

## JESIEŃ I ZIMA ŻYCIA

- \* OD REDAKCJI – Czas człowieczy (W. Ch.) 5
- \* JAN PAWEŁ II – W oczekiwaniu na „wieniec sprawiedliwości” (fragm. przemówienia wygłoszonego na konferencji „Kościół a ludzie starsi”, Watykan 1998 r.) 11

## SENS ŻYCIA LUDZKIEGO – SENS LUDZKIEJ STAROŚCI

- \* Tadeusz ŚLIPKO SJ – Sens życia – sens starości w perspektywie chrześcijańskiej 15
- \* Ks. Józef PASTUSZKA – Starość człowieka. Rozważania psychologiczne 29
- \* Bp Stanisław WIELGUS – Człowiek a centrum wszechświata 56

## DOJRZAŁOŚĆ I CZAS WYPEŁNIENIA

- \* Tomasz OŻÓG – Blżej pełni. Refleksje na temat wieku średniego 67
- \* Olga CZERNIAWSKA – Wymiar czasu a przeżywanie starości 76
- \* Halina WORACH-KARDAS – Starość jako wartość w kontekście zdrowia i długiego życia 84

## WOBEC „ZIMY ŻYCIA”

- \* Ks. Antoni SIEMIANOWSKI – Starość w perspektywie ostatecznej 97
- \* Robert SPAEMANN – Śmierć – samobójstwo – eutanazja (tłum. J. Merecki SDS) 107
- \* Maria JAROSZ – Rezygnacja z życia. Analiza socjologiczna zjawiska samobójstwa w Polsce 115

## STAROŚĆ W SPOŁECZEŃSTWIE

- \* Wojciech PĘDICH – Ludzie starzy w perspektywie XXI wieku **129**
- \* Małgorzata HALICKA – Wiek podeszły społeczeństwa: aspekty demograficzne **138**
- \* Andrzej OCHOCKI – Starzenie się ludności Polski **149**

## WIERSZE JESIENI

- \* Julia HARTWIG – *Pod koniec* **157**
- \* Ks. Janusz S. PASIERB – *Stare kobiety w kościele* **158**
- \* Małgorzata HILLAR – *Cuda* **160**
- \* Andrzej MADEJ OMI – *Zwierzenie starego malarza* **161**
- \* Czesław MIŁOSZ – *Stare kobiety* **162**
- \* Ludmiła MARJAŃSKA – *Ogród w zimie* **163**

## ROZMOWY „ETHOSU”

- \* Bóg „przygarnia i unosi”. Przemijanie w blasku Wcielenia. Z księdzem profesorem Jerzym SZYMIKIEM rozmawia Krzysztof HUDZIK **165**
- \* Jesteśmy sobie potrzebni. Z doktor Zofią ZAORSKĄ rozmawia Anna TRUSKOLASKA **174**

## MYŚLAĆ OJCZYŻNA...

- \* Zygmunt KWIATKOWSKI SJ – Nasza i Papieża Ojczyzna **185**

## OMÓWIENIA I RECENZJE

- \* Dariusz WADOWSKI – Otwarcie na starość i ludzi starych (rec. L. Dyczewskiego OFMConv, *Ludzie starzy i starość w społeczeństwie i kulturze*, Lublin 1994) **191**
- \* Jacek FRYDRYCH – Śmierć w perspektywie wolności (rec. A. Siemianowskiego, *Śmierć i perspektywa nadziei*, Gniezno 1992) **197**
- \* Marek MARCZEWSKI – Dobroczynność w Kościele pierwszych wieków (rec. numeru monograficznego „Vox Patrum” 1996, z. 30-31) **203**
- \* Beata GRYZIO – Kłopoty z otwartością (rec. A. Blooma, *Umysł zamknięty*, Poznań 1997) **214**
- \* Propozycje „Ethosu” **219**

## SPRAWOZDANIA

- \* Jerzy UMIASTOWSKI – Debata nad śmiercią – w imię afirmacji życia (spr. z V Sesji Papieskiej Akademii Życia „Godność umierania”, Watykan, 24-27 II 1999) **223**
- \* Adam DOBRZYŃSKI – Ateny czy Jerozolima? (spr. z XLI Tygodnia Filozoficznego KUL, Lublin, 8-11 III 1999) **228**
- \* Andrzej DERDZIUK OFMCap – Świadectwa świętości braci kapucynów w XX wieku (spr. z sympozjum Wyższego Seminarium Duchownego Braci Mniejszych Kapucynów, Lublin, 19-20 IV 1999) **233**

## PONTYFIKAT W OCZACH ŚWIATA

- \* Leonard GÓRKA SVD – Pielgrzym wiary i nadziei. Wizyta papieża Jana Pawła II w Rumunii, Bukareszt, 7-9 V 1999 **239**
- \* Grzegorz PRZEBINDA – Profesor Ryszard Łużny wobec dzieła Jana Pawła II **244**

## PRZEZ PRYZMAT ETHOSU

- \* Mirosława CHUDA – Mądrość serca **255**

## BIBLIOGRAFIA

- \* Chrześcijański sens cierpienia, starości i umierania. Bibliografia wypowiedzi Jana Pawła II z lat 1978-1999 (oprac. Maria FILIPIAK) **259**
- \* Noty o autorach **277**
- \* Summary **283**
- \* Contents **285**



OD REDAKCJI

## CZAS CZŁOWIECZY

Każdy etap życia człowieka ma swoje bogactwo i swoją nędzę, swoje zwycięstwa i klęski.

Dzieciństwo to jedyny czas od narodzin do śmierci, w którym (jak mówił Arystoteles) celem bytowania człowieka, małego człowieka, jest zabawa, czysta miłość, pozbawiony obowiązków „wczas”. Jednak i w tym „rajskim” okresie nie brakuje ciemnych barw i tragicznych chwil, być może najtragiczniejszych w życiu ludzkim, zważywszy na intensywność przeżyć kształtującej się dopiero duszy. Potwierdzają to przypuszczenie dzieła literackie i filozoficzne (żeby tylko wspomnieć Dostojewskiego, Goldinga i Montherlanta). Młodość – to okres wzlotu, entuzjazmu i szerokich możliwości życiowych danych do wyboru; to również, a może przede wszystkim, okres pierwszej miłości i uczuć, które już nigdy się nie powtórzą. Ale młodość to także wiek pochopnych decyzji, przegapionych szans i niszczącej kontestacji. Ileż nieroztropnych wyborów w tym okresie zaowocowało zdeformowanym lub wręcz nieudanym życiem! Ile wyznań typu: „Gdybym mógł raz jeszcze być młody...” albo „Gdybym mogła raz jeszcze wybrać drogę życiową...”, słyszy spowiednik, przyjaciel lub przyjaciółka. Dojrzałość – wiek owocowania rodzinnego i zawodowego, przydatności społecznej i godności osobistych; „bliżej pełni” – jak ujmuje to jeden z autorów niniejszego numeru „Ethosu”. Równocześnie to w tym okresie człowiek często żegna się z ideałami, które jeszcze tak niedawno wyznawał całym sercem. W zderzeniu z życiem codziennym i wiążącymi się z nim wymiarami polityki i ekonomii przekonuje się o sobie samym, że nie jest tym, za kogo się uważał; nierzadko też przekracza granicę dzielącą obszar kompromisu od krainy negacji zasad.

Ostatni okres życia człowieka – starość – ma dziś jak „najgorszą prasę”. Najczęściej temat ten przemilcza się, jeśli zaś jest podejmowany, to najczęściej z punktu widzenia strategii socjalnej i w stylistyce zewnętrznej: „Oni – coś z nimi trzeba zrobić: zapewnić byt, opiekę itp.” Nasza epoka kulturowa boi się starości. Podobnie śmierć stanowi dziś przedmiot tabu. Nie ta przedstawiana masowo w wiadomościach telewizyjnych lub komiksowo w filmach akcji, lecz

śmierć będąca horyzontem egzystencjalnym i przeżyciowym każdego z nas. Świat przeważnie nie chce słyszeć o śmierci i o bezpośrednio poprzedzającym ją okresie życia. Ludzie w większości chcą być młodzi lub przynajmniej czuć się młodo czy choćby młodo (niestaro) wyglądać.

Nastawienie takie wynika z fałszywej ideologii naszych czasów mającej zakorzenienie w kulcie postępu i sprawności oraz w przekonaniu o samowystarczalności człowieka. W rzeczywistości starość, tak jak i pozostałe okresy życia ludzkiego, ma swoją jasną i ciemną stronę. Obydwa te aspekty są człowiekowi dane i zadane ku spełnieniu jego jednostkowego losu.

Człowiek w podeszłym wieku nie znajduje się na marginesie egzystencji. Stary człowiek, kobieta lub mężczyzna, związany długoletnimi więzami z rodziną czuje się w jej kręgu ważny i potrzebny. Bliscy czerpią z bogactwa jego doświadczenia, pytają o radę i korzystają z oparcia roztropności, w jakie wyposaża jedynie długa lista osobistych przeżyć. Babcia i dziadek stanowią ośrodek życia rodzinnego. Otoczony wnukami stary człowiek dopełnia sensu życia dostarczając swą rozumiejącą obecność najmłodszemu pokoleniu. Miłość między dziadkami i wnukami, pełna wyrozumiałości i dystansu wobec spraw drugorzędnych, silna mądrością i nadzieją, stanowi wyraz szczególnego *d a r u i w y m i a n y* – wstępującego i zstępującego życia osobowego. (Być może ta właśnie wartość najtrafniej tłumaczy fenomen wielkiej i pełnej szlachetnego entuzjazmu popularności Jana Pawła II u młodzieży.) Dobrze, jeśli podeszły wiek dotyka człowieka od strony fizycznej tylko lekką ociężałością i może zbyt krótkim snem, od strony intelektu zaś ogranicza go jedynie na tyle, aby nie musiał zwracać uwagi na drażniące szczegóły codzienności.

Oto jasny obraz starości. W pewnym sensie jest to obraz idealny. Jednak gdy się rozejrzeć, to wokół nas spotykamy wielu starych ludzi wcielających go w ostatni etap swojego życia.

Ciemny obraz starości występuje również realnie i nie sposób go pominąć. Na tę barwę wieku podeszłego składają się słabość, ból, poczucie zagrożenia, zależność od innych, a często także osamotnienie. Ludzie starzy dotknięci tymi przypadłościami fizycznymi i emocjonalnymi dzielą ich ciężar z innymi, których nie doświadczył jeszcze wiek: z ludźmi niepełnosprawnymi i chorymi. Wspólnie stanowią *s p o ł e c z n o ś ć c i e r p i e n i a*, różnie przyjmując ów dopust i rozmaicie na niego odpowiadając. Z samego serca ciemnych barw starości wyjęta jest przytoczona w jednym z artykułów tego numeru stara modlitwa, której fragment brzmi:

Panie, naucz mnie starzeć się [...]  
Przekonaj, iż najmniejszej krzywdy mi nie wyrządzają  
ci, którzy czynią mnie bezwłasnowolnym.

Nie można tu bowiem nie wspomnieć o ciemnej stronie wzajemnych kontaktów tych, którzy cierpią, z drugimi, zwłaszcza z bliskimi: o braku cierpliwoś-

ci, a także o rodzaju „próżności starczej” oceniającej cały świat z wyniosłości liczby przeżytych lat.

Starość bywa również taka.

Wszystkie jednak okresy ludzkiego życia, mające swe „zwycięstwa” i „klęski”, są w pewnej istotnej mierze równoprawne. Stąd nie jest uzasadnione ani nadmierne eksponowanie wartości czasu młodości, ani swoista pruderia w odniesieniu do starości z jej dolegliwościami. Istotną miarą bycia człowiekiem w doczesności, bez względu na wiek, jest jakość jego wysiłku skierowanego ku przekroczeniu determinacji czasu i jego ciężarów. Okres starości jest okazją do tego, aby człowiek transcendował siebie w prawdzie, która jest najjaśniejszą iskrą człowieczeństwa zawartą w jego osobowej naturze. Tak samo planszą osobowej transcendencji jest każdy inny etap życia, w którym człowiek świadomie podejmuje swoje ludzkie powinności (w okresie dzieciństwa pomagają mu w tym rodzice). Z tego względu na drugim planie staje fakt młodości, dojrzałości czy starości. Pierwszorzędne jest to, co człowiek z tym okresem – a w istocie: ze sobą – uczyni. Czy pograży się w immanencji własnej subiektywności i „osobistej” aksjologii, czy uczyni wysiłek w celu pójścia za prawdą niezależną od jego popędów i ambicji? Czy pochłonie go świat rządzony prawami swojego czasu, czy raczej zdoła przewyciężyć jego „gravitację doczesności” i skierować swą uwagę i energię życia ku wartościom „nie z tego świata”?

Ciężka starość, choroba, cierpienie fizyczne lub duchowe, niepełnosprawność stanowią trudną, lecz i szczególną okazję do transcendencji człowieka w prawdzie. Ten wymiar ludzkiej egzystencji i zarazem przygodności, jaki odsłania cierpienie, ujawnia również szczególną siłę wewnętrzną człowieka. Jak napisał Jan Paweł II w liście apostolskim *Salvifici doloris*, cierpienie „nie może być przetworzone i przeobrażone łaską od zewnątrz, ale od wewnątrz” (nr 26). To właśnie na ziarno ludzkiej woli skierowanej ku transcendencji pada promień łaski Bożej.

Jak każde cierpienie, tak również cierpienie towarzyszące starości jest ostatecznie tajemnicą. Przeważnie nieskuteczne stają się próby racjonalnego wyjaśnienia faktu, iż jeden człowiek partycypuje w jasnej stronie wieku podeszłego, a drugiemu przypadło znosić tylko ciemne jego barwy. Pojmowaniu czysto ludzkiemu wymyka się zarówno sens tej trudnej rzeczywistości, jak i pochodzenie mocy, którą człowiek znajduje w sobie, aby w niej żyć. Tajemnicę cierpienia rozświetla prawda o Wcieleniu i Ukrzyżowaniu, podobnie jak źródłem nadprzyrodzonym transcendencji człowieka przewyciężającego cierpienie – jest Bóg. „Najbardziej niewinny z ludzi – Bóg, który stał się człowiekiem – był mężem boleści, który wziął na siebie ciężar naszych win i grzechów” – powiedział Jan Paweł II do chorych podczas pielgrzymki do Meksyku w 1999 roku<sup>1</sup>. Wysiłek

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Tajemnicę cierpienia wyjaśnia tylko Chrystus*, „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 18(1999) nr 4, s. 26.

czynnej solidarności z cierpieniem Odkupiciela jest aktem, w którym człowiek stary, chory lub niepełnosprawny wspomaga dar łaski, nadając swojemu cierpieniu ostateczny sens.

Jednocześnie nie jest to tylko akt będący wyrazem dialogicznej więzi między człowiekiem i Bogiem. Ktoś, kto potrafi transcendować bolesne ograniczenie potwierdzając swymi czynami i postawą najwyższą prawdę o człowieku i o świecie, włącza się aktywnie w krąg wspólnoty zbawczej. Przypadłości społeczne, ekonomiczne i inne, związane z potrzebą służenia mu pomocą przez drugich, tylko w wymiarze czysto doczesnym stanowią niewygodę, obciążenie i przyczynę zniechęcenia. Postawa zawierzenia Chrystusowi i mistycznego „zadedykowania” Jemu właśnie sensu bólu, choroby, braku ziemskich perspektyw lub innych mrocznych wymiarów życia zmienia wspólną perspektywę tego, kto cierpi, i tych, którzy towarzyszą mu w potrzebie. „Kto przyjmuje taką postawę w cierpieniu, nie jest ciężarem dla innych, ale swoim cierpieniem przyczynia się do zbawienia wszystkich”<sup>2</sup>.

„Zima życia”, widniejąca w tytule niniejszego numeru „Ethosu”, wyznacza horyzont końcowy linii ludzkiego bytowania w czasie. Ludowe powiedzenie ukazuje związek tego nieuchronnego momentu z całym życiem człowieka: „Jakie życie, taka śmierć”. W Drugiej Księdze Machabejskiej znajduje się reguła moralna wskazująca na rolę, jaką odgrywa w postawie wobec śmierci ostatni okres życia. „Jeśli mężnie teraz zakończę życie, okażę się godny swojej starości” (2 Mch 6, 27). Zastanawiająca ciągłość egzystencjalna, która odsłania się w tych sentencjach, każe pytać o wartość każdorazowo indywidualnej decyzji, z jaką człowiek rozstaje się z życiem; każe w związku z tym nie dowierzać opiniom głoszącym, iż za końcowym horyzontem znajdziemy jedynie „śmierć bez reszty”.

Te naturalne i czysto ludzkie pytania oraz niedowierzania rodzą się w myśli każdego, kto świadomie podejmuje problem swojego kresu. Nieśmiało racjonalne spekulacje, poparte uczuciem nadziei, rozjaśnia i potęguje wiara. Towarzysząca jej łaska ufności w moc Bożej kreacji stwórczej utwierdza nas w naszym naturalnym optymizmie metafizycznym i pozwala wybiegać naszej ziemskiej intencji daleko poza śmierć – ku zmartwychwstaniu.

Metafora jesieni i zimy życia odpowiada tej intencji. Życie ludzkie nosi w sobie pierwiastek nie dający się zwyciężyć śmierci. Jesień bywa złota, ale może być zimna, deszczowa i przysparzać dolegliwości ludzkiemu ciału. Zima jest najczęściej sroga, męcząca, najbardziej się też dłuży z wszystkich pór roku; wydaje się nie mieć końca. Jednak człowiek, choćby do cna przemarznięty i znużony, wygląda niestrudzenie cieplejszego promyka słońca. Po zimie nadchodzi wiosna.

W.Ch.

<sup>2</sup> Tamże.



**JAN PAWEŁ II**

**W OCZEKIWANIU NA „WIENIEC SPRAWIEDLIWOŚCI”**



JAN PAWEŁ II

## W OCZEKIWANIU NA „WIENIEC SPRAWIEDLIWOŚCI”\*

Podczas obrad [konferencji] podkreślaliście wielkość i wartość ludzkiego życia, które pozostaje cenne w każdym wieku i w każdym stanie. W ten sposób zostaje autorytatywnie potwierdzona ewangelia życia, którą Kościół, zgłębiając wytrwale tajemnicę Odkupienia, nie przestaje się zdumiewać, a zarazem czuje się powołany do głoszenia jej ludziom we wszystkich epokach (por. *Evangelium vitae*, nr 2).

[...]

Do uczestnictwa w tym dziele należy włączyć także człowieka starego, którego często traktuje się wyłącznie jako przedmiot opieki: ludzie starzy z biegiem lat mogą osiągnąć większą dojrzałość, której wyrazem jest inteligencja, zrównoważenie, mądrość. Dlatego Syracydes zaleca: „Stań na zgromadzeniu starszych: a [jeśli] kto jest mądry, przyłącz się do niego!” (Syr 6, 34); a w innym miejscu: „Nie odsuwaj od siebie opowiadania starców, albowiem i oni nauczyli się go od swoich ojców; od nich i ty nauczysz się rozumu, by w czasie potrzeby dać odpowiedź” (Syr 8, 9). Wynika stąd, że nie należy traktować człowieka starego wyłącznie jako tego, który potrzebuje opieki, bliskości i pomocy. On także może wnieść cenny wkład w życie. Dzięki bogatemu doświadczeniu zgromadzonemu w ciągu wielu lat może i powinien dzielić się swoją mądrością, dawać świadectwo nadziei i miłości (por. *Evangelium vitae*, nr 94).

Relacja między rodziną a ludźmi starszymi winna być postrzegana jako wymiana darów. Także człowiek stary może dawać: nie należy lekceważyć doświadczenia zdobytego z wiekiem. Nawet jeśli zdarza się, że nie nadąża ono za zmieniającymi się czasami, zachowuje wartość jako zespół przeżyć, które mogą się stać źródłem wskazań dla członków rodziny, utrwalając ducha

---

\* Fragmenty przemówienia wygłoszonego przez Ojca Świętego do uczestników konferencji „Kościół a ludzie starsi”, którą w dniach 28-31 X 1998 r. zorganizowała w Watykanie Papieska Rada do Spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia. Tekst przytaczamy za „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 20(1999) nr 3, s. 18n. Tytuł pochodzi od redakcji „Ethosu”.

społeczności rodzinnej, jej obyczaje, tradycje zawodowe, przekonania religijne itp. Wszyscy wiemy, jak szczególnie bliska więź łączy ludzi starszych z dziećmi. Ale także dorośli, jeśli potrafią otoczyć starszych szacunkiem i miłością, mogą czerpać z ich mądrości i roztropności, aby podejmować słuszne decyzje.

W tej właśnie perspektywie społeczeństwo powinno odkryć na nowo solidarność między pokoleniami, powinno odkryć sens i znaczenie starości w społeczeństwie zdominowanym przez mit wydajności i sprawności fizycznej. Musimy zapewnić człowiekowi starszemu bezpieczne i godziwe warunki życia, a jego rodzinie należy pomóc także materialnie, aby mogła pozostać naturalnym środowiskiem więzi międzypokoleniowych.

Osobną uwagę należy poświęcić także opiece socjalno-zdrowotnej i rehabilitacyjnej, która często okazuje się konieczna. Postęp techniki w dziedzinie ochrony zdrowia przedłuża życie, ale nie zawsze podnosi jego jakość. Należy kształtować takie systemy opieki, które na pierwszym miejscu stawiają godność człowieka starszego i pomagają mu – w miarę możliwości – zachować poczucie własnej wartości, aby nie doszło do sytuacji, w której poczuje się bezużytecznym ciężarem i będzie pragnął lub wręcz domagał się śmierci (por. *Evangelium vitae*, nr 94).

Kościół, powołany do dawania prorockiego świadectwa w społeczeństwie, broni życia od chwili poczęcia aż do naturalnej śmierci. Myśląc zwłaszcza o jego ostatnim etapie, który często trwa miesiące i lata i stwarza bardzo poważne problemy, odwołuję się dziś do wrażliwości rodzin, aby potrafiły towarzyszyć swoim bliskim aż do końca ich ziemskiej pielgrzymki. Czyż można zapomnieć słowa przejmującego napomnienia biblijnego: „Synu, wspomogaj swego ojca w starości, nie zasmucaj go w jego życiu. A jeśli by nawet rozum stracił, miej wyrozumiałość, nie pogardzaj nim, choć jesteś w pełni sił. Miłosierdzie względem ojca nie pójdzie w zapomnienie [...]. W dzień utrapienia wspomni się o tobie” (Syr 3, 12-15).

[...]

Zwracając się teraz do wszystkich ludzi starych na całym świecie, pragnę im powiedzieć: drodzy bracia i siostry, nie traćcie otuchy, życie nie kończy się na ziemi, ale przeciwnie – tylko się tutaj zaczyna. Musimy być świadkami zmarłych wstania! Człowiek starszy powinien być pełen radości: spokojnej radości z tego, że czas się dopełnia i bliska jest nagroda, jaką Chrystus Pan przygotował swemu wiernemu słudze. Przychodzą tu na myśl wzruszające słowa apostoła Pawła: „W dobrych zawodach wystąpiłem, bieg ukończyłem, wiarę ustrzegłem. Na ostatek odłożono dla mnie wieniec sprawiedliwości, który mi w owym dniu odda Pan, sprawiedliwy Sędzia, a nie tylko mnie, ale i wszystkim, którzy umiłowali pojawienie się Jego” (2 Tm 4, 7-8).

Dzieląc się tymi myślami i uczuciami, z serca udzielam wam wszystkim tu obecnym, waszym bliskim, a zwłaszcza ludziom starszym, mego błogosławieństwa.

**SENS ŻYCIA LUDZKIEGO –  
SENS LUDZKIEJ STAROŚCI**



## SENS ŻYCIA – SENS STAROŚCI W PERSPEKTYWIE CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

*Jeśli sednem życia jest jedność duszy z ciałem, w takim razie to, co tę jedność rozrywa, przekreśla życie [...]. Kładąc kres życiu w najbardziej dogłębnym jego przekroju nie unicestwia jednak wchodzących w strukturę tego życia istotowych zasad. Rola śmierci jest inna. Kładąc definitywny kres ludzkiemu bytowaniu jednym nierozciągląym punktem czasu wyznacza linię graniczną między dwoma nowymi obszarami ludzkiej egzystencji.*

### WSTĘPNE USTALENIA

Trójczłonowy tytuł artykułu w każdym z tych członów wymaga objaśnienia w celu uściślenia problemu, który ma być przedmiotem naszych rozważań. Pierwsze kłopoty sprawia termin „perspektywa chrześcijańska” w kontekście sensu życia i starości. Pojęcie „chrześcijaństwo” ma bardzo szeroki zakres, podobnie przedstawia się sprawa z określeniem „chrześcijański”. Jeżeli zaś chodzi o aspekt doktrynalny, określenie „chrześcijański” w potocznym odczuciu kojarzy się z nauką Chrystusa i Kościoła. Tymczasem słowo „starość”, a także słowa pokrewne znaczeniowo, na przykład „starzeć się”, „starzec”, pojawiają się w Piśmie świętym stosunkowo rzadko<sup>1</sup>, zazwyczaj w znaczeniu bądź końcowego okresu życia traktowanego czysto chronologicznie, bądź w odniesieniu do określonej grupy społecznej. Również Nauczycielski Urząd Kościoła na temat starości specjalnie się nie wypowiadał. A zatem danych do zarysowania swoiście „chrześcijańskiej perspektywy” starości szukać należy gdzie indziej. Najbardziej pomocne w tym względzie okazują się katolickie nauki teologiczne oraz filozofia, której nie jest obca idea transcendentnej rzeczywistości Boga, a także duchowego pierwiastka w psychofizycznej strukturze ludzkiej osoby. Z tego też powodu samą tę filozofię określa się często jako „filozofię chrześcijańską”. Dopiero w świecie idei głoszonych przez te instancje doktrynalne wykryć się dadzą dane do odtworzenia iście „chrześcijańskiej perspektywy” sensu życia i starości.

Kolejna trudność nasuwa się w związku z wieloznacznością słowa „sens”, nawet w powiązaniu z wyraźną konotacją „sens życia”. Nie tylko w potocznym rozumieniu, ale także w dyscyplinach naukowych termin ten pojmuje się na różne sposoby i z różnych punktów widzenia. Charakteryzując ogólnie te

<sup>1</sup> Por. Tb 10, 4; Ps 70, 9; Prz 16, 31; Mdr 3, 17; 4, 8-9; Syr 8, 6; 25, 5; 2 Mch 6, 23; 6, 27; Łk 1, 36.

usiłowania można powiedzieć, że „sens życia” utożsamia się (mniej lub bardziej świadomie) z możliwością realizacji lub osiągnięcia jakiegoś cennego dobra zdolnego zrekompensować negatywne doświadczenia człowieka, dzięki czemu dobro to zasługuje na to, aby na nim skoncentrować główne dążenia życiowe.

To wszakże ogólnikowe pojmowanie sensu życia, chociaż podtrzymywane przez naturalistycznie zorientowane kierunki filozoficzne, jest jednak zbyt jednostronnym i fragmentarycznym jego ujęciem, szczególnie kiedy chodzi nam o spojrzenie na życie z „chrześcijańskiej perspektywy”. Chodzi o to, że nawet największe, najwznioślejsze czy najcenniejsze dobro, zamknięte jednak w ramach doczesnej rzeczywistości, okazuje się „za małe” w porównaniu z fundamentalnym dążeniem człowieka do coraz doskonalszych dóbr. Dążenie to nie ulega wygaszeniu nawet w sytuacji subiektywnego zadowolenia z osiągniętego optimum. Nie stanowi bowiem granicy dla dążenia do czegoś „jeszcze lepszego”. Jest to widoczne szczególnie przy założeniu, że twórczą siłą świadomych dążeń człowieka są akty jego duchowych uzdolnień rozumu i woli, władnych sięgnąć w sferę wszelkiego dobra istniejącego, w tym także Dobra nieskończonego, czyli Boga. Krótko mówiąc, poznawczo-dążeniowe moce człowieka mają wymiar transcendentny, pozazjawiskowy.

Ten stan rzeczy rzutuje w nader istotny sposób na pojęcie „sensu życia”. Pamiętajmy, że nawet w najbardziej prostym rozumieniu tego terminu chodzi zawsze o typ działań, które są zwrócone ku jakiemuś szczególnie cennemu dobru. Skoro więc sens życia wiąże się z dostrzeżeniem w zasięgu naszych działań dobra o wybijającej się nad inne dobra jakościowej doskonałości, w takim razie istnienie Dobra nieskończonego (a co do tego w chrześcijańskiej perspektywie życia nie żywi się wątpliwości) zmienia radykalnie krajobraz świata dóbr, w którym realizuje się sens ludzkiego życia. Na horyzoncie świadomych dążeń człowieka jawi się Dobro nieskończone, którego słabym i cząstkowym tylko odtworzeniem są wszelkie dobra w tym życiu bezpośrednio dostępne człowiekowi. W rzędzie dóbr, które człowiek obiera za cele podejmowanych przez siebie aktów, Dobro nieskończone musi zająć miejsce wyjątkowe, jako jedyne dobro zdolne w pełni zaspokoić dążenia człowieka. Z tego też powodu, w odniesieniu do całości rozumnej aktywności człowieka, sytuuje się ono na szczycie hierarchii dóbr wchodzących w zakres jego zamierzeń jako ostateczny cel jego życia.

Tak w perspektywie chrześcijańskiej przedstawia się świat obiektywnie istniejących dóbr. Powiedziano przed chwilą, że dla określenia sensu życia ma to istotne znaczenie. Trzeba zatem pokazać, jak to się dzieje.

Chodzi o to, że Bóg jako cel ostateczny we właściwej mu pełni doskonałości stanowi dla człowieka dobro konieczne do zaspokojenia w pełni jego rozumnych dążeń. Z drugiej strony dobro to jest osiągalne dla człowieka jedynie za pomocą celów doczesnych, które dzięki swej moralnej wartości okazują się właściwymi środkami wiodącymi do osiągnięcia Boga. Co więcej, są one osiągalne dla człowieka na zasadzie niezdeteminowanych wyborów wolnej woli



człowieka. Jest to zatem zadanie powierzone do spełnienia każdej poszczególnej osobie ludzkiej. Podejmując je buduje ona duchową doskonałość własnej osobowości, która zamyka całościowy krąg aktywności człowieka jako właściwy mu immanentny cel jego życia. Zrozumiałe jest jednak, że także ten immanentny cel pozostaje pod władczym prymatem celu ostatecznego, gdyż ku niemu – wraz z całością ludzkiego życia – jest z konieczności skierowany. Taka jest zasadnicza orientacja ludzkiego życia. Pozostając w stałej relacyjnej zależności od celu ostatecznego z niego czerpie swą zacność, wielkość i dostojeństwo, które scalone w metafizyczną jakość, stanowią poszukiwaną przez nas kategorię „sensu ludzkiego życia”. Wrócić wszakże wypada do wcześniej sformułowanej zasady: twórczą siłą w realizacji tego sensu jest wolność człowieka. Od niego przeto zależy, czy i w jakim stopniu urzeczywistni tę obiektywną orientację własnego życia, czy też jej nie urzeczywistni. Innymi słowy – obiektywny układ celów określających sens ludzkiego życia jest człowiekowi dany, natomiast faktyczne przekształcenie tego tworzywa w nobilitujący stan życia poszczególnych osób jest już dziełem człowieka.

Jak na tle zarysowanej koncepcji sensu życia jawi się „sens starości”? Starość jest integralną, choć nie przez wszystkich doświadczaną fazą ludzkiego życia, ale jest zarazem fazą szczególną. Nic przeto dziwnego, że już od starożytności stanowi przedmiot badawczej uwagi, najpierw filozofów (powszechnie znany jest traktat Cyserona poświęcony tej problematyce<sup>2</sup>), a współcześnie przedstawiciele licznych dyscyplin naukowych, czego efektem jest wyodrębnienie się dziedziny wiedzy pod nazwą „gerontologia”, czyli nauki o starości. Nie wszystko jednak, o czym rozprawiają współcześni gerontologowie, ma znaczenie dla naszego tematu. Interesujące same w sobie, ale dalekie od metafizycznego sedna sensu życia okazują się demograficzno-socjologiczne badania starości. Ujmując starość w kategoriach społecznych niewielką wagę przywiązuje się do osobniczych, a jeszcze mniejszą do duchowych aspektów starości<sup>3</sup>.

Problematykę sensu starości przybliżają publikacje, w których omawiane są postawy i zachowania otoczenia względem osób starych<sup>4</sup>. Na właściwy tor rozważań nad sensem starości naprowadzają nas dopiero wtedy, gdy przedmiotem opisu czynią samą starość w jej najbardziej charakterystycznych stanach. Ukazują więc nieuchronne cienie starości, ale także pozytywne jej strony (ten temat ze szczególną predylekcją potraktował Cyseron); częstym wątkiem rozważań są wskazania, co należy czynić, aby przezwyciężyć frustracyjne przejawy sta-

<sup>2</sup> Zob. M. T. Cyseron, *Katon Starszy o starości*, tłum. W. Klimas, Kraków 1995.

<sup>3</sup> Por. S. Klonowicz, *Oblicza starości. Wybrane zagadnienia gerontologii*, Warszawa 1979.

<sup>4</sup> Zob. A. Deeken, *Gdy przychodzi starość*, Kraków 1977; J. Leclercq, *Radość zmierzchu*, Warszawa 1978; W. Krzemińska, *Starość rośnie wraz z nami*, Warszawa 1980; K. Wiśniewska-Roszkowska, *Starość jako zadanie*, Warszawa 1989. Tej samej autorki *Pochwała starości* (Marki-Struga k. Warszawy 1994) jest w gruncie rzeczy wznowieniem poprzedniej publikacji pod zmienionym tytułem.

rości i przetworzyć je w stateczną, a nawet pogodną jesień życia. Wywody te ubogacone są wykorzystaniem także moralno-religijnej motywacji, bez głębszego jednak wnikania w to, na czym polega specyficzny sens starości, a więc nie „sens życia”, ale właśnie „sens starości”<sup>5</sup>. Przyczyną tego stanu rzeczy jest zapewne to, że omawiane w tych pracach elementy swoistej eschatologii starości ukazują starość taką, jaka ona „jest” w doświadczeniach realnie przeżywanych przez osoby stare. Tymczasem poszukiwany przez nas sens starości kryje się w głębszych warstwach obiektywnych struktur ludzkiej egzystencji, na wspólnym z sensem życia poziomie, ale przecież pod pewnym przynajmniej względem różnym od sensu życia. Otóż wykryciu tego właśnie ukrytego „*proprium*” starości poświęcimy osobny paragraf naszych rozważań.

### OBLICZA STAROŚCI

Gerontologowie w swoich pracach opisują cechy właściwe starości. Układają się one w dwa szeregi: jeden, na który składają się cechy negatywne, oraz drugi, w którym widnieją cechy pozytywne. Wymieńmy te najbardziej reprezentatywne dla obu szeregów.

W rzędzie cech negatywnych wymienia się przede wszystkim „nieuchronne zmiany”, w których ujawnia się proces biologicznego zniedołężnienia, widocznego w ubytku sprawności fizycznej; różne patologie określane generalnie jako „wielochorobowość”<sup>6</sup>, pełne niekiedy nader bolesnych i długotrwałych cierpień. Wraz z tymi zmianami idzie postępujące otępienie umysłowe, poczucie osamotnienia, zepchnięcia na margines życia, potęgująca się z czasem niezaradność życiowa, przeróżne wreszcie starcze dziwactwa.

Do cech pozytywnych wszyscy gerontologowie zgodnie zaliczają doświadczenie i mądrość życiową jako „dwa skarby” starości<sup>7</sup>, dojrzałość sądu, wyciszenie zmysłowych pożądań, zrozumienie dla wyższych i wznioślejszych radości ducha. Starość wyróżnia się także tym, że człowiek dysponuje większą ilością wolnego czasu, może wspominać radosne przeżycia, ma poczucie dobrze wykonanej pracy, a nawet – jak podkreśla jeden z autorów – „niektóre cechy umysłu, jak zasięg pamięci i rozległość wiedzy, zasób słów i praktyczny osąd, umiejętność wychodzenia z trudnych sytuacji, pozostają jakby odporne na proces starzenia się [...] zachowując poprzedni poziom”<sup>8</sup>.

Mając przed oczyma ten gerontologiczny czarno-biały obraz starości zadać można pytanie sformułowane już z filozoficznoetycznego punktu widzenia: czy

<sup>5</sup> Zob. Deeken, dz. cyt.; Leclercq, dz. cyt.; Wiśniewska-Roszkowska, dz. cyt.

<sup>6</sup> Por. Wiśniewska-Roszkowska, dz. cyt., s. 18.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 43n.

<sup>8</sup> Klonowicz, dz. cyt., s. 132n.

na tej szeroko zakrojonej palecie cech starości da się wyróżnić choćby jedną cechę, która by miała charakter uniwersalny występując w każdym przypadku przeżywanego starości i była tej starości wyłączną własnością? Idąc za sugestią tytułu jednej z publikacji dotyczących gerontologii, stwierdzić raczej należy: „tyle starości, ile ludzi”<sup>9</sup>, gdyż układy cech wymienionych wyżej (i wielu innych możliwych) zmieniają się jak w kalejdoskopie w odniesieniu do każdej z osobna wziętej osoby. Niepodobna zatem wytypować żadnej cechy: ani spośród tych czarnych, ani też spośród białych cech, która byłaby z tym szacownym okresem życia związana w sposób tak powszechny i dogłębny, aby można ją było uznać za „specificam differentiam” starości.

A tymczasem w poszukiwaniu sensu starości takie właśnie „constans” jest nam koniecznie potrzebne. Starość – jak wiemy – ma różne oblicza. Ale tylko to jedno jedyne, które jawi się we wszystkich jej osobniczych wcieleniach i sięga samych jej głębin, naprowadza na ślad ukrytego w niej sensu. Taką uniwersalną cechą starości jest h o r y z o n t ś m i e r c i. Śmierć może spotkać i spotyka człowieka także w innych okresach życia, nawet jeszcze przed narodzeniem. Dla starości – także tej długowiecznej i zdrowej – jest to jednak nieodwracalna konieczność, ku której zdąża ona nieubłaganym nurtem przeżywanego czasu. Jednorazowość zaś tego wydarzenia i jego ciężar gatunkowy powoduje, że odsłania ono najgłębszą prawdę życiową starości, powiedzmy jaśniej – określa sens starości. Przy takim postawieniu zagadnienia, wstępnym, ale w całym tego słowa znaczeniu kardynalnym zadaniem jest precyzyjne ustalenie filozoficznego znaczenia pojęcia śmierci i ukazanie, jakie zawiera w sobie „sensotwórcze” treści.

