środowisko polskich socjologów religii wydało poświęconą jej książkę jubileuszową:

Między socjologią a religioznawstwem w teorii i badaniach Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej (red. Ewa Stachowska, Janusz Mariański, Wydawnictwo PTR, Warszawa 2011).

Dr Ewa Michałowska – psycholog, doktor nauk humanistycznych. Od 2005 do 2018 roku adiunkt na Uniwersytecie Warszawskim.

Dr hab. Jan Niewęglowski, prof. UKSW – absolwent Uniwersytetu Pontificia Salesiana, prof. nadzwyczajny w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Dr Jacek Pomiankiewicz – dr nauk humanistycznych w zakresie historii (UMCS w Lublinie), dyrektor generalny Służby Więziennej w latach 2006–2009, gen. SW w st. spoczynku, uczestniczył jako delegat polski w wielu konferencjach i międzynarodowych wizytach studyjnych poświęconych różnym aspektom bezpieczeństwa państwa i więziennictwa, od 2009 roku pracownik dydaktyczny Wyższej Szkoły Bezpieczeństwa i Ochrony im. Marszałka Józefa Piłsudskiego w Warszawie i jej rektor w latach 2009–2012. Od 2014 roku do dziś członek Międzynarodowej Fundacji Prawa Karnego i Penitencjarystyki (IPPF), członek Rady Polityki Penitencjarnej przy ministrze sprawiedliwości (I i II kadencji), przewodniczący Kolegium Redakcyjnego kwartalnika naukowego *The Prison Systems Review*, członek Komitetu Redakcyjnego pisma kulturalno-społecznego ziemi chełmskiej *Powinność*, członek Stowarzyszenia Rocznik Chełmski, autor licznych publikacji z zakresu bezpieczeństwa, więziennictwa i historii.

Dr hab. Tomasz Przesławski – dr hab. nauk prawnych, pracownik naukowy Uniwersytetu Warszawskiego, sędzia Sądu Najwyższego.

Dr Marcin Romanowski – doktor nauk prawnych, LL.M. na Uniwersytecie w Ratyżbonie. Stypendysta Fundacji Konrada Adenauera na Uniwersytecie w Ratyżbonie, Uniwersytecie w Greifswaldzie i Uniwersytecie Humboldta w Berlinie. Obecnie adiunkt w Katedrze Teorii i Filozofii Prawa na Wydziale Prawa Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W latach 2016–2019 dyrektor Instytutu

Wymiaru Sprawiedliwości, od 2019 podsekretarz stanu w Ministerstwie Sprawiedliwości. Głównymi obszarami badań są zagadnienia związane z przeszłością i sprawiedliwością okresu przejściowego, prawem naturalnym, etyką społeczną i teorią prawa globalnego.

Dr hab. Maria Ryś, prof. UKSW – psycholog rodziny. W pracy naukowej, badawczej i popularyzatorskiej koncentruje się wokół kilku zagadnień – uwarunkowań tworzenia i pogłębiania więzi w rodzinie, radzenia sobie w sytuacjach trudnych, przeciwdziałania dysfunkcjom w rodzinie. Autorka wielu metod dla psychologów i pedagogów, m.in. badających systemy rodzinne, odporność psychiczną czy poczucie własnej wartości, a także autorka książek i artykułów poświęconych problematyce rodzinnej i uzależnieniom, szczególnie rodzinnym uwarunkowaniom uzależnień. Organizatorka wielu sympozjów o charakterze ogólnopolskim oraz wielu szkoleń dla nauczycieli i wychowawców, pedagogów, pracowników socjalnych, pracowników gmin, itp., dotyczących radzenia sobie w sytuacjach trudnych, profilaktyki zagrożeń, pomocy rodzinom dysfunkcyjnym, negocjacji, profilaktyki uzależnień.

Ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski – teolog polski, duchowny katolicki, salezjanin (SDB), profesor i były rektor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Mgr Michał Stańczuk – absolwent Wydziału Nauk Pedagogicznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, członek Zarządu Głównego Stowarzyszenia Penitencjarnego „Patronat”, współinicjator i organizator cyklicznej konferencji „Społeczna pomoc więźniom i ich rodzinom”.