## PROBLEMOTWÓRCZE PROLEGOMENA

Odpowiedzi na zadane pytania nie znajdziemy na terenie nauk gerontologicznych, które dotychczas służyły nam pomocą. Po dane poznawczo znaczące dla teorii sensu starości sięgnąć trzeba do innych źródeł. Pierwsze zaś kroki należy skierować w stronę filozofii.

Dla wszystkich kierunków filozoficznych śmierć jest zjawiskiem pełnym wewnętrznego dramatyzmu. Choroba atakuje poszczególne człony organizmu ludzkiego zakłócając i osłabiając ich funkcjonowanie. Śmierć natomiast uderza w podstawy ludzkiej egzystencji. W materialistycznych kierunkach filozoficznych umiera „cały człowiek”, nie pozostaje z jego „physis” nic człowieczego, znika niby bańka na powierzchni wszechmaterii, która wchłania w siebie bez reszty rozłożone składniki jego jestestwa. Dla filozoficznego spirytualizmu śmierć przybiera bardziej wyrafinowaną postać, szczególnie gdy chodzi o jego

<sup>9</sup> Por. Krze mi ń s k a, dz. cyt., s. 19.

odmiany dualistyczne, a taką jest chrześcijańska filozofia człowieka. Człowiek w jej oczach jest w najgłębszej swej istocie substancjalną jednością duszy i ciała, które egzystencjalnie nawzajem się warunkują jako współzasady bytu człowieka, jego konstytutywne elementy. Na całej przestrzeni życia ta jedność trwa w nienaruszonym stanie. Dzięki temu cielesność człowieka przejawia stale obecność w niej ducha, jego zaś duchowość manifestuje się w kształtach cielesności. Dopiero śmierć tę jedność dzieli na dwie połowy, ale nie z jednakowym skutkiem dla każdej z nich. Ciało, nawet wtedy, gdy na katafalku zachowuje jeszcze życiową figurę, w rzeczywistości jest już tylko spoistym konglomeratem materialnego tworzywa, o określonych fizyko-chemicznych właściwościach poszczególnych cząstek, które „były”, ale już „nie są” człowiekiem. Duch natomiast zachowuje swoje uszczuplone brakiem ciała, niemniej jednak rzeczywiste istnienie. I ten realny nawet po śmierci charakter duszy ludzkiej stawia przed filozofującą myślą pytania: na czym właściwie polega śmierć? czym jest ona dla przeżywającej ją duszy? czym zaś jest dla człowieka?

### NIEADEKWATNE FILOZOFIE ŚMIERCI

Nie jesteśmy pierwsi, którzy się z tym pytaniem borykają. Jego intrygujący charakter wyzwolił ożywiony ruch badawczy również w świecie katolickiej teologii i filozofii. Teologia zaś na pierwszym przynajmniej etapie rozważań zwykła posługiwać się autentycznie filozoficznymi kategoriami myślenia. Dopiero na ubitym w ten sposób gruncie przystępuje do rozbudowy własnych, już ściśle teologicznych konstrukcji. Charakterystyczną ilustracją tego właśnie typu usiłowań są poglądy L. Borosa prezentującego swe przemyślenia nad „tajemnicą śmierci” w formie koncepcji „ostatecznej decyzji”<sup>10</sup>, którą częściej zwie „końcową decyzją”. Jej sens istotny przedstawia jako hipotezę, w myśl której „w śmierci otwiera się możliwość w pełni osobowego aktu człowieka; tym samym jest ona bytowo uprzywilejowanym miejscem świadomego stawania się wolności, spotkania z Bogiem i podjęcia decyzji o swoim wiecznym losie”<sup>11</sup>.

Tę hipotezę autor rozwija w długim wywodzie, z którego wyłuskamy jedynie najistotniejsze dla naszego tematu elementy. Stwierdza on przede wszystkim, że zasadniczym przedmiotem jego rozważań będzie „metafizyczny moment”, w którym „przypuszczalnie już się dokonało” „oddzielenie się duszy od ciała”<sup>12</sup>. Nie interesuje go więc to, co się dzieje z człowiekiem „przed śmiercią”, a z duszą wyzwoloną od ciała „po śmierci”<sup>13</sup>. Koncentrując przeto uwagę na

<sup>10</sup> L. Boros, *Mysterium mortis. Człowiek w obliczu ostatecznej decyzji*, Warszawa 1974.

<sup>11</sup> Tamże, s. 9.

<sup>12</sup> Tamże, s. 15.

<sup>13</sup> Tamże.

„samej śmierci” wyróżnia w niej dwa aspekty: „bezczasowy przełom” oraz „czasowe przejście i to, co w tym przejściu się dokonuje. Dlatego w momencie śmierci możliwa jest decyzja”<sup>14</sup>. Trzeba wszakże dowieść, że twierdzenie to ma realne podstawy. W tym celu autor przywołuje na pomoc „transcendentalną metodę”<sup>15</sup> oraz uzyskane tą drogą osiągnięcia współczesnej filozofii<sup>16</sup>, dzięki którym można wykryć stałą obecność śmierci w egzystencji człowieka. Historyczna zaś dialektyka ludzkiego bytu prowadzi do wykształcenia się „dwoistej krzywej życia”, która polega na procesie biopsychicznego wzrostu i zaniku witalnych sił „człowieka zewnętrznego” z równoczesnym wzrostem wolności „człowieka wewnętrznego” jako źródła jego duchowej mocy. Na tej podstawie Boros dochodzi do końcowego wniosku, że „w momencie śmierci dokonuje się wewnętrzne unicestwienie duszy, które jednak nie jest w stanie zniszczyć duchowej rzeczywistości duszy”<sup>17</sup> ukształtowanej przez wolność „wewnętrznego człowieka”. Śmierć jawi się przeto „jako pierwszy w pełni osobowy akt człowieka, miejsce wolności, spotkania z Bogiem i rozstrzygnięcia o wiecznym przeznaczeniu”<sup>18</sup>.

Stwierdzenie to oznacza zatem powrót do wyjściowej tezy, tym razem już jako koncepcji wbudowanej w nowy świat idei, którego zadaniem jest uprawdopodobnić proponowaną hipotezę. Istotne zaś w niej jest to, że w mocy ludzkiej wolności leży ostateczna decyzja opowiedzenia się „za” lub „przeciw” Bogu, otwarcia się na wieczne zbawienie lub pogrążenia w potępieńczej rozpacz.

To nazbyt długie może przedstawienie poglądów Borosa wydaje się jednak konieczne, aby w obiektywnym kontekście osadzić racje, dla których przedłożoną przezeń koncepcję należy uznać za z gruntu chybną interpretację tak wielkiej wagi egzystencjalnego zjawiska, jakim jest śmierć. Tym bardziej koncepcja ta okazuje się nieprzydatna dla naświetlenia sensu starości. Krytycznej ocenie zostaną poddane trzy najbardziej frapujące idee Borosowego wywodu.

Zasadnicze zastrzeżenia nie tylko ze zdroworozsądkowego, ale też z krytycznofilozoficznego punktu widzenia budzi dwuaspektowa koncepcja śmierci jako dialektycznego, „pozaczasowego przełomu” oraz „czasowego przejścia i tego, co się w tym przejściu dzieje”. To bowiem, co „pozaczasowe”, musi być albo nieskończonym i niezmiennym „teraz”, czyli wiecznością nieskończonego Bytu, albo inną formą bycia, jak na przykład „aevum”, a więc „wiekość” czystych duchów, czyli aniołów. „Czasowe” i „pozaczasowe” stanowią zatem formy bytowania niekompatybilne, innymi słowy – do siebie nie przy-

<sup>14</sup> Tamże, s. 17.

<sup>15</sup> Tamże, s. 22.

<sup>16</sup> Por. tamże, s. 21-92. Autor omawia poglądy następujących filozofów: M. Heideggera, M. Blondela, J. Marechala, H. Bergsona, G. Marcela.

<sup>17</sup> Tamże, s. 92.

<sup>18</sup> Tamże, s. 102.

stające, zwłaszcza jako dwa strukturalne bieguny tego samego egzystencjalnego aktu ludzkiego. Boros chce dokonać takiego samego dzieła, jakiego dokonałby metafizyk usiłując do doskonałości Bytu nieskończonego dodać doskonałość bytu skończonego.

Pozbawione podstaw jest również twierdzenie głoszące obecność śmierci w ciągu całego życia ludzkiego jako przedmiotu doświadczenia filozoficznego. Takiego doświadczenia po prostu nie ma. Jest to znowu konstrukt filozofującego umysłu w oderwaniu od obiektywnej rzeczywistości ludzkiego bytu. Z doraźnych aktów uświadamiania sobie przez człowieka ograniczoności i kruchości życia, jak też z widniejącej na jego horyzoncie śmierci figuruje się fundamentalny nurt dążeńowy ludzkiego życia. W ten sposób stwarza się złudną podstawę do równie arbitralnych tworów transcendentalnej analizy śmierci. Jeżeli zaś chodzi o tego rodzaju głębinowe dążenie ludzkiego rozumnego dynamizmu, to jedynym jego realnym odpowiednikiem jest tkwiące w naturze ludzkiej woli pierwotne poruszenie (*appetitus naturalis*) ku „jakemuś dobru”. Jest to przeto dążenie nie określone co do jego obiektywnego przedmiotu, a więc otwarte na każde dobro rozpoznane jako odpowiadające człowiekowi-podmiotowi tego działania. Może nim być nawet śmierć, jeżeli w jakichś okolicznościach jawi się ona człowiekowi w ponętnej szacie aktu wyzwalającego go od doświadczanego cierpienia. To wszakże nie uprawnia do wyciągania tak dalekich wniosków, jakie charakteryzują koncepcję „ostatecznej decyzji”.

Największym wszakże mankamentem tej koncepcji jest, jak się wydaje, wypaczone pojęcie wolności. Wolność bowiem w swym elementarnym psychologicznym statusie implikuje niezdeterminowaną możliwość alternatywnych wyborów uwarunkowanych ograniczonością dostępnych jej dóbr. Dlatego granicę tej wolności stanowi Dobro nieskończenie dobre. Jeżeli zatem w śmierci – zgodnie z koncepcją końcowej decyzji – człowiek w pozaczasowym punkcie staje oko w oko z Bogiem nieskończenie doskonałym, skazany jest na jedną jedyną decyzję umiłowania Go całą siłą swego dążenia, w której nie ma już miejsca na żadne „za” lub „przeciw” pociągające za sobą zbawienie lub potępienie. Nie podważa tego twierdzenia wolność, którą Boros zwie „w pełni osobowym aktem człowieka”. Ta wolność konstytuuje się na innej płaszczyźnie. Zdobywa ją człowiek zmudnym wysiłkiem życiowej praktyki, której owocem jest postawa afirmowania i umiłowania dobra moralnego. Z tego też powodu wolność ta, zasługująca na to, aby ją obdarzyć osobnym mianem „wolności moralnej”, to zadanie do wykonania przez człowieka przed śmiercią, a więc w czasowym stanie jego egzystencji.

Koncepcja Borosa, stojąca na pajęczych nogach utkanych z transcendentalnych mistyfikacji, nie wskazuje drogi prowadzącej do rozwiązania problemu śmierci w jej odniesieniu do sensu życia. Trzeba wszakże jeszcze pokazać, że nie czyni tego także w odniesieniu do sensu starości. Problematykę starości wkomponował autor w osobliwą koncepcję „dwoistej krzywej życia”. Proces

ten, jak już wspomniano, polega najpierw na „nieodwracalnym wyczerpywaniu się rezerw życiowych”<sup>19</sup> człowieka. Wskutek tego starość „traci nie tylko cielesną, ale i duchową siłę, świeżość i elastyczność. Całe bytowanie człowieka starego sprawia wrażenie jakby nieżywego, zdrewniałego i skostniałego [...]. Starzejącego się człowieka otacza całe mrowie zrodzonych ku obumarciu możliwości życia”<sup>20</sup>. Odmienny wygląd przybiera starość, kiedy ujmuje ją w swe tryby „przeciwna krzywa życia”, której treścią jest formowanie się „wewnętrznego człowieka”. Z jej twórczej dialektyki wyłania się „człowiek mądry”, którego moc „ma charakter duchowy i wypływa ze świętego niejako spokoju”<sup>21</sup>. Stwarza to odpowiedni klimat dla „ukonstytuowania się wolności”<sup>22</sup>. W ciągu życia proces ten przebiega ruchem spirali aż do momentu śmierci, w której „człowiek staje się po raz pierwszy i ostateczny osobą, samodzielnym i uduchowionym ośrodkiem bytu”<sup>23</sup>.

Tyle Boros. A teraz pytania. Po pierwsze, skoro nędza starości „zewnętrznego człowieka” prowadzi do krańcowego osłabienia nie tylko cielesnej, ale i duchowej jego siły, to jak to się dzieje, że z głębi coraz bardziej słabnącego ducha wyłania się „człowiek mądry”, którego obraz w pełnym naświetleniu przez autora mieni się znacznie bogatszymi kolorami aniżeli w przytoczonych cytatach?

Nie próbując rozwiązać tego dylematu poprzestać możemy na końcowej konkluzji: współczesne tendencje filozoficzno-teologiczne, których Boros jest jednym z wyrazicieli, usiłujące rozwiązać „tajemnicę śmierci” za pomocą hipotezy końcowej decyzji, skazane są na niepowodzenie, opierają się bowiem na zbyt kruchych fundamentach. Z drugiej strony dla podanych już racji nie można pomijać problemu śmierci w rozważaniach nad sensem życia i starości. Trzeba zatem sięgnąć do innych źródeł filozoficznej inspiracji, aby urobić sobie bardziej adekwatny pogląd na to, czym jest śmierć w swym metafizycznym jądrze i jaką pełni rolę w konstytuowaniu sensu ostatecznych spraw ludzkiego życia.

#### TOMISTYCZNE INSPIRACJE TANATOLOGICZNE

Przypatrzmy się zatem, jak na ten problem zapatruje się św. Tomasz. Śmierć sprowadza on do kategorii „kresu zmiany” („terminus alterationis”), która polega na „utracie życia”, dokonuje się zaś „w momencie”. „Moment” z kolei nie oznacza w jego rozumieniu najmniejszej choćby części czasu

<sup>19</sup> Tamże, s. 65.

<sup>20</sup> Tamże, s. 67.

<sup>21</sup> Tamże, s. 71.

<sup>22</sup> Tamże, s. 76.

<sup>23</sup> Tamże, s. 79.

ciągłego. Jest to „punkt” czasu („instans”), którego nie można utożsamiać z czasem, a który mimo to należy jeszcze do czasu. Wniosek stąd taki: śmierć jest wydarzeniem jedynym w strukturze ludzkiego życia, które „zachodzi”, jest czymś realnym, w którym jednak już nic dzieć się nie może. Konsekwentnie nie ma w nim miejsca na żadne we właściwym tego słowa znaczeniu rozumne akty ludzkie. Stanowi swego rodzaju ostrze, które godzi w samo serce życia<sup>24</sup>.

Ale też samo „życie” trzeba poddać wyjaśniającej glosie. Nie można bowiem życia pojmować jako hipostazy, która bytuje własnym istnieniem ponad poszczególnymi osobnikami jako powszechne źródło życia dla każdego z nich. Życie jest pojęciem ogólnym, jego obiektywnymi desygnatami są konkretnie istniejące ożywione byty gatunkowo zróżnicowane, wśród których wyróżnia się zdecydowanie gatunek homo sapiens. Składa się on z samoistnych, samowiednych i samowładnych, a więc rozumnych podmiotów istnienia i działania, czyli z osób ludzkich. Te zaś właściwości poszczególne osoby zawdzięczają temu, że ożywiają je nieśmiertelne dusze, które kształtując istotowe oblicze człowieczeństwa stanowią równocześnie najgłębszą zasadę ludzkiego dynamizmu na obydwu jego poziomach: fizycznym i psychicznym. Czynią to jednak tylko w warunkach istotowego zespolenia z materialnym podłożem cielesności. Tymczasem w ten właśnie węzeł stanowiący najgłębsze sedno życia godzi ostrze śmierci.

Wszystkie dokonane w ostatnim akapicie ustalenia słusznie mogą być uznane za filozoficzne truizmy, ale trzeba je było przypomnieć, aby przygotować grunt pod prawidłowe postawienie i rozwiązanie problemu sensu starości. Jeśli sednem życia jest jedność duszy z ciałem, w takim razie to, co tę jedność rozrywa, przekreśla życie i uniemożliwia jakiegokolwiek tego życia funkcjonalne przejawy. Kładąc kres życiu w najbardziej dogłębnym jego przekroju nie unicestwia jednak wchodzących w strukturę tego życia istotowych zasad. Rola śmierci jest inna. Kładąc definitywny kres ludzkiemu bytowaniu jednym nierozciągląym punktem czasu wyznacza linię graniczną między dwoma nowymi obszarami ludzkiej egzystencji.

Po „przedśmiertnej” stronie, zgodnie z zarysowaną przed chwilą koncepcją śmierci, pozostaje człowiek w tym osobowym kształcie, w jakim przeżył ostatnią chwilę swego świadomego życia. Śmierć zastaje przeto człowieka zawsze w „g o t o w e j” już postaci (rozumiemy ten wyraz tak, jak go się używa w powiedzeniu „dzieło już gotowe”). Nawet w starości nie zawsze straszy on widokiem „jakby nieżywego, zdrewniałego i skostniałego” „człowieka zewnętrznego”, ale też chyba rzadko otacza go nimb dojrzałej mądrości wyływającej „ze świętego niejako spokoju” „człowieka wewnętrznego”. Jest natomiast zawsze jakimś przez siebie samego urobionym – złym, dobrym, szlachetnym lub świę-

<sup>24</sup> Por. STh. II-II q. 164 a. 1 ad 7.



tym człowiekiem. W tej postaci schodzi z areny życia, ale nie znika w pustce niebytu. Z dorobkiem swego życia wchodzi w dzieje ludzkości jako jej niewidoczny w masie podobnych sobie uczestników pionek bądź jako wybijający się ich twórca dzięki spełnionej przez siebie roli życiowej, czasem wielkiej, niekiedy wręcz przełomowej.

Pozostaje wszakże drugi obszar „pośmiertnej” tym razem rzeczywistości. Los ciała określiliśmy już krótko i jednoznacznie: jego rozkład oznacza powrót do świata materii. Z duszą sprawa ma się inaczej. Duchowy charakter zapewnia jej możliwość trwania po śmierci, otwiera się przed nią perspektywa nieśmiertelności. Już Ciceron zastanawiał się nad tym, jaką postać przybierze ta nieśmiertelność. W ujęciu filozofii chrześcijańskiej rzecz sprowadza się na teren sensu życia: określa go – jak już wiadomo – relacja, w jakiej pozostaje duch ludzki do nadrzędnego dobra ludzkiego życia, którym jest Bóg. W poznawczo-wolitywnym zjednoczeniu z Bogiem kryje się tajemnica doprowadzenia do pełni doskonałości człowieka i jego szczęścia, gdyż tą dopiero drogą może wcielić niejako w dostępnych sobie granicach chwałę Boga we własną egzystencję i cieszyć się nią bez końca. Jeżeli zatem swą praktyką życiową urzeczywistnił w sobie sens życia zgodnie z jego zasadniczym ukierunkowaniem i osiągnął kształt człowieka moralnie dobrego, wówczas otwiera się przed nim perspektywa nieśmiertelności pełna chwały, dostojeństwa i radości. Na tym polega zbawienie człowieka. Jeżeli jednak zakończył życie naznaczony piętnem moralnego zła, utrata Dobra nieskończonego spada nań przekleństwem największego egzystencjalnego nieszczęścia. A to znowu oznacza jego potępienie.

A jak na tle tak zarysowanego ostatecznego dramatu ludzkiej egzystencji jawi się „sens starości”? Jest jasne, że treść tego sensu kształtuje się w duchu tej cechy starości, która wyróżnia ją jako odrębną fazę ludzkiego życia. Cechą tą jest wychylająca się z mroku przyszłości coraz wyrazistsza konieczność śmierci, a to oznacza nieuchronność decydujących rozstrzygnięć w stosunku człowieka do najwyższego Dobra. Ta unosząca się nad starością eschatologia musi znaleźć odpowiadające jej upostaciowanie w dziedzinie rozumnej aktywności człowieka. Sens życia polega na przydaniu temu życiu wartości dzięki uporządkowaniu życiowej aktywności zgodnie z jej ukierunkowaniem na cel ostateczny. Sens starości włącza się w to przyporządkowanie nowej zasadzie. Wyznacza ją przygotowanie człowieka do osiągnięcia takiej postawy moralnej, która to spotkanie z celem ostatecznym uczyni dla człowieka w pełni twórczym i radosnym. Ogólnie w tych słowach sformułowana zasada uznaje przydatność szczegółowych wskazań gerontologicznych, które mają starość uczynić lżejszą, a nawet pogodną. Ze swej strony podnosi je na wyższy niejako poziom, ukazując człowiekowi końcowe horyzonty jego egzystencji i ozdabiając nową jakością drogę, która prowadzi człowieka do zjednoczenia się z niepojętym w swej nieskończoności Absolutem.

## SENS ŻYCIA – SENS STAROŚCI

Cały dotychczasowy wywód mieści się jeszcze w ramach filozoficznego myślenia posługującego się kategoriami porządku naturalnego. Chrześcijański sens życia, a w tym kontekście także starości, sięga jednak dalej. Odtworzyć go można korzystając z nauki zawartej w Słowie Bożym przekazanym nam w źródłach Chrystusowego Objawienia. Dopiero z tych źródeł zaczerpnięte treści odsłaniają przed naszymi oczyma autentycznie chrześcijańskie rozumienie ostatecznych przeznaczeń ludzkiej egzystencji. Trudność tego zadania polega wszakże na tym, które z prawd podanych nam przez Boga i przez Kościół przemawiający w Jego imieniu wyeksponować, aby w maksymalnie skondensowanej formie naświetlić przynajmniej najistotniejsze aspekty wniesione przez objawione Słowo Boże w strukturę sensu życia i starości. Niepodobna przypominać wszystko, czego wiara uczy o Bogu, o Chrystusie, o człowieku, o łasce, czy wreszcie o tak zwanych rzeczach ostatecznych. Bardziej celowe wydaje się wziąć za przedmiot rozważań poszczególne elementy rozwiniętej uprzednio koncepcji sensu życia i starości i rozpatrzyć je w świetle tych prawd, które ukazują ich nowy status dany im w świecie nadprzyrodzonego porządku przywróconego ludzkości w zbawczym dziele Chrystusa.

Z całokształtu naszych rozważań wiadomo, że rolę filaru w strukturze sensu życia pełni cel ostateczny, którym jest Bóg bytujący w transcendentnych zaświatach jako Dobro najwyższe i nieskończenie doskonałe. Wiara rozszerza to pojęcie Boga odsłaniając tajemnicę Trójcy Przenajświętszej mówiącą o Bogu jednym we wspólnocie trzech Osób Boskich. Z nauki wiary zyskujemy też pewność co do istnienia całego świata aniołów, a także obecną tam rzeszę dusz zbawionych z ich królową Najświętszą Panną Maryją na czele. Cały ten wszechświat nieba stanowi jakby wielkie wezwanie dla każdego żyjącego w warunkach doczesności wierzącego człowieka, aby podejmując działania w obszarze dóbr, które mieszczą się w porządku stworzenia, żył równocześnie świadomością, że po drugiej stronie w zaświatach czeka go nowa rzeczywistość, niepojęta w swej trynitarnej wielkości i bogactwie. Dziwi się przeto jeden z autorów, że ta pełna pocieszającej treści prawda odgrywa tak małą rolę w religijnym życiu osób starych<sup>25</sup>. Należy przeto choćby pokrótce jej wzniosłość przypomnieć, aby nie była dla nich martwym kapitałem, ale tchnącym optymizmem elementem ich życia.

Tak więc nadprzyrodzony cel ostateczny zakłada fundament sensu życia, ale w strukturę tego sensu wchodzi również zasady, według których porządkować należy całokształt życiowej działalności, aby ją ukierunkować na realizację naczelnego celu immanentnego. W pojęciu sensu ludzkiego życia pełni on rolę szczebla, po którym wstępujemy w ostateczne rejony naszej egzystencji.

<sup>25</sup> Por. Deeken, dz. cyt., s. 120.

Ten w filozofii ogólnie i bezosobowo zakreślony model sensotwórczego życia przybiera w chrześcijańskiej perspektywie realną i żywą postać w osobie Chrystusa Pana. Jako Bóg-Człowiek wkroczył On w historię ludzkości, aby w ramach ogólnego planu zbawienia stać się także ucieleśnionym wzorcem doskonałości człowieka. Człowiek, jako istota podniesiona do godności dziecka Bożego, której zadatkami jest uświęcenie go przez łaskę i uzdolnienie do uczestnictwa w życiu samego Boga, stoi przed zadaniem upodobnienia się w praktyce życia do swego Zbawcy i Nauczyciela. W tym ujęciu sens życia ludzkiego sprowadza się do idei *n a ś l a d o w a n i a* Chrystusa Pana i przepojenia Jego duchem życia doczesnego we wszystkich jego wymiarach: czysto duchowych i zewnętrznych, indywidualnych i społecznych.

Chrześcijańska perspektywa sensu życia wyznacza wreszcie płaszczyznę, na której kształtuje się chrześcijański sens starości. Jest oczywiste, że sens ten polega na modyfikacji ogólnego sensu życia odpowiednio do swoistej sytuacji okresu końcowego. Charakteryzuje ją, jak nam wiadomo, nieuchronny finał w akcie śmierci. Toteż ogólna zasada porządkowania spraw życia w starości pod kątem przygotowania do ostatecznego rozrachunku w chrześcijańskiej perspektywie przybiera postać formuły „wznoszenia się ku królestwu Bożemu”<sup>26</sup>. Chrystologiczne wszakże aspekty tej perspektywy także tym razem kierują sens starości ku tym tajemnicom życia Chrystusowego, które ukazują dźwigającą słabnącego człowieka moc krzyża Chrystusowego opromienionego jednak chwałą zmartwychwstania. W świetle tej prawdy chrześcijańska dramaturgia starości nie tylko odsłania miejsce starości w czasowym nurcie ludzkiego życia, ale ponadto staje się źródłem nowego zgoła spojrzenia na siebie samą i przeżywania samej siebie w tylko jej właściwych doświadczeniach. W podniosłym nastroju dojrzałej prawdy życia i pełnej pogody rezygnacji wyraża to tekst starej modlitwy, którą warto przytoczyć na zakończenie naszych rozważań:

Panie, naucz mnie starzeć się po chrześcijańsku,  
Przekonaj, iż najmniejszej krzywdy mi nie wyrządzają  
ci, którzy czynią mnie bezwłasnowolnym,  
którzy nie baczą już na moje zdanie,  
przyzywając innego, by miejsce me zajął.  
Pozbaw mnie dumy doświadczeń wygasłych;  
zbaw od poczucia i wiary, żem niezastąpiony.  
W owej powolnej rozsypce wszystkiego  
widzę, iż właśnie przenosisz mnie, Panie,  
na całkiem nowy poziom mojego jestestwa,  
kiedy – dzięki ubóstwu i kruchości mojej –  
pozwolisz mi odczuć bezmiar Twej tkliwości.

Spraw owoż, Panie,  
bym wciąż jeszcze dla bliźnich mógł być pożytecznym,

<sup>26</sup> Leclercq, dz. cyt., s. 21.

dołączając mój zapał, jako i modlitwy,  
do radosnych wysiłków tych, którzy obecnie  
wszelką władzę sprawują;  
bym żył w jedni pokornej i pełnej pokoju  
z tym ciągle zmiennym światem,  
nie oplakując minionej przeszłości,  
godząc się na odejście z łańców pracy żmudnej,  
jak zwykłem z oczywistą godzić się pokorą  
z każdym zachodem słońca.  
I wreszcie proszę, byś zechciał przebaczyć,  
iż dopiero w zacisznej porze zmierzchu mego  
pojąłem, jakże wielką była miłość Twoja;  
udziel mi zatem łaski, bym teraz przynajmniej,  
wyglądać mógł z wdzięcznością i w pełni nadziei  
szczęśliwego spotkania, które mi gotujesz,  
na które mnie przyzywasz  
już od chwili, gdy ledwie światło dnia ujrzałem.  
Ucz, Panie, jak z radością przyjmować wiek starczy,  
czekając aż ostatnia jutrzienka zabłyśnie.

Amen.

Ks. Józef PASTUSZKA

## STAROŚĆ CZŁOWIEKA Rozważania psychologiczne\*

*Sens starości polega na przygotowaniu się człowieka do śmierci i do spotkania z Bogiem. Starość daje najpełniejsze przeżycie przygodności i przemijalności rzeczy [...], by uzdolnić się do przeżywania innej rzeczywistości, jaką ciało w czło-  
wieku osłaniało i ukrywało, a zarazem pozwalało jej dojrzeć i w pełni ją ocenić.*

Pamięci moich Drogich Rodziców  
poświęcam

### WSTĘP

Starość człowieka obejmuje okres jego życia od 60 (65) roku do śmierci. Charakterystyczne, odmienne w stosunku do innych okresów oblicze posiada wtedy jego życie organiczne, jego biologia i fizjologia, a nie mniejsze różnice wykazuje jego życie psychiczne, zmysłowe i duchowe. Jak wiek XIX nazywany bywa „stuleciem dziecka”, podobnie wiek XX nosi miano „stulecia starości”, gdyż podjęto szczegółowe badania nad starością i powstały społeczne instytucje opieki nad ludźmi starymi. Powstała nowa nauka o starości, zwana gerontologią, która rozczłonowała się na psychologię gerontologiczną, czyli naukę o życiu psychicznym ludzi starych, na socjologię gerontologiczną, czyli naukę o stosunkach społecznych właściwych starości, i geriatrię, czyli naukę o leczeniu ludzi starych. Jest dziś naukowym pewnikiem, że starość nie jest jakąś schyłkową, końcową formą życia ludzkiego, w której zatraca się osobowość człowieka, nie jest też jakąś formą degeneracji człowieka, powstałą w następstwie wyczerpywania się jego sił życiowych. Jest ona odrębną autonomiczną formą życia ludzkiego, wykazującą obniżenie sił organicznych i fizycznych, gdzie jednak w pełni działają siły duchowe, bogatsze w doświadczenie i uzdalniające do wykonywania ważnych zadań życiowych. Okres starości bywa nazywany „drugim życiem”, a we Francji „trzecim wiekiem” (troisième siècle).

[...]

---

\* Na poniższy tekst składają się obszerne fragmenty artykułu ks. prof. Józefa Pastuszki opublikowanego pod tym samym tytułem w „Studiach Sandomierskich” (1981, nr 2, s. 371-403), wcześniej zaś wykład na temat starości ks. prof. Pastuszka wygłosił w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W niniejszym przedruku wprowadzono w stosunku do oryginału pewną ilość zmian stylistycznych w celu uwspółcześnienia języka, nie naruszając jednak integralności tekstu. Wyróżnienia spacją pochodzą od redakcji „Ethosu”.

Warto przypomnieć zalecenia Seneki: „Powitajmy życzliwie starość i pokochajmy ją, bo i ona jest pełna uroku” (Epist. III, 4).

### CO TO JEST STAROŚĆ?

Starość w najogólniejszym znaczeniu jest długotrwałym istnieniem rzeczy czy ludzi, które dzięki temu wywołują podziw, budzą zainteresowanie i skłaniają do szacunku. Byty „stare”, martwe czy żywe, których istnienie sięga w daleką przeszłość, kryją w sobie jakąś doskonałość. Istnienie bowiem przeciwstawia się nicości. Byt istnieje, ponieważ zawiera w sobie jakieś doskonałości ontyczne, które opierają się czynnikom rozkładowym, nieodłącznym od bytowania względnego, przysługującego bytom skończonym, zdolnym tylko do jakiegoś trwania okresowego. Trwanie istnienia to bogacenie bytu, potęgowanie jego wartości, co pozwala przeciwstawić się grożącej mu nicości, a co zasługuje na podziw i uznanie. Starość mówi o odporności i doskonałości ontycznej bytu człowieka, które ujawniają się w miarę upływu lat. Ona nobilituje człowieka, gdy rozpatrujemy ją ze stanowiska ontologicznego.

Starość jest zjawiskiem psychicznym. Jest bowiem świadomym przeżywaniem pewnego stanu życiowego w późniejszych latach życia, jest swoistym sposobem reagowania na środowisko zewnętrzne i na zachodzące w człowieku zmiany organiczne; jest pewnym okresem życia o swoistym przebiegu procesów organicznych i psychicznych; jest odczuciem tej odrębności i odmienności życiowej, jaka zamyka się w granicach pewnego wieku. Zasadniczo więc rozgrywa się na płaszczyźnie świadomości, choć również zachodzą w niej i odgrywają ważną rolę procesy organiczne i biopsychiczne. Nigdy też nie usamodzielnia się jako zjawisko czysto psychiczne: zawsze powstaje i rozwija się w ramach ciała organicznego. Dlatego zjawiska psychiczne występujących w starości nie można rozpatrywać w oderwaniu od procesów biologicznych: rozwijają się one równolegle i wzajemnie warunkują, ale nie mogą być z sobą utożsamiane ani usamodzielniane, ani sprowadzane jedne do drugich.

Starość jest także zjawiskiem biologicznym, organicznym. Najważniejsze zmiany, jakie zachodzą w miarę starzenia się człowieka, zaczynają się w tkankach. Są to mianowicie: zagęszczenie plazmy komórek, odwodnienie tkanek, nagromadzenie złogów, czyli substancji bezużytecznych tak w komórkach, jak i między nimi (złogi wapnia, cholesterolu i brązowego starczego barwnika), a także postępujące zmniejszenie zdolności komórek do podziału. W ciągu życia pewne komórki obumierają, a inne dzielą się. W starości przeważa obumieranie komórek nad ich tworzeniem. Dlatego człowiek stary jest mniejszy i lżejszy.

Na określenie całokształtu procesów czynnościowych i zmian, jakie przechodzi organizm od początku swego istnienia, wprowadzono pojęcie biomor-

fozy. Wiadomo, że procesy biologiczne przejawiają się w skomplikowanych zjawiskach biochemicznych, w należywym odżywianiu komórek i tkanek, w ich zdolności reprodukcyjnej. Sam proces starzenia się zależy nie tylko od tkwiącej w organizmie siły witalnej, ale także od warunków i stałości środowiska, w którym człowiek żyje, a więc od pożywienia, ilości ciepła itp.

Początek i trwanie starości zależy od potencjalnej siły życiowej, jaka tkwi w człowieku, i od warunków życiowych, w jakich on przebywa. Prawdopodobnie idealna potencjalna długość życia ludzkiego wynosi 115 lat; rzadkością jest jednak, by człowiek przekroczył sto lat. Górny wiek starości wynosi 70-90 lat życia. Czynnikiem biologicznym, które przyspieszają starzenie się, są: zmniejszenie aktywności ruchowej człowieka; przeciążenie układu nerwowego takimi szkodliwymi bodźcami, jak hałas, stesy psychiczne, nadmiar informacji; niewłaściwe odżywianie powodujące niedobór lub brak kalorii. Nie mniej ważne są czynniki społeczne, jak na przykład izolacja społeczna i psychiczna, pogorszenie sytuacji materialnej, nagła zmiana warunków środowiskowych, brak rekreacji i wypoczynku, brak przygotowania do starości lub niewłaściwe do niej nastawienie.

Głośne przed laty dzieło O. Spenglera *Zmierzch Zachodu* (*Der Untergang des Abendlandes*, 1917) utrzymuje, że podobnie jak człowiek jednostkowy, kultury ludzkie są swoistymi organizmami, które rodzą się, przechodzą swój okres rozkwitu i starzeją się. Nie przyjmując zasadniczej tezy o organicznym charakterze kultury, trzeba przyznać, że zachodzi pewne podobieństwo pomiędzy człowiekiem a światem organicznym. Człowiek stary przypomina starzejące się rośliny i zwierzęta. Jest najczęściej pochylony i zgarbiony, głowa często łysa, włosy siwe lub siwiejące, oczy wyblakłe, jakby zamglone, bez blasku, często posiłkowane okularami, cera szara, pomarszczona, żółtawa, ręce ociężałe, przy pisaniu drżące. Człowiek taki nie wykazuje prężności, elastyczności w ruchach i w chodzie, jest ociężały. Żyje resztkami dawnej tężyzny, piękna życiowego. Temu zewnętrznemu wyglądowi odpowiada wewnętrzne życie psychiczne człowieka starego: brak mu siły, polotu, bystrości, inicjatywy, rozmachu. Zajmuje pozycję obronną, a nie zdobywczą, atakującą.

[...]

## ZJAWISKA PSYCHICZNE W STAROŚCI

Stopnie życia. Od czasów Arystotelesa datuje się trójczłonowy podział na życie biologiczne (wegetatywne), zmysłowe (sensytywne albo zwierzęce) i życie rozumne, czyli umysłowe. Istoty żyjące różnią się od materii nieożywionej ruchem wsobnym albo immanentnym, czyli takim, który pod wpływem przyczyn zewnętrznych, fizycznych czy wewnętrznych, organicznych powstaje w organizmie i w nim pozostaje w formie oddychania, wzrostu i rozmnażania.

Na podłożu organizmu działa życie psychiczne, które występuje w dwóch formach: jako życie zmysłowe (zwierzęce) i umysłowe, czyli rozumne. Wszystkie przejawy tego życia charakteryzuje jakaś świadomość, czyli – najogólniej mówiąc – wiedza o przedmiocie i o reakcjach nań podmiotu (psychizm).

[...]

## PAMIĘĆ

Gdy dzieciństwo i młodość żyją pod znakiem przyszłości („jak dorosnę”, „gdy będę miał posadę”), a wiek dojrzały obraca się w kategoriach terażniejszości, bo jest przeżywaniem i wykonywaniem obowiązków jednostkowych i rodzinnych („dzisiaj czeka na mnie taka praca”, „mam zrobić zakupy”, „staram się o posadę”), to człowiek stary żyje przeszłością, wspomina czasy, gdy był młody, gdy osiągał sukcesy, był zdrowy i silny. W pierwszym okresie życia człowiek żyje nadzieją, wyobraźnią, marzeniami; w wieku dojrzałym na pierwszy plan wysuwa się przeżywanie terażniejszości, osąd, ocena rzutużąca w przyszłość, w starości zaś dominuje pamięć. Jest ona zdolnością przechowywania, odnawiania i rozpoznawania treści poznawczych, dawniej przeżytych. Jest to myślowe i uczuciowe cofnięcie się, odwrócenie się od terażniejszości i przywołanie w pole świadomości swego dawnego życia w postaci obrazów, jakie tam się przechowały, i podniesienie ich rangi życiowej, choć tylko idealnej, obrazowej. Tak pojmowana pamięć zmysłowa występuje już u zwierząt. U ludzi oprócz pamięci zmysłowej istnieje także pamięć umysłowa, pamięć pojęć, liczb, znaczeń, postaw życiowych – własnych i cudzych.

Ważny jest podział na pamięć długotrwałą i bezpośrednią. Pamięć długotrwała – to zdolność do przechowywania informacji przez długi czas, względnie na stałe. [...]. Związana z poziomem wykształcenia, z wykonywanym zawodem, z codziennymi zajęciami – utrzymuje się na ogół w starości, zwłaszcza w sprawach zasadniczych dotyczących warunków bytowych, nabytych sprawności życiowych. Ale i w tej dziedzinie pojawiają się luki; z biegiem lat treść pamięciowa maleje, a zawartość materiału rozluźnia się i powoli dokonuje się selekcja materiału, przeprowadzana nieświadomie pod kątem konieczności, przydatności i celowości treści pamięciowych. Ta pamięć jest zarazem odwróceniem się od terażniejszości, zwłaszcza wtedy, gdy odczuwamy brak sił, gdy znaleźliśmy się na marginesie życia, gdy jesteśmy osamotnieni i opuszczeni. Jednak ona nie osłabia, ale umacnia naszą starość.

Inna jest rola pamięci krótkotrwałej, najświeższej, wypełnionej materiałem najnowszym. Jej zawartość jest przez ludzi starych szybko zapominana, co stanowi przedmiot ubolewań nad kruchością pamięci. Zapominamy w starości, gdzie leży dopiero co położona rzecz, usłyszane, a nawet znane nazwisko czy powzięte postanowienie mniejszej wagi. Tok naszych wyobrażeń,



naszych myśli, wciąż jest przerywany przez dołączanie i wkraczanie nowych, nie zamierzonych i nie wiążących się z dotychczasową tendencją procesów psychicznych. Człowiek stary z trudem utrzymuje zaplanowaną linię aktów psychicznych.

Fakt psychologiczny, że człowiek stary żyje przeszłością, mówi o teleologii poszczególnych zjawisk życiowych. Starość jest okresem inwolucji życiowej, słabnięcia sił, cofania się w rozwoju, zdążania ku śmierci. Człowiek żyje resztkami sił nagromadzonych w okresie młodości i w wieku dojrzałym. Tą przeszłością, skondensowaną w dawnych obrazach, w pojęciach, w postawach życiowych – nadal żyje, ale już jej nie wzbogaca. Dlatego nowe doznania zmysłowe czy pojęciowe z trudem znajdują dostęp do świadomości, a jeżeli tam się znajdują, to wymagają szczególnych zabiegów, aby się tam utrzymały. Łatwo są stamtąd usuwane, gdy brak jest należytej uwagi, gdy uczucie nie przyjdzie w sukurs.

Pamięcią starych ludzi rządzi prawo optymizmu życiowego, które każe utrzymywać z dawnych przeżyć elementy pogodne, optymistyczne, a usuwać z nich elementy ujemne, przykre, osłabiające rozmach życiowy. Są one z przeszłości pamięciowej usuwane przez zapomnienie, a na ich miejsce dochodzą do głosu momenty pogodne, przyjemne. W starości, gdy człowiek czuje się w swym istnieniu zagrożony, przeżycia przykre, potęgowane przez ich przypominanie, mogłyby utrudnić i osłabić życie ludzkie. Ponadto optymizm życiowy, wkorzeniony we wspomnieniach z przeszłości, będący swoistą „ucieczką w przeszłość” radosną i przyjemną, jest swoistym zabiegiem terapeutycznym, próbą przezwyciężenia obecnych trudności życiowych, płynących z osłabienia sił życiowych w starości, przez dodatnie i pogodne siły, które w nas tkwią, bo już dawniej odegrały swą dodatnią, twórczą rolę.

Inną znamiennej cechą starczej pamięci jest przesycenie elementami podświadomymi. Nie jest wprawdzie od nich wolna pamięć wcześniejszych okresów życiowych – młodości i wieku dojrzałego, ale w mniejszym stopniu i w wąskim zakresie. [...] Poszczególne nawarstwienia pamięci wzajemnie się przenikają i kształtują, przeszłość wpływa na teraźniejszość, na każdy akt świadomości. Przypominanie pamięci nie jest jakąś kopią rzeczywistości, ale odbija w sobie poziom umysłowy podmiotu, wykształcenie i chronologiczny kontekst obrazów, które po sobie następowały i zawierały tę samą treść. Cała przeszłość kroczy za człowiekiem i znaczy swe ślady w jego przeżyciach pamięciowych.

#### WYOBRAŻNIA

W nowszej psychologii pamięć i wyobrażenia są często ujmowane jako jedna funkcja psychiczna, gdyż ich materialem są te same obrazy poznawcze, tylko że w pamięci są one ujmowane pod kątem czasowości, przeszłości, jako obrazy

„nieruchome”, wykończone, natomiast w wyobraźni wysuwa się na czoło ich właściwość przetwórcza, przy braku elementów czasowych i osobowych. [...].

Wyobraźnię znamionuje twórczość. Jest ona nastawiona na przyszłość, na przetwarzanie świata, wyrasta z pędu życiowego do rozwoju, do wprowadzania zmian w stanie dotychczasowym, a przeciwstawia się zastoju, kontentowaniu się stanem faktycznym. Ten twórczy pęd życiowy znajduje swój wyraz w próbach nowych rozwiązań.

Skoro wyobraźnia nastawiona jest na przyszłość, na wprowadzanie zmian, a pamięć – przeciwnie – wypełniona jest przeszłością, czy można mówić o wyobraźni u człowieka starego, który żyje przeszłością, a od przyszłości się odwraca? A jednak przeciwstawność pomiędzy tymi dwiema funkcjami życiowymi jest tylko pozorna. Obie się uzupełniają, obie stoją w służbie życia ludzkiego.

Wyobraźnia występuje u ludzi starych w różnych postaciach. Przeszłość jest ujmowana przez człowieka starego nie tylko w formie pamięciowej, kopiującej, czysto kontemplatywnej, ale jako ta, która nie zadowala w pełni człowieka, musi być skorygowana, wymaga zmian, często korektur własnego postępowania. Jest to więc swoiste retrospektywne spojrzenie w przeszłość, nie ograniczające się do stwierdzenia faktu, ale rozsnuwające nowe możliwości działania: „jak mogłoby być inaczej? jakie byłyby inne rozwiązania?” Wobec własnej przeszłości zaprezentowanej przez pamięć nie jesteśmy obojętni. Jesteśmy jej widzami, świadkami, a zarazem jej sędziami, krytykami. Jesteśmy z niej zadowoleni albo rozgoryczeni, zawstydzeni czy rozzaleni, że tak postąpiliśmy. Wyobraźnia ma tu szerokie pole do działania, gdy przedstawia inne możliwości działania, które zostały przeoczone, niedocenione czy zawinione.

Planowanie na przyszłość nie dokonuje się na szerokiej kanwie, gdyż człowiek stary niechętnie się nią zajmuje, jeżeli nie dotyczy to jego ważnych spraw bytowych. Ale i w tym szczupłym zakresie działa wyobraźnia. Człowiek stary żyje nadzieją, spodziewa się poprawy sytuacji, a przynajmniej utrzymania stanu obecnego swojej egzystencji. Wyjście poza granice przestrzeni i czasu, którego człowiek dokonuje, gdy planuje nowe formy istnienia i nie ulega determinizmowi chwili, jest przede wszystkim dziełem wyobraźni, a zarazem aktem tak bardzo ludzkim, gdyż wyrosłym z jego natury.

Wyobraźnia ludzi starych, choć jest nadal wyposażeniem natury ludzkiej, nie osiąga wyzyna i siły wieku młodego i dojrzałego. Osłabienie sił fizycznych i przemęczenie psychiczne minionych lat odbija się na jej wydajności i inwencyjności. Zdarzają się wypadki, że ludzie w podeszłym wieku nadal czynnie pracują naukowo, ale są to raczej wyjątki. Dawni uczeni czy artyści (Platon, Albert Wielki, I. Kant, H. Bergson) publikowali swe najważniejsze prace w latach późniejszych, pomiędzy 40. a 60. rokiem życia. Brak sił fizycznych i wyczerpanie, zmęczenie psychiczne kładą tamę twórczości ludzkiej.

## INTELIGENCJA

Inteligencja w szerszym znaczeniu obejmuje wszystkie dziedziny myślenia, zarówno zasadnicze jego czynności (pojęciowanie, sądy, wnioskowanie), jak i wytwory tych czynności (pojęcia, idee, poglądy, kierunki, ideologie).

[...]

Każdy człowiek myśli, rozumuje, adaptuje się do życiowych warunków, układa swe stosunki z innymi ludźmi i „opanowuje” środowisko stosownie do swych potrzeb. Jest to dziełem jego inteligencji, która mając do wykonania najważniejsze zadania ludzkie stopniowo rozwija się. Dopiero około 25 roku życia człowiek dochodzi do pełnej dojrzałości umysłowej. Znane powiedzenie, że „życie zaczyna się po czterdziestce” ma swe częściowe uzasadnienie w fakcie, że dopiero wtedy człowiek uzdalnia się do objęcia stanowiska, które wymaga doświadczenia życiowego. Natomiast twórczość literacka, poetycka, artystyczna, naukowa, częściowo nawet filozoficzna rozkwita wcześniej, zaczyna się około 30 roku życia, a nawet i wcześniej. Jej rozwój uwarunkowany jest zasadniczo dwoma czynnikami: wrodzonymi uzdolnieniami, jako potencjalnymi siłami psychicznymi, które rozwijają się stopniowo w sprzyjających warunkach (wychowanie domowe, szkoła, zawód); zależy także od doświadczenia, od warunków życiowych, w jakich człowiek się rozwija, od aktualizacji swych wrodzonych i nabytych uzdolnień. Rozwój więc nie jest automatyczny, samorzutny, ale zawsze zakłada współdziałanie wolnej woli.

Powolnemu tempu rozwoju, trwającemu lata całe, odpowiada powolny zanik inteligencji w okresie starzenia. Nie jest to zresztą dosłowny zanik, ale osłabienie jej wydajności. Zasadniczo inteligencja w sensie czynności myślowych utrzymuje się najdłużej. Badania wykazały, że od 30 roku życia obniża się uzdolnieniowy poziom inteligencji, choć dalsza praca umysłowa poszerza jej zakres. Zasadniczo pozostaje nie zmieniona wiedza ogólna człowieka, sama zdolność rozumienia, zapas słów, jakimi człowiek posiłkuje się w myśleniu i w rozmowie. Natomiast ulega zmianom i obniża się pamięć liczb, myślenie rachunkowe, zdolność do wynajdywania wspólnych cech, układ dawnych obrazów. Wykonywany zawód osłabia inteligencję, jeżeli nie zmusza do szczególnej pracy umysłowej (np. zajęcia fizyczne) lub jeżeli brak jest stymulatorów ze strony środowiska. Ważnym czynnikiem jest zdrowie: zły stan zdrowia wstrzymuje rozwój inteligencji, a nieraz powoduje jej osłabienie, jeżeli utrudnia pracę umysłową.

Działalność inteligencji opiera się na wyobraźni i na uzdolnieniach abstrakcyjnych. W starości wyobraźnia jest słabsza ze względu na jej biologiczne podłoże, które jest wtedy znacznie osłabione, co sprawia, że inteligencja nie rozporządza dostatecznym materiałem, który mogłaby wykorzystać. Koncentracja uwagi jest lepsza, gdyż nie jest tamowana przez uczucia, ale proces abstrakcji

jest powolniejszy. Starzy potrzebują więcej czasu na zrozumienie nowych, nieznanych pojęć, łatwiej popełniają błędy w interpretacji, szybciej zapominają i wolniej pracują. Niechętnie przyjmują nowe poglądy, nowe interpretacje. Odwołują się raczej do dawnych doświadczeń, trzymają się dawnych form w teorii i w praktyce. Przeważa myślenie praktyczne, konkretne, dyktowane koniecznościami chwili.

Przyczyny osłabienia inteligencji w starości są natury psychicznej i biologicznej. Myślenie jest wysiłkiem. Poznanie zmysłowe (wrażenia, spostrzeżenia) jest swego rodzaju odbiciem, swoistą fotografią rzeczywistości materialnej i dlatego dokonuje się łatwiej. Natomiast myślenie ma inny przebieg. Ono zawsze wychodzi poza materiał empiryczny, co nie jest łatwe, ponieważ wymaga uprzedniego opanowania materiału empirycznego, jego przewyciężenia, by na jego „gruzach” zbudować pojęcie. Oderwanie się od materii, od zmysłów i dotarcie do warstwy duchowej jest pracą uciążliwą, zwłaszcza wtedy, gdy już nie współdziała zbyt aktywnie wyobraźnia zmysłowa.

Nieraz się słyszy, że inteligencja jest dziedziną, która utrzymuje się w niezmienionym stanie w okresie starości i nie ulega większym cofnięciom. Schopenhauer chwalił sobie swą przeżywaną starość, ponieważ pozwala ona na spokojne, wnikliwe spojrzenie na świat, na ludzi, a inteligencja nie jest tamowana przez namiętności. Jest w tym dużo racji. Gdy w młodości i w wieku dojrzałym myślenie ludzkie atakowane jest przez uczucia i namiętności i przez ich pryzmat człowiek nieraz patrzy na świat, to jego poznanie jest zniekształcone. W starości te utrudnienia odpadają, a przynajmniej nie odgrywają takiej roli, jak w latach młodości i dojrzałości życiowej.

Ważnym czynnikiem warunkującym czynną, zdrową starość człowieka jest biologiczne zdrowie organizmu. Prawdopodobnie ważką rolę odgrywają rozmiary tkanki korowej mózgu, ale też jej struktura i skład biochemiczny mogą być równie istotne. Nie można też pomijać innych czynników biologicznych, jak budowa czaszki, wymiary głowy, wyraz oczu, unerwienie mózgu. [...]. W mózgu zachodzą z biegiem lat zmiany, które wpływają na obniżenie poziomu inteligencji. Skutkiem tego jest spadek zdolności sensorycznych i motorycznych, zaburzenia hormonalne i przemiany materii, brak adaptacji społecznej, narastanie obowiązków, które trudno wykonać, odczuwana dysproporcja w wykształceniu w porównaniu z młodymi rocznikami, zmniejszenie się informacji, do jakich człowiek przywykł – to wszystko przyśpiesza starość i może wywołać depresję życiową. Częstym i groźnym dla człowieka starego wrogiem jest miażdżyca, która atakuje komórki nerwowe i tkanki korowe mózgu, ich strukturę, układ i skład biochemiczny, osłabia dopływ tlenu, utrudnia i obniża czynności psychiczne, osłabia pamięć i hamuje procesy umysłowe. Przyśpiesza i pogłębia starość.

## WOLA

Akt woli jest przeżyciem złożonym. W jego skład wchodzi: świadomość istnienia dobra, które leży w zasięgu możliwości mojego „ja”, ocena jego wartości w odniesieniu do „ja”, wypowiedająca się w sądach wartościujących, oraz postanowienie jako opowiedzenie się za jedną z alternatyw. [...].

Ludzie starzy na ogół unikają wysiłku, poza codziennymi zajęciami związanymi z ich trybem życia. Działa tu nie tylko lęk przed wysiłkiem fizycznym, ale i przed następstwami czynu, który jest przecież czymś „nowym”, wymaga przedstawienia kojarzeń myślowych, nowej adaptacji życiowej, bo człowiek stoi wobec nowej sytuacji, a to wszystko godzi w wypróbowane już formy życia. Dlatego człowiek stary, żyjący przeszłością i oceniający terażniejszość pod kątem przeszłości, ma początkowo niechętny stosunek do nowych ludzi, do nowych poglądów, teorii, haseł, bo one naruszają dotychczasowy stan jego pojęć, jego ustalony tryb życia, co może być dla niego źródłem nowych kłopotów. Trzeba czasu, wyjaśnień, prób i sprawdzeń, żeby się przyzwyczaić do tego, co nowe.

Akt woli rozgrywa się zasadniczo w świadomości i w niej się zamyka. Dotyczy to zwłaszcza wyboru kierunku myślenia, aprobaty uczuć, korektury etycznych poglądów, które choć wydają się czysto noetyczne, zamykające się wyłącznie w ramach myślowych, wymagają jednak aprobaty woli, bo nawet podjęcie samej analizy myślowej jest aktem woli, przerwaniem automatyzmu myślowego i przestawieniem się na inne tory; jest otwarciem drogi do przyszłości i terażniejszości, a negacją przeszłości. Ten zabieg nie odpowiada postawie życiowej człowieka starego, który żyje przeszłością i pod jej kątem ocenia terażniejszość, a nawet przyszłość. Lęka się nie tylko przyszłych, nieznanych wydarzeń, ale i prób myślowego oderwania się od przeszłości, bo są one zawsze jakimś ryzykownym rzutowaniem w nieznaną i niepewną – w przyszłość. Dlatego ludzie starzy nie są reformatorami, rewolucjonistami, burzycielami. Samo przestawienie kierunku myślenia budzi lęk, tak jak lękiem napawa nieznaną przyszłość.

Ta prawidłowość psychiczna nie ulega zmianie, jeżeli akt woli nastawiony jest na czyn zewnętrzny, choćby ten ograniczał się do drobnych rzeczy. [...].

Przyszłość, choćby tylko wyobrazeniowo zarysowana, budzi lęk. Człowiek stary od przyszłości ucieka, bo ta nic dobrego mu nie przyniesie, a tylko większe osłabienie sił i zbliżanie się śmierci. Nie oczekujemy też od ludzi starych jakichś wyczynów, które byłyby dziełem woli.

[...]. Dysproporcje pomiędzy poziomem inteligencji i woli jeszcze silniej się zaznaczają u ludzi starych, których inteligencja, nieraz wybitna, nie idzie w parze z wolą. Ta bowiem zazwyczaj wiąże się z czynem, z działaniem, z wysiłkiem, a tego ludziom starym brakuje. Starość najpierw atakuje siły fizyczne, a te muszą w jakiś sposób towarzyszyć woli. Ich brak albo obawa, że nie wystarczą, paraliżuje aktywność woli.

## POPEĘDY

Siłą motoryczną życia psychicznego, a zarazem wykładnikiem potrzeb organizmu są popędy. Człowiek, podobnie zresztą jak i zwierzęta, rozporządza ograniczonymi siłami organicznymi, które muszą być wciąż uzupełniane. Podobnie rzecz się ma z życiem psychicznym – i ono się wyczerpuje i musi być uzupełniane wartościami psychicznymi. Wykładnikiem psychicznym tych potrzeb jest popęd. Jest on działaniem siły, która nastawiona jest na zachowanie i rozwój człowieka. Nie jest on jakąś gotową substancją, lecz potencjalnym układem sił, których celowość i skuteczność poznawalna jest dopiero w działaniu. Popęd jest podświadomy, potencjalny; aktualizuje się wtedy, gdy jest zaspokajany.

Popędy są jednostkowe, jeżeli odnoszą się tylko do dobra osobnika, lub społeczne, jeżeli mają na celu dobro ogółu. Jednostkowymi popędami biopsychicznymi są: popęd do odżywiania, popęd płciowy, popęd ruchowy i popęd do samoobrony.

Popęd do odżywiania przejawia się przez uczucia głodu, pragnienia, biologicznych procesów przetwórczych i uczucia nasycenia czy niedosytu. [...].

O ludziach starych mówi się, że przykładają dużą wagę do spraw odżywiania i w związku z tym przeżywają więcej uczuć przyjemnych lub przykrych, niż to miało miejsce w latach wcześniejszych. Na ogół dużo jedzą. Jeżeli nie chorują, są smakoszami aż do obżarstwa. Sprawy kulinarne zajmują dużo miejsca w ich życiu, w planach na co dzień, w powstawaniu sympatii i antypatii, w ogólnym samopoczuciu.

Świadomość pewnej grupy ludzi starych, zresztą dość licznej, jest wypełniona głównie sprawami kulinarnymi. Wiąże się to z ich instynktem samozachowawczym, z wolą zachowania życia, a warunkiem tego jest odżywianie, w czym upatrują samoobronę przed śmiercią. Dla wielu starych ludzi odżywianie jest jedyną rzeczą, którą uprawiają z zamiłowaniem. Jest to walka o życie.

Popęd płciowy nastawiony jest na dawanie życia nowym osobnikom ludzkim w następstwie połączenia plemników z komórkami jajowymi. [...]. Związana z tym popędem miłość płciowa rzutuje na całą postawę duchową człowieka, ulega sublimacji, skłania do czynów wyrastających ponad przeciętność i jest czynnikiem dodatnim w twórczości człowieka (w poezji, w filozofii). Miłość w szerokim tego słowa znaczeniu dynamizuje człowieka, jest źródłem poświęceń, wytężonej pracy, nieraz odkryć, ale też spowodowała niejedną tragedię i wiele nieszczęść życiowych.

Popęd płciowy działa przez całe życie, choć w różnych formach, ale zawsze jako czynnik dynamizujący, podniecający. Działa również w starości. Działa słabiej, a nieraz jest nieodczuwalny, choć i wtedy przenika organizm ludzki. Kobieta po 50 roku życia, po przejściu klimakterium, przestaje być płodna, ale

nie wyzbywa się przez to popędu płciowego. Mężczyzna zachowuje w starości (do 75 roku życia?) płodność. Popęd działa jako uczucie i skłonność do drugiej płci nawet w późnej starości, gdy rozrodczość jest wykluczona. Znane są zakochania i małżeństwa w starości. Goethe pisze o sobie, że zakochał się w 72 roku życia. Znany pisarz polski Aleksander Świętochowski w podeszłym wieku poślubił z miłości młodą kobietę. Popęd płciowy działa na twórczość duchową nie tylko wtedy, gdy jest zaspokajany, ale także gdy jest opanowywany, a nawet pełna wstrzemięźliwość płciowa (celibat) może być czynnikiem szczególnej twórczości duchowej. Nadmierna aktywność płciowa osłabia i obniża twórczość duchową człowieka.

W znaczeniu popularnym ruchem fizycznym nazywamy przemieszczenie ciała z jednego miejsca na drugie, a najogólniej wszelką zmianę, przejście z jednego stanu bytowania w drugi. Uzupełnianie potrzeb organizmu zakłada ich poznanie, uświadomienie potrzebnych im wartości, zbliżenie się do nich, a tym samym zdolność wykonywania r u c h ó w. Człowiek stary, potrzebując wielu niezbędnych do życia rzeczy, posiada również zdolność zbliżenia się do nich, lecz jego ruchliwość jest ograniczona z powodu braku sił. Jego aparat ruchowy działa słabiej, jego mięśnie są zwiotczałe, nerwy osłabione, części ciała zatraciły swą dawną elastyczność, a nieraz zmieniły dawny kształt, gdyż uległy odtłuszczeniu. Aparat ruchowy ciała ujawnia swe niedobory, wskutek czego chód człowieka starego stał się ociężały, postawa pochylona, przygarbiona, cała motoryka powolniejsza, a serce szybciej się męczy i nie nadąża za ruchami. Często zdolność ruchowa jest wyznacznikiem i miernikiem sił żywotnych człowieka starego.

Popęd do samoobrony jest właściwie formą popędu samozachowawczego, ale występuje w postaci złożonej, bo z domieszką ruchów agresywnych. Atak w tym wypadku ma charakter obronny, utrzymujący przeciwnika w dystansie i grożący zastosowaniem siły w razie zagrożenia.

Zagrożenie to może pochodzić od ludzi, ze strony środowiska i własnego organizmu, który coraz bardziej się wyczerpuje i ulega chorobom. Jest to popęd działający permanentnie i z dużą siłą. Człowiek stary odczuwa brak sił i nie może się zdobyć na reakcje fizyczne, ale broni się w ramach swych możliwości. Broni swego zdrowia, które jest stale zagrożone: lubi się leczyć, stosuje z upodobaniem lekarstwa i póki może, wyjeżdża na kuracje, szuka porad lekarskich. Ludzie starzy rzadko popełniają samobójstwo, chyba że znajdują się w sytuacji beznadziejnej. Starzy bronią się częściej i skuteczniej swą postawą dezaprobującą lub lekceważącą wroga, milczeniem, które wyraża niechęć, czasem potępienie. W związku z tym nierzadko zdarzają się typy zgryźliwe, złośliwe, dokuczliwe w stosunku do najbliższego otoczenia. Brak reakcji obronnej występuje w sytuacji beznadziejnej, trudnej do obrony, albo w obliczu przeciwnika groźniejszego, wobec którego człowiek stary czuje się bezsilny lub obawia się gorszych następstw.

## UCZUCIA

Uczucie należy do tych podstawowych zjawisk psychicznych, które nie da się ściśle zdefiniować. Rozumiemy je, gdy je sami przeżywamy. Uczucia przenikają całe życie psychiczne i w jego procesy wprowadzają ważne zmiany. Utożsamiane bywają z przeżyciem przyjemności czy przykrości, zadowolenia czy bólu.

[...]

Jaka jest pozycja uczuć w starości człowieka? Można najogólniej mówić o obniżeniu życia uczuciowego w starości. Uczucia bowiem związane są z dążeniami człowieka, który ciąży ku przedmiotowi lub oddala się od niego, czemu towarzyszą między innymi takie przeżycia, jak lęk, oczekiwanie, przyjemność, pragnienie. Człowiek stary przeżywa te uczucia, bo są związane ze świadomymi procesami życiowymi, ale są one słabsze, o przebiegu urywanym, załamują się lub odnawiają.

Słabe są przede wszystkim uczucia witalne, związane z biologicznymi procesami organizmu, które wobec wyczerpywania się sił życiowych nie wykazują większego natężenia, a ich tempo jest powolne. Stąd słaba jest przyjemność jedzenia i picia, choć ludzie starzy lubią dużo i często jeść. Słaba jest przyjemność płynąca z ogólnego dobrego samopoczucia, nieodłącznie związanego z dobrym zdrowiem, bo ono nie dopisuje. Jest rzeczą ciekawą, że w przypadku ludzi starszych nie działa „detektor kłamstwa”, gdyż reakcje psychofizyczne, które towarzyszą przeżyciom psychicznym u młodzieży i ludzi dojrzałych, nie występują już w starości, nawet jeżeli osoba badana nie wysiła się na ukrycie swych uczuć i reakcji związanych z kłamstwem.

Charakterystyczną właściwością uczuć w okresie starości jest ich płynność i zmienność. One nie zatrzymują się długo na jednym przedmiocie, gdyż ich dynamizm jest słaby, szybko się wyczerpuje, a głód przeżyć szuka innego przedmiotu i rozbudzenia innego popędu. Dlatego człowiek stary ani długo się nie cieszy, ani długo się nie martwi, o ile dotychczasowa skala uczuć utrzymywała się na średnim poziomie. Jednostajny wysiłek uczuciowy męczy go, szuka zmiany, przerzuca się w innym kierunku. Uczucia duchowe są silniejsze niż witalne, ale i te dość szybko opadają, wyczerpują się. W porównaniu z uczuciami witalnymi i zmysłowymi dłużej trwają. Takimi są uczucia intelektualne, moralne, religijne, zwłaszcza te, które związane są z powołaniem życiowym, z zawodem, z wrodzonymi zainteresowaniami. Starzy ludzie zachowują nadal te same uczucia religijne, związane z ich wierzeniami, żyją tymi samymi, co dawniej zasadami moralnymi i hołdują podobnym ideałom życiowym. Ich natężenie czasem nabiera siły, gdy przez przeciwne im popędy zmysłowe nie jest zbyt hamowane. Częściej jednak słabnie w związku z obniżeniem sił życiowych. Wiara religijna ludzi starych jest zazwyczaj silna, przynajmniej na tym samym poziomie, co w pełni lat. Tak samo ideały mo-



ralne utrzymują się na dawnym poziomie. Czasami mogą nawet wywoływać wzruszenia.

Częste zjawisko uczuciowe w starości to *nastroje*, nazywane dawniej emocjami. Są to swoiste, długotrwałe, a przynajmniej dłużej przeciągające się uczucia o słabym natężeniu i zabarwiające sobą wszystkie stany świadomości.

Częstym nastrojem starości jest poczucie osamotnienia, małowartościowości, usunięcia poza nawias życia czynnego, zapomnienia przez środowisko, zębności. Jest to uczucie depresyjne, przykre, występujące w różnym nasileniu, a obniżające samopoczucie życiowe. W skrajnych przypadkach ludzie starzy, opanowani tym uczuciem, kończą samobójstwem. Zazwyczaj jednak są mało kontentami niezadowolonymi z życia, są zrezygnowani, zniechęceni do życia lub reagują zgryźliwością, złośliwością, czasem mściwością i stałym, wrogim stosunkiem do otoczenia.

Jedną z form uczuciowości, od których nie jest wolna starość, to *namiętność*. Jest to uczucie tak silne, że opanowuje człowieka, jego władze poznawcze, nie wyłączając rozumu, i nadaje im własny kierunek. Namiętności mogą być zmysłowe: na przykład do papierosów, do alkoholu, lub związane z życiem rozumnym: jak namiętność do nauki, do działalności filantropijnej, do matematyki.

Namiętności ludzi starych działają nieraz całe lata, nie są jednak gwałtowne i często są raczej ukryte. Zwłaszcza miłość i nienawiść, podejrzliwość, szczególne sympatie i antypatie, mściwość i zazdrość, nieraz w odniesieniu do najbliższych osób, odzywają się u starych ludzi przy każdej sposobności, a niekiedy wchodzą w nałóg. Mają przy tym charakter instynktowy, prawie odruchowy, ugruntowany we wrodzonej odmienności poglądów, zwyczajów towarzyskich, postaw życiowych, a nieraz światopoglądów.

Uczucia zawsze kryją w sobie element poznawczy, choć same poznaniem nie są ani treść poznawczą nie stanowi ich istoty. W młodości i w wieku dojrzałym elementy poznawcze są często niedoskonałe, niedojrzałe, nieraz mało krytyczne, ponieważ sama myśl była jeszcze niedojrzała. Doświadczenie przychodzi z latami, a wtedy reakcje uczuciowe są z nim konfrontowane, co nakłada na nie pewien tłumik i wyznacza im inne wymiary. Człowiek stary jest bogatszy w doświadczenie i dzięki temu bardziej panuje nad swymi uczuciami, które wolne są od przesady i naiwności. W przeżycia uczuciowe zawsze bowiem wkracza krytyczna ocena, która działa hamująco.

### „JA” LUDZKIE. OSOBOWOŚĆ

Odnośnikiem wszystkich świadomych przeżyć ludzkich, rozgrywających się w człowieku, jest ludzkie „ja”, jako ich podłoże, przyczyna i podmiot. Nie jest

ono podłożem biernym, ale przyczyną czynną, która je wywołuje, wpływa sprawnie na ich przebieg, wprowadza w nie zmiany, dzieli je lub łączy. [...].

Człowiek stary zachowuje nadal pragnienie życia i broni się przed śmiercią. Choć starość przybliża go ku niej, człowiek stary unika samej myśli o śmierci i wszystkiego, co się z nią wiąże, na przykład rozmów o śmierci i o pogrzebach. Instykt życia występuje u niego ze szczególną siłą. Przed śmiercią ludzie starzy bronią się uciekając się nawet do czynów rozpaczliwych, poniżających, ujawniając egoizm w jaskrawej postaci. Egoizm starczy, będący lękiem przed śmiercią, występuje w różnych postaciach: jako skąpstwo, gdy każdy grosz jest chowany, każdy gałganek ukrywany, by się nie zmarnował; jako łakomstwo, zamiatanie do jedzenia, przy czym myśl o tym, co będzie podane na obiad, czy przypadnie mu duża porcja, zajmuje dużo miejsca w świadomości dziennej; jako chęć wygody, zajęcia dobrego miejsca w fotelu, przy kominku, unikanie wysiłku, pracy; jako chciwość do gromadzenia pieniędzy, ubrań; jako próżność, co przejawia się w przesadnej trosce o uznanie ze strony otoczenia.

Samoobrona własnego „ja” dokonuje się czasem przez zajęcie wobec otoczenia wrogiej albo obojętnej postawy, która zmusza do dystansu. Tacy starzy ludzie są zgryźliwi, tetryczni, wykazują brak serca, kochają tylko siebie, czasami zamykają się w sobie, są melancholijni, posępni, żyją przeszłością, a w stosunku do najbliższych pokazują „marmurową twarz”.

Rytm życia ludzkiego we wszystkich okresach nie jest równy. Są okresy zastoju, a przynajmniej rozwoju powolnego, to znów czas tempa przyspieszonego. Zjawisko to występuje w starości. Człowiek stary przeżywa okres względnego spokoju, równowagi, to znów przechodzi przez okres burzy, niepokojów, wojowniczego usposobienia, niezadowolenia, dokuczania najbliższemu otoczeniu: rodzinie, pielęgniarce, znajomym. Człowiek staje się wtedy szczególnie uczulony, rozdrażniony, skory do ataku.

Człowiek stary zatroskany jest o swoje „ja” społeczne. Oczekuje uznania, liczenia się z nim, szacunku, zewnętrznych form uszanowania. Te wymagania występują nieraz w śmiesznych formach: na przykład gdy wyznaczono mu niższe miejsce przy stole, niż mu się według jego mniemania należało, gdy nie oddano mu ukłonu albo nieodpowiednio utytułowano, reaguje wtedy gniewem, oburzeniem albo wymownym milczeniem.

[...]

Ważnym czynnikiem kształtującym osobowość człowieka są choroby, które przechodzi, zwłaszcza choroby długotrwałe, zmuszające do zmiany trybu życia, skazujące chorego na całkowitą pomoc otoczenia, bo unieruchamiające go w łóżku lub wywołujące stałe lub powtarzające się ciężkie bóle. Chory hartuje się, wyrabia w sobie siłę woli, panowanie nad sobą, albo staje się strzępem nerwów, nieopanowany, przeczulony, rozżalony na otoczenie i cały świat.

Cierpienia życiowe, fizyczne i duchowe, urabiają człowieka. Nieraz człowiek choruje przez całe życie i nie wie, co to jest zdrowe samopoczucie. To

znów obciążony jest kalectwem, anemią, ukrytą, nurtującą organizm chorobą, cierpi na niedorozwój fizyczny lub duchowy. Czuje się poszkodowany, a nieraz zepchnięty na margines życiowy i tych życiowych krępujących barier nie może przekroczyć. Nie mniej trudne, wpływające na charakter, są cierpienia duchowe: wątpliwości moralne czy religijne, rozczarowania doznane od ludzi, niemożność dojścia do równowagi psychicznej, ciągle kłopoty z sobą samym.

Zły wybór zawodu, trudności z wypełnianiem swych obowiązków, błędna diagnostyka własnego i cudzego postępowania pociągają za sobą ujemne konsekwencje, na przykład uprawianie zawodu praktycznego przez człowieka o skłonnościach i uzdolnieniach teoretycznych. Czasami człowiek przeżywa zmiany światopoglądowe, których nie potrafi sobie wytłumaczyć. Na przykład I. Kant początkowo i w wieku dojrzałym – konserwatysta, w starości poczuł się wolnomyślicielem, jakby lewicowcem. Ignacy Loyola był żołnierzem całą duszą, a później założycielem zakonu. E. Renan był w młodości religijny i wstąpił do seminarium duchownego, a później stracił wiarę.

Nawet w najlepszym wypadku starość niesie z sobą wiele trudności, na które człowiek reaguje w różny sposób. Przeżywa coraz większe uzależnienie od warunków zewnętrznych, nieraz ma poczucie bezsiły, szamoce się pomiędzy stanem aktualnym a potrzebami i pragnieniami, których zaspokojenie jest niełatwe. Jego postawa zależy od tego, jak długo psyche panuje nad bios. Jest egoistą, a zarazem jest coraz bardziej bezinteresowny. Zazwyczaj przeżył dużo rozgoryczeń i załamań. Nieraz przeżywa załamanie wiary w ludzi. Przykre doświadczenia wytworzyły w nim nieufność do ludzi. Bez złudzeń i osłonek spogląda na szarą, przykrą stronę życia. Jest pragmatykiem, patrzy na świat pod kątem własnych potrzeb i dlatego jest większym egoistą niż ludzie młodzi. Na swe życie spogląda retrospektywnie, podczas gdy młodzież jest prospektywna, nastawiona na przyszłość.

## POSTAWY ŻYCIOWE CZŁOWIEKA W STAROŚCI

Postawa życiowa oznacza w ogólności wiedzę o relacjach człowieka z środowiskiem, ze światem, a zarazem stopień gotowości do przyjęcia płynących stąd konsekwencji. [...].

## ROLA CZASU W STAROŚCI

Podstawową kategorią życiową człowieka jest czas. [...]. Rozczłonowanie trwania, swoistej ciągłości istnienia, dokonuje się na podstawie stosunków: „teraz”, „wpierw”, „później”, co określane jest jako „teraźniejszość”, „przeszłość” i „przyszłość”.

**T e r a ż n i e j s z o ś ć**, czyli „psychiczne teraz” – punkt wyjściowy do rozważań o czasie, jest konkretną realną rzeczywistością, objętą aktualną świadomością, jest jednością psychiczną nazywaną chwilą, wypełnioną jednym niepodzielnym aktem świadomości.

[...]

Jest niemałym paradoksem, że proporcjonalnie do przyrostu lat szybciej upływa czas. Po 50 roku życia lata wydają się tylko miesiącami, a dni godzinami, gdy dla dziecka jeden dzień wydaje się wiekiem. Szybka przemijalność czasu tłumaczy się osłabieniem witalności życiowej i brakiem uczuciowości podniet. Człowiek stary rozporządza mniejszą niż dawniej ilością sił życiowych, które w sferze cielesnej wyrażają się w sile mięśni, w receptywności i odporności narządów zmysłowych, a w sferze życia duchowego – w uzdolnieniach myślowych, we wrażliwości uczuć, w sile woli. Ten zasób sił z biegiem lat stopniowo się wyczerpuje, człowiek odczuwa swą słabość, męczy się fizycznie i psychicznie. Dawne przeżycia przestają być świeże, nie dają przyjemności, nie pociągają już uwagi. Jedność przeżyć wydaje się zamazana, gdyż nie są one oddzielnie przeżywane, nie wypełniają czasu.