Ks. dr hab. Janusz Surzykiewicz, prof. UKSW – posiada dwa doktoraty reprezentuje zatem interdyscyplinarną sylwetkę naukową z zakresu nauk społecznych, humanistycznych i filozoficzno-teologicznych. Wykształcenie i karierę naukowo-dydaktyczną rozwijał na różnych uczelniach w kraju i za granicą (Niemcy, USA i Włochy). Obecnie pracuje w Niemczech na stanowisku profesora zwyczajnego jako kierownik Katedry Pedagogiki Społecznej na katolickim

Uniwersytecie w Eichstätt-Ingolstadt, natomiast w Polsce kieruje Katedrą Psychologicznych Podstaw Pedagogiki na UKSW. Jego zainteresowania badawcze związane są przede wszystkim z problematyką promocji zdrowia i rolą zasobów duchowych człowieka w jego funkcjonowaniu społeczno-kulturowym; drugi ważny obszar badawczy stanowi adaptacja zawodowa oraz szeroko zakrojona problematyka profilaktyki społecznej ze szczególnym uwzględnieniem zachowań problemowych dzieci i młodzieży. Jego dydaktyczna działalność jest związana ze środowiskami akademickim Uniwersytetu Stefana Kardynała Wyszyńskiego i Katolickiego Uniwersytetu Eichstätt-Ingolstadt w Niemczech oraz Sacro Cuore we Włoszech. Autor i redaktor naukowy szeregu monografii, opracowań zbiorowych oraz licznych artykułów wydanych w językach polskim i obcych. Za swoją działalność naukową i społeczne zaangażowanie przyznano mu najważniejsze odznaczenia Państwowe w Polsce i w Niemczech.

Mgr Konrad Wierzbicki – pedagog, praktyk penitencjarny, kapitan Służby Więziennej, rzecznik prasowy Wyższej Szkoły Kryminologii i Penitencjarystyki w Warszawie, sekretarz redakcji „The Prison Systems Review”, członek Stowarzyszenia Kanonistów Polskich, członek Polskiego Towarzystwa Penitencjarnego. W roku 2014 ukończył studia doktoranckie na Wydziale Nauk Społecznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II w Lublinie. W latach 2015–2019 wykładowca akademicki PWSZ w Chełmie. Od roku 2019 związany z UKSW w Warszawie, gdzie prowadzi zajęcia z zakresu pedagogiki resocjalizacyjnej, diagnozy i profilaktyki społecznej. Autor publikacji dotyczących różnych aspektów funkcjonowania więziennictwa i niektórych problemów współczesnej penitencjarystyki. Jego główne zainteresowania naukowe są skoncentrowane wokół nauk społecznych (pedagogika ogólna, pedagogika chrześcijańska, metodyka resocjalizacji, pedagogika personalistyczna).

Dr hab. Krzysztof Wojcieszek, prof. WSKiP – pracownik Wyższej Szkoły Kryminologii i Penitencjarystyki w Warszawie, biolog molekularny (UŁ), etyk (UŁ), doktor nauk humanistycznych (filozofia, ATK), habilitacja w dziedzinie nauk społecznych w dyscyplinie

pedagogika (WSE UAM w Poznaniu), autor wielu programów profilaktycznych: „Noe”, „Debata”, „Korekta”, „Szlaban”, „Sprzedawcy”, „Smak życia, czyli debata o dopalaczach”, „ARS, czyli jak dbać o miłość”, „Dżungla” i innych. Autor ponad 150 artykułów i książek. Obecnie kieruje Instytutem Społecznych Podstaw Penitencjarystyki WSKiP. Pełnił funkcję prezesa Europejskiego Towarzystwa Badań nad Profilaktyką (EUSPR). Konsultor Zespołu ds. Apostolstwa Trzeźwości i Osób Uzależnionych przy Konferencji Episkopatu Polski. Wieloletni współpracownik OAT w Zakroczymiu i wielu innych organizacji pozarządowych. Ekspert komisji parlamentarnych i wielu resortów (MON, MEN, MZ). Członek Krucjaty Wyzwolenia Człowieka. Współautor Narodowego Programu Trzeźwości. Szczególne zainteresowania naukowe: profilaktyka problemowa, konstruowanie interwencji profilaktycznych, pozytywne zmiany indywidualne i społeczne (resocjalizacja), dydaktyka filozofii, filozofia rodzicielstwa i relacji osobowych. Ojciec trzech córek.