W młodości i w wieku dojrzałym człowiek chętnie sięga po nowe treści poznawcze. Wszystko wtedy człowieka zajmuje, bawi, wszystko wypełnia głód wrażeń, który jest właściwie głodem istnienia, tęsknotą za pełniejszym przeżywaniem. Człowiek stary ma już ten okres za sobą. On już wiele przeżył, doświadczył, opanował. To, co go dawniej poruszało, bawiło, już wypróbował, poznał i jego wartości doświadczył.

Akty poznawcze dostarczają nie tylko elementów prawdy, ale i dobra, są nie tylko wartościami poznawczymi, ale i uczuciowymi, budzą pożądanie i radość. Tych elementów nowych nie posiadają w sobie akty poznawcze ludzi starych i takich uczuć nie rozbudzają. Dlatego stają się obojętne, są łatwo zapominane. Człowiek stary jest uboższy w uczucia, jego życie rozwija się na wolnych obrotach, gdyż czynności życiowe są powolniejsze, mniej ekspansywne, jakby powierzchowne i wyblakłe, bezuczuciowe, a takie przeżycia nie utrzymują się w pamięci i łatwo zanikają.

W starości człowiek nie przeżywa już uroku świata, nie ciąży ku niemu z tą siłą i ciekawością, co dawniej, nie przykładą tej wagi do tajemnicy życia i w przyszłość patrzy wprawdzie z lękiem, ale bez przejęcia się, bez wrażliwości. Jego przeżycia dłużej się, gdyż nie wkłada w nie swej duszy, łatwo się od nich odrywa i poszukuje innych.

[...]. W płaszczyźnie psychologicznej przyszłość jest oczekiwaniem, pragnieniem, tęsknotą i przewidywaniem. U człowieka starego przewidywanie wypełnione jest niepokojem, obawą i poczuciem jakiegoś zagrożenia. Nie wie, skąd może przyjść zło i w jaki sposób może go dotknąć. Dominantą uczuciową jest lęk, niepokój o przyszłość, a także – co uwydatnił egzystencjalizm Heideggera – troska o sprawy codzienne, choćby nie groziły one załamaniem życio-

wym. Jednocześnie człowiek stary odczuwa ciągle wkraczanie w jego życie czynników nieprzewidzianych, które wpływają na kierunek życia ludzkiego. Takimi są nieoczekiwane wydarzenia, radości czy smutki, usłyszane słowa, a także niespodziewane spotkania, myśli, projekty, które w zwykłym biegu dynamizmu życiowego nie doszłyby do głosu, a teraz nieoczekiwanie wywracają plany życiowe. Człowiek stary nie oczekuje wiele od życia. Jego pragnienia nie sięgają daleko, nie są fantastyczne, ale są wypełnione niepokojem. Z biegiem lat horyzont zawęża się aż do ciasnych granic aktualnej egzystencji.

Przeszłość jest sumą obrazów pamięciowych, wydarzeń minionych, które sobie uświadamiamy, a które są rekonstruowane przy udziale wyobraźni i rozumu. [...]. Przeszłość jest w szczególny sposób tą domeną, w której człowiek stary się czuje najlepiej. Przeszłość jest opromieniona jego młodością, jego marzeniami i sukcesami, a ponadto jego wspomnienia w miarę upływu lat uległy dalszej idealizacji, zatraciły wiele cech ujemnych i nabrały kolorytu młodości. Przeszłość nie odnawia się w pierwotnej formie, chociaż za taką się podaje. Jest bowiem przesycona późniejszymi wspomnieniami, elementami krytycznymi myśli, która z biegiem lat stała się dojrzała. Człowiek stary przeszłość tę zniekształca, idealizuje i dzięki temu nabiera on pewnej obojętności wobec „teraz”. Nie jest to znieczulica psychiczna, lecz tylko przyjęcie właściwego dystansu i uznanie rzetelnych wartości. Św. Ignacy Loyola nazywa to „obojętnością” i zaleca ją w życiu religijnym. Nie oczekiwać zbyt dużo od świata („ne nimis”), by się nie rozczarować. Stary człowiek doświadczył wiele, przeżył niejedno rozczarowanie i dlatego nie entuzjazmuje się względnym dobrem („tantum – quantum”).

[...]

#### POSTAWA WOBEC ŻYCIA

Podstawowym prawem jestestw żyjących jest popęd samozachowawczy warunkujący istnienie i rozwój. [...]. Jest rzeczą dziwną, że z upływem lat, gdy słabną siły fizyczne i człowiek stary zdany jest na cudzą pomoc, gdy mu śmierć zagląda w oczy, instynkt życia u niego nie słabnie, ale raczej wzmagą się. Tylko nieliczne jednostki, zwłaszcza osoby głęboko religijne, umieją bez lęku spojrzeć śmierci w oczy. Tak samo ludzie twardzi, stoickiego usposobienia albo bardzo zmęczeni życiem i nie znajdujący w sobie sił, by sprostać jego trudnościom – nie pragną życia. Są to jednak wyjątki. Człowiekiem rządzi instynkt życia, tym silniejszy, im bardziej czuje się on zagrożony.

Dopiero w starości człowiek czuje pełny smak życia i pragnie je przedłużyć. Gdy dawniej był rozrzutny i życia nie szczenił, to w starości staje się oszczędny, a nawet skąpy, by to życie przedłużyć, a przynajmniej najwięcej się nim nacieszyć. Raduje go każdy promień słońca i chętnie zeń korzysta, cieszy się każdą

poprawą własnego zdrowia, korzysta z każdej możliwości wyjazdu na odpoczynek, do uzdrowiska, chętnie sięga po lekarstwo, ciekaw jest lekarskiej informacji. Obawia się zaziębienia, przeziągu, przemęczenia, zabiega o dobre odżywianie nie szczędząc kosztów. Znane jest łakomstwo starych ludzi. Sprawy kulinarne stanowią ulubiony temat rozmowy. Interesuje się przyrządzaniem dietetycznych potraw, narzeka na choroby i często radzi się lekarzy. Każda wiadomość o śmierci go niepokoi, ale jest pilnym czytelnikiem nekrologów.

Instykt życia występuje u ludzi starych jeszcze w innej formie: jako oszczędzanie i skąpstwo, a czasem jako rozrzutność. Czując słabnące siły ludzie starzy, by nie znaleźć się bez środków do życia, stają się oszczędni i skąpi. Bronią się przed przekazaniem majątku innym, zwlekają z napisaniem testamentu, zażośnie przechowują posiadane pieniądze, meble, ubrania. Co więcej, lubią przechowywać przedmioty bez wartości, ale związane z ich przeszłością. Jest to swoista forma powstrzymywania życia, które szybko odpływa, walka z czasem, protest przeciwko próbom wyłączenia człowieka z teraźniejszości.

Postawę człowieka starego wobec życia charakteryzuje jednocześnie swoista obojętność. [...]. On już wiele rzeczy widział, przeżył i doznał wielu rozczarowań. Nie oczekuje nadzwyczajności, nie gubi się w „teraz” i nie żyje oczekiwaniem, lecz zachowuje rezerwę i umiar. Nie nastawia się na nowe zdobycze, chce zachować to, co posiada, i nie sięga po nowe. Stąd niechęć do dodatkowych czynności, lęk przed podróżą, przed zmianą mieszkania, gdyż to wymaga nowych sił, a tych brak. Biologiczne prawo oszczędzania sił eliminuje z pola zainteresowania to wszystko, co dodatkowo obciąża psychikę: „to już znam”, „to widziałem”, „o tym już słyszałem” – takie określenie wobec nowości jest podmiotową reakcją obronną przed obciążeniem organizmu czy psychiki, jest zastopowaniem przepustowości życia psychicznego. Podobną postawę obronną zajmuje również wyższa sfera życia duchowego, a także związane z nim życie uczuciowe. To, co jest znane i nie wnosi nowych wartości, przyjmowane jest obojętnie i nie wywołuje głębszego rezonansu psychicznego.

Starość jest łącznikiem pomiędzy przeszłością a teraźniejszością, skupia w sobie doświadczenia wielu lat życiowych, jest biologicznym i psychicznym zespoleniem, łącznikiem między pokoleniami, nosicielem dawnych form życia i zapowiedzią tego, co nastąpi. Życie objawia się w niej w całej dojrzałości. Wypełnione doświadczeniem występuje w różnych postaciach i reprezentuje dojrzałą mądrość życiową, wyrosłą na gruncie dawnych pokoleń i doświadczeń.

#### POSTAWA WOBEC ŚMIERCI

Postawa człowieka wobec śmierci wywiera decydujący wpływ na jego kierunek życiowy: przygnębia go albo dodaje odwagi i uzdalnia do życia. Żaden człowiek nie może przejść obojętnie wobec faktu czekającej go nieuchronnej

śmierci, a tym bardziej człowiek stary. Polskie przysłowie mówi, że „młody może, a stary musi umrzeć”. Historia zna trzy główne postawy wobec śmierci:

Postawa *fatalistyczna* wyrasta z założenia, że śmierć jest dziełem koniecznej siły losowej, uosobionej według Greków przez trzy Mojry, które snują nić życia ludzkiego, przydzielonego człowiekowi przez odwieczne prawo, i w momencie jego dopełnienia przecinają tę nić. Rzymianie nazywali je Par-kami. Średniowiecze przyjęło tę koncepcję i upostaciowało w sztuce jako „taniec śmierci”. W tym ujęciu postawa człowieka jest fatalistyczna, bierna, zdana na przypadek losu.

Postawa *biologiczna* uważa śmierć za konieczność płynącą z natury życia. Od urodzenia w człowieku rozwija się śmierć, włączona w proces życiowy jako zamieranie tkanek, jako wyczerpywanie się sił witalnych kończące się śmiercią, a co Heidegger nazywa „byciem ku śmierci”. Śmierć jest zjawiskiem kosmicznym, tylko że nie jest ślepą siłą przychodzącą z zewnątrz, ale tkwi w człowieku, podobnie jak w innych istotach żyjących. Taka wizja świata to bierny determinizm, w którego ramach rozwija się również życie ludzkie. Człowiek go nie uniknie.

Postawa *chrześcijańska* opiera się na założeniach religijnych. Śmierć jest karą za grzech pierworodny, a jednocześnie przejściem do nowego, pełnego życia wiecznego. Dzięki Odkupieniu stała się ekspiacją, pełnią naszego współukrzyżowania z Chrystusem. Przez śmierć Jezusa Chrystusa ludzkość została odkupiona, a śmierć chrześcijanina jest aktem współodkupienia, ale nie przez bierne cierpienie, lecz współdziałanie z Chrystusem i współcierpienie. Śmierć zachowała więc swe podwójne tajemnicze oblicze: jest następstwem grzechu pierworodnego, wyrazem konfliktu między ciałem i duchem, a zarazem sądem nad ciałem, które buntując się przeciw duchowi ulega zniszczeniu przez śmierć. Śmierć oczyszcza i jest szczytową formą walki. Dla człowieka starego śmierć jest zapowiedzią ścisłego związku z Chrystusem. Powinna budzić nadzieję na życie wieczne i pełnię życia duchowego.

#### POSTAWA WOBEC ŚWIATA

[...]

W miarę upływających lat człowiek obojętnieje w stosunku do rzeczy, ale nie może się bez nich obejść i zazwyczaj łączy go z nimi stosunek uczuciowy, który może przybrać różne formy. Czasem przesadne. Niekiedy przywiązuje się do rzeczy materialnych, które posiada, i pragnie je zachować. Gromadzi je i lęka się, by nic z nich nie uronić. [...].

Znany jest również typ ludzi starych, którzy gorączkowo wyzbywają się posiadanych rzeczy, by „przetopić” środki materialne na inne przyjemności [...].

Czasami stosunek do rzeczy układa się w myśl wyższych, idealnych przesłanek estetycznych lub religijnych. Człowiek otacza się pięknymi przedmiotami i w nich znajduje przyjemność estetyczną. Muzyka, malarstwo, rzeźba, inne dzieła sztuki wnoszą uspokojenie, a ich ogląd, przeżywanie dostarcza dużo satysfakcji osobistej. Nierzadki jest typ religijny w starości. Starość, niosąc z sobą świadomość znikomości i przemijalności rzeczy doczesnych, zwraca myśl ku temu, co jest nieprzemijalne, co jest pełnią doskonałości. Bóg jest wprawdzie obcy i daleki, ale zarazem bliski, przenikający człowieka i świat. Rzeczy tego świata nie są tylko przedmiotami użytkowymi, ale objawem doskonałości Bożych, częścią świata niewidzialnego, duchowego, którego świat widzialny jest odbiciem, transparentem. Taką postawę zajmował św. Franciszek z Asyżu, który w wilku widział brata, w ogniu i w wodzie siostrę, a cały świat uważał za przejaw miłości Bożej.

Pomiędzy człowiekiem a rzeczami w świecie zachodzi więc stosunek użyteczny, a zarazem idealny. Przebywając wśród rzeczy martwych czy ożywionych człowiek „uduchowia” je, gdyż wybija na nich swego ducha, którego wyrazem jest ludzka myśl i wola. Mieszkanie, z którego korzysta, książki, które czyta, przedmioty, które uważa za własne, zostają przepojone elementami ludzkimi, duchowymi, nabierają dla niego znaczenia, bo zostały przesycone jego myślą i uczuciem, uległy pewnej antropomorfizacji i spirytualizacji, stały się inne, choć ich fizyczna czy biologiczna struktura pozostała ta sama.

#### POSTAWA WOBEC LUDZI

Stosunki międzyludzkie w starszym wieku nie są wolne od pewnej antynomii. Ludzie starzy, świadomi swego osamotnienia, ciążą ku wspólnocie z ludźmi młodszymi, a jednocześnie czują się w niej obco i z tego powodu cierpią, co tylko pogłębia ich osamotnienie. [...].

W tym kontekście psychologicznym u człowieka starego rodzi się poczucie małowartościowości. Osłabienie sił fizycznych, zmiany w zewnętrznym wyglądzie, trudności w chodzeniu, rezygnacja z pewnych stanowisk społecznych, którym człowiek stary nie może podołać – to wszystko wpływa na niego deprymująco, osłabia w nim wiarę w jego zdolności życiowe, a nieraz wywołuje niechęć do otoczenia.

Środowiskiem, gdzie urabiają się pierwsze formy współżycia i powstają związki społeczne trwające przez całe życie, jest rodzina. Rodzice i rodzeństwo to najbliżsi ludzie, jacy znaleźli się w kręgu społecznym, w którym człowiek się wychowuje. Działają tu silne więzy krwi. [...]. Wpływ ten pozostaje przez całe życie w postaci kryteriów wartościowania ludzi i uczuciowych imperatywów niesienia im pomocy.



Kontakty społeczne ze środowiskiem pozarodzinnym są zjawiskiem powszechnym, choć ich nasilenie, formy i częstotliwość są różne, zależne nie tylko od okoliczności zewnętrznych, ale i od charakteru, od temperamentu i sytuacji osobistej. Wizyty sąsiedzkie, drobne przysługi oddawane sobie na bieżąco w spotkaniach towarzyskich, na ulicy, na korytarzu, w autobusach, a przede wszystkim instynkt społeczny – nie pozwalają na zupełną izolację, jeżeli nie jest ona wymuszona przez stan zdrowia.

Kontakty społeczne są potrzebą życiową ludzi starych. Podobnie jak inni ludzie, chcą oni mieć „chwilę dla siebie”, mają potrzebę odosobnienia, wewnętrznego skupienia, chcą „być sobą”, ale całkowita samotność ich męczy, przygniata. Czasami chcą popatrzeć na ludzi, zająć ich sobą, nawiązać rozmowę, a przynajmniej być w ich obecności, by „nasycić się” ich widokiem. Jakaś głęboka tęsknota za drugim człowiekiem należy do ludzkiej natury. Ludzkie „ja” implikuje ludzkie „ty” i dopiero razem tworzą pełnego człowieka.

Kontakty społeczne ludzi starych z osobami młodszymi są chętniej widziane przez ludzi starych niż przez młodych. Obcując z młodszymi od siebie, ludzie starzy przeżywają na nowo swoją młodość, tęsknotę za nią, a także miłość do życia w ogóle, które w swej krasie przejawia się w człowieku młodym. Inaczej zaś patrzy człowiek młody na człowieka starego. Często z lękiem i nieufnością. Nie tylko dlatego, że ludzie starzy są zapowiedzią tego estetycznie nie pociągającego, a nawet budzącego lęk wyglądu, jaki będzie z czasem udziałem młodych, ale także dlatego, że ich sposób myślenia, zwyczaje, cele życiowe nie odpowiadają młodym. Co więcej, ludzie starzy oczekują, by ich szanowano, uznawano ich autorytet, by się ich radzono. Wymaganie słuszne. Mają przecież za sobą długoletnie doświadczenie, przeżyli niejedną podobną sytuację i trafnie wyczuwają potrzeby życiowe. Jednak ich rady nie zawsze są brane pod uwagę. Boleją wtedy, gdy ich zalecenia nie są uwzględniane, a tym bardziej gdy są lekceważone. Reprezentują oni inny świat, który teraz nie znajduje zrozumienia.

Inaczej układa się stosunek ludzi starych do dzieci. Z tej strony nie obawiają się krytyki, ich pomoc jest przez dzieci chętnie przyjmowana. Nie tylko przysłowiowe babcie są w domu młodych małżeństw chętnie przyjmowane wobec braku pomocy domowych, ale i dziadkowie są potrzebni. Starzy przystosowują się łatwiej do umysłowości dzieci, bawią się z nimi i chętnie spędzają z nimi czas. Wzajemne porozumienie bez wysiłku dochodzi do skutku.

Ludzkie skłonności społeczne nie są z czasem nabywane, ale tkwią w naturze człowieka, a tylko w sprzyjających okolicznościach są ujawniane i rozwijane. Występują już w młodości, rozwijają się w latach późniejszych, a nasilają się w starości. Czasami są to kontakty z osobami zmarłymi. Na przykład znany filozof francuski Gabriel Marcel codziennie o ustalonej godzinie prowadził rozmowę ze zmarłymi rodzicami i ze zmarłą żoną. Relacjonował sprawy dnia, przedkładał swe stanowisko, prosił o radę.

## POSTAWA MORALNA

W swym postępowaniu człowiek jest wolny, a zarazem uzależniony od szeregu konieczności i wymogów życiowych. [...]. Życie moralne to realizacja ideałów duchowych w życiu praktycznym, a także uzgadnianie czynów ludzkich z najwyższą wolą Bożą.

Człowiek stary kieruje się zasadami moralnymi, które w młodości otrzymał i wypracował. Ma za sobą doświadczenie lat, które wykazały wartość czynów i praw moralnych. Te są powszechne i bezwzględne, ale ich realizacja przez człowieka jest indywidualna i wolna, a ich ocena zależy od poziomu moralnego danej jednostki. Zasady moralne zostały przez człowieka starego indywidualnie sprawdzone w jego życiu osobistym i przez obserwację ludzi. Dlatego teraz ceni je i bardziej się z nimi liczy niż w młodości.

Człowiek stary posiada pod pewnym względem zaostrzoną świadomość moralną – dzięki doświadczeniu. Przeżył różne sytuacje życiowe i ocenił wartość postawy moralnej; wie, że jest ona nie tylko sądem, ale i wysiłkiem woli. Akt moralny jest nie tylko czynem przewidzianym przez myśl, wysnutym z przesłanek logicznych, ale ważną rolę odgrywają przy tym uczucia, popęd, tradycja itp. Jednak na tym etapie w życie moralne wkraczają „elementy starości”: zmęczenie, ociążałość, niechęć do wysiłku, wahania, skłonność do wyolbrzymiania trudności. W późnej starości pojawia się otępienie starcze, które pomniejsza moralną wartość czynu ludzkiego.

W świadomości moralnej człowieka starego ważną rolę odgrywa problem śmierci. Jej zbliżanie się jest anonsowane przez choroby związane z wiekiem albo przez odnawiające się dawne choroby, które występują z nową siłą. Czasami znów jakiś nieprzewidziany, groźny wypadek wysunie możliwość śmierci w całej ostrości. Myśl o niej jest wtedy wstrząsem duchowym, dobroczynnym dla postawy moralnej i religijnej człowieka. Dla człowieka religijnego jest ona przypomnieniem wieczności, przemijalności rzeczy doczesnych, wezwaniem do życia godnego najwyższego przeznaczenia człowieka.

[...]

## POSTAWA RELIGIJNA

Życie religijne (religijność) obejmuje te akty psychiczne, przez które człowiek wypowiada swe uzależnienie od Boga: uznaje Jego istnienie, oddaje Mu cześć i postępuje według Jego woli. [...]. Inna jest religijność dziecka, inna człowieka dojrzałego, a jeszcze inna starca. Przysłowie hinduskie mówi, że w młodości człowiek nabiera sił, rośnie, w wieku dojrzałym tworzy rodzinę, a w starości modli się. Taki schematyzm przeocza różnorodność i bogactwo przeżyć religijnych młodości i wieku dojrzałego, ale słusznie podkreśla dominującą rolę życia religijnego w starości.

Religijność ludzi starych wykazuje pewne charakterystyczne znamiona. Obejmuje szersze kręgi niż religijność ludzi w wieku dojrzałym. Ludzie starzy są na ogół religijni, choć może nie zawsze praktykujący. Jednak ci, którzy praktykują, przystępują do sakramentów, biorą udział w uroczystościach religijnych, gdy im tylko pozwala zdrowie. Ich doświadczenie życiowe, dojrzała refleksja nad sensem życia, długie lata życia obfitujące w wydarzenia pomyślne i klęski wyrobiły w nich przekonanie, że poza tym wszystkim kryje się najwyższa Inteligencja i najlepsza Wola, która wszystkim kieruje.

Utarł się pogląd, że człowiek na starość „pobożnieje”, ponieważ odpada główna przyczyna utrudniająca życie religijne, którą stanowią namiętności. Nie bez znaczenia jest przy tym lęk przed zbliżającą się śmiercią, która już rzuca swój cień na człowieka. Człowiek stary odczuwa głębiej swą niewystarczalność, dysproporcję pomiędzy potrzebami a ich zaspokojeniem, między pragnieniem pełni życia a możliwością jej osiągnięcia.

Jaki stosunek zachodzi pomiędzy życiem religijnym a sferą biologiczną człowieka? Między nimi nie ma paralelizmu. [...]. Pełny rozwój życia duchowego, a zwłaszcza religijnego, uwarunkowany jest zaspokojeniem koniecznych potrzeb biologicznych. Człowiek jest istotą psychofizyczną: treści biofizyczne stają się materiałem dla życia duchowego, ulegają przetwarzaniu i uduchowieniu, ale nie tracą swych genetycznych powiązań. Czynności duchowe dokonują się w oparciu o ciało i zmysły. Ich osłabienie, starzenie się, odbija się na czynnościach myślenia i woli. Niewydolność zmysłów, osłabienie pamięci wskutek starzenia się komórek mózgowych znajduje swe echo w trudnościach tworzenia pojęć w myśleniu. Osłabienie witalności biopsychicznej w następstwie osłabienia komórek mózgowych odbija się ujemnie na życiu religijnym.

Rozważania na temat religijności ludzi starych można podsumować w ten sposób: jest to religijność „zrównowazona”, nie ulegająca naporowi namiętności, nie drażona przez uczucie, obracająca się wokół innych dóbr, ale zespolona z ludzkim ja, które z natury rzeczy jest nastawione na Boga. Jest to religijność spokojna, bez wzlotów i upadków, unikająca radykalizmu, nie przerzucająca się z jednej krańcowości w drugą, nieskora do wielkich poświęceń, ale krocząca spokojnie po ubitej drodze wytyczonej przez doświadczenie. Jest to religijność trwała, mocna, wypróbowana, ale niewolna od lęku, krocząca w obliczu B o g a, przed którym człowiek wkrótce stanie. [...].

## PSYCHOTERAPIA STAROŚCI

Człowiek stary różni się od człowieka młodego nie tylko wiekiem metrykalnym, ale ogólnym wyglądem: powolnością ruchów, pewną ociężałością, odmiennością postawy życiowej, a często także ideologią. Te różnice narzucają mu pewną izolację społeczną, która jest przykra, a nieraz bolesna. Czuje się

osamotniony i odczuwa brak oparcia życiowego, które jest konieczne dla każdego człowieka. [...]. Powinien mieć bliskich wokół siebie, z którymi mógłby rozmawiać, którym mógłby pomóc i taką pomoc sam uzyskać. Pragnie przynajmniej ludzkiej obecności, ponieważ działa ona dobroczynnie, kojąco. Natomiast odosobnienie człowieka starego, pozostawienie go samemu sobie, nawet w najlepszych warunkach zapewniających wygodę, szkodzi zdrowiu cielesnemu i duchowemu. Samotność go przytłacza, gdyż pozbawia go możliwości międzyludzkiego kontaktowania.

Człowiek stary winien być aktywny. Przeznaczeniem człowieka jest przetwarzanie świata, tworzenie nowych wartości kulturalnych, choćby w miniaturowym zakresie. Jest istotą potencjalną, która winna aktualizować swe możliwości i uzdolnienia przez działanie fizyczne i psychiczne. Człowiek stary nie jest wyłączony z tego powszechnego procesu aktualizowania swej osobowości przez działanie. I on winien włączyć się w ten powszechny ogólnoludzki proces pracy, by podtrzymać swój organizm i swą psychikę. Bezczynność go męczy. [...]. Zasada, że „życie jest ruchem” („vita est motus”), ma pełne uzasadnienie także w wieku starszym.

Czym w sferze cielesnej jest ruch fizyczny, tym w dziedzinie psychicznej jest aktywność umysłowa wywoływana przez czynniki psychiczne, które działają jako zainteresowania. Można by je przyrównać do głodu duchowego, który budzi się w zetknięciu z wartościami, a który jest swoistym niepokojem poznawczym, wyczuciem braków w pewnej dziedzinie, poszukiwaniem wartości, które mogłyby go zaspokoić.

Siła zainteresowań jest miarą uzdolnień życiowych, a ich osłabienie jest równoznaczne z obniżeniem sił życiowych. Człowiek stary winien je mobilizować i używać w kierunku, który mu odpowiada. Na ogół ludzie starzy interesują się swoimi dziećmi, ich losami życiowymi. Człowiek wykształcony interesuje się sprawami, którym oddawał się poprzednio: na przykład nauką, techniką, sztuką, a jeszcze bardziej polityką, zwłaszcza sprawami narodu i własnego państwa. Są ludzie, którzy do późnej starości wykazują szerokie zainteresowania umysłowe. [...]. Często ludzie starzy mają swoje hobby. Takie zainteresowania, dostosowane do poziomu umysłowego człowieka starego, są pożądane, gdyż dynamizują go i umacniają jego siły życiowe.

Czym dla dziecka jest potrzeba ciepła rodzinnego, pieśczości, uśmiechu, utulenia na rękę matki, tym dla człowieka dorosłego jest atmosfera życzliwości, uznanie dla jego pracy, okazanie mu czynnej pomocy. Wrogość, niechęć, atmosfera nieżyczliwości działa odstręczająco, odbiera chęć do pracy. Również człowiek stary pragnie uznania, że jest pożyteczny i potrzebny. Życzliwość i uznanie są zachętą do pracy. Człowiek oczekuje nie tylko uznania oficjalnego, ale także serca, ludzkiej radości, przyjemności życiowej. Trzeba go ochraniać przed kłopotami i zaspokajać braki życiowe, starać się uprzyjemnić mu życie stosownie do jego sił i upodobań. A więc towarzyszyć mu na spacerze, zapro-

wadzić go do kina czy teatru, umożliwić mu spotkanie z miłymi ludźmi, zaprosić od czasu do czasu na obiad i podać ulubioną przezeń potrawę, umożliwić mu oddawanie się jakiemuś ulubionemu zajęciu.

Ważną rzeczą jest uszanowanie indywidualności człowieka starego. Potrzebuje on opieki, a jednocześnie chce sam o sobie decydować, pragnie zachować własne oblicze i własną indywidualność. Nawet gdy jest na cudzym utrzymaniu i pod cudzą opieką, winien w pewnych dziedzinach zachować wolność działania i decyzji. Potrzebuje opieki, a jednocześnie chce zachować wolność. Pewne decyzje winny do niego należeć, na przykład dotyczące wyjścia na spacer, wyjazdu do rodziny, kupna pewnych rzeczy w ramach jego własnego budżetu. Nie może być traktowany jak dziecko, które nie ma własnej woli.

Dobroczynność i miłość winny być obdzielane z taktem i dobrocią. Każdy człowiek jest osobą jedyną i niepowtarzalną. Także na sposób indywidualny i niepowtarzalny przeżywa każdy swą starość. Pewne formy powtarzają się i można mówić o różnych typach starości, ale tylko w formach przybliżonych.

Życie każdego człowieka rozpatrywane jako całość jest indywidualnym darem i łaską Bożą, a zarazem wielkim zadaniem do spełnienia. Człowiek otrzymuje życie, aby realizował swe wartości potencjalne, aby wrastał w coraz to nowe zadania, aby siebie rozwijał, a zarazem ograniczał, aby się bogacił, a jednocześnie z siebie dawał i innym obdarowywał. W formowaniu właściwej postawy ważną rolę odgrywają momenty religijne. Na czoło wysuwa się przeswiadczenie, że to Bóg powołał człowieka do życia i wyznaczył mu pewne zadania do wykonania, a tym samym wyposażył go w siły i zdolności potrzebne do spełniania tego zadania. To poczucie posłannictwa życiowego chroni człowieka starego przed defetyzmem, przed załamaniem wysiłków, przed lękiem o przyszłość.

Człowiek winien swe życie afirmować i akceptować w tej formie, w jakiej zostało mu dane, i tak je oceniać z perspektywy minionych lat i przeżywanej starości. [...].

Wrogiem człowieka starego jest pesymizm życiowy, który pochodzi albo z wrodzonego usposobienia, albo z błędnej samooceny, albo z niewłaściwej oceny środowiska. Są ludzie skłonni z usposobienia do pesymizmu: gdy jest pogoda, twierdzą, że będzie deszcz; gdy im się dobrze powodzi, mówią, że będzie gorzej; a gdy rzecz jest piękna, umieją doszukać się w niej brzydoty. Są to ludzie, którzy zamiast ciepła wolą chłód, a smutek zamiast radości, choć brak ku temu obiektywnych danych. Ich horyzont życiowy jest stale zaciemniony, a świadomość przesycona smutkiem i niepokojem, choć w głębi swego „ja” tęsknią za pogodą i radością. Ten pesymizm życiowy nasila się w obliczu nowych trudności, które niesie z sobą starość.

[...]

Wielką sztuką życiową, a zarazem warunkiem spokojnego życia w starości jest umiejętność współżycia, która jest zwykłą miłością bliźniego, występującą

tu w szczególnej postaci – cierpliwości i wyrozumiałości. Stosunek do ludzi ułatwia i uprzyjemnia życie, a zarazem może je obciążyć i zatruć. Na tym tle powstaje dużo obopólnego zadowolenia, ale też rodzą się tragedie i dramaty.

Należy przy tym pamiętać, że nie tyle sami ludzie, ile raczej wytworzony o nich obraz jest źródłem nieporozumień. Często niestety zapomina się, że inni, nawet bliscy nam ludzie, o tych samych rzeczach myślą inaczej niż my, inaczej je odczuwają, inaczej mówią i działają. „Inność” człowieka stanowi nieprzekraczalną barierę, poza którą można się przedrzeć tylko szczególnym czuciem i intuicją. Nasza postawa wobec bliźnich, nie mogąc się oprzeć na pewnych danych, winna bazować na antycypowanym zaufaniu, na wierze w cudzą dobroć, na szacunku dla drugiego człowieka. Nie należy narzucać im swego zdania, nie należy wymuszać czynów, które nie wyrastają z ich przekonania. Trzeba mieć dużo wyrozumiałości dla innych ludzi, szczególnie dla ludzi starych, którzy zamknięci są w świecie swych pojęć i nawyków.

Starość jest bilansem życia, jego zamknięciem i rozrachunkiem z przeszłością. Jest ona syntezą i wykładnikiem ludzkich uzdolnień i dokonań życiowych, a także wykładnikiem genów przodków naszych, a tym samym częścią przeszłości wielu pokoleń. Nosimy w sobie odległą przeszłość naszych przodków, jesteśmy ogniwem wielu pokoleń, z czego sobie nie zdajemy sprawy, podobnie jak nieświadome jest dążenie człowieka ku nieskończoności, która zaznacza się w naszych pragnieniach i dążeniach.

Rozrachunek człowieka z życiem w starości pozostawia nieraz osad niezadowolenia i goryczy. Człowiek często poczuwa się do winy wobec siebie, a częściej obciąża winą innych: swych rodziców, przyjaciół, szkołę, społeczeństwo. „Byłoby inaczej, gdyby” – słyszy się częsty żal. Tworzą się rany duchowe, które jątrzą i nie dają spokoju. Są to nieraz żale uzasadnione, winy bezsporne, ale częściej są niesłuszne, oparte na kruchych przypuszczeniach, wyrosłe z urażonej dumy, z dotkniętej miłości własnej. Nakazem życia jest przebaczenie sobie i innym, darowanie urazów, krzywd, a także szkód materialnych czy moralnych. Trzeba zrzucić z siebie ten wlokący się za człowiekiem bagaż bolesnej, przykrej, a może nawet wstydlivej przeszłości. Nie myśleć o niej, jeżeli raz rozprawiliśmy się z nią przed Bogiem. Inaczej nigdy nie dojdziemy do spokoju wewnętrznego i równowagi duchowej. Umieć przebaczać i zapominać, nie oglądać się wstecz, gdyśmy położyli ręce na pługu naszego życia. „Moją ofiarą, Boże, duch skruszony, nie gardzisz, Boże, sercem pokornym i skruszonym” (Ps 51, 19).

Sens starości polega na przygotowaniu się człowieka do śmierci i do spotkania z Bogiem. Starość daje najpełniejsze przeżycie przygodności i przemijalności rzeczy, załamывania się związków cielesnych i społecznych, odrywania się od świata i zmierzania ku rozkładowi tego, co jest materialne, by uzdolnić się do przeżywania innej rzeczywistości, jaką ciało w człowieku osłaniało i ukrywało, a zarazem pozwalało jej dojrzeć i w pełni ją ocenić. Dobitnie wypowie-

dział to św. Paweł: „choć bowiem niszczy nasz człowiek zewnętrzny, to jednak ten, który jest wewnątrz, odnawia się z dnia na dzień” (2 Kor 4, 16). Śmierć jest bramą i przejściem do innego życia, którego istnienie wyczuwamy. Wchodząc w nie, zachowamy swą tożsamość. (Wierzę, że odnajdę tam moich drogich rodziców i braci, których kochałem, a których brak na ziemi odczuwam.) Św. Paweł apostoł mówi o ciele duchowym, nie ulegającym zepsuciu, uwielbionym. „Podobnie rzecz się ma ze zmartwychwstaniem. Zasiewa się zniszczalne – powstaje zaś niezniszczalne [...]; zasiewa się ciało zmysłowe – powstaje ciało duchowe” (1 Kor 15, 42.44).

Bp Stanisław WIELGUS

## CZŁOWIEK A CENTRUM WSZECHŚWIATA

*Zachowując unikalną wartość człowieka, który jest transcendentny wobec wszechświata i który musi umieć się przeciwstawić zarówno pokusie samoubóstwienia, jak i samourzeczowienia – teocentryzm odrzuca antropocentryczną arogancję wobec pozostałego świata, wyznaczając człowiekowi zadanie służenia Bogu w rodzinie całego stworzenia jako jego pokornemu opiekunowi.*

Termin „kosmocentryzm” wprowadzony został do piśmiennictwa filozoficznego u schyłku XIX wieku przez W. Diltheya jako synonim dla jednej z form panteizmu, głoszącego, że wszystkie byty są częściami niepodzielnej jedności, którą stanowi kosmos, identyczny z nimi i stanowiący dla nich źródło wartości oraz sensu – kosmos, który charakteryzuje się nie dającym się bliżej określić boskim charakterem. We współczesnej literaturze przedmiotu „kosmocentryzm” jest rozumiany jako taka wizja rzeczywistości, która całkowicie wtapia człowieka w świat materii, wykluczając jakąkolwiek jego supremację czy też większą wartość w stosunku do innych części świata. Za prekursorów tak pojmowanego filozoficznego kosmocentryzmu uważani są milezyjczycy i inni presokratycy, którzy uznawali istnienie jednej tylko, mającej charakter boski, rzeczywistości, którą utożsamiali z całokształtem kosmosu. Nazywając kosmos „boskim” nie mieli na myśli Boga osobowego, lecz te cechy świata, które identyfikowali z boskością, a więc nieśmiertelność, niestarzenie się, samowystarczalność, posiadanie pełni i łatwości życia oraz posiadanie mocy i realizowanie jej. Centrum zainteresowania presokratyków stanowiła „physis” (stąd zwano ich „fizjologami”) – istota i źródło wszechrzeczy, ich plan i odwieczny, niezmienny wzorzec zachowania się. Presokratycy twierdzili, że kosmos jest w równej mierze materialny i ożywiony (stąd ich druga nazwa „hylozości”), przenika go przy tym „kosmiczna sprawiedliwość” utrzymująca wszystkie rzeczy we właściwych im granicach i korygująca wszelkie uszczerbki w tym względzie spowodowane jakimkolwiek naruszeniem tych granic. Kosmos ma więc charakter normatywny, jako taki wyznacza normy zachowań i działań obowiązujące wszystko, co istnieje. Wizja rzeczywistości prezentowana przez presokratyków była zatem całkowicie odczłowieczona. Człowiek stanowił w niej tylko jedną, równoprawną z innymi, część kosmosu, z którego jednakowo powstały wszelkie rzeczy, w tym ludzie i bogowie, i w którego strukturze nie ma żadnego punktu szczytowego. Presokratyków interesowały dwa zasadnicze zagadnienia, a mianowicie: Jaka jest rzeczywista istota kosmo-



su? W jaki sposób taki kosmos, jaki postrzegamy, rodzi się z kosmosu takiego, jakim jest rzeczywiście?

Poza ujęciem prezentowanym przez presokratyków istniało w filozofii inne jeszcze rozumienie „kosmocentryzmu”, jako takiego poglądu, który dostrzegając (podobnie jak presokratycy) w kosmosie odwieczną normę działania, traktował go jako synonim paradygmatycznego, dostrzeganego szczególnie w niebie ładu, któremu człowiek musiał się podporządkować, aby pozostawać z nim w zgodzie we wszystkich swoich działaniach. W związku z powyższym poglądem zrodziła się już w filozofii starożytnej teoria człowieka jako „kosmocentrycznego mikrokosmosu”. Wyrażała ona bezpośrednią bliskość i adekwatność człowieka i kosmosu jako rzeczywistości stanowiących nierozzerwalną jedność. W myśl tej teorii człowiek nie jest bytem „ekscentrycznym”, tj. stojącym na zewnątrz w stosunku do kosmosu, lecz jest jego częścią składową. Historycy filozofii szukają początków tej teorii u Platona, który przez „kosmos” rozumiał, podobnie jak pitagorejczycy, ład będący rezultatem zespolenia – według zasad proporcji i harmonii – tego, co różnorodne. Najdoskonalszą harmonię realizuje, według Platona, dusza świata, która najbardziej jest „kosmosem”. Spośród dusz ożywiających poszczególne ciała najwierniejszą kopią duszy świata jest dusza ludzka. Dlatego właśnie ona jest najbardziej „mikrokosmosem”, ponieważ tak jak dusza świata stanowi harmonijny zestrój najbardziej skrajnych, spolaryzowanych ogniw bytu i ich funkcji. Mikrokosmosem jest także ludzkie ciało ożywiane przez duszę, ponieważ zbudowane zostało z tych samych elementów, co świat ożywiany przez duszę świata i ma taką samą jak on strukturę odzwierciedlającą najdokładniej jego doskonale, geometryczne kształty i proporcje. Mikrokosmosem jest więc, według Platona, człowiek pojmowany jako istota składająca się z duszy i ciała, jako istota żywa, posiadająca rozum na podobieństwo istoty boskiej, a więc jako istota najpełniej odzwierciedlająca cały organizm kosmosu ożywianego duszą świata, wraz z jego siłami i ruchami.

Teorię Platona przejął i przekształcił – dokonując jej całkowitej spirytualizacji – Plotyn. W fenomenie ludzkim Plotyn dostrzegł przede wszystkim tak zwaną duszę wewnętrzną, którą nazywał prawdziwą, wyższą duszą, prawdziwym człowiekiem. Z tej duszy, zdaniem Plotyna, wypromieniowuje „dusza zewnętrzna”, która organizuje ludzkie ciało zwane przez niego „zwierzęciem”. „Dusza wyższa”, całkowicie niezależna od ciała ożywianego przez „duszę niższą”, przebywa zasadniczo w duszy świata i stanowi jej zminiaturyzowaną kopię, stąd przysługiwałaby jej raczej nazwa „mikroteos” niż „mikrokosmos”. W stosunku do człowieka, który będąc zwierzęciem ożywionym przez „duszę niższą”, dysponującą władzą myślenia dyskursywnego, i który stanowi właściwy „mikrokosmos”, „dusza wyższa” pełni funkcję opiekuńczego dajmona.

W filozofii neoplatońskiej istniała głęboka przepaść między Absolutem i materią, między duszą i ciałem. Aby ją zapełnić i połączyć jakoś owe obce sobie rzeczywistości, sam Plotyn, a później jego następcy, wprowadzili wiele

pośredniczących hipostaz. Zarówno świat, jak i człowiek należały do kategorii owych łączników, stanowiąc sferę spotkania się ze sobą rzeczywistości ducha i wszystkich odmian materii – włącznie z eterem, pojmowanym jako rodzaj materii niebieskiej, astralnej, w którą przyobleka się dusza przed połączeniem z ciałem ziemskim, złożonym z czterech pierwiastków świata podksiężycowego. W świetle powyższych uwag neoplatońską teorię człowieka jako obrazu kosmosu i mikrokosmosu należałoby ująć następująco: Dusza ludzka, wraz ze swoim eterycznym ciałem, stanowi rodzaj „człowieka wewnętrznego”, mikrokosmosu. Eter łączy w sobie natury czterech żywiołów świata podksiężycowego. Gdyby ludzkie ciało składało się tylko z nich, byłoby jedynie zewnętrznym zjawiskiem, ziemską obudową, mikrokosmosem ujmowanym zmysłami. Tymczasem człowiek jest mikrokosmosem całej rzeczywistości. Występują w nim zarówno wszystkie siły duszy (boskie: inteligencja; ludzkie: rozum; zwierzęce: zmysły; roślinne: życie), jak i wszystkie rodzaje elementów oraz ciał, tak że jest on istotą jednoczącą w sobie świat materialno-zmysłowy ze światem duchowym.

Liczni średniowieczni myśliciele chrześcijańscy, nawiązując do niektórych tekstów Pisma świętego (Mk 16, 15; Rz 8, 19.22), odnosili do człowieka występujące w nich określenie „omnis creatura”, a łącząc to przekonanie z teoriami – platońską i neoplatońską – człowieka jako mikrokosmosu (z którymi zapoznali się przez pośrednictwo takich zwłaszcza autorów, jak: Klaudiusz Mamertus, Grzegorz Wielki, Maksym Wyznawca, Jan z Damaszku, Nemezjusz z Emezy, Chalcydiusz, Makrobiusz, Wergiliusz, Seneka) dochodzili do wniosku, że człowiek jest w swojej istocie nie tylko obrazem i podobieństwem Boga, ale także całego stworzenia, całego kosmosu, że jednoczy w swojej naturze to wszystko, co przez Boga zostało stworzone. W tym duchu – choć na różne sposoby – wypowiedali się między innymi: Izydora z Sewilli, Beda Czcigodny, Jan Szkot Eriugena, Hugo i Godfryd ze Świętego Wiktora, Honoriusz Augustodunensis, Hildegarda z Bingen, Bernard Silvestris, Alanus z Lille, Wilhelm z Conches, Teodoryk z Chartres, Clarenbaud z Arras, Piotr Abelard, Jan z Salisburys, Raul z Langschamp, Gilbert Anglik, a później także Mikołaj z Kuzy i Marsilio Ficino.

Za kosmocentryczne uznawane są także nurty panteistyczne, głoszone poczynając od starożytności (między innymi: stoicy, Plotyn, różne nurty filozofii indyjskiej, szczególnie filozofia wedyjska, zwłaszcza w warstwie komentarzy zwanych Upaniszadami), przez średniowiecze (Jan Szkot Eriugena, Dawid z Dinant, Amalryk z Bene, Mistrz Eckhart) i reformację (J. Boehme), wiek XVII (B. Spinoza) aż po wieki XVIII, XIX i XX (G. W. F. Hegel, J. G. Fichte, W. F. Schelling, A. Schopenhauer, W. Ostwald, E. Haeckel, H. Taine, J. W. Goethe, F. Schleiermacher, R. Eucken, E. von Hartmann, G. Gentile, B. Croce, H. Bergson). Różne nurty panteistyczne łączy ogólne przekonanie, że istnieje tylko jedna substancja lub natura, mianowicie byt przez się istniejący,

absolutny, wieczny, nieskończony i nieosobowy. Byt ten identyfikowany bywał z życiem (Bergson), z niezmienną substancją (Spinoza), z abstrakcyjnym i nie dającym się określić bytem (Hegel), z absolutnym „ja” (Fichte), ze ślepą wolą (Schopenhauer) oraz z ideą i wolą jednocześnie (von Hartmann). Panteistyczne nurty różnią się między sobą w kilku aspektach: 1. Co do kwestii identity między Bogiem i empirycznymi rzeczami rozróżnia się następujące typy panteizmu: 1.1. panteizm immanentny – Bóg rozplywa się całkowicie i wyczerpuje w rzeczach (Oswald, Haeckel, Taine); 1.2. panteizm transcendentny (mistyczny) – dopatruje się boskiego pierwiastka jedynie w rdzeniu rzeczy, szczególnie w duszy; stworzenie staje się Bogiem dopiero po pozbyciu się zmysłowej powłoki (filozofia wedyjska, Plotyn, Eriugena, Mistrz Eckhart); 1.3. panteizm immanentno-transcendentny – Bóg urzeczywistnia się i objawia w rzeczach (Spinoza, niemiecki idealizm, Goethe, Schleiermacher, Eucken). Do tego nurtu zalicza się także panpsychizm – wszystko, co istnieje, ożywione jest przez duszę lub umysł świata (animizm, hylozoizm, Platon, stoicy, Plotyn, Ficino, F. Patrizi, G. Th. Fechner i inni). 2. Co do kwestii powstawania rzeczy: 2.1. panteizm emanacyjny – wywodzi rzeczy z niezmiennego Absolutu (neoplatonizm); 2.2. panteizm ewolucyjny – Bóg urzeczywistnia się przez dialektyczny rozwój świata i przez ludzkiego ducha dochodzi do samoświadomości (Fichte, Schelling, Hegel, Gentile, Croce); 2.3. panteizm statyczny – pomija całkowicie problem powstania rzeczy (Spinoza). 3. W aspekcie teoriopoznawczym rozróżnia się: 3.1. panteizm realistyczny – przyznaje rzeczom i jednostkowej świadomości niezależny od Boskiej Myśli byt (Spinoza, von Hartmann); 3.2. panteizm idealistyczny – utożsamia wszystkie rzeczy z Myślą Absolutu (Heglowski panlogizm utożsamiający myśl i byt). 4. Co do prymatu bytowego – Boga lub świata: 4.1. panteizm w ścisłym sensie – utożsamia Boga ze światem; 4.2. panteizm, w którym świat jest tylko sposobem objawienia się Boga (K. C. Krause, A. N. Whitehead, Ch. Hartshorne); stanowisko to odpowiada w zasadzie panteizmowi transcendentnemu i immanentno-transcendentnemu; 4.3. teopantyzm – świat jest funkcją Boga.

Kosmocentryczny charakter wymienionych wyżej postaci panteizmu wyraża się w przyjmowanym przez nie wspólnym przekonaniu, że wszystkie rzeczy, w tym także człowiek, nie są samodzielnymi substancjami, lecz tylko określeniami (modi) lub zjawiskami tego, co absolutne. Empiryczne rzeczy różnią się między sobą, jednak w swojej głębszej metafizycznej istocie są między sobą i łącznie z Bogiem czymś jednym.

Współczesną formą kosmocentryzmu, mającego również zabarwienie panteizujące, jest **biocentryzm**, który głosi, że cała sfera bytów naturalnych, stanowiących łańcuch współzależności, jest jądrem wszelkiego istnienia na ziemi i ostatecznym punktem odniesienia dla wszelkiego sensu, celu, wartości i moralności. Ziemski ekosystem stanowi wartość sam w sobie, ponieważ jest źródłem wszelkiego życia oraz strukturą je podtrzymującą. Biocentryzm głosi,

że wszystko, co istnieje, istnieje dla dobra całości, w skład której wchodzi. Zachowanie tej całości, to znaczy całej biosfery, będzie możliwe pod warunkiem zachowania harmonii z wszystkimi innymi bytami. Biocentryzm koncentruje się na życiu jako takim i wyklucza jakąkolwiek przewagę życia ludzkiego w stosunku do innych jego form. Żaden zresztą organizm, zdaniem zwolenników biocentryzmu, nie może rościć sobie prawa do supremacji nad jakimkolwiek innym organizmem. Wszystkie one są równoprawnymi elementami jednego systemu. Podobnie jak panteizm biocentryzm wyraża pogląd, że wszelki byt jest częścią niepodzielnej całości, że ludzie pozostają na tej samej płaszczyźnie z wszystkimi innymi bytami, że wszystkie rzeczy są ze sobą połączone i wzajemnie od siebie zależne oraz że źródło wartości i sensu stanowi sam kosmos, który charakteryzuje się boskimi cechami. Tak jak panteizm, również biocentryzm odrzuca ideę Boga transcendentnego w stosunku do świata. Człowiekowi – głoszą biocentryści – nie wolno już dłużej uważać się za centrum świata, gdyż tym centrum jest życie, natura i cała biosfera z jej różnorodnością i mnogością gatunków oraz jednostek w każdym z nich. Człowiek nie ma już dłużej prawa, biorąc pod uwagę współczesną wiedzę, w arogancki sposób wyodrębnić się z całej natury jako jej najdoskonalsze zwiędzenie. Przywłaszczanie sobie przez człowieka nadrzędnej pozycji w świecie jest przejawem dyskryminacji i rasizmu w stosunku do pozostałych gatunków żywych istot.

Aby nauczyć się szacunku wobec ziemi i wszystkich jej mieszkańców, uzyskać jedynie słuszne, biocentryczne widzenie świata, aby wreszcie doprowadzić do międzygatunkowej sprawiedliwości, konieczna jest – głosi biocentryzm – radykalna zmiana świadomości, zwłaszcza zachodnich społeczeństw, która może nastąpić dopiero wówczas, gdy podejmie się odpowiednie kroki edukacyjne, prawne, ekonomiczne i polityczne. Biocentryzm – jako nowa, holistyczna wizja rzeczywistości – jest produktem rozwijającej się w ostatnich dziesięcioleciach ekologicznej świadomości społeczeństw zachodnich, a także wpływu na nie wschodnich religii i filozofii, kompleksowych teorii, mechaniki kwantowej oraz szczególnego zainteresowania pogańskimi i pierwotnymi kulturami, płynącego, zdaniem zwolenników biocentryzmu, z rozczarowania destrukcyjnym w swojej istocie antropocentryzmem. Główni przedstawiciele biocentryzmu to: Bill Devall, George Sessions, Lynn White, Laura Girardello, a także tak zwani inkluzjoniści (autorzy, którzy włączają człowieka w holistyczną wizję natury jako jeden z jej równych sobie we wszystkim elementów), do których są zaliczani: Loren Eiseley, Rachel Carson, Ian Mc Harg, Aldo Leopold, Berry Commoner.

Biocentryzm uważany jest przede wszystkim za reakcję przeciwko antropocentryzmowi rozumianemu jako taka wizja rzeczywistości, która w swoim centrum umieszcza człowieka, a wszystko, co we wszechświecie istnieje, odnosi do ludzkich wartości i ludzkich zainteresowań. Antropocentryzmowi zarzuca się, że postrzega człowieka jako ostateczny autorytet i ostatecznego sędziego w sferze wartości, znaczenia, moralności i praw. W swojej zsekularyzowanej

formie antropocentryzm deifikuje człowieka. Głosi pogląd, że nie istnieje wyższy od niego autorytet rozstrzygający o losach reszty stworzeń i całej przyrody, którą dla swoich egoistycznych celów człowiek pragnie całkowicie zawładnąć jako jej absolutny władca. Biocentryści (np. L. White, L. Girardello) źródeł antropocentryzmu upatrują w kulturze judeochrześcijańskiej, którą czynią odpowiedzialną za wpojenie zachodnim społeczeństwom przeświadczenia, że natura nie ma innych celów jak tylko służbę człowiekowi, i którą obwiniają za wygenerowanie destrukcyjnej postawy milionów ludzi wobec przyrody. Zwolennicy biocentryzmu (między innymi B. Devall, G. Sessions) zwalczając antropocentryzm zasadniczo nie odróżniają jego zsekularyzowanej formy od antropocentryzmu chrześcijańskiego, nazywanego teantropocentryzmem, który – w odróżnieniu od antropocentryzmu świeckiego – nie człowieka, lecz Boga uważa za suwerennego Pana całego kosmosu. Teantropocentryzm zgadza się wprawdzie na to, że cała natura ma służyć człowiekowi będącemu jej „koroną”, lecz relacji człowieka do świata nie określa w kategoriach autonomicznego panowania nad nim, lecz w kategoriach pełnego troski i odpowiedzialnego przed Bogiem zarządzania i opiekowania się nim (T. Derr – w nawiązaniu do nauki Lutera i Kalwina, W. B. Badke, K. Barth, E. Brunner, R. Dubos). Mimo tej istotnej różnicy w stosunku do zsekularyzowanego antropocentryzmu, teantropocentryzm także pomija naturę, koncentrując się przede wszystkim na Bogu i na człowieku. Naturze pozostawia jedynie rolę tła dla ważnych zdarzeń z zakresu historii zbawienia. Tak więc zarówno antropocentryzm zsekularyzowany, jak również teantropocentryzm zgodnie akcentują centralną i wyjątkową pozycję człowieka w naturze.

Kosmocentryczna (w tym także biocentryczna) i antropocentryczna (w tym także teantropocentryczna) wizja rzeczywistości są przedmiotem krytyki ze strony zwolenników teocentryzmu (V. Rossi, P. Santimire, H. Schwarz, H. R. Niebuhr, R. H. King), który głosi, że centrum wszechświata oraz źródłem i podstawą wszelkiego sensu, celu, wartości i moralności, a jednocześnie zasadą jednoczącą kosmos jest transcendentny w stosunku do niego Bóg. Teocentryzm, zdaniem jego zwolenników, rozwiązuje dylematy i trudności, których nie potrafi rozwiązać ani kosmocentryzm, ani antropocentryzm we wszystkich swoich postaciach.

Odrzucając biocentryzm i inne formy kosmocentryzmu, teocentryzm dowodzi, że na dłuższą metę ujęcia te, traktujące człowieka i wszystkie inne byty na tej samej hierarchicznie płaszczyźnie i odrzucające transcendentnego Boga, są tak samo szkodliwe dla sprawy ochrony środowiska, jak zsekularyzowany antropocentryzm, ponieważ odrzucają ipso facto jakąkolwiek obiektywną instancję, która byłaby w stanie rozstrzygnąć występujące ciągle w świecie natury konflikty interesów. Nie są w stanie odpowiedzieć na zasadnicze pytania: Jak daleko należy uwzględniać prawa zwierząt? Kiedy człowiek jest uprawniony do zaspokajania swoich potrzeb i czym kosztem? Kto może zdecydować, co czło-

wiekowi wolno przywłaszczyć sobie z dóbr natury? Co jest czynnikiem konstytuującym prawomocność zarówno ludzkich, jak i zwierzęcych potrzeb? Konsekwentny biocentryzm, zdaniem zwolenników teocentryzmu, redukuje człowieka do płaszczyzny prymitywnego zwierzęcia, a za jedyne prawo, jedyną normę postępowania – w tym całkowicie naturalistycznym świecie, w którym nie ma ani Boga, ani człowieka jako zarządcy natury – uznaje prawo dżungli, „prawo kłów i szponów”. Teocentryzm traktuje jako bezsensowny i szkodliwy głoszony przez biocentryzm mit tak zwanego absolutnego egalitaryzmu biologicznego, który programowo ignoruje niezaprzeczalny fakt całkowitej wyjątkowości i odrębności człowieka w świecie. Zwolennicy teocentryzmu podkreślają także, że biocentryzmowi brakuje egzystencjalnego imperatywu, ponieważ natura sama w sobie nie zawiera ani racji swojego istnienia, ani też racji dla trwania tego istnienia. Z faktu, że istnieje natura, na przykład w postaci lasu tropikalnego, zwolennik biocentryzmu nie ma prawa wyciągać wniosku, że las ten powinien istnieć. Sama natura jest niema i amoralna. Zatem ktoś, kto ogłosił śmierć Boga, a człowieka zrównał z resztą stworzeń, nie ma żadnej podstawy do formułowania jakichkolwiek dezyderatów na temat konieczności podjęcia kroków zmierzających do ratowania zagrożonych gatunków żywych istot czy ochrony gleby.

Sytuując w transcendentnym Bogu, nie zaś w kosmosie lub w człowieku źródło wszelkich wartości oraz moralności, teocentryzm nadaje im niezmienny i absolutny charakter. Zachowując unikalną wartość człowieka, który jest transcendentny wobec wszechświata i który musi umieć się przeciwstawić zarówno pokusie samoubóstwienia, jak i samourzeczowienia – teocentryzm odrzuca antropocentryczną arogancję wobec pozostałego świata, wyznaczając człowiekowi zadanie służenia Bogu w rodzinie całego stworzenia jako jego pokornemu opiekunowi.

Dając człowiekowi boską delegację do kierowania naturą, nie dopuszcza do degeneracji tej władzy wyrażającej się w egoistycznym wykorzystywaniu natury dla konsumpcyjnych celów człowieka.

Wzywając człowieka do współpracy z Bogiem w pomaganiu rodzinie stworzenia, teocentryzm wyznacza kierunek pokojowego, przyjaznego i harmonijnego rozwiązywania problemów środowiska naturalnego.

Głosząc wizję Bożego Królestwa, w którym odbudowane zostaną pokój i harmonia między wszystkimi stworzeniami, teocentryzm dostarcza nadziei na przezwycięzenie zasady śmierci i destrukcji, która integralnie włączona jest zarówno w biocentryzm, jak i w zsekularyzowany antropocentryzm.

Przedstawiając boski plan stworzenia, dostarcza uzasadnienia dla istnienia i życia wszystkich stworzeń, zgodnego z ich potrzebami.

Podkreślając zainteresowanie Boga każdym stworzeniem, wyklucza ograniczenia tkwiące zarówno w kosmocentryzmie, jak i w antropocentryzmie oraz występujące między nimi sprzeczności, które spowodowane są zwłaszcza tym,

że kosmocentryzm zaniedbuje człowieka, a antropocentryzm – naturę. Ten zaś, kto służy Bogu, jest wrażliwy zarówno na potrzeby człowieka, jak i natury.

Odnosząc człowieka i cały kosmos do Boga i wiążąc z Nim wszelkie byty, teocentryzm proponuje – według przekonania swoich zwolenników – prawdziwie holistyczną, zwartą i konsekwentną wizję życia, w której nie ma niezgodnych względem siebie, nie harmonizujących ze sobą elementów.

Teocentryzm nie sytuuje ludzkości w centrum uniwersum. Zdaniem zwolenników tego poglądu Bóg nie stworzył ziemi wyłącznie i wprost dla korzyści człowieka. Ludzie nie mają władzy ustanawiania i legitymizowania praw, które prowadzić by mogły do destrukcji środowiska naturalnego. Jedynie bowiem Bóg jest źródłem, suwerennym Panem i zachowawcą wszelkiego stworzenia. Jedynie wtedy – głosi teocentryzm – gdy człowiek zrozumie i uzna Bożą władzę nad wszechświatem, znajdzie właściwe dla siebie miejsce w kosmicznym porządku i sens swojego istnienia. Zawsze wtedy bowiem, gdy człowiek sytuuje siebie samego albo naturę w centrum wszechświata, zarówno w życie ludzkości, jak i w środowisko naturalne wkracza chaos, degeneracja i zniszczenie.

Zwolennicy teocentryzmu na poparcie głoszonych przez siebie poglądów powołują się na fragmenty tekstów biblijnych (por. np. Hi 38, 4.26; 40, 1-3; Dn 4, 35; Mt 6, 33; J 3, 31; Rz 11, 36; 12, 2; 1 Kor 8, 6; 29, 11; 2 Kor 10, 5; Ga 6, 14; Kol 1, 16; Flp 2, 5; 1 Tm 6, 15). Odrzucają w ten sposób zarzuty zwolenników kosmocentryzmu, zwłaszcza biocentryzmu, że teksty biblijne głoszą antropocentryzm. Faktem jest, stwierdzają teocentryści, że Biblia zajmuje się przede wszystkim stosunkiem człowieka do Boga i Boga do człowieka oraz człowieka do człowieka, a nieporównanie mniej uwagi poświęca naturze. Jest tak dlatego, ponieważ Biblia jest słowem Bożym skierowanym do człowieka, a nie do całej natury, gdyż to właśnie człowiek ponosi odpowiedzialność za zniszczenie pierwotnej harmonii, która istniała między Bogiem a człowiekiem oraz między człowiekiem a naturą. Bóg zwraca się do niego, aby dokonał nawrócenia się i restauracji zniszczonego ładu. Centrum całej stworzonej rzeczywistości, jej sensem i celem jest tylko Bóg. Człowiek został wezwany do służenia Jego planom, nie zaś własnym interesom. Chociaż jest on z woli Bożej centralnym aktorem w historii stworzenia, to jednak nie jest jego panem. Sama natura ma własną, nie mniejszą niż człowiek, rolę do odegrania w boskim dramacie, co zresztą Bóg niejednokrotnie w Biblii potwierdza.





## **DOJRZAŁOŚĆ I CZAS WYPEŁNIENIA**



## BLIŻEJ PEŁNI

### Refleksje na temat wieku średniego

*Charakterystyczny dla tego etapu życia jest zwrot ku wnętrzu, uwewnętrznienie własnej egzystencji. Wyraża się to w odkrywaniu nowego horyzontu aksjologicznego, wartości dotychczas nieobecnych w życiu osoby albo obecnych w sposób niedoskonały. Jest to czas, w którym może nastąpić pogłębienie i wzbogacenie doświadczenia wartości.*

Ten okres życia człowieka jest też nazywany „dojrzałością”, „dorosłością”, „połową życia” lub bardziej metaforycznie – „półmetkiem”, „okresem smugi cienia”. Obejmuje ramy czasowe, które według niektórych rozciągają się od trzydziestego piątego do czterdziestego piątego, a zdaniem innych, od czterdziestego do pięćdziesiątego roku życia<sup>1</sup>. Granice te mogą z wielu powodów ulegać przesunięciu nawet o kilka lat i są, podobnie jak życie w tym okresie, bardzo indywidualne, uzależnione od wcześniejszych doświadczeń, cech osobowości, inteligencji, postawy wobec siebie i świata czy zachowań.

„Istotny jest tutaj nie tyle sam wiek, co rodzaj nagromadzonych doświadczeń i pewien – uzyskany przez jednostkę – względnie stały poziom przystosowania do warunków zewnętrznych. Kryzys «połowy» życia pojawia się w istocie dlatego, że zakończony został pewien proces doświadczenia: doświadczenie świata zewnętrznego i przystosowanie się do tego świata, a nie przede wszystkim to, że jednostka osiągnęła pewien wiek życia”<sup>2</sup>.

M. Batchelor uważa, że „głównym problemem wieku średniego jest to, iż wydaje się nam, że wraz z upływem czasu więcej tracimy, niż zyskujemy od życia”<sup>3</sup>. Jest to jedno z wielu doznań nasilających się w tym okresie życia. Z jednej strony jest to okres wielkich osiągnięć, powodzenia materialnego, wpływu i prestiżu w różnych dziedzinach życia, dobrej kondycji fizycznej i psychicznej, inicjatywy, poczucia bezpieczeństwa i twórczości. Z drugiej strony wiek średni jest okresem wielkiego nasilenia stresu, napięcia, niepokoju, skomplikowanych przemian wewnętrznych, kryzysu, zmian i nowych decyzji. Oblicze tego okresu jest złożone. Wiele danych statystycznych potwierdza tę drugą,

<sup>1</sup> Por. P. Oleś, *Kryzys „połowy życia” u mężczyzn. Psychologiczne badania empiryczne*, Lublin 1995; M. Batchelor, *Po czterdziestce – czyli jak wybrnąć z pułapki wieku średniego*, Warszawa 1993.

<sup>2</sup> A. Gałdowa, *Powszechność i wyjątek. Rozwój osobowości człowieka dorosłego*, Kraków 1992, s. 152.

<sup>3</sup> Batchelor, dz. cyt., s. 5.

bardziej pesymistyczną część obrazu. Jednakże jest to przede wszystkim okres nowych szans, czas refleksji nad sobą i światem, weryfikacji systemu przyjętych wartości, sposobów zaangażowania, a przede wszystkim pogłębienia i uwewnętrznienia form swojego życia, wejścia w horyzont duchowy, zmiany egzystencji w jej najistotniejszym wymiarze<sup>4</sup>.

## ZMIANY PERSPEKTYWY CZASOWEJ

Jeżeli w pierwszej połowie życia czas płynął subiektywnie wolniej i bezrefleksyjnie, to teraz jego bieg ulega przyspieszeniu. Gdy wcześniej postrzegany był jako „czas od urodzenia”, to teraz zaczyna być czasem pozostającym jeszcze „do przeżycia”, o subiektywnie przyspieszonym tempie i intensywniejszym poczuciu mijania. Doświadczenie czasu staje się znakiem skończoności i ograniczoności życia.

Zmienia się doświadczenie poszczególnych wymiarów czasu. Rośnie rola przeszłości i związanych z nią doświadczeń zapisanych w naszej pamięci. Jest to pamięć zdarzeń pozytywnych, ale także naszych porażek, rozczarowań, klęsk, zawodów, rezygnacji, wyrządzonych i doznanych krzywd. Pamięć „połowy życia” jest zapisem doświadczeń, które wymagają „segregacji i powściągu”, uporządkowania i nowej strukturyzacji. Zapomnienie czy raczej „niepamiętanie” o nich jest świadomym procesem, w którym przez „pokorną akceptację” następuje zmiana ich znaczenia. Nie tylko mogą one ulec neutralizacji, ale jako składnik pozytywny mogą też wejść w aktualną strukturę rozwojową<sup>5</sup>.

Zmiany w orientacji temporalnej, które mogą zaistnieć w tym okresie, dotyczą przeżywania terażniejszości. Jest ono zaburzone wskutek odczucia, że czas biegnie szybko i że wciąż go nam brakuje. Przeżycie terażniejszości, podstawowego wymiaru czasu, staje się ograniczone i wyraża się w „nieobecności” lub w powierzchownej obecności „tu i teraz”, czyli w egzystencji lekkomyślnej i prowizorycznej. Właściwe przeżywanie terażniejszości jest jednym z ważnych czynników rozwoju osoby. Jest także podstawowym sposobem wzbogacania swojego wewnętrznego doświadczenia integracji osobowości, a także zaangażowania. A. Bloom doradza: „Nie ma absolutnej potrzeby gonić czasu, by go pochwycić. Czas nie ucieka przed nami, czas biegnie ku nam. Czy z napięciem oczekujesz następnej minuty, jaka się pojawi na twojej drodze, czy jesteś całkowicie jej nieświadom, ona i tak przyjdzie. Niezależnie od twoich zabiegów, przyszłość staje się terażniejszością, toteż nie ma żadnej potrzeby wyskakiwać z terażniejszości w przyszłość. Musimy po prostu czekać na jej nadejście i pod tym względem możemy być w całkowitym bezruchu, a jednak poruszać się

<sup>4</sup> Por. Oleś, dz. cyt.

<sup>5</sup> Zob. W. Stinissen, *Wieczność pośrodku czasu*, Poznań 1997.

w czasie, gdyż to czas się porusza [...]. Błąd, jaki często popełniamy w odniesieniu do naszego wewnętrznego życia, polega na wyobrażeniu życia sobie, że jeśli pospieszymy się, znajdziemy się wcześniej w naszej przyszłości”<sup>6</sup>.

W swojej istocie połowa życia przynosi nową możliwość pogłębionego przeżywania czasu i wykorzystania go jako szansy. Warunkiem podstawowym jest akceptacja czasu i jego przemijania. Wyraża się ona przede wszystkim w przyjęciu siebie jako kogoś, kto znajduje się w środku życia i jest w stanie bardziej niż poprzednio docenić teraźniejszość, równocześnie wychylając się w przyszłość, ale już inaczej niż poprzednio – z nadzieją i ze spokojem zmierzając ku spełnieniu.

### ROZUMIENIE SENSU ŻYCIA I ŚMIERCI

L. Boros próbuje wyjaśnić ludzkie życie z perspektywy śmierci i na pytanie o genezę kryzysów w życiu człowieka odpowiada, że powstają one, „ponieważ w ludzkiej egzystencji stale we wszelkiej formie zagęszcza się śmierć”<sup>7</sup>. Obecna na swój sposób w kolejnych okresach życia, pojawia się także w doświadczeniach połowy życia. Jest to czas, w którym w różny sposób obniża się biologiczna krzywa rozwoju. Wiele osób w tym wieku doznaje załamania swojego zdrowia fizycznego, a niektórzy mogą mieć za sobą epizody, które mogły być „dotknięciem śmierci”.

Według R. Goulda charakterystyczne dla pierwszego okresu życia założenie, że „nie ma na świecie zła ani śmierci, nie istnieje zagrożenie”, w tym okresie okazuje się niewystarczające. Dotychczasowe poczucie bezpieczeństwa ulega dezintegracji. Prowadzi do tego obserwacja zmian w otoczeniu, w rodzinie: choroby, śmierć, wypadki, oraz we własnym organizmie: objawy starzenia się, symptomy wskazujące na własną śmiertelność. „Świat po śmierci rodziców staje się pusty, a czasem nawet okrutny lub pozbawiony sensu. Zanika iluzoryczne poczucie, że rodzice oddzielają nas od śmierci, która podświadomie jest traktowana jako uporządkowane zjawisko, w którym obowiązuje kolejność zdarzeń. Wraz z odejściem rodziców znika więc poczucie bezpieczeństwa i nasila się lęk przed śmiercią. [...] Uświadomienie sobie faktu własnej śmiertelności może być szokujące zwłaszcza dla mężczyzn. Niektórzy są skłonni traktować śmierć kogoś z otoczenia jako zdarzenie «nie fair», inni z powodu takiego faktu gotowi są tracić wiarę w siebie. Ponadto mają skłonność do mieszania problematyki śmierci z zaangażowaniem w pracę. Sukces w pracy ma stanowić rodzaj ochrony przed śmiercią”<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> A. Bloom, *Szkoła modlitwy*, Warszawa 1987, s. 55n.

<sup>7</sup> L. Boros, *Okresy życia*, Warszawa 1980, s. 5.

<sup>8</sup> Oleś, dz. cyt., s. 26.

Lęk przed śmiercią może się także przejawiać w różnych formach depresji oraz w kurczowym trzymaniu się tych form przystosowania, które były adekwatne do pierwszej fazy życia. Dla ludzi współczesnych charakterystyczny jest kulturowo utrwalony zwrot ku przeszłości: „mocne trzymanie się okresu młodości”, „pozostawanie wiecznym młodzieńcem”<sup>9</sup>. Jest to jeden ze sposobów rozwiązania problemu własnego starzenia się, jednocześnie jest to postawa utrudniająca własny rozwój – „żałosna namiastka tego, co rozjaśnia jaźń”<sup>10</sup>.

Akceptacja własnej śmierci jako realnego i istotnego faktu życia, przekształcenie lęku przed śmiercią w trudną akceptację, sprzyja umocnieniu osoby, jej wewnętrznej integracji oraz nowemu poczuciu bezpieczeństwa. Jest źródłem spokoju i mądrości, zmienia wizję świata i koncepcję samego siebie, stosunek do innych i wewnętrzną treść naszego zaangażowania w świat. Akceptacja śmierci wymaga egzystencjalnej odwagi, męstwa bycia, męstwa pokory. Naturalnym sprzymierzeńcem jest tu doświadczenie religijne pozwalające pochwycić nie „wieczności pośrodku czasu”<sup>11</sup>.

## ODKRYCIE MILCZENIA

Pierwsza połowa życia jest okresem nastawienia ekstrawertywnego, jest skierowana ku rzeczywistości zewnętrznej. Diada „ja – świat” jest kolejno wzbogacana o nowe sposoby zaangażowania i twórczości. Cechą charakterystyczną tego okresu jest koncentracja na celach i zadaniach zewnętrznych. Aktywność osoby jest wówczas aktywnością zewnętrzną. Jej przeznaczeniem jest najpierw gromadzenie doświadczeń i nabywanie nowych kompetencji, potem zaś wchodzenie w świat, podbój rzeczywistości. Efekty, zwykle widoczne i wymierne, stają się przedmiotem oceny innych, a także kryterium oceny samego siebie.

Ten rodzaj zaangażowania bardziej wiąże osobę ze światem zewnętrznym i w dzisiejszych warunkach może stać się źródłem osłabienia, a nawet utraty kontaktu z samym sobą. Samoświadomość zewnętrzna może zdominować samoświadomość wewnętrzną. Świadomość własnych stanów emocjonalnych, kontakt z własnymi uczuciami może ulec osłabieniu, podobnie jak kontakt z duchową sferą własnej osoby. „Połowa drogi” często przynosi ten rodzaj samoalienacji. Jej przejawem jest nasilający się w tym czasie niepokój egzystencjalny i uczucie pustki. Podobną funkcję spełnia ucieczka w świat nowych wrażeń i doznań zmysłowych. Z jednej strony ucieczka ta jest przejawem wewnętrznej postawy, z drugiej zaś utrwała ją i pogłębia. To błędne koło może

<sup>9</sup> A. Grün, *W połowie życia. Półmetek życia jako duchowe zadanie*, Tyniec 1995, s. 57.

<sup>10</sup> Tamże, s. 57.

<sup>11</sup> P. Tillich, *Męstwo bycia*, Poznań 1994; por. Boros, dz. cyt.; Stinissen, dz. cyt.

przybierać następującą postać: uciekamy od siebie, gdyż siebie nie lubimy i nie wiemy, jak przebywać z sobą. Ucieczka z kolei powoduje, że jeszcze mniej siebie lubimy.

Kryzys połowy życia przynosi szansę uwewnętrznienia się osobowości. Wiąże się on nie tylko z doświadczeniem niewystarczalności nastawienia ekstrawertywnego, ale przynosi również nowe możliwości obudzenia w sobie nastawienia introwertywnego. Zmiany te polegają na zwrocie ku swojemu wnętrzu, na podjęciu wysiłku głębszego zrozumienia siebie i redefinicji własnej tożsamości. Jest to bardziej zmiana postawy wobec siebie aniżeli rezygnacja z aktywności zewnętrznej. Ten zwrot ku własnemu wnętrzu, podjęcie podróży w głąb siebie, jest nowym przebudzeniem osoby. Nazywany bywa także odkryciem swojego prawdziwego „ja”, pełnią aktualizacji.

Podstawowym, naturalnym i dostępnym dla wszystkich sposobem dotarcia do samego siebie jest milczenie. A. Grün nazywa je wprost: „drogą spotkania samego siebie”. Jego zdaniem „milczenie nie oznacza jedynie, że ja nic nie mówię, ale że wypuszczam z rąk możliwość ucieczki i wytrzymuję siebie takiego, jakim jestem. Nie tylko wyrzekam się mówienia, ale też wszelkich zajęć, które mnie odwodzą ode mnie samego. W trakcie milczenia zmuszam siebie, by wreszcie być u siebie. Kto tego próbuje, ten odkrywa, że to z początku wcale nie jest przyjemne. Dochodzą wtedy do głosu wszelkie możliwe myśli i uczucia, emocje i nastroje, lęki i uczucie zniechęcenia. Wychodzą na jaw wyparte pragnienia i potrzeby, podnosi się stłumiony gniew, ożywają zmarnowane szanse, słowa nie wypowiedziane lub powiedziane niezręcznie. Pierwsze chwile milczenia często odsłaniają nam nasz wewnętrzny rozgardiasz, chaos naszych myśli i życzeń”<sup>12</sup>.

Świadomie podjęte milczenie posiada głęboki sens. Przejawia się nie tylko w sferze psychicznej, ale także duchowej. Milczenie jest ścieżką, która prowadzi do samopoznania, akceptacji samego siebie, własnych emocji i uczuć. Jest także sposobem na redukcję napięć wewnętrznych i niepokoju. Porządkuje chaos naszych przeżyć, pozwala przyjąć właściwy dystans w stosunku do siebie i do świata naszych uniesień i pożądań, złości, gniewu i urazy.

Tak pojęte milczenie jest nie tylko ograniczeniem zbędnych rozmów z innymi. Przede wszystkim jest ono dyscyplinowaniem mowy wewnętrznej – całego trudnego do opanowania niepokoju myśli, skojarzeń, wspomnień i obaw. Milczenie nie oznacza tłumienia przeżywanych emocji. Łatwiej je zgubić i stłumić w wewnętrznym rozgardiaszu. Wewnętrzne milczenie pomaga w kontakcie z innymi ludźmi. Nadaje mu moc, jasność, autentyczność, powagę i czyni bardziej skutecznym. R. Przybylski w swoich *Pustelnikach i demonach* daje rady, które mogą być przydatne w połowie życia. „Nie wolno przekazywać bliźniemu słowa niewiarygodnego, nie wydartego z twojej własnej mowy wewnętrznej.

<sup>12</sup> A. Grün, *Potrzeba milczenia*, Tyniec 1996, s. 19.

Jeśli twoje milczenie nie jest mądre, to i twoja mowa zewnętrznie będzie pusta. [...] Tylko słowa wydarte z myślącego ciała, które przeszło próby «przepisane» przez kondycję ludzką, są wiarygodne. Tylko takim słowem możemy rozmawiać z bliźnim. [...] Handlarze słowami przekształcają mowę zewnętrzną, która spaja wspólnotę w niewyczerpane źródło chaosu, ponieważ wszelkie poznanie staje się wówczas pozorne, a wszelka informacja – niewiarygodna. Nie wolno ci handlować nawet mądrością Pisma. [...] Nawet mądrość Pisma trzeba uwierzytelnić własnym doświadczeniem. [...] W permanentny kryzys duchowy, który trwa nieustannie od wielu stuleci, człowiek cywilizacji chrześcijańskiej wpadł właśnie wskutek tego, że ciągle źle czyta i ciągle źle mówi. Wartość mowy zewnętrznej zależy od jakości milczenia. Jaki jesteś w celi myślącego ciała, taki też jesteś, kiedy otwierasz usta na rynku do swych współobywateli”<sup>13</sup>.

Odkrycie postawy wewnętrznego milczenia ma istotne znaczenie dla człowieka religijnego: pogłębia i ożywia jego doświadczenie religijne, czyni je bardziej autentycznym i płodnym. Pozwala słuchać Boga i przyjmować Jego słowa. W sposób naturalny prowadzi w kierunku medytacji i kontemplacji.

### MĄDROŚĆ I AUTORYTET

Do wielkich przywilejów połowy życia należą posiadane kompetencje i umiejętności. Pozwalają one na sprawowanie różnych ważnych i odpowiedzialnych funkcji oraz występowanie w roli mentora i doradcy. Jest to okres podejmowania lub utrwalania roli przełożonego, różnych form sprawowania władzy, zarządzania dobrami, kreowania faktów ekonomicznych, społecznych, politycznych czy artystycznych. Jest to także okres, w którym osoby mogą się stawać autorytetami dla innych. W sensie dosłownym stają się bowiem twórcami, autorami, pomnożycielami wartości, zgodnie z podstawową etymologią słowa „autorytet”<sup>14</sup>.

Przebyta droga życiowa, a także nowe doświadczenia tego okresu sprawiają, że ludzie, którzy mają za sobą połowę życia, mogą być słuchani jako ci, którzy oferują nowy sens zdarzeń, nowe znaczenia. Wprawdzie rola mędrca jest związana z następnymi fazami rozwoju człowieka, ale już tutaj możemy mieć do czynienia z jej początkami. Mądrość jest pogłębioną egzystencjalnie wiedzą o rzeczywistości i o samym sobie. Jej podstawową cechą jest zrozumienie świata i ludzi osadzone w doświadczeniu osobistym i związane z realizacją dobra.

Doświadczenia tego okresu – zarówno te pozytywne, jak i negatywne – stają się czynnikiem pogłębiającym te związki. Niosą także nową szansę od-

<sup>13</sup> R. Przybylski, *Pustelnicy i demony*, Warszawa 1994, s. 154.

<sup>14</sup> Por. W. Stróżewski, *Mała fenomenologia autorytetu*, „Ethos” 10(1997) nr 37, s. 32-35.



krycia mądrości, czyli mówiąc językiem psychologii, wykształcenia w sobie mądrościowej postawy wobec rzeczywistości. Jest to postawa, w której może zniknąć zgiełk myśli i ograniczenie poznania. Dobrze przeżyty czas prowadzi do ujęć prostych, pogłębionych, bogatych w znaczenia, uniwersalnych i pełnych blasku.

### NOWA AKCEPTACJA SIEBIE

Z doświadczeniem połowy życia wiąże się – jak to nazywa C. J. Jung – trudne odkrycie swojego „cienia”. Jest to ta strona osobowości, która dotychczas znajdowała się poza zasięgiem świadomości. Składają się na nią zwykle nie akceptowane dążenia, tendencje do zachowań negatywnych, ciemne i słabe strony, tłumione uczucia, kompleksy, a także poważne konflikty moralne. Jednakże „cień” nie jest „kompleksem treści o charakterze jednoznacznie negatywnym. Powstaje on w procesie przystosowania się do wymogów świata zewnętrznego, nie można więc wykluczyć, że wśród stłumionych motywów, potrzeb czy emocji znalazły się także takie, które są zdecydowanie pozytywne, lecz przez określone środowisko były nie akceptowane (np. wrażliwość jako słabość). Zostały więc stłumione jako nie pełniące funkcji przystosowawczych”<sup>15</sup>.

Odkrycie swojego „cienia” i uświadomienie sobie jego treści może być czynnikiem, który sprzyja rozwojowi, czynnikiem pogłębiającym poznanie siebie, motywację swoich zachowań, pozytywnie wpływającym na kontakty z innymi.

W połowie życia pojawia się także możliwość osiągnięcia nowej syntezy kobiecych i męskich cech osobowości. We wczesnym okresie dorosłego życia tak kobiety, jak i mężczyźni tłumią cechy, które uważają za typowe dla osób odmiennej płci, rozwijają natomiast te, które uważają za charakterystyczne dla płci własnej<sup>16</sup>. W okresie owocującej dojrzałości mogą się natomiast stać bardziej świadomi tych aspektów siebie, które wcześniej były tłumione. Ich akceptacja prowadzi do nowej równowagi między męskimi i kobiecymi rysami osobowości. Jest to okres, w którym mężczyźni mogą odkrywać w sobie na przykład wrażliwość emocjonalną, opiekuńczość, bierność, zależność i empatię, kobiety zaś mogą się stawać bardziej świadome swoich cech „męskich”, na przykład siły, autonomii, wolności, zaufania do siebie. Jest to niewątpliwie nowa szansa rozwoju własnej osobowości, dająca też nowe możliwości co do kontaktu międzyosobowego.

<sup>15</sup> Gałdowa, dz. cyt., s. 237; por. E. Pascal, *Psychologia Jungowska. Teoria i praktyka*, Poznań 1998.

<sup>16</sup> Por. J. Jacobi, *Psychologia C. G. Junga*, Warszawa 1996.

## NOWE WARTOŚCI

Charakterystyczny dla tego etapu życia jest zwrot ku wnętrzu, uwewnętrznienie własnej egzystencji. Wyraża się to w odkrywaniu nowego horyzontu aksjologicznego, wartości dotychczas nieobecnych w życiu osoby albo obecnych w sposób niedoskonały. Jest to czas, w którym może nastąpić pogłębienie i wzbogacenie doświadczenia wartości, zmiana w motywacji działania, a zwłaszcza przechodzenie z potrzeb na wartości, wreszcie zmiana w samym systemie wartości.

Doświadczenie aksjologiczne rozwija się przez całe życie człowieka. Kryzys połowy życia obnaża niewystarczalność i nieadekwatność dotychczasowego systemu potrzeb i wartości, przynosi konieczność ich rewizji. Pierwsza połowa życia to doświadczenie realizacji tych potrzeb i wartości, które były odpowiednie do osiągnięcia przystosowania do rzeczywistości zewnętrznej, zdobycia kompetencji i kwalifikacji, uzyskania pewnego statusu materialnego i społecznego, założenia rodziny, stworzenia domu. Można więc zaryzykować tezę o dominacji w tym okresie wartości ekonomicznych, społecznych i witalnych. Połowa życia przynosi możliwość zmiany orientacji aksjologicznej. Może się to wyrażać w pogłębieniu swoich odniesień do wartości już znanych, ale akceptowanych i realizowanych w stopniu niedoskonałym. Kiedy indziej może to być zupełnie nowe doświadczenie wartości dotąd nieznanych. Tak czy owak, szansa odkrycia pełnego horyzontu wartości staje się w tym czasie bardzo żywa. Wartości duchowe mogą stać się nie tylko przedmiotem refleksji, ale także czymś, co nadaje sens życiu, pogłębia i wzbogaca egzystencję człowieka. Mogą to być wartości etyczne, estetyczne i religijne. W kontakcie z nimi osoba może doznać nowego wewnętrznego przebudzenia, a nawet olśnienia i fascynacji. Jest to potrzebne w tym trudnym okresie, aby doświadczyć mocy rzeczywistości, jej piękna i egzystencjalnego bogactwa. To nowe doświadczenie wartości powoduje, że są one postrzegane jako wartości same w sobie, autoteliczne, wzywające osobę do podjęcia nowego trudu rozwoju. Powoduje to też, że sfera duchowa zaczyna dominować w określeniu zachowania człowieka, wzmacnia jego autonomię i wolność w stosunku do biologicznych i psychologicznych uwarunkowań. W obliczu nowych wartości redefinicji ulega własna tożsamość, społeczne i zawodowe role, odniesienie do ludzi i do Boga. Osłabione poczucie sensu życia znajduje tutaj swój nowy wyraz.

V. E. Frankl wyróżnia trzy możliwości ustosunkowania się człowieka do wartości: kontemplację, twórczość i postawę cierpienia – ofiary<sup>17</sup>. Dotyczą one rozwoju człowieka w ciągu całego jego życia. Natomiast ich znaczenie rośnie, zwłaszcza w okresie intensywnych zmian i życiowych przełomów. Wiek średni niesie nowe możliwości odkrywania wartości na drodze kontemplacji natural-

<sup>17</sup> Por. V. E. Frankl, *Homo patiens*, Warszawa 1984.

nej, twórczego zaangażowania w realizację wartości już znanych i nowo poznawanych. Przez wewnętrzne i zewnętrzne „utrapienia”, które przynosi ten czas, cierpienia fizyczne, psychiczne i duchowe, pojawia się nowa możliwość przyjęcia cierpienia jako podstawowej wartości.

Specyfika doświadczeń „połowy życia” stwarza nowe pozytywne warunki odkrywania wartości religijnych. Poczucie zagrożenia, dezintegracji, niewystarczalności, słabości istnienia i samotności może prowadzić do nowego doświadczenia Boga. Nierzadko jest to czas nawrócenia, konwersji rozumianej jako pogłębienie i ożywienie swoich postaw religijnych albo też konwersji w sensie ścisłym. Treść przeżywanego transformacji doświadczenia religijnego może być bardzo różnorodna, uwarunkowana dotychczasową historią życia. Wydaje się jednak, że cechą wspólną jest pogłębienie świadomości obecności Boga, poszerzenie sfery dialogu, nowe formy modlitwy, oczyszczenie obrazu Boga, a nade wszystko przyjęcie Go jako bogatego w miłosierdzie Pana i Zbawiciela.

Olga CZERNIAWSKA

## WYMIAR CZASU A PRZEŻYWANIE STAROŚCI

*Świadomie przeżywana starość, w której człowiek umie przewyciężyć skargę i żal przez marzenia i plany, zatrzymuje subiektywne poczucie „bycia bez wieku”, czucia się młodym, uznawania się za nie zmieniającą się w swojej ludzkiej egzystencji osobę.*

### STAROŚĆ JAKO KONTINUUM ŻYCIA

Bieg życia jest „ścieżką”, po której porusza się jednostka – mówi G. H. Elder<sup>1</sup>. Autorka postrzega życie człowieka jako kontinuum. Każdy etap życia ma znaczenie; żyjąc tracimy życie, równocześnie je wzbogacamy przez doświadczenia i wydarzenia. Jak pisze francuski gerontolog H. Reboul, „teraźniejszość, przeszłość i przyszłość nie oddzielają się, są ciągłością, która nas unosi”. Tę samą myśl autorka formułuje też inaczej: „Teraźniejszość odwadnia przeszłość, aby nawodnić przyszłość”<sup>2</sup>. Dlatego starość i starzenie się nie mogą być oddzielone od dzieciństwa, młodości i dorosłości. „Kontinuum życia prowadzi od urodzenia do śmierci”<sup>3</sup>. Tak postrzegany proces życia obejmuje wydarzenia, przeżycia, działania, a nawet marzenia i uczucia, które są istotnym elementem biografii ludzkiej. Bez nich nie można zrozumieć ani jednostki, ani pokolenia, które współtworzą osoby w podeszłym wieku. Doświadczenie ciągłości życia gwarantuje równowagę i pomaga przewyciężać kryzysy życiowe.

Rozumienie wieku człowieka jako obiektywnego i subiektywnego wskaźnika faz życia jest niezwykle ważne. Zmienność i umowność chronologii w podziale życia na poszczególne jego fazy nie pozostają bowiem bez wpływu na indywidualny stosunek do własnego wieku. „Wiek – jak pisze A. Gorz – jako liczba lat, a także jako idea dojrzałości, starzenia się, życia i śmierci, bez której liczenie lat nie miałoby sensu, przychodzi do nas od innych osób, gdyż my sami dla siebie nie mamy wieku. Mamy go w porównaniu z innymi, z osiąganą w danym okresie długością życia w społeczeństwie w odniesieniu

<sup>1</sup> Por. G. H. Elder, *Family History and the Life Course*, w: T. K. Harven, K. J. Adams, *Ageing and Life Course Transitions. An Interdisciplinary Perspective*, London 1988, s. 5.

<sup>2</sup> H. Reboul, *A l'automne de la vie*, w: *Le temps et la vie les dynamisme du vieillissement*, red. J. Guillaumin, H. Reboul, Lyon 1982.

<sup>3</sup> Tamże, s. 21.

do statusu, który społeczeństwo na podstawie tej przewidzianej długości życia tworzy”<sup>4</sup>.

Świadomość własnego wieku narasta wraz z upływem lat, lecz według Gorza, „mieć pewien wiek nie znaczy mieć go zawsze”. Dlatego w różnych ważnych chwilach życia nie odczuwa się w ogóle swego wieku. Świadomość posiadanych lat pojawia się w „bycie bez wieku” pod wpływem przeżyć, nagłych zmian fizycznych i społecznych. Osiągnięcie „okrągłych” lat: 30, 40 (tak zwanego południa życia), 50, 60, 70, uświadamia człowiekowi, że skończył się w jego życiu pewien okres i zaczyna inny. Taki skutek ma szczególnie osiągnięcie wieku emerytalnego, który nagle zmienia status osoby pracującej na status emeryta. Człowiek zostaje pozbawiony miejsca pracy, władzy i obowiązków z nią związanych. Uświadamia sobie swój wiek i to, że się starzeje, choć wcześniej tego nie odczuwał i nie postrzegał siebie jako osobę starą.

Nie odczuwać swoich lat, czuć się młodym, „jeszcze nie starym” – to mieć poczucie posiadania przyszłości. Dopóki człowiek przeżywa czas w jego trzech wymiarach: przeszłości, teraźniejszości i przyszłości – może podejmować nowe zadania i planować. Chociaż teraźniejszość jest chwilą i percepcja jej trwania zawiera całą relatywność czasu, może również mieć miejsce zjawisko odmienne. Odzyskawszy siły po ciężkiej chorobie człowiek czuje się nagle odmłodzony. Odmłodzić go mogą także osiągnięcia, pochwały. Odzyskuje pod ich wpływem siły. Czuje się znów młodo.

Występuje też zdecydowana zależność między wiekiem jednostki i poczuciem czasu, dlatego jeden rok w odczuciu osoby dwudziestoletniej trwa dłużej aniżeli w odczuciu osoby osiemdziesięcioletniej<sup>5</sup>. Trwanie czasu przedłużają przeżywane fakty. Pełen wrażeń dzień spędzony w podróży trwa dłużej niż dzień spędzony w domu. Ten sam przedział czasowy, jedna godzina, jeden dzień, tydzień, dłuży się w nieskończoność, gdy doznaje się w tym okresie cierpień, odczuwa samotność czy nudę. Zainteresowanie i zaangażowanie uczuciowe czyni czas krótkim, wszelka niechęć i znudzenie natomiast przedłuża go. Relatywność przeżywania czasu, jego dłużenia się lub szybkiego upływania, szczególnie uwydatnia czas nocny.

## NOC JAKO CZAS

Czas nocny jest ważny w życiu człowieka starszego. Ludzie starsi cierpią bowiem na bezsenność i mają trudności z zasypianiem. Budzenie się w nocy i czuwanie może być przeżywane jako koszmar, dolegliwość trudna do zniesie-

<sup>4</sup> A. Gorz, *Le vieillissement*, cyt. za: M. Philibert, *L'échelle des âges*, Paris 1968, s. 290, 294-297.

<sup>5</sup> Por. A. Leo, *Aspects psychologiques de l'éducation permanente*, w: *Traite des sciences pedagogiques*, red. M. Delesse, G. Mialavet, t. 8, Paris 1978, s. 80.

nia, ale także jako błogosławiona chwila. W Psalmach odnajdujemy wiele przykładów owego radosnego przeżywania budzenia się w nocy. „Błogosławię Pana, memu doradcy, gdyż nerki moje napominają mnie nawet w nocy” (Ps. 16, s. 126)<sup>6</sup>. „Otwieram oczy przed nastaniem straży nocnej, abym mógł rozmyślać nad Twoim słowem” (Ps. 119, s. 120). „Zbadałeś moje serce, nawiedziłeś je w nocy” (Ps. 17, s. 80). W Psalmach wyrażana jest radość ze spotkań z Bogiem w nocy, w ciemności i samotności, w śnie i półśnie. Nie ma skargi na czuwanie. Czas nocy jest czasem uświęconym niekiedy zgodą na trud życia. Trwa od zmroku po świtanie, przez świt do wschodu słońca. „Wieczorem naszym gościem jest płacz, a rankiem nastaje radość” (Ps. 30, s. 94). Może być jednak i czasem koszmarów, bólu, lęków, borykania się ze sobą. G. Pineau wydobywa swoistą funkcję nocy jako czasu przeżywania wydarzeń dnia, postanowień, marzeń, wspomnień, kolorowego wręcz myślenia o przeszłości, planach na przyszłość<sup>7</sup>. Autor ten uważa, że w nocy człowiek zdobywa się na wysiłek przemiany własnego życia, podejmuje postanowienia o sobie, wtedy to następuje proces autotransformacji – samowychowania czy doskonalenia się. Ten nurt odczytać można także w Psalmach: noc, cisza i bliskość Pana, stawania przed Panem.

Nie można jednak nie zauważać czasu nocy jako czasu udręki, czasu, w którym chce się zasnąć i spać. Dlatego tak częste jest w starości korzystanie ze środków nasennych ułatwiających zasypianie i gwarantujących spokojny sen. Sen, o czym nie można zapominać, przynosi odpoczynek, odradza organizm, daje siły. Pojawiają się w nim marzenia senne często przenoszące nas w szczęśliwą krainę dzieciństwa, zdrowia, do ukochanego kraju ojczystego, w historię osoby, która dawno odeszła. Noc jest więc czasem bogatym i w zależności od stanu organizmu, a także od uznawanych wartości, przeżywanym jako błogosławieństwo lub jako udręka.

#### WSPOMNIENIA Z PRZESZŁOŚCI JAKO ELEMENT TERAŹNIEJSZOŚCI

Relatywność odczuwania czasu i jego oceny wynika także z obrazu przeżytej przeszłości. Jej wizja, jako okresu pozytywnych doznań, surowych doświadczeń, pożytecznie przeżytego życia czy ciężaru lat, powraca we wspomnieniach i opowiadaniach. W *Zaletach starości* J. H. S. Forney pisze: „Sędziwy wiek może znaleźć pociechę we wspomnieniach, jakie pozostały po uczciwym, rozważnym i cnotliwym życiu, a także w życiu rodzinnym i w obcowaniu z dziećmi i z wnukami. Starość nie jest ani pójściem na dno, ani kontynuacją życia w dawnym otoczeniu z zachowaniem dawnych obyczajów. Jest czasem wspom-

<sup>6</sup> *Psalterz*, tłum. R. Brandstaetter, Warszawa 1970.

<sup>7</sup> Por. G. Pineau, *Produire sa vie. Autoformation et autobiographie*, Montreal 1983.

nień w zetknięciu z rozpoczynającym się na nowo życiem”<sup>8</sup>. Tak więc kształt przeszłości wpływa na formowanie się oceny terażniejszości w odniesieniu do własnej osoby i młodszej generacji czy jeszcze szerszego kontekstu społecznego. Dodajmy, że Biblia ujmuje czas poprzez doświadczenia egzystencjalne. Pierwsze z nich – *chronos* – dotyczy lat, drugie – *kairos* – czasu wybranego przez Boga jako czasu poddania człowieka próbie.

Przypisywanie przez jednostkę szczególnego znaczenia jakiemuś doświadczeniu z przeszłości i podporządkowanie mu dalszego biegu życia, interpretowanie wszystkiego, co się później zdarzyło, w jego kontekście, jest swoistym przedłużaniem czasu, który chociaż przeszedł i minął obiektywnie, nadal trwa w poczuciu jednostki i naznacza dalej jej los. Typowym przykładem są przejścia wojenne, które dla młodszej generacji stanowią przedmiot poznania, nie zaś doznania. „Zatrzymany” przez starszą generację w pamięci okres wojny jest zniekształcany w miarę upływu czasu. Doświadczenia bowiem nigdy nie są odzwierciedlane wiernie. Eliminuje się jedne fakty, inne zaś wyolbrzymia. Powstają pewne stereotypy i wyobrażenia, które są utrwalane i rozpowszechniane. Obraz przeszłości, który istnieje tylko we wspomnieniach i w subiektywnych przeżyciach, określanymi jako „nasze czasy”, dla jednych jawi się w barwach czarnych, a dla innych w barwach pełnych blasku. I tak w okresie przełomowym, którym są lata dziewięćdziesiąte, czyli nasze czasy, jedni patrząc na przeszłość z perspektywy upadku systemu komunistycznego widzą ją jako okres ponury i złowieszczy, podczas gdy inni nadal wspominają okres rządów Gomułki i Gierka jako zapowiedź prosperity, dobrobytu i stabilizacji. Przeżycie własnej przeszłości, z którą trzeba się rozstać, dla wielu starszych osób z tak zwanej nomenklatury jest bolesne i upokarzające. Zejście z piedestału obywateli uprzywilejowanych każe czas terażniejszy oceniać jako beznadziejny kryzys. I odwrotnie, rówieśnicy, którzy w okresie realnego socjalizmu stanowili kręgi opozycji, postrzegają tę przeszłość inaczej, a do czasu terażniejszego odnoszą się z oczekiwaniem, nadzieją poprawy i rozwoju kraju. To nadmierne przywiązanie do określonego czasu hamuje rozwój jednostki i możliwość porozumiewania się z własną i z innymi generacjami. Podobnie przywiązanie do określonego wieku i chęć zatrzymania go ogranicza jednostkę. Okres starości to czas zadany, czas reinterpretacji, nowej czy pogłębionej dojrzałości, wiek nadziei, czas, który można dać innym<sup>9</sup>, ale to także czas oczyszczania pamięci. Nie jest ona neutralnym świadkiem odtwarzającym fakty, lecz wartościującym to, co minęło i co jest odtwarzane pod wpływem emocji.

W starości powinno się ustalić w prawdzie nie tylko same wydarzenia, ale także sposób pamiętania o nich – samo wartościowanie. Na tym polega reinterpretacja przeszłości, aby lepiej – jak pisze H. Reboul – „nawodnić przysz-

<sup>8</sup> Cyt. za: J. P. Blois, *Historia starości*, Warszawa 1996.

<sup>9</sup> Por. T. Philippe, *Nowa dojrzałość u najstarszych*, Poznań 1998.

łość” i obalić mit szczęśliwego dzieciństwa, do którego stale się powraca we wspomnieniach i w myślach, szczegółowo rozpatrując jego ramy społeczne i historyczne. Nie można też obciążać otoczenia subiektywną wizją teraźniejszości. Podobnie trzeba przewyciężyć chęć zatrzymania młodości, która – jak pisze M. Mead – jest kuszącym miejscem schronienia dla wszystkich osób w wieku średnim i podeszłym<sup>10</sup>. W ucieczce od starości bowiem jednostka nie chce pogodzić się z procesem starzenia się, buduje własną tożsamość postrzegając się jako osoba jeszcze nie stara, ciągle nie stara.

Jak pisze R. Guardini w *Etapach życia*, dzieciństwo naprawdę umiera, aby młodość mogła zaistnieć, a jak prawdziwa jest śmierć młodości, wie każdy dorosły<sup>11</sup>. Tymczasem w każdej fazie życia odznaczającej się pewnym niepowtarzalnym charakterem żyje cały człowiek. Siła poszczególnych faz jest tak duża, że usiłuje ona skupić w sobie treść całego ludzkiego życia. Skutek jest taki, że dana osoba nie dorasta, jest „infantylna, wiecznie młoda, romantyczna albo zatrzymuje gorączkową aktywność środkowego okresu życia i nigdy się nie uspokaja [...] Pełnia życia zależy od pełnej realizacji każdego okresu”<sup>12</sup>. I dlatego świadomie przeżywana starość, w której człowiek umie przewyciężyć skargę i żal przez marzenia i plany, zatrzymuje subiektywne poczucie „bycia bez wieku”, czucia się młodym, uznawania się za nie zmieniającą się w swojej ludzkiej egzystencji osobę, która ma do zrealizowania swoje jedyne i niepowtarzalne powołanie.

Relację jednostki do czasu obrazuje „drabina wieku” (ang.: age-scale, franc.: l'échelle des âges), w której następujące po sobie etapy życia wyrażają jednokierunkowy i nie odwracalny bieg czasu chronologicznego. Stosunek do własnej starości wykracza jednak poza relację człowiek – czas. Jak określa to francuski filozof i gerontolog M. Philibert, życie jest nie rozwiązany problemem i zadaniem<sup>13</sup>. Zadanie to polega między innymi na konieczności stałej oceny własnego życia. Im bardziej życie się oddala, lata kumulują i więcej jest materii do interpretacji, tym więcej potrzeba również pracy nad tą interpretacją, pracy, która w rezultacie pozwala odnaleźć sens życia.

Sposoby życia są tak zróżnicowane, że style starzenia się są również odmienne u poszczególnych osób, grup społecznych i generacji. Studia historyczne i biograficzne dróg życia jednostek i społecznej dynamiki poszczególnych generacji dają obraz różnic dotyczących starzenia się. Doświadczenia ludzkie wynikające z wieku powstają w określonych warunkach społecznych i historycznych. Owe style starzenia się ujawniają wielką plastyczność ludzkiej psychiki i potencjał sił wewnętrznych, którymi dysponuje jednostka.

<sup>10</sup> Por. M. Mead, *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, Warszawa 1971, s. 145.

<sup>11</sup> Por. R. Guardini, *Etapach życia*, „Znak” 1966, nr 139-140, s. 69.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Por. Philibert, dz. cyt.



## EMERYTURA JAKO WYZWANIE

Przejsie na emeryturę jest drastycznym wtargnięciem czasu chronologicznego w życie jednostki. Dziś pracownik, jutro emeryt po raz ostatni zamykający szufladę, szafkę, drzwi, które otwierał codziennie przez dwadzieścia, czasem trzydzieści lat. Odłożone narzędzia, zamknięta szuflada. Gilotyna emerytury jednych załamuje, innym daje czas na realizację planów, których nie byli w stanie zrealizować w przeszłości. Ci pierwsi często wpadają w depresję, ci drudzy tworzą lub współtworzą instytucje, stowarzyszenia, malują, rzeźbią, uczą się, podróżują, pomagają dzieciom, piszą, wzbogacają życie społeczne. Ponieważ przejście na emeryturę jest trudnym przeżyciem, w wielu krajach organizuje się tak zwane staże przygotowujące do jej twórczego przeżywania<sup>14</sup>.

Warto tu przytoczyć typologię osób starszych znajdujących się na tym etapie życia, autorstwa znanej psycholog amerykańskiej B. Neugarten<sup>15</sup>. W artykule *Personality and Patterns of Aging* (1965) wyróżniła ona osiem wzorów zachowań.

Wzór A polega na reorganizacji własnego życia po przejściu na emeryturę, utrzymaniu wysokiej i różnorodnej aktywności, różniącej się jednak od prowadzonego dotąd trybu życia. Ten nowy sposób życia przynosi wysoką satysfakcję. Prężność i żywotność osób starszych wyraża się w umiejętnej reorganizacji zajęć, niestrudżonym znajdowaniu pól aktywności.

Wzór B cechuje ukierunkowanie na jeden rodzaj aktywności, dziedzinę, która dotąd najbardziej interesowała daną osobę. Osoby te osiągają satysfakcję ze swego życia, mogą bowiem zajmować się tym, co najbardziej lubią, co je pasjonuje.

Wzór C reprezentuje postawę wycofywania się z życia, obserwatora życia widzianego z pozycji osoby siedzącej „na bujanym fotelu”. Oglądanie toczącego się życia ze spokojem i zadowoleniem, że się już w nim nie uczestniczy i nie jest się za nic odpowiedzialnym, daje także swoistą satysfakcję. Postawa ta wskazuje, że aktywność zewnętrzna nie wszystkim jest potrzebna, że istnieją osoby, które z lubością i powodzeniem oddają się kontemplacji, rozmyślniom, podsumowaniu dotychczasowego życia.

Wzór D charakteryzuje się utrzymaniem aktywności na dotychczasowym poziomie, to znaczy na etapie wieku średniego. Jak długo udaje się być czynnym i utrzymać się w pełnej formie, tak długo zachowuje się wysoką satysfakcję z życia.

Wzór E jest zbliżony do wzoru B. Osoby starsze wycofują się z aktywnego życia, zawężają swoją aktywność do określonych ról. Aktywność ta jest im potrzebna do utrzymania satysfakcji życiowej. Nie zawsze jednak jej wybór

<sup>14</sup> Por. *Przygotowanie do emerytury*, red. B. Juraś-Krawczyk, Łódź 1998.

<sup>15</sup> Por. B. Neugarten, *Personality and Patterns of Aging*, cyt. za: R. J. Havighurst, *Adulthood and Old Age*, w: *Educational Research Encyclopedia*, London 1969, s. 64n.

wynika z ukształtowanych zainteresowań. Jednostki te nie są bowiem zintegrowane wewnętrznie tak silnie, jak osoby reprezentujące wzór B.

Wzór F zaś charakteryzuje się potrzebą pomocy i współpracy ze strony otoczenia. Osoby te cechuje oczekiwanie opieki, uczucia przejawianego przez bliskich. Jest im to konieczne w wyborze aktywności, w utrzymaniu jej. Gdy odczuwają pomoc, są zadowolone.

Wzór G różni się zasadniczo od poprzednich. Odnosi się do osób, które są apatyczne, nieaktywne. Zawsze były mało aktywne, nie oczekiwały dużo od życia, nie dawały z siebie wiele i dalej przyjmują taką postawę.

Wzór H odnosi się natomiast do osób całkowicie zdeintegrowanych, słabo kontrolujących siebie, o niskiej satysfakcji życiowej, wymagających pomocy i wsparcia ze strony otoczenia.

Typologia sporządzona przez Neugarten nie jest jedyną, ale wydaje się bardzo interesująca z punktu widzenia praktycznego. Zawiera bowiem wskazania ważne przy udzielaniu pomocy, w tym wsparcia przez duszpasterzy.

## CZAS INSTYTUCJONALNY

Zarówno w domu rodzinnym, jak i w dobrze, troskliwie prowadzonym domu opieki czy szpitalu ranek powinien rozpocząć się od pytania skierowanego do osoby starszej, jak minęła noc, co się śniło, jak się spało i od życzenia dobrego dnia. Taki kontakt, szczególnie w domach, gdzie przebywają osoby leżące, jest bardzo ważny, rozładowuje bowiem napięcia, daje siły do przeżycia dnia i stawienia czoła nocy. (Życie w instytucjach to odrębny, trudny problem i dobrze, że dotyczy niewielkiego procentu ludzi starszych.)

Trzeba tu jednak przedstawić funkcję, jaką spełnia w nich kalendarz i zegar. Kalendarz nadaje dniom nazwy tygodni i miesięcy oraz wskazuje ich kolejność. Przypomina o świętach. Dlatego jest konieczny w każdym pokoju, w sali jadalnej, w świetlicy, ale także w torebce czy kieszeni osoby starszej, bez względu na to, czy mieszka ona czy nie mieszka w instytucji. Nie można żyć poza czasem chronologicznym. Jest się wtedy zagubionym. Zegar wskazuje godziny: godziny wstawania, śniadania, innych posiłków, programów telewizyjnych, na które się czeka. Po przejściu na emeryturę musi pojawić się inny rytm dnia, kiedy to nie trzeba rano wstawać do pracy i gdy się z niej nie powraca do domu. Niektórzy rozpoczynają dzień od gimnastyki. Każda czynność może przekształcić się w swoisty rytuał, który tworzy codzienność, ubarwia ją i wzbogaca. Poranna kąpiel, kawa czy herbata, karmienie ptaków, otworzenie okna, podlanie kwiatów czynią z każdej chwili świadome jej przeżywanie, dają radość, jeśli człowiek umie się nimi cieszyć. Niektórzy poddają się doznaniom zmysłów, zapachom, smakom, dźwiękom i to napełnia ich radością. Wita się dzień, który dał nam Pan, i wypełnia się go radością, dobrocią i nadzieją. Jeśli chce się dobrze prze-

żywać czas nam dany, musi być to czas zadany, a więc wypełniony i przetworzony w dobro życia, nie zaś gubienie czasu i spędzanie go szybko, byle jak, szczególnie, że czas w starości jest ograniczony. Dlatego wiele osób uważa, że czas, który im pozostał, trzeba przeżyć godnie i pożytecznie. Do rytuału dnia czy tygodnia włączają udział we mszy świętej, w nabożeństwach, modlitwy wstawiennicze, modlitwy z Radiem Maryja, pisanie listów do przyjaciół, rozmowy z rodziną, lektury czasopism i książek.

Nie jest dobrze, gdy czas w instytucjach mierzony jest tylko przez godziny posiłków, a życie z zewnątrz jest nieobecne. Dlatego tak ważne jest organizowanie spotkań i uroczystości, aby coś wzbogacało szarą codzienność, wywoływało emocje i przynosiło nowe przeżycia.

### STAROŚĆ A SENS ŻYCIA

Dramatyczność zjawiska czasu polega na jego przemijaniu, ulotności odchodzenia „naszych czasów” w przeszłość. Ta zmienność subiektywnego poczucia „naszych czasów” posiada szczególny wymiar dramatyczności, powoduje bowiem poczucie utraty bezpieczeństwa, strach przed przyszłością, której przebieg staje się niepewny. Ludzie czują się zawiedzeni i okradzeni z własnej przeszłości. Francuski antropolog G. Lambert ukazuje wymiary strachu i lęków pojawiających się w okresie starości, ze szczególnym uwzględnieniem podłoża historycznego, którego znaczenie wzrasta w sytuacji przełomu i zbiorowego zagrożenia<sup>16</sup>. Ludzie starsi boją się także zagrażających im klęsk, katastrof, nieoczekiwanych zmian. Jednak lęk ten może być opanowany i przyczynić się do wewnętrznego rozwoju jednostki. Starość nie uwalnia człowieka od zmagania się z własnym losem i z sobą.

Niekiedy jednostka musi budować swoją tożsamość na nowo, choć w oparciu o własną przeszłość, teraźniejszość i przewidywaną przyszłość. Optymistycznym wymiarem czasu jest możliwość przeżywania poczucia młodości i lekkości „bycia bez wieku” pod wpływem zmian nastroju czy wydarzeń: lepszego samopoczucia, wiosny, słuchania przyjemnej muzyki, spotkania kogoś miłego. Człowiek przeżywając siebie może sam powodować takie przeżycia świadomie dążąc do podobnych doznań.

Ważnym czynnikiem jest przekonanie o sensie własnego życia, często wynikające ze stosunku do wiary, do uznawanych transcendentnych wartości. Wiele tak zwanych prostych ludzi pięknie i pogodnie przeżywa starość. Raduje się czasem danym i zadany<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Por. G. Lambert, *La peur de vivre XI Conference Internationale de Gerontologie*, Vienne-Roma 16-19 X 1984. Zob. też: *Czas w kulturze*, oprac. A. Zajączkowski, Warszawa 1988.

<sup>17</sup> Zob. P. Pawlukiewicz, *Porozmawiajmy spokojnie o... starości*, Warszawa 1998.

Halina WORACH-KARDAS

## STAROŚĆ JAKO WARTOŚĆ W KONTEKŚCIE ZDROWIA I DŁUGIEGO ŻYCIA

*Wydłużenie się życia ludzkiego w ostatnich dziesięcioleciach w większości krajów przywołuje pytanie, czy to dłuższe życie oznacza życie w zdrowiu, w sprawności i niezależności, czy raczej zaprzeczenie tych cech.*

### FAZY STAROŚCI

Długość trwania życia ludzkiego stanowi powszechnie uznany wskaźnik kondycji zdrowotnej społeczeństwa. Dla jednostki długie życie oznacza przejście przez wszystkie fazy rozwojowe, cały cykl życiowy, na który składa się dzieciństwo i młodość, wiek dojrzały, wiek starszy, starość sędziwa. Długie życie, dożywanie starości (określanej zwykle jako wiek powyżej 65 roku życia) jest współcześnie powszechnym faktem demograficznym w krajach rozwiniętych, w tym również w Polsce<sup>1</sup>.

Zbiorowość osób starszych składa się z ludzi o bardzo zróżnicowanej kondycji pod względem stanu zdrowia, sytuacji społecznej, rodzinnej, ekonomicznej, wykształcenia, trudno zatem populację tę uznać za jednolitą, homogenną. Starość dzieli się ponadto na fazę wczesną i późną (granicą podziału jest zwykle 75 lub 80 rok życia). Te dwa etapy starości określa się również mianem trzeciego i czwartego wieku. Wiek trzeci charakteryzowany jest przez takie parametry, jak względna sprawność psychiczna, aktywne uczestnictwo w życiu społecznym i rodzinnym, aktywność czasu wolnego, a także kontynuowanie – w tej lub w innej formie – aktywności zawodowej. Wiek czwarty to faza złego zdrowia i niesprawności, a niekiedy zgoła starczego niedołęstwa, jest to końcowy okres życia. Te dwie fazy: względnej sprawności oraz niesprawności, przybierają u poszczególnych jednostek różne formy i różną długość. W minionych wiekach starość była zjawiskiem stosunkowo rzadkim; w trudnych warunkach bytowania dożywali jej tylko najzdrowsi, biologicznie najsilniejsi. Obecnie starość stanowi dość powszechne zjawisko – jest darem dla większości ludzi w krajach rozwiniętych, nastąpił bowiem wzrost liczby osób dożywających tego okresu.

<sup>1</sup> Kwestię tę omawia szeroko W. Pędich w artykule: *Uwagi dotyczące specyfiki badań populacji ludzi starych*, „Gerontologia Polska” 6(1998) nr 2, s. 3.

Na początku XX wieku strukturę rodziny można było przedstawić w postaci piramidy, gdzie jeden dziadek przypadał średnio na siedmioro wnucząt. Obecnie sytuacja jest odwrotna i porównuje się ją do odwróconej piramidy, ponieważ jedno, dwoje wnucząt ma żyjących czworo dziadków i babć, nierzadko także pradziadków. Nastąpiły zatem istotne zmiany struktury demograficznej oraz relacji wewnątrzrodzinnych; jak nigdy dotąd dziadkowie i pradziadkowie liczebnie przeważają nad wnukami. Przez całe wieki historii wczesna umieralność sprawiała, że ojciec umierał często przed zawarciem związku małżeńskiego przez najstarszego syna. Szacunek dla seniorów rodu wynikał nie tylko z uznania dla ich doświadczeń, ale również z prostego faktu wartościowania tego, co jest rzadkie i powszechnie niespotykane<sup>2</sup>. W przeszłości osiągnięcie wieku starości, długie i zdrowe życie dane było tylko nielicznym, zwłaszcza zaś stojącym na szczycie ówczesnej hierarchii społecznej. Głównie władcy lub ludzie stojący wysoko w hierarchii społecznej zachowywali zdrowie do późnego wieku, czy nawet do samego kresu długiego życia. Ich sprawność, energia, poparta była działaniem czynników kulturowych, wprawą, doświadczeniem, umiejętnością wychwytywania rzeczy ważnych, budziła respekt i szacunek zarówno dla nich samych, jak i dla starości jako fazy życia.

## DŁUGOŚĆ ŻYCIA W POLSCE

Podobnie jak w innych krajach europejskich w ciągu XIX i XX wieku życie ludzkie ulegało w Polsce stopniowemu wydłużeniu, co wynikało z poprawy ogólnych warunków bytowych i wzrostu higieny społecznej oraz ze zmian stylu życia, między innymi w zakresie wyżywienia. Szacuje się, iż na ziemiach historycznie polskich jeszcze na początku naszego wieku średnia długość życia wynosiła zaledwie około czterdziestu dwóch lat. W latach 1931-1932 przeciętne trwanie życia wynosiło w Polsce 50 lat, z uwzględnieniem zaś płci – 48,2 lat mężczyźni i 51,4 kobiety. Niskie parametry trwania życia w okresie międzywojennym wynikały przede wszystkim z wysokiej umieralności wśród niemowląt i dzieci. W okresie po II wojnie światowej odnotowuje się wyraźny postęp w zakresie wydłużania się życia ludzkiego tak w Polsce, jak i w innych krajach. W latach 1952-1953 przeciętne trwanie życia noworodka wynosiło w Polsce już 58,6 lat dla mężczyzn (dla kobiet – 64,2), co w porównaniu z latami przedwojennymi oznaczało istotny przyrost lat życia.

Długość życia mężczyzn kształtowała się szczególnie korzystnie w połowie lat siedemdziesiątych. Przeciętne trwanie życia mężczyzn wyniosło wówczas

<sup>2</sup> Por. J. Piotrowski, *Miejsce człowieka starego w rodzinie i społeczeństwie*, Warszawa 1973, s. 15-22. Por. także: B. Tryfan, *Sytuacja ludzi starych na wsi*, red. B. Tryfan, Warszawa 1977, s. 9.

67,3 lat (kobiet – 75 lat). W latach osiemdziesiątych i na przełomie lat dziewięćdziesiątych zaobserwowano jednak niepokojący spadek przeciętnego trwania życia mężczyzn w Polsce. Przyczyny tego zjawiska nie zostały dotychczas wyjaśnione w sposób zadowalający. Niektórzy autorzy wiążą to zjawisko z istotnym pogorszeniem się stanu zdrowotności społeczeństwa polskiego, określając je zgoła mianem „kryzysu zdrowotnego”<sup>3</sup>. Obniżanie się parametrów długości życia mężczyzn trwało do roku 1991 i dopiero lata 1992-1996 przyniosły pewną poprawę w zakresie długości trwania życia ludzkiego. Dane za rok 1997 ukazują nawet, iż jest to najdłuższe przeciętne trwanie życia noworodka w okresie powojennym, tak płci męskiej, jak i żeńskiej. Przeciętne trwanie życia ludzkiego wynosiło bowiem w Polsce w roku 1996 dla mężczyzn 68,1 lat, a dla kobiet – 76,6<sup>4</sup>. Porównując te dane z okresem przedwojennym należy stwierdzić, że mężczyźni żyją obecnie przeciętnie ponad 18 lat dłużej, kobiety zaś aż 25 lat dłużej. W porównaniu z rokiem 1952 obecnie przeciętne trwanie życia mężczyzny w Polsce wydłużyło się o ponad 9 lat, a życie kobiety – aż o ponad 12 lat.

Z wielu analiz wynika, że sytuacja materialna osób aktualnie będących w fazie starości (w wieku poprodukcyjnym) jest relatywnie korzystna w porównaniu z sytuacją osób w wieku produkcyjnym. Generacja ta posiada zabezpieczone utrzymanie w ramach powszechnego ubezpieczenia społecznego. Natomiast kondycja psychospołeczna osób starszych jest gorsza, niż wynikałoby to z rzeczywistej sytuacji materialnej, co może się wiązać z trudnościami przystosowania się do dość gwałtownych przeobrażeń społeczno-ekonomicznych i politycznych. Dla ludzi starych oznacza to podważenie ich wysiłku i dorobku życiowego, z reguły bowiem każdy z przedstawicieli „trzeciego wieku” przeżył okres swojej młodości i wiek dojrzały w minionej epoce ustrojowej i z tej racji posiada świadomość „presji moralnej tej części młodszego społeczeństwa, która kwestionuje wartość aktywnej postawy ludzi w minionym ustroju”<sup>5</sup>. Wydaje się, że wraz z upływem czasu te niekorzystne nastawienia osłabną. Sytuacji ludzi starszych w rodzinie i w społeczeństwie nie należy jednak odrywać od szerszych uwarunkowań i przemian społeczno-ekonomicznych, a także zdrowotnych.

## PROMOCJA ZDROWIA

Działania prozdrowotne w odniesieniu do tej grupy wiekowej powinny być nakierowane na prewencję, modyfikowanie, opóźnianie lub odwracanie nieko-

<sup>3</sup> M. Okólski, *Kryzys zdrowotny w Polsce*, „Polityka Społeczna” 1993, nr 1, s. 8.

<sup>4</sup> Według danych „Rocznika Statystycznego” 1997, s. 109, tab. 35 (179).

<sup>5</sup> J. Semków, *Niektóre problemy starzejącej się rodziny*, „Zeszyty Problemowe Polskiego Towarzystwa Gerontologicznego” 2(1994) nr 4.

rzystnych zmian związanych z procesem starzenia się organizmu. Problem prewencji i promocji zdrowia dotyczy nie tylko dzieci i młodzieży, ale także populacji w wieku średnim i starszym, istnieje bowiem specyfika działań profilaktycznych w różnych fazach życia. Promocja zdrowia wśród osób starszych powinna dotyczyć zwłaszcza takich zagadnień, jak: właściwe odżywianie, unikanie sytuacji ryzykownych, zachowanie właściwej równowagi między aktywnością a odpoczynkiem. Działania nakierowane na zdrowe starzenie się powinny się rozpoczynać znacznie wcześniej niż dopiero po osiągnięciu wieku starszego. Występująca obecnie orientacja ukierunkowana jest raczej na prewencję niż na medycynę naprawczą. Potrzebne są zatem działania wielosektorowe zorientowane na prewencję i promocję zdrowia poprzez wszystkie fazy życia, nie wyłączając starości.

Dbłość o zdrowie społeczeństwa przestała być wyłączną domeną państwa. Niedobory i niedostatki w zaspokajaniu potrzeb zdrowotnych społeczeństwa mogą być w jakimś stopniu niwelowane przez prozdrowotny styl życia poszczególnych ludzi i grup społecznych.

Dbłość i troska o zdrowie w wieku starszym ma także wymiar ekonomiczny. Zdrowie jest specyficznym, ale jakże ważnym dobrem, zasobem. Przez pojęcie „zasoby” rozumiemy nie tylko wartości finansowe, ale także inne dobra, takie jak: wiedza, doświadczenie, tradycja kulturowa, a wreszcie czas wolny. Człowiek starszy, w dobrym stanie zdrowia, może świadczyć owe „zasoby” na rzecz innych, chory zaś sam potrzebuje pomocy i wsparcia.

Problemem bowiem we współczesnych społeczeństwach, także w Polsce, jest to, że wprawdzie życie ludzkie wydłuża się, lecz niekoniecznie wydłuża się życie w zdrowiu. Ludzie pragną żyć dłużej, jednak nie chcą być starzy, chorzy i niesprawni. Osoby starsze wydają więcej pieniędzy na leczenie, ponieważ ich stan zdrowia jest gorszy. W gospodarstwach domowych emerytów i rencistów wydatki na ochronę zdrowia w roku 1990 wynosiły 1,2%, w roku 1994 zaś – 5,4%, a zatem w ciągu zaledwie czterech lat nastąpił prawie pięciokrotny wzrost wydatków na ochronę zdrowia (wpłynęła na to zmiana systemu odpłatności za leki, wprowadzenie odpłatności za wyżywienie i zakwaterowanie w sanatoriach, większe możliwości korzystania ze świadczeń płatnych, a także zwiększenie oferty artykułów medyczno-farmaceutycznych). Stan zdrowia zmienia się recesywnie wraz z wiekiem, co pociąga za sobą wzrost wydatków na leczenie. Zgodnie z szacunkiem przeciętne wydatki na leki są dla osoby starszej dwukrotnie wyższe niż dla człowieka dorosłego, a ponad trzykrotnie wyższe niż dla dziecka w wieku od 4 do 6 lat<sup>6</sup>. W szczególności wiąże się to ze wzrostem częstości występowania w wieku starszym chorób przewlekłych. W badaniach stanu zdrowia ludności Polski przeprowadzonych przez GUS

<sup>6</sup> Por. M. Dziubińska-Michalewicz, *Ochrona zdrowia w minimum egzystencji*, „Polityka Społeczna” 1995, nr 8, s. 11.

w 1996 roku stwierdzono, że w przypadku niemal wszystkich chorób odsetek zachorowań wzrasta wraz z wiekiem. Niektóre z tych chorób występują zdecydowanie częściej w wieku starszym, można więc uznać je za specyficzne dla okresu starości. Przede wszystkim dotyczy to chorób układu krążenia (w tym miażdżycy), stawów, wątroby, kręgosłupa, nerwic i nerwobólów<sup>7</sup>.

Poszukując czynników sprawczych niezadowolającej sytuacji zdrowotnej w Polsce, wskazuje się na wpływ czynników środowiskowych oraz genetycznych z jednej strony, z drugiej zaś na stan i poziom medycyny naprawczej. Z kolei koncentrując się na stylu życia kładzie się nacisk na te rodzaje uwarunkowań, na które możemy mieć wpływ przez prozdrowotne zachowania jednostek i całych grup społecznych, w mniejszym zaś stopniu orientując się na działania instytucji opieki zdrowotnej.

Istnieją dwa niezależne od siebie wzory dbania o zdrowie, które określić można mianem zachowań medycznych oraz zachowań zdrowotnych. „Przy deklarowanym powszechnie zrozumieniu dla wagi prozdrowotnego stylu życia – w praktyce dominują w naszym społeczeństwie zachowania medyczne, w których aktywności na rzecz zdrowia są silnie uwarunkowane kontaktem z medycyną”<sup>8</sup>. Zachowania medyczne są szczególnie widoczne wśród osób starszych wiekiem, które stanowią większość pacjentów otwartej opieki zdrowotnej. Zachowania prozdrowotne, dotychczas słabo rozpowszechnione w polskim społeczeństwie, przyjęły się najszerzej wśród tworzącej się klasy średniej; nie tyle zatem wykształcenie, co przynależność do grupy (klasy) społecznej stanowi wyróżnik zachowań prozdrowotnych. W krajach wysoko rozwiniętych postęp medycyny wywiera mniejszy wpływ na przeciętną długość ludzkiego życia niż czynniki związane z zachowaniami wobec zdrowia. Ciężar gatunkowy walki o zdrowie – także w starości – został zatem przeniesiony z instytucji opieki medycznej na indywidualne zachowania jednostek oraz na te instytucje społeczne, od których oczekuje się, iż będą wspomagały ludzi w realizowaniu prozdrowotnego stylu życia.

Indywidualna odpowiedzialność za zdrowie posiada wszakże swoje granice, możliwości realizowania zachowań zdrowotnych są bowiem uwarunkowane przede wszystkim sytuacją ekonomiczną jednostki. Wdrażanie więc prozdrowotnego stylu życia dokonuje się w Polsce w nieco innych realiach niż w najbardziej rozwiniętych krajach zachodnich, charakteryzujących się wysoce korzystnymi wskaźnikami poziomu zdrowia, takimi jak: niski poziom inwalidztwa, niska umieralność i – co się z tym wiąże – wysoka przeciętna długość życia ludzkiego.

<sup>7</sup> Por. *Stan zdrowia ludności Polski w 1996 r.*, „Informacje i Opracowania Statystyczne”, GUS, Warszawa 1997, s. 40-44.

<sup>8</sup> A. Ostrowska, *Prozdrowotne style życia*, „Promocja Zdrowia. Nauki Społeczne i Medycyna”, Instytut Kardiologii, 4(1997) nr 10-11.



W Polsce, w porównaniu z większością krajów Europy, ciągle wysoka jest częstość zgonów przed osiągnięciem starości; szczególnie wyraźne jest to w grupie osób w wieku produkcyjnym.

Na tle innych krajów europejskich – zwłaszcza zachodnich i północnych – Polska charakteryzuje się relatywnie wysoką umieralnością przedwczesną, przez co rozumie się zgony przed 65. rokiem życia, czyli przed przekroczeniem umownego progu starości. Wystarczy wskazać, że aż 45% zgonów mężczyzn i 20% zgonów kobiet w Polsce stanowi umieralność przedwczesna, biologicznie nie uzasadniona. Fakty te świadczą o ewidentnej stracie potencjału ludnościowego, zarówno w aspekcie społecznym, jak i ekonomicznym, dotyczą bowiem osób w wieku pełnej aktywności zawodowej. Działania prozdrowotne powinny zatem zmierzać w tym kierunku, aby jak największej liczbie jednostek dane było przeżyć cały cykl życiowy, na który składa się – w sensie etapów biologicznego rozwoju – dzieciństwo, młodość, wiek dojrzały i starość. Długie i zdrowe życie jest wszak odwiecznym ludzkim pragnieniem, a zarazem hasłem wielu systemów politycznych i religijnych.

## STARZENIE SIĘ SPOŁECZEŃSTW

Wydłużanie się życia to jeden z dwu – obok spadku płodności – podstawowych czynników wpływających na proces starzenia się społeczeństw, czyli wzrostu odsetka osób starszych wśród ogółu społeczeństwa. Zwiększanie się liczby osób w podeszłym wieku powoduje różnorodne konsekwencje, tak w sferze ekonomicznej, jak i zdrowotnej. Osoby w podeszłym wieku charakteryzuje narastająca wraz z wiekiem podatność na choroby, ta zaś prowadzi do zwiększonego popytu na usługi zdrowotne. Wraz z wiekiem nie tylko narasta częstość chorób, ale też długość ich trwania. Zmiany występujące w strukturze i sytuacji rodziny powodują, że ludzie starsi w mniejszym stopniu mogą liczyć na jej opiekę i wsparcie w potrzebie, w tym także w chorobie.

Najnowsze prognozy ONZ, odnoszące się aż do połowy przyszłego stulecia (tj. do roku 2050), przewidują, że liczba ludności Europy po początkowym wzroście będzie się zmniejszać. W latach 2000-2050 przewiduje się spadek liczby ludności Europy o 16%. Spadkowi liczby ludności ogółem towarzyszyć będzie w omawianym okresie wzrost o 17% liczby osób w wieku 60-69 lat<sup>9</sup>. Charakterystyczne jest to, że po roku 2000 należy oczekiwać w krajach europejskich szczególnie dużego przyrostu liczby osób powyżej 80. roku życia, zatem kategorii wiekowej określanej mianem sędziwych starców, co stanowić będzie szczególne wyzwanie dla polityki społecznej i ekonomicznej tych krajów.

<sup>9</sup> Por. P. Szukalski, *Proces starzenia się społeczeństw Europy; spojrzenie perspektywiczne*, „Gerontologia Polska” 6(1998) nr 2, s. 51-55.

Długość trwania życia ludzkiego została określona mianem „barometru postępu społecznego”. A oto kraje europejskie, w których w ostatnim czasie odnotowuje się najdłuższe trwanie życia mężczyzn (wyrażone w latach): Islandia – 75,7; Szwecja – 75,4; Szwajcaria – 74,3; Holandia – 74,2; Norwegia – 74,2; Wielka Brytania – 73,5. Z powyższego wynika, że najdłużej żyją mężczyźni w krajach skandynawskich: w Islandii i w Szwecji. W porównaniu z tymi krajami mężczyźni w Polsce żyją średnio o 8 lat krócej, pomimo iż życie mężczyzn wydłużyło się w Polsce w ostatnich latach.

Najniższe parametry trwania życia mężczyzn w Europie odnotowuje się w następujących krajach: Rosja – 62,0; Łotwa – 63,3; Estonia – 64,1; Węgry – 64,5; Litwa – 64,9; Białoruś – 65,5. Dane te wskazują na relatywnie niskie – jak na stosunki europejskie – trwanie życia w Rosji oraz w wymienionych krajach Europy Wschodniej i na Węgrzech. Przeciętnie życie mężczyzny w Rosji jest aż o prawie 14 lat krótsze niż życie mieszkańców krajów skandynawskich, takich jak Islandia czy Szwecja. Różnica między trwaniem życia mężczyzn w poszczególnych krajach Europy jest zatem znaczna. Przyczyny tak dużych różnic w długości życia mężczyzn stanowią przedmiot wielu dociekań i hipotez.

Sytuacja w zakresie przeciętnego trwania życia kobiet w Europie jest nieco mniej zróżnicowana. A oto kraje, w których kobiety żyją najdłużej: Szwajcaria – 81,2; Szwecja – 81,2; Francja – 81,1; Islandia – 80,1; Hiszpania – 80,5; Norwegia – 80,3. Mieszkanki Szwajcarii, Szwecji i Francji żyją przeciętnie ponad 81 lat. Polki żyją o 5 lat krócej. Dystans w zakresie długości trwania życia kobiet w Polsce i w innych krajach jest jednakże mniejszy niż się to obserwuje w przypadku mężczyzn.

Z kolei najkrótszym przeciętnym trwaniem życia kobiet charakteryzują się następujące kraje: Rumunia – 73,2; Węgry – 73,7; Rosja – 73,8; b. Jugosławia – 74,5; Bułgaria – 74,8. Minimalne parametry trwania życia kobiet występują zatem w Rumunii, na Węgrzech i w Rosji. Różnica pomiędzy maksymalną i minimalną długością życia kobiet w krajach europejskich jest mniejsza niż w przypadku mężczyzn; dystans pomiędzy średnim trwaniem życia kobiet w Szwajcarii i Rumunii wynosi 8 lat.

Wydłużenie się życia ludzkiego w ostatnich dziesięcioleciach w większości krajów przywołuje wszakże pytanie, czy to dłuższe życie oznacza życie w zdrowiu, w sprawności i niezależności, czy raczej zaprzeczenie tych cech. Nie jest przypadkiem, że w literaturze zachodniej istnieje specjalny wskaźnik DFLE (Disability Free Life Expectancy) na oznaczenie długości życia bez chorób i niesprawności, czyli życia w zdrowiu<sup>10</sup>. Długość życia w zdrowiu jest obecnie przedmiotem dużego zainteresowania, zarówno na płaszczyźnie ludzkiej, humanistycznej, jak też w aspekcie ekonomicznym (koszty utrzymania oraz

<sup>10</sup> Por. M. B o n e, *International Efforts to Measure Health Expectancy*, „Journal of Epidemiology and Community Health” 1992, nr 46, s. 555-558.

leczenia osób starszych, niesprawnych). Jako przykład warto wskazać, że dla populacji mężczyzn w krajach Europy Zachodniej życie w zdrowiu waha się od 80% do 90% jego przeciętnej długości, co oznacza wiek 60-67 lat. Pozostałe 10-20% życia cechuje się znacznym stopniem niesprawności oraz złego stanu zdrowia. Proporcja życia sprawnego do niesprawnego, czyli długości życia w zdrowiu i w chorobie, jest mniej korzystna dla kobiet niż dla mężczyzn. Dzieje się tak prawdopodobnie z racji większej długowieczności kobiet, które wprawdzie dłużej żyją (w Polsce o 9 lat dłużej niż mężczyźni), ale też częściej zapadają na choroby przewlekłe. Fakt wydłużenia życia przywołuje zatem pytanie o jego jakość, w szczególności o to, czy te dodatkowe lata będą upływać w dobrym zdrowiu czy też w stanie starczego niedołęstwa. W tym względzie ścierają się dwie opinie: optymistyczna i pesymistyczna. Optymiści coraz dłuższe życie ludzkie wiążą ze spadkiem zachorowań, wydłużeniem fazy zdrowia i sprawności aż do późnego wieku. Pesymistyczne podejście głosi, że interwencja medyczna wydłuża nie tyle fazę zdrowia w życiu człowieka, ile raczej fazę niesprawności, przyczyniając się zarazem do rozpowszechnienia w populacji chorób przewlekłych i degenerujących. Prawda zapewne leży pośrodku. Przeciętne trwanie życia ludzkiego stanowi niewątpliwie syntetyczny, wymierny w liczbach wskaźnik sytuacji zdrowotnej społeczeństwa.

Przedmiotem dyskusji jest również wpływ niektórych uwarunkowań na długość życia i kondycję zdrowotną poszczególnych grup ludności, w tym ludzi starych. Chodzi tu o zespół uwarunkowań, które powodują dłuższe i zdrowsze życie w jednych społeczeństwach, a krótsze i bardziej obciążone chorobami w innych. Wśród czynników warunkujących zdrowie i długość życia najczęściej wymienia się następujące elementy: 1. biologię człowieka (cechy dziedziczne), 2. środowisko, 3. styl życia, 4. opiekę medyczną; stanowią one cztery wyodrębnione działki tak zwanego pola zdrowotnego. Gdy jedni skłonni są upatrywać głównego źródła negatywnych zjawisk zdrowotnych w niekorzystnych warunkach środowiskowych, inni upatrują przyczyny złego stanu zdrowia w indywidualnych, nie sprzyjających zdrowiu zachowaniach. Coraz częściej wskazuje się na ważność odpowiedniego poziomu życia społeczeństwa, a także na potrzebę dobrze zorganizowanej i dobrze wyposażonej opieki medycznej.

Obecnie dość powszechny jest pogląd, że główne kwestie dotyczące zdrowia poszczególnych jednostek oraz całego społeczeństwa rozstrzygają się na poziomie indywidualnego stylu życia. Czynnikiem temu przypisuje się ponad 50% udziału w zdrowiu i w długości życia ludzi. W szczególności odnosi się to do społeczeństw rozwiniętych, w których zarówno ogólny poziom życia, jak też poziom ochrony zdrowia są wysokie, a zatem czynnikiem decydującym o stanie zdrowia i długości życia jest styl życia, czyli indywidualne zachowania pro- lub antyzdrowotne. Ciągłe aktualne jest zatem hasło gerontologów i geriatrów, aby dodawać nie tylko „lat do życia”, ale także „życia do lat”.

Czynniki ryzyka, takie jak nadużywanie alkoholu i palenie tytoniu, niska aktywność fizyczna, brak profilaktyki, oddziałują wprawdzie na całą ludność, jednakże zdają się wpływać szczególnie niekorzystnie na poziom umieralności i długość życia mężczyzn<sup>11</sup>. W tym kontekście mówi się o nadumieralności mężczyzn w stosunku do kobiet. Przyczyny nadumieralności i – co się z tym wiąże – przeciętnie krótszego trwania życia mężczyzn niż kobiet w każdym wieku – także w starości – są różnorodne i nie do końca wyjaśnione. Można wskazać wszakże na wzmożone czynniki ryzyka zarówno o podłożu biologicznym (mniejsze zdolności adaptacyjne), jak i społecznym, takie jak niewłaściwy tryb życia (palenie tytoniu, nadużywanie alkoholu), niewłaściwe odżywianie się, stresy zawodowe, większe narażenie na czynniki szkodliwe w miejscu pracy. Ponadto należy zwrócić uwagę na niekorzystną ewolucję w zakresie przeciętnego dalszego trwania życia dorosłych mężczyzn obserwowaną w ciągu ostatnich dziesiątków lat. Tak więc mężczyzna 45-letni w Polsce w roku 1995 miał jeszcze do przeżycia lat 26,7, podczas gdy w roku 1965 – 28,2. Życie mężczyzny w tym wieku skróciło się zatem – a nie wydłużyło – o półtora roku. Podobnie jeśli chodzi o wiek 30 lat: przeciętne życie osoby w tym wieku jest także obecnie prawie o dwa lata krótsze od życia jej równolatka z lat 1965-1996. Swoisty statystyczny paradoks polega więc na tym, że wprawdzie długość życia ludzkiego generalnie wydłuża się, ale w niektórych grupach wieku, w szczególności wieku dorosłego, skraca się. Świadczy to o pogorszeniu się stanu zdrowotności populacji w wieku dorosłym, produkcyjnym; uwaga ta nie dotyczy wszakże osób po sześćdziesiątym roku życia.

### JAKOŚĆ ŻYCIA W STAROŚCI

Osoby osiągające wiek 60 lat mają obecnie szansę na życie dłuższe niż dawniej. Parametry dalszego trwania życia dla osób w tym wieku są zdecydowanie korzystniejsze. Na początku lat pięćdziesiątych przeciętne dalsze trwanie życia mężczyzn wynosiło 14,7 lat, obecnie zaś 15,9, a zatem przyrost życia dla osób w tym wieku wynosi jeden rok. Dla kobiet 60-letnich przyrost lat życia wyniósł trzy lata; kobieta w tym wieku miała bowiem przed sobą w latach pięćdziesiątych jeszcze 17,3 lat życia, w roku 1996 zaś przeciętnie 20,5.

Natomiast w wieku dorosłym, który jest zarazem wiekiem produkcyjnym, utrzymuje się wysoka umieralność mężczyzn, co rzutuje także na ogólną długość trwania życia ludzkiego w Polsce. Faktem pozostaje to, że mężczyźni często wykonują prace cięższe, w warunkach bardziej niebezpiecznych, uciąż-

<sup>11</sup> Por. J. Indulski, H. Worach-Kardas, Cz. Andryszek, E. Dziankowska-Stachowiak, *Excess Mortality in Working Age Males in Poland; General Patterns*, „International Journal of Occupational Medicine and Environmental Health” 11(1998) nr 1, s. 99-112.

liwych i szkodliwych dla zdrowia. Zarazem jednak częściej prowadzą niewłaściwy styl życia, rzadziej odwiedzają lekarzy, gorzej się odżywiają, palą więcej papierosów, piją więcej alkoholu. Osoby w wieku dorosłym, produkcyjnym (mające na utrzymaniu rodziny), doświadczają niewątpliwie dodatkowych zagrożeń zdrowotnych wynikających z obciążeń zawodowych, odpowiedzialności społecznej i prawnej, stresu z powodu zagrożenia bezrobociem, przy równoczesnym obciążeniu wzrostem kosztów utrzymania gospodarstwa domowego. Natomiast wielu spośród tych zagrożeń (zwłaszcza związanych z pracą) nie doświadczają osoby w wieku starszym, poprodukcyjnym, z definicji pozostające poza sferą pracy zawodowej, co obiektywnie może sprzyjać podtrzymywaniu zdrowia.

Przeciętne trwanie życia ludzkiego można uznać za syntetyczny, wymierny w liczbach wskaźnik sytuacji zdrowotnej społeczeństwa. Odnotować trzeba poprawę w zakresie wydłużenia się w ostatnich latach w Polsce przeciętnego trwania życia zarówno mężczyzn, jak i kobiet. Nie zmienia to faktu, że życie ludzkie w naszym kraju pozostaje znacząco krótsze: średnio o 8 lat dla mężczyzn i 5 lat dla kobiet – w porównaniu z najbardziej rozwiniętymi krajami Europy Zachodniej i Północnej. W Polsce istnieją jeszcze duże rezerwy w zakresie wydłużania życia ludzkiego i wiele jest na tym polu do zrobienia. Niezbędny jest zatem wysiłek, tak na poziomie jednostek, jak i społeczeństwa, w sferze polityki społecznej i zdrowotnej państwa celem zbliżenia się do standardów istniejących w przodujących pod tym względem krajach europejskich<sup>12</sup>.

Prognozy GUS na nadchodzące dwa lata zakładają, że w Polsce nastąpi stopniowy wzrost długości trwania życia, aż do osiągnięcia w roku 2020 przeciętnie 72 lat dla mężczyzn oraz 78,5 lat dla kobiet. Jeśli prognozy te spełnią się, oznaczać to będzie istotny przyrost lat życia mężczyzn i kobiet w stosunku do stanu obecnego. Coraz więcej ludzi będzie osiągać próg starości i dłużej żyć po jego przekroczeniu.

Wydłużające się życie ludzkie, zjawisko ze swej istoty pozytywne, przywołuje wszakże pytanie o jakość życia w starości, o to, czy te dodatkowe lata będą spędzone w dobrej czy w złej kondycji zdrowotnej<sup>13</sup>. Kwestia ta ma także wymiar ekonomiczny, jest to bowiem problem zmniejszenia kosztów, jakie ponosi społeczeństwo z tytułu opieki nad ludźmi dotkniętymi niesprawnością. Zdrowie w starości stanowi wartość szczególną, umożliwia bowiem życie aktywne, niezależne, co jest istotne z punktu widzenia zarówno jednostki, rodziny, jak też społeczeństwa. Ludzie starsi posiadają obecnie dość powszechnie – tak w miastach, jak i na wsi – własne źródło utrzymania w postaci emerytury lub

<sup>12</sup> Zob. H. Worach-Kardas, *Trwanie życia ludzkiego jako wskaźnik sytuacji zdrowotnej społeczeństwa*, w: *Profesor E. Rosset, demograf i statystyk. Materiały na Konferencję Jubileuszową*, Łódź 1997, s. 105.

<sup>13</sup> Por. tamże.

renty, generacja osób starszych jest więc względnie zabezpieczona materialnie i ekonomicznie niezależna. Dodawaniu „lat do życia” poprzez wzrost jego długości towarzyszyć powinno dodawanie „życia do lat” poprzez wspomaganie aktywności fizycznej i umysłowej ludzi starszych, ale także dodawanie „zdrowia do lat” poprzez ograniczenie chorób i niesprawności.

WOBEC „ZIMY ŻYCIA”





## STAROŚĆ W PERSPEKTYWIE OSTATECZNEJ

*Kto w sobie rozpoznaje i uznaje, że być osobą to właśnie być wartością nieskończoną, ten się nie poddaje biernie procesowi starzenia, nie żyje naiwnością, ale też nie lekceważy siebie i nie rozpacza w obliczu starości. Przeciwnie, akceptując bycie osobą jako wartość, żyje troską o ocalenie własnego bytu.*

### STAROŚĆ – RZECZYWISTOŚĆ LUDZKA O NIEWYRAŻNEJ „TWARZY”

Trudno w spojrzeniu na starość uniknąć nie tylko jednostronności, ale także wieloznaczności. Jako fakt antropologiczny starość ma wiele „twarzy”, a żadnej z nich nie ukazuje wyraźnie. Nic więc dziwnego, że trudno ją wyraźnie rozpoznać i opisać. Wskutek tego starość – czy to jako zmiany zachodzące w całości procesów witalnych człowieka (starzenie się), czy jako pewien stan życia – wymyka się poznaniu dążącemu do ścisłości i precyzji. Każdej opinii, także tej, która ukazuje starość w perspektywie ostatecznej, z łatwością można zaprzeczyć i przeciwstawić inną. I tak tym, którzy mówią, że starość jest ukoronowaniem życia, łatwo zaprzeczyć, wskazując przypadki ludzi starych obciążonych amencją na tle sklerozy czy ludzi cierpiących na chorobę Alzheimera; mamy tu do czynienia jakby z „rozpadem” czy nawet zanikiem samego człowieczeństwa. Tym zaś, którzy twierdzą, że starość jest ciężarem i chorobą, z łatwością można zaprzeczyć, przeciwstawiając przypadki pogodnego starzenia się ludzi, którzy wprawdzie odznaczają się mniejszą sprawnością funkcji biologicznych, ale za to wykazują dojrzałą mądrość w spojrzeniu na świat. Natomiast wszystkim optymistom, którzy uważają, że dziś w wyniku wzrostu poziomu życia i rozwoju medycyny starość przestała być ciężarem, łatwo przeciwstawić obawy tych, których przerażają problemy związane z przewlekłym leczeniem i uciążliwą opieką nad ludźmi starymi. Wszystkim zaś, którzy głoszą, że starość jest naturalnym i normalnym kresem ludzkiego życia, łatwo ukazać tragizm ludzi „wypychanych” z życia.

Czy jest możliwe starzenie się bez jakichkolwiek dolegliwości, bez cierpień, bez bólu i strachu? Czy można ludziom doradzać pogodne starzenie się i spokojne oczekiwanie na zejście z tego świata? Jedno należy podkreślić z naciskiem: starości nie wolno ani upiększać, ani zamieniać tej kwestii na problem, którego rozwiązanie można by powierzyć specjalistom od geriatrici. Starzenie się jest nieuchronnym faktem antropologicznym, niemal jak śmierć. Ale i to nie

zawsze, bo nie wszystkim jest dane zestarzeć się i dopiero potem spokojnie umrzeć. Wielu ludzi umiera w pełni sił, nie doczekawszy w ogóle starości.

Przyglądając się starości w perspektywie ostatecznej, należałoby najpierw zapytać – przed postawieniem pytania o wartości, które byłyby zdolne nadać jej sens spełnienia – jaki jest związek starzenia się i starości z całością życia człowieka jako osoby? Czy jest to może związek konieczny? Czy starzenie się i starość to powszechne prawo natury ludzkiej, któremu podlega każdy człowiek jako osoba? Gdyby to ostatnie było prawdą, wówczas starzenie się i starość można by uznać za dojrzewanie i spełnienie się człowieka jako osoby. Ale dojrzewaniem ku czemu? Ku pełni bycia? Czy ku nicości? Co mogłoby przemawiać za takim rozumieniem starości? Natomiast przeciwko przemawiają wyraźnie fakty dane w doświadczeniu: starzenie się i starość od-ciskają wielkie piętno na całym życiu człowieka. Wprawdzie na tle pewnych fenomenów można obserwować jakby swoiste rozszczepienie na starzejące się ciało i ciągle młodą duszę, w rzeczywistości jednak starzeje się c a ł y człowiek, nie tylko jego b i o s, ale także jego p s y c h e. Starość dotyka człowieka w całości jego bytu jako osoby. Jaki zatem ma charakter? Czym ostatecznie jest starość? Tragicznym finałem? Dramatycznym odchodzeniem? Dokąd? Na te pytania trudno odpowiedzieć jednoznacznie. Trzeba najpierw możliwie dokładnie przyjrzeć się zrećźnie ukrywającym się „twarzom” starości i próbować określić jej „co”, to znaczy tę przedziwną jakość starości, która wyciska swoiste piętno na życiu człowieka.

## POSTRZEGANIE STAROŚCI

Jak się nam jawi starość jako fakt antropologiczny? Jak ją postrzegamy i po czym ją rozpoznajemy? Czy jest prawdą, że tylko inni postrzegają nas starymi, zauważając zmarszczki na naszej twarzy i nasz nieudolny chód? Tak uważał Jean-Paul Sartre. W latach 1979-1980 zwierzał się swojemu sekretarzowi: „wszyscy traktują mnie jak starca. Śmieję się z tego. Dlaczego? Bo starzec nigdy nie czuje się starcem. Na przykładzie innych wiem, czym jest starość dla kogoś, kto patrzy na nią z zewnątrz, ale własnej starości nie odczuwam. Zatem moja starość nie jest czymś, co samo przez się czegoś by mnie nauczyło. Nauczyła mnie czegoś postawa innych w stosunku do mnie. Inaczej mówiąc, być rzeczywiście starym, to sytuacja, kiedy jestem stary dla innych. Starość to moja rzeczywistość, którą odczuwają jednak inni, to inni widzą mnie i mówią «ten starowina», są mili, bo wkrótce umrę, są pełni szacunku, itd.: to inni są moją starością”<sup>1</sup>. Chyba jednak Sartre się łudził. Wówczas miał już przeszło siedemdziesiąt lat i słabnący wzrok, a wkrótce potem, bo w roku 1980, umarł po

<sup>1</sup> J. P. Sartre, *Czas nadziei. Rozmowy w roku 1980*, Warszawa 1996, s. 52n.

krótkim pobycie w szpitalu. Można przypuszczać, że rzeczywistość ludzką przysłoniła mu jego filozofia wolności, którą chciał manifestować gestami protestu.

Starość wkracza w nasze życie powoli, ale nieuchronnie. Jej obecności nie można przysłonić żadną teorią. Trudno jej nie spostrzec w sobie samym czy w drugich. Co prawda jej obecność na twarzy czy w zachowaniach drugich dostrzegamy prędzej i łatwiej niż na własnej twarzy, ale to niczego nie zmienia: fakt starzenia się jest nieuchronny. Trafnie to opisuje François Mauriac: „Jeżeli zadrży ci ręka w chwili, gdy odstawiasz filiżankę kawy, to drżenie zostaje zanotowane. Na nic by się nie zdało przypominać, że nasza młoda ręka też czasami drżała. Ludzie pokiwaliby głową: «Gadaj zdrów, przyjacielu». Jakże się trzeba wystrzegać, choćby człowiek był nie wiedzieć jak pobożny, klęknięcia w miejscu publicznym, jeżeli nie ma pod ręką czegoś, o co by się można oprzeć, wstając. Stare nogi, tak jeszcze dzielnie służące na drodze, utraciły już wsporną moc, co pozwala nam podnieść się jednym ruchem. Wszystkie te objawy składają się na rozdrobnioną diagnozę, która zdaje się otaczać nas zewsząd i przejmuje smutkiem. Chęć uwolnienia się od niej ma duży wpływ na nasze usposobienie, coraz bardziej szorstkie, i na pociąg do samotności, z każdym dniem coraz bardziej przypominający namiętność. Bo wreszcie już wszystko, nawet pochwały naszego wyglądu, działa przygnębiająco”<sup>2</sup>.

Jeden dostrzega starość w sobie wcześniej, drugi później, jeden odczuwa ją boleśnie (zwłaszcza gdy procesowi starzenia towarzyszą schorzenia fizyczne i cierpienia psychiczne), drugi przyjmuje ją pogodnie jako naturalny bieg życia. Sądzę, że jednym z powodów, który często sprawia, że nie dostrzegamy w sobie faktu starości – zwłaszcza tej nadchodzącej łagodnie i bez żadnych dolegliwości – jest ontyczna tożsamość naszego bytu. Zauważamy zmiany wokół nas i w drugich osobach, ale sami mamy silne poczucie trwałości i tożsamości nas samych. I nie jest to żadna iluzja. Zmieniając się w procesie starzenia, zwłaszcza zewnątrz, ciągle przecież pozostajemy sobą. W upływie czasu i zdarzeń własnej tożsamości doświadczamy najsilniej od wewnątrz. „Tą właśnie niezmiennością istoty upaja się stary człowiek – zauważa Mauriac – kiedy przebywa samotnie w swoim pokoju. Wciąż jest tym samym mężczyzną, tym samym młodym człowiekiem, wciąż tym młodzieniaszkiem – wciąż jeszcze tym samym dzieckiem. Choćby się wzajem wydawali sobie jak najbardziej obcy, w równym stopniu są przecież mną i stapiają się we mnie tak dalece, że już nawet nie różnią się ich twarze, z wyjątkiem dziecięcej”<sup>3</sup>.

Moje starzenie się i moja starość nie są starością-dla-innych, jak chce Sartre. Choć samo starzenie się jest procesem płynnym, który jako taki wymyka się ścisłej obserwacji, choć trudno ustalić i powiedzieć o mnie – czy o kimś drugim – że już jestem stary, to jednak starość w procesie rozwoju i stawania się sobą

<sup>2</sup> F. Mauriac, *Nowy pamiętnik życia wewnętrznego*, Warszawa 1967, s. 195n.

<sup>3</sup> Tamże, s. 198.

nieuchronnie nadchodzi. Czuję to wyraźnie, że starzeję się pozostając ciągle sobą: zmienia się tylko mój wygląd zewnętrzny, moje zachowanie się. Inni to widzą i często wcześniej ode mnie stwierdzają, do jakiego stopnia już się postarzałem. Mój zewnętrzny „obraz” starzejącego się człowieka – zarówno w moich oczach, jak i w oczach innych – nie jest żadną projekcją mojego samopoczucia ani postrzegania mnie przez innych ludzi. Zachowując własną tożsamość, starzeję się nieuchronnie, sam może jeszcze tego tak bardzo nie czuję, ale jest to fakt bezsporny, który bywa jedynie odbierany na różne sposoby. Być może przesadza ten, kto koło pięćdziesiątki czuje się już człowiekiem starym; inni również może przesadzają uważając kogoś zbyt wcześnie za starego (lub zbyt późno jeszcze za młodego). Ale obojętnie, czy ja temu zaprzeczam, udając ciągle młodego, czy inni temu zaprzeczają, uważając, że z moją starością nie jest jeszcze tak źle – w niczym to nie zmienia faktu, że nieuchronnie starzeję się w sobie właściwy sposób. I nie tylko ja, ale także inni obok mnie starzeją się, pozostając sobą, każdy na swój sposób. Są to fakty, które można obserwować.

Sam proces starzenia się jest płynny, a starość ma wiele „twarzy”; jej postrzeganie jest przeto utrudnione, wymyka się zarówno samoobserwacji, jak i zewnętrznemu postrzeganiu.

Mimo to starość można uczynić przedmiotem obserwacji i konstatować fakty starzenia się oraz stan bycia starym człowiekiem. Można nawet ustalić pewne obiektywne symptomy starości. Przyjrzyjmy się im bliżej.

## SYMPTOMY STARZENIA SIĘ I STAROŚCI

Symptomy starzenia się najwyraźniej pojawiają się w cielesnej warstwie bytu człowieka. Najpierw pojawiają się zmiany fizjologiczne i anatomiczne. Polegają one na zaniku tkanek wysoko zróżnicowanych i szlachetnych oraz na wzroście tkanki łącznej. W następstwie tego procesu ubywa w ciele komórek wyspecjalizowanych, a tym samym elementu czynnego, natomiast przybywa elementu biernego i ulega osłabieniu cały proces regeneracji wewnątrztkankowej. Przez to organizm traci zdolności adaptacyjne do zmian zachodzących w otoczeniu, staje się ociężały, szybko się wyczerpuje. Stąd człowiek starzejący się łatwo słabnie, na wszystko potrzebuje więcej czasu i nie nadąża już za tempem życia.

Zauważyć można bez trudu takie zewnętrzne symptomy starzenia się, jak zaburzenia systemu oddechowego i odpornościowego, zakłócenia w układzie krążenia i systemie hormonalnym, wiotczenie skóry i deformacja ciała, a także osłabienie systemu nerwowego i zdolności percepcji. Pomijamy opis tych zjawisk ograniczając się tylko do ich wyliczenia\*.

\* Ich szczegółowy opis znajduje się w artykule ks. J. Pastuszki zamieszczonym w niniejszym numerze „Ethosu”. Przep. red.

Te wszystkie zewnętrzne symptomy starzenia się, mniej lub bardziej widoczne, przebiegają zawsze w zależności od dziedzictwa genetycznego i od warunków życia. Stąd jedni starzeją się szybko i czasem już koło pięćdziesiątki słabną i tracą siły; drudzy wyraźnie słabną dopiero koło sześćdziesiątki lub jeszcze później i w dodatku wcale tego nie zdradzają swym zachowaniem, jedynie żyją jakby „na zwolnionych obrotach”, ale w życiu są nadal aktywni i wskutek nabytego doświadczenia odnoszą sukcesy. Duży wpływ na przebieg procesu starzenia się mają przebyte w młodości choroby oraz sposób życia. Różne są zatem „twarze” starości, stąd mówimy o kimś, że się trochę postarzał, o kimś innym, że szybko się starzeje, a o jeszcze innym, że już wygląda jak starzec.

Rzucającym się w oczy symptomem starości są także zmiany w wyglądzie zewnętrznym. Wprawdzie niekiedy starzy ludzie wyglądają dostojnie, są pełni wdzięku i wówczas cieszą się sympatią i szacunkiem otoczenia. Często jednak stary człowiek przestaje się podobać, i to nie tylko młodym, ale nawet sobie samemu. Starość, niestety, nie ma w swych zewnętrznych przejawach estetycznego powabu i wdzięku, tak charakterystycznych dla młodości. Starość zewnętrznie oszpeca: człowiek pokrzywiony, niemrawy w ruchach, źle wymawiający słowa, głuchy i sklerotyczny, niechlujnie ubrany nie budzi swym wyglądem upodobania. Potęguje się to zwłaszcza wtedy, gdy ktoś wskutek swych niedomogów słabnie i potrzebuje na każdym kroku pomocy drugich, a w dodatku staje się uciążliwy dla otoczenia i nieznośny w swych żądaniach i w sposobie zachowania. Tego negatywnego wyglądu starości nie da się ukryć ani zapudrować, a w wielu przypadkach nie można go w ogóle uniknąć. Jest to przykre, ale starość godzi w człowieka: zniekształca go i samym zewnętrznym wyglądem poniża w oczach drugich.

Tak w zarysie wygląda starość z zewnątrz, obserwowana w cielesnej warstwie bytu ludzkiego. „Twarz” starości rozmazuje się i trudno ją rozpoznać od wewnątrz jako rzeczywistość przez nas osobiście przeżywaną. Nie potrafimy stwierdzić, czy już jesteśmy starzy, czy dopiero zaczynamy się starzeć. Mamy jedynie od czasu do czasu bolesne poczucie osłabienia, niedomogów, niewydolności w pracy, nieudolności w życiu codziennym. Niby nic się nie dzieje, a jednak coraz częściej brak nam dawnych sił fizycznych i sprawności, nie nadążamy już za młodymi, wielu rzeczy nie możemy robić tak jak kiedyś. Bywa, że nie chcemy tego przyjąć do wiadomości, niemniej czujemy, że dzieje się z nami coś, czego już odwrócić nie możemy. Gdzieś jednak w głębi duszy osadza się bolesna świadomość zbliżania się jakby do jakiejś granicy czy nawet do przepaści. „Już wiadomo, że jesteś kimś obcym, ponieważ jesteś stary – obcym, przybyłym z innego świata, obarczonym wspomnieniami z podróży, które nikogo nie ciekawią. Nawet język jest inny, zwłaszcza zaś puls życia: stare serce nie bije wolniej niż młode, głęboki rozdźwięk wynika z odwrotności rytmu. I nawet jeżeli jakieś młode stworzenie, jak się to czasem zdarza, zbliży się

do ciebie, tego, co dzieli stare życie od młodego, nie sposób przeskoczyć, nie istnieje żaden pomost (chyba że prowizoryczny, chyba tylko chwilowy) pomiędzy gorączkowością a bezruchem”<sup>4</sup>.

Zarówno w osobistym przeżywaniu starości, jak i w zewnętrznej obserwacji owego bliżej nieokreślonego momentu nadchodzenia końca życia nie można – bez popadania w iluzję – wykreślić czy zinterpretować jako coś pozytywnego. Zarazem trudno uznać starość za chorobę. Z niektórych dolegliwości, jakie niesie ze sobą starość, można wyleczyć, ale z niej samej nie da się człowieka wyleczyć: starczego wyglądu nie można zatrzeć.

Starość, jako zbliżający się nieuchronny koniec, zdaje się dotyczyć wyłącznie cielesnej strony naszego bytu. Co się jednak dzieje z człowiekiem jako osobą? Czy człowiek nie starzeje się także jako osoba, w duchowej sferze swego życia? Otóż gdy przyglądamy się zewnętrznym objawom starzenia się, w wielu przypadkach wydaje się ono wyłącznie procesem cielesnym, który nie dotyka i nie narusza sfery psychicznej i duchowej, jedynie rzuca na nią cień. Tak to wygląda, gdy człowiek stary i słaby fizycznie umysłowo jest sprawny i twórczy, normalnie uczestniczy w życiu wspólnoty. I wtedy myśl, że proces starzenia się nie dotyka człowieka jako osoby, zdaje się być uzasadniona. Ale są objawy starzenia się, które mówią co innego. Na przykład wtedy, gdy starzejący się człowiek słabnie także duchowo, jest coraz mniej wydolny i sprawny w myśleniu, a w aktach woli i w przeżywaniu więzi emocjonalnych jego życie osobowe zdaje się gasnąć. Wyraźnie zaznacza się to wówczas, gdy ktoś jest dotknięty na przykład sklerozą, traci kontakt z drugimi i zdaje się zapadać w siebie i oddalać od innych, rwie się wówczas komunikacja duchowa i międzyosobowa więź. W tej sytuacji – czy tego chcemy, czy nie – takie objawy starości nieuchronnie narzucają myśl o końcu człowieka w całości jego bytu, a więc jako osoby. Wtedy starzenie się jako fakt biologiczny, cielesny, nabiera znaczenia szerszego, staje się faktem antropologicznym i egzystencjalnym, który wstrząsa człowiekiem jako osobą i stawia go w obliczu możliwości własnego niebytu.

## STAROŚĆ A ŚMIERĆ

Na starość można patrzeć optymistycznie, można eufemistycznie określać jej różne objawy, ale to nie zmienia jej zasadniczego sensu, jej „właściwego wyglądu” jako faktu antropologicznego. Starość jest tym, czym jest: procesem, który w życiu człowieka najpierw wnosi mnóstwo dolegliwości, poraża go duchową niemocą, a w końcu powoli wypycha z życia i skazuje na śmierć.

<sup>4</sup> Mauriac, tamże, s. 197.

Tak wygląda starość również wtedy, gdy jako proces przebiega delikatnie i bezboleśnie: zawsze obezwładnia człowieka i tym samym upokarza jako osobę. Procesu tego nie da się odwrócić ani zatrzymać. Przebiega on własnymi meandrami, aż w końcu doprowadza człowieka jakby pod mur stracenia – do śmierci. W starości czai się śmierć. Jaki jest zatem jej związek ze śmiercią? A może sama starość jest już powolnym umieraniem, które kończy się śmiercią?

Starość prowadzi do śmierci. Znana jest śmierć z powodu tak zwanego starczego uwiądu. Wiele ludzi wcale jednak nie umiera z powodu zestarzenia się, lecz z zupełnie innych powodów, nie zaznawszy przy tym w ogóle starości. Jedni zaś starzejąc się żyją spokojnie długie lata, inni znowu szybko się starzeją i wnet umierają. Samo zaś starzenie jako proces biologiczny i cielesny przebiega rozmaicie, nie przydarza się jednak człowiekowi w latach młodości. Śmierć natomiast może go ugodzić w każdym okresie życia. Ludzie umierają w młodości i w sile wieku z różnych przyczyn: wskutek schorzeń wewnątrzorganicznych, chorób zakaźnych lub wypadków. Natomiast w świecie zewnętrznym nie zachodzi nic takiego, co mogłoby spowodować nagły proces starzenia się (choć pewne wydarzenia mogą go w późniejszym wieku przyspieszyć). Śmierci człowiek nie może uniknąć, czai się ona w strukturze ludzkiego bytu od urodzenia. Ponadto człowiek może ją sobie sam zadać, a w świadomym akcie samobójczym może nawet wyreżyserować jej nadejście. Starzenia się również nikt nie może uniknąć, nie może jednak sobie go zadać ani nim kierować reżyserując jego przebieg. Nad starzeniem się nie mamy żadnej władzy. Jako proces dzieje się ono w nas bez naszego współdziałania i wpływu, w tym znaczeniu jest całkowicie poza wolnością. Starzenie się po prostu musimy zaakceptować i przyjąć je takim, jakie jest nam przepisane, to znaczy jako proces wypływający wprost z biologicznej struktury naszego organizmu, proces nieuchronny, który do tego stopnia obezwładnia naszą egzystencję, że w końcu musimy zejść z tego świata. Trudno jednak powiedzieć, że sama starość jest już „chorobą na śmierć”. Niekoniecznie bowiem musi wnet umrzeć ten, kto się starzeje, ani ten, kto już jest w podeszłym wieku. Jedno jest natomiast pewne: starość przygotowuje, a czasem nawet przyspiesza nadejście śmierci.

Opisane wyżej symptomy pokazują wyraźnie, że cały proces starzenia się to powolne wyczerpywanie się sił życiowych. Starzejąc się słabną na ciele i na duszy, stają się coraz bardziej zależny od innych (a zdarza się, że nawet bardzo zależny), a tym samym ograniczony w swych życiowych możliwościach. Starość bezwzględnie skazuje mnie na odejście z życia, czasami nawet w sposób ponizający, gdy na przykład „wypycha” mnie do domu opieki. Ale czy starość musi być taka? Nie, bywa inna, ale czy się mogę spodziewać, że powinna być inna? Mogę oczekiwać starości o innej „twarzy”, ale nie jest w mojej mocy „wyreżyserować” sobie starość jako pogodną jesień życia.

## STAROŚĆ W PERSPEKTYWIE OSTATECZNEJ

Jesteśmy skazani na starość, zwłaszcza gdy jest nam dane długie życie, i musimy ją znosić jako konieczność naszej egzystencji w świecie. Co więcej, nie tylko pasywnie znosić, ale przeżyć ją do końca jako egzystencjalne zagrożenie. Czy jednak w ostatecznej perspektywie starość nie kryje w sobie czegoś pozytywnego? Ludzie od dawna w starości dopatrywali się jakiejś pozytywnej szansy czy nawet swego rodzaju dojrzałości duchowej. Cyccero proponował, aby w starości widzieć „ostatni akt odegrany na scenie życia”<sup>5</sup>. Seneka w pozytywnej ocenie starości poszedł jeszcze dalej, uważał, że przykre strony starości odczuwa tylko ciało, a nie duch, albowiem dla ducha, który „mało ma wspólnego z ciałem. [...] jest ona jego kwiatem”<sup>6</sup>. Czy tak jest naprawdę? Co upoważnia do takiego odczytania ostatecznego sensu starości w całości ludzkiego bytu?

Człowiek jako osoba poszukuje sensu bycia, żyje z poznania, z dorobku swych myśli i dociekań, ale najważniejsze: staje się sobą z własnej mocy „poczynania samego siebie w wolności i w prawdzie” (S. Kierkegaard). W ostatecznej perspektywie może zatem wobec własnej starości jako egzystencjalnego zagrożenia zająć określoną postawę. I to nie dopiero u kresu swego życia, gdy już słabnie na ciele i na duszy, ale gdy jest jeszcze w pełni sił, niejako w środku życia.

Postawy ludzi wobec starości, podobnie jak wobec śmierci, bywają zróżnicowane. Niektórzy ludzie panicznie boją się starości. Nie chcą przyjąć do wiadomości, że się starzeją, przeczuwają w niej zagrożenie egzystencjalne i żadną miarą nie chcą jej zaakceptować. Zatem gdy tylko zauważą u siebie jakieś jej symptomy, rzucają się w wir życia, aby tylko o niej nie myśleć. Ale ponieważ nie mogą uciec przed sobą i przed swoją starością, popadają w rozpacz lub nawet kończą tragicznie. Tak wobec starości zachował się Ernest Hemingway: nie mógł znieść myśli o starości jako egzystencjalnym zagrożeniu i już w sześćdziesiątym drugim roku życia popełnił samobójstwo.

Ludzie o wrodzonym pogodnym usposobieniu zazwyczaj nie trapią się nadchodzącą starością. Dopatrując się we wszystkim dobrych stron życia, starość znoszą w pogodnym nastroju ducha. Za takim przeżywaniem starości kryje się zazwyczaj płytkie rozumienie życia w całości i lekceważenie starości jako faktu antropologicznego. W podobny sposób przeżywają starość ludzie naiwni, którzy w życiu wszystko biorą powierzchownie, nie myślą więc o starości i dlatego nie widzą w niej żadnego zagrożenia egzystencjalnego.

Natomiast ludzie o wrodzonej energii życiowej, odważnie znoszący wszelkie trudne sytuacje, zazwyczaj starość biorą odważnie na swe barki i cierpliwie

<sup>5</sup> Cyccero, *Cato de senec.*, 23, 85.

<sup>6</sup> Seneca, *Epist. moral. ad Lucil.*, III, 26.



znoszą jej dolegliwości, nie dają się złamać, bo są twardzi. Ale czy dlatego, że właściwie odczytali jej sens? Czy przyjmują starość z należną jej powagą jako zagrożenie egzystencjalne? W swej cierpliwości są raczej nieświadomi tego, co się z nimi ostatecznie dzieje. Ci zazwyczaj bez głębszego umotywowania przyjmują starość jako naturalny koniec życia.

Inaczej przeżywają starość ludzie z charakterem, o wyrobionym poczuciu odpowiedzialności za siebie samych i za sprawy, w których biorą udział, ludzie głęboko wczuwający się w sens życia, w jego blaski i cienie. Świadomi zagrożenia egzystencjalnego, jakie kryje się w nadchodzącej starości, rozliczają się z sobą, z innymi, ze światem. Dla nich starość to nie tylko pełen gorczy zmierzch życia – to przede wszystkim czas powagi i prawdy, czas prostowania dróg życia, czas przebaczenia i pojednania, czas cierpliwego znoszenia trudów i cierpień, słowem, czas mądrego przygotowywania się do odejścia z tego świata. A jeśli są ludźmi wiary, to ich starość przybiera sens spełnienia życia.

Taka postawa wobec starości – dojrzała, prawdziwie ludzka, mądra – nie przychodzi sama spontanicznie wraz z wiekiem, lecz jest owocem ducha, a właściwie *czy n e m* całego życia i – dosłownie – aktem tworzenia siebie w obliczu kryjącego się w starości zagrożenia egzystencjalnego. Swoje uzasadnienie czerpie przede wszystkim z właściwego odniesienia do wartości, które wyznaczają sens egzystencji człowieka w świecie: do wartości życia codziennego, takich jak praca, życie rodzinne, różne rodzaje działań w świecie; do wyższych wartości, a przede wszystkim do wartości moralnych i religijnych.

Ostateczną jednak i najgłębszą racją takiej postawy wobec starości i sposobu jej przeżywania jest – podobnie jak wobec śmierci – samowiedza. Kto w sobie rozpoznaje i uznaje, że być osobą to właśnie być wartością nieskończoną, ten się nie poddaje biernie procesowi starzenia, nie żyje naiwnością, ale też nie lekceważy siebie i nie rozpacza w obliczu starości. Przeciwnie, akceptując bycie osobą jako wartość, żyje troską o ocalenie własnego bytu. I tego ocalenia szuka nie dopiero u końca swego życia, nie od czasu do czasu, ale mocą swej egzystencji skupia się w sobie ze wszystkich sił i dokonuje absolutnego „wyboru samego siebie, ale nie w swej bezpośredniości, nie w postaci tej oto przypadkowej jednostki, lecz człowiek wybiera siebie w swym wiecznym znaczeniu”<sup>7</sup>. Takie samookreślenie wobec starości nie jest tylko ekscentrycznym gestem transgresji „nie wiadomo dokąd”; nie jest także arbitralnym aktem nadawania sobie znaczenia. Jego źródłem jest świadomy i wolny akt „wyboru samego siebie”, uzasadniony ostatecznie odkryciem sensu bycia osobą, oraz ufundowany na tej samowiedzy akt wsparcia się na absolutnym Ty Boga jako na podstawie mej egzystencji.

Przed tym, kto „wybiera siebie w swym wiecznym znaczeniu”, starość odślania się w nowej, religijnej perspektywie; jego samowiedza rozjaśnia się.

<sup>7</sup> S. Kierkegaard, *Albo – albo*, Warszawa 1976, t. 2., s. 283n.

I wtedy pojmuję, że „wszystko polega na tym, żeby medytować o rzeczach ważnych, a nie nieważnych”<sup>8</sup>. Wówczas też inaczej odczuwam moją egzystencję, szukam namiętnie absolutnej Mocy Bycia. Starość przeżywana w tej perspektywie już mnie nie przeraża swym „właściwym wyglądem”, nie lekceważę jej ani się nie boję niemocy, jaką mnie oplątuje (co jednak nie oznacza, że mnie już nigdy nie poniży i nie upokorzy). Również nie pocieszam się naiwnie. Wspierając się na Bogu, przyjmuję starość z jej egzystencjalnym zagrożeniem jako możliwość spełnienia życia czy dokonania żywota mocą Boga żywego, nie własną. Tę samą intuicję prościej niż filozoficzne rozważanie wyraża poeta ks. Jan Twardowski:

jestem bo Jesteś  
na tym stoi wiara  
nadzieja miłość spisane pacierze [...]  
bo gdy sensu już nie ma sens się zaczyna  
jestem bo Jesteś.

*Gniezno 1998*

---

<sup>8</sup> *Sposób bycia. Z Pawłem Hertzem rozmawia Barbara N. Łopuszyńska*, Warszawa 1997, s. 164.

Robert SPAEMANN

## ŚMIERĆ – SAMOBÓJSTWO – EUTANAZJA

*Jeśli życie jest równoznaczne z jakąś formą aktywności, to śmierć – prawem kontrastu – jest czystą pasywnością, jest jak „noc, kiedy nikt nie będzie mógł działać” [...]. Ale ponieważ mamy świadomość śmierci i możemy ją przeżywać w świadomej antycypacji, jesteśmy w stanie przemienić czyste doznawanie w actus humanus. Przyjęcie śmierci jest ostatecznym (najwyższym) actus humanus, gdyż nie można go już rozumieć w kategoriach czysto witalnych potrzeb.*

Ludzkie istnienie ma strukturę „dążenia do”: dążenia do bytu, do samozachowania i samorozwoju. Dlatego nie ma ludzkiego życia bez przyszłości. Nie może istnieć coś takiego jak „ostatni moment”. Ostatni moment jest już naszą śmiercią.

Częścią przyszłości jest to, że obecny moment staje się w niej przeszłością. Czas przyszły dokonany jest konstytutywną częścią tego, czym jest moment obecny. Wydarzenie, o którym moglibyśmy powiedzieć, że pewnego dnia stanie się tym, czego nie było, byłoby nierzeczywiste również w obecnym momencie. Czas teraźniejszy przemija, przeszłość jest wieczna. (Z konieczności przeszłość uważamy za wieczną. Nie możemy pomyśleć, że coś, co raz się zdarzyło, pewnego dnia przestanie być tym, czym było. Z drugiej strony owa wieczność przeszłości jest do pomyślenia tylko wówczas, gdy założymy istnienie wiecznego umysłu, dla którego przeszłość zachowuje swoją aktualność. W pewnym sensie jest to gramatyczny dowód na istnienie Boga.)

Różnica między czasem teraźniejszym i czasem przyszłym dokonany jest konstytutywna dla różnicy między wymiarem znaczenia i czysto biologiczną doniosłością. Dla nas – jako istot żyjących – rzeczy, które spotykamy, mają doniosłość biologiczną o tyle, o ile odpowiadają one pewnym potrzebom witalnym. Dają przyjemność, są ważne, groźne, pożyteczne bądź szkodliwe. Doniosłość ta trwa wszakże tak długo, jak długo trwa odpowiednia potrzeba; znika ona wraz ze zniknięciem potrzeby. Jednak oprócz owej przemijającej doniosłości istnieje absolutne znaczenie, nie zrelatywizowane wyłącznie do pewnych potrzeb. Pożywienie traci swą biologiczną doniosłość, skoro tylko zostanie spożyte lub gdy życie, które ono podtrzymuje, kończy się. Ale ostatni wspólny posiłek czy akt miłości polegający na nakarmieniu bliźniego są czymś, o czym mówimy, że fakt ich zaistnienia pozostanie dobry i „piękny” na zawsze. Różnica między doniosłością witalną a znaczeniem absolutnym czy pięknem jawi nam się jednocześnie z naszą antycypacją czasu przyszłego dokonanego poję-

tego w sensie absolutnym, tj. śmierci. To dlatego ludzkie życie nabiera wymiaru absolutnego znaczenia tylko w antycypacji śmierci.

Jak teza ta ma się do chrześcijańskiej nauki o śmierci jako karze za grzech? Odpowiedź jest następująca: doskonała miłość przekracza witalną egocentryczność w taki sposób, że od samego początku zakorzeniona jest w wymiarze znaczenia absolutnego. Doskonała miłość sprawiłaby to, co sprawia antycypacja śmierci. *Fortis ut mors dilectio*. Jednak człowiek żyjący w stanie grzechu pierwotnego potrzebuje świadomości śmierci, aby przekroczyć wymiar egocentryczności witalnej.

W myśli o śmierci kryje się paradoks. Jeśli życie jest równoznaczne z jakąś formą aktywności, to śmierć – prawem kontrastu – jest czystą pasywnością, jest jak „noc, kiedy nikt nie będzie mógł działać” (J 9, 4). Ale ponieważ mamy świadomość śmierci i możemy ją przeżywać w świadomej antycypacji, jesteśmy w stanie przemienić czyste doznawanie w *actus humanus*. Przyjęcie śmierci jest ostatecznym (najwyższym) *actus humanus*, gdyż nie można go już rozumieć w kategoriach czysto witalnych potrzeb. Istota ludzka, w przeciwieństwie do wszystkich innych istot żyjących, nie stara się aż do ostatniego momentu uciec przed śmiercią tylko po to, aby i tak umrzeć, lecz jest bytem, który prawdziwie jest „zdolny” do śmierci. Język niemiecki rezerwuje słowo „sterben” dla ludzkiego sposobu umierania.

Samobójstwo niszczy znaczenie śmierci. Nie udaje się mu zmienić radykalnej pasywności śmierci w akt, ale usiłuje ono uciec przed tą pasywnością. Dzieli ono człowieka na część aktywną, tj. dokonującą aktu zabicia, i pasywną, która zostaje wyeliminowana, pociągając za sobą część aktywną. Samo cierpienie nie ulega przemianie. Człowiek nie „nauczył się posłuszeństwa przez to, co wycierpiał” (Hbr 5, 8). W samobójstwie człowiek nie odsłania swego prawdziwego „ja”; jest to raczej skrajna forma jego nietożsamości.

Człowiek popełniający samobójstwo (i to był argument Kanta przeciw samobójstwu) sprowadza siebie do statusu środka. Na swe istnienie patrzy jako na środek do osiągnięcia pewnych pożądaných stanów, a na zniszczenie istnienia jako na środek ucieczki od stanów niepożądanych. Wartość swego życia ocenia w relacji do swych stanów, zamiast odnosić te stany do życia, które jest ponad jakąkolwiek ceną czy wartością. Dlatego niepatologiczne lub „filozoficzne” samobójstwo jest fundamentalnym naruszeniem ludzkiej godności. L. Wittgenstein napisał: „Jeśli samobójstwo jest dozwolone, wszystko jest dozwolone”.

Niektóre kodeksy prawne karzą za usiłowanie samobójstwa, jednak większość kodeksów tego nie czyni. Zagrożenie karą wydaje się bez znaczenia w odniesieniu do tych, którzy próbują wyrządzić sobie najgorszą rzecz, jaką człowiek może sobie wyrządzić. Poza tym nikt nie należy do wspólnoty politycznej tak całkowicie, aby ta wspólnota mogła mieć roszczenie do zachowania jego istnienia. Z drugiej strony z niekaralności próby samobójstwa nie powinniśmy wnioskować, że samobójstwo jest aktem „dozwolonym” przez prawo:

nie jest ono bardziej dozwolone niż zakazane. Przez samobójstwo człowiek wycofuje się raczej z sieci ludzkich relacji, która wymaga regulacji przez prawo.

Ponieważ samobójstwo znajduje się poza kodeksem prawnym, to z jego niekaralności nie można wyciągać wniosku, że pomoc w samobójstwie jest dozwolona. Samobójstwo jest po prostu poza zbiorem praw i uprawnień; nie istnieje „prawo do samobójstwa”. Ponieważ takie prawo nie istnieje, nie istnieje także prawo do pomocy w tym akcie przez inną osobę. Ani pomoc w samobójstwie, ani eutanazja nie znajdują się poza sferą prawa. Przynależą one do sieci ludzkich relacji. Zachęta do samobójstwa i pomoc w nim są zachętą do morderstwa i pomocą w nim; aktywna eutanazja jest samym morderstwem. Wyzwolenie z cierpienia oznacza pomoc w osiągnięciu bardziej wolnego życia, natomiast zniszczenie cierpiącej osoby nie jest wyzwoleniem, lecz jego przeciwieństwem. Solidarność z cierpiącym i zniszczenie cierpiącego są dwoma przeciwstawnymi biegunami. Nikt nie może oczekiwać od innej osoby, a tym bardziej od lekarza, aby zdecydowała ona: „Nie będziesz istniał” i postępowała zgodnie z tą decyzją. Oznaczałoby to destrukcję ethosu, która szybko i w sposób nieunikniony obróciłaby się przeciw osobom cierpiącym.

Wiemy dzisiaj, że pragnienie popełnienia samobójstwa nie jest zazwyczaj rezultatem cielesnego cierpienia i skrajnego bólu, lecz wyrazem sytuacji, w której osoba czuje się opuszczona. (Badania przeprowadzone w Holandii pokazały, że tylko w 10 przypadkach ze 187 ból był jedynym powodem pragnienia eutanazji; w prawie połowie przypadków ból nie odgrywał żadnej roli.) Medycyna paliatywna jest już na tyle zaawansowana, że prawie w każdym przypadku ból można poddać kontroli i prawie nigdy nie osiąga on takiego poziomu, aby stał się nie do zniesienia. Intensywna ludzka troska zazwyczaj zapobiega pragnieniu popełnienia samobójstwa: świadomość, że jest ktoś, komu zależy, abym nadal istniał. Dla pacjenta lekarz jest reprezentantem afirmacji jego istnienia ze strony wspólnoty solidarności żyjących, nawet jeśli lekarz nie zmusza nikogo do pozostania przy życiu. Właśnie w sytuacjach psychologicznej chwiejności myśl, że lekarz lub psycholog może spekulować, czy życzę sobie eliminacji, i skrycie oczekiwać na spełnienie tego życzenia, działa destrukcyjnie. Niszcząca jest już sama myśl, że w każdej chwili mam możliwość zasugerowania lekarzowi, że nie powinienem istnieć.

Chociaż prawna niekaralność samobójstwa nie ustanawia prawa do zabijania innych osób lub pomocy w samobójstwie, to jednak konieczne jest, aby samobójstwo pozostało społecznym tabu. Oznacza to na przykład, że w języku niemieckim tradycyjne wyrażenie „Selbstmord” (dosłownie: zamordowanie siebie) nie powinno być zastępowane przez obce słowo „Suizid” (samobójstwo). Społeczna akceptacja samobójstwa miałaby tragiczne skutki. Każdy człowiek jest odpowiedzialny za konsekwencje zaniechania działania, które moralnie i fizycznie jest możliwe. Jeśli zabicie siebie byłoby uznane za dozwolone i zostałoby społecznie zaakceptowane, to ludzie starzy i chorzy ponosiliby

pełną odpowiedzialność za kłopoty i koszty związane z utrzymywaniem ich przy życiu. Zwłaszcza wtedy, gdy naturalna struktura wiekowa populacji zostaje odwrócona, pokusa odrzucenia solidarności staje się nagminna. Jest to pokusa powiedzenia osobie cierpiącej: „Drzwi są otwarte”. Prawo do popełnienia samobójstwa w sposób nieunikniony staje się powinnością moralną.

Powinność ta staje się jeszcze bardziej nagląca, jeśli pomoc w samobójstwie i eutanazja są społecznie akceptowane, a nawet zinstytucjonalizowane. Wystarczy, aby osoba cierpiąca złożyła podpis na przygotowanym już druku. Jeśli weźmiemy pod uwagę oczekiwania otoczenia, które pragnie wyzwolić się z fizycznych i finansowych obciążeń, to w takiej sytuacji życie może rzeczywiście stać się nie do zniesienia. Fikcyjne założenie autonomicznej decyzji w sytuacji skrajnej słabości jest cyniczne, zwłaszcza w odniesieniu do tych, którzy i tak znajdują się w trudnej sytuacji życiowej: ludzie biedni, nie posiadający bliskich krewnych, a także kobiety (starsze kobiety częściej niż starsi mężczyźni to osoby biedne, owdowiałe, chronicznie chore i nie mające dobrego ubezpieczenia zdrowotnego). Oferta pomocy w samobójstwie byłaby najbardziej haniebnym sposobem uniknięcia solidarności z najsłabszymi, jaką może wymyślić społeczeństwo – najbardziej haniebnym i najtańszym. Ten najtańszy sposób ostatecznie z konieczności wybierze cywilizacja tak całkowicie rządząca się prawami ekonomii jak nasza cywilizacja, jeśli droga ta nie zostanie zablokowana przez prawo i obyczaje na tyle mocno, że całkowicie zniechęci to tych, którzy chcieliby je zmienić. Nikt nie będzie szukał twórczych rozwiązań, jeśli istnieje tania i moralnie przyjęta droga wyjścia.

Jak wiemy od czasów Platona, zawsze istniały sytuacje graniczne, których prawo nie obejmuje i którym nie może ono oddać sprawiedliwości. Współcześni teologowie moralni i etycy podejrzanie chętnie koncentrują się na tych przypadkach, czyniąc z nich punkt wyjścia do konstruowania postulatów dotyczących formułowania prawa. W ten sposób wyjątek nie pełni już funkcji potwierdzania reguły, lecz ją niszczy – tak jest też w naszym przypadku. Ktokolwiek chciałby rzeczywiście pomóc przyjacielowi w skrajnej sytuacji w sposób, który nie jest zgodny z prawem, ale nie niszcząc przez to obronnej funkcji prawa, będzie również gotowy na przyjęcie prawnych konsekwencji za swój czyn, jeśli sędzia nie będzie mógł uznać wagi okoliczności łagodzących. Działanie takiego człowieka byłoby zgodne z intencją prawa i dobrymi obyczajami i w ten sposób potwierdzałoby regułę nawet przez wyjątek.

Przejsie od zabijania na życzenie do zabijania bez wyraźnej prośby – co dokonało się już w Holandii – pociąga za sobą te same konsekwencje, jak przejście od społecznej akceptacji samobójstwa do legalizacji zabijania na życzenie. Po pierwsze, zabijania na życzenie broni się przez wskazanie na niezbywalne prawo do samostanowienia. Jeśli jednak brać to poważnie, to musielibyśmy spełnić każde życzenie, by zostać zabitym, wypowiedziane przez dorosłą, zdrową i świadomą osobę. Tego jednak nikt się nie domaga. Zawsze dodaje się

ograniczenie, że aktywna eutanazja powinna być dokonywana tylko wówczas, gdy powody pragnienia śmierci są „racjonalne”, to jest zrozumiałe dla tych, którzy mają spełnić to pragnienie; dla wielu z nich zaś jedynym zrozumiałym powodem jest fakt nieuleczalnej choroby. Takie ograniczenie nie ma nic wspólnego z zasadą samostanowienia, jest nawet z nią sprzeczne. Dlaczego bowiem każdy nie może mieć prawa do określenia kryteriów oceny własnego życia? Dlaczego samobójstwo, które jest wynikiem rachunku plusów i minusów życia, miałyby być dyskryminowane? A co z samobójstwem z powodu zawiedzionej miłości? Mówi się, że osoby takie są później wdzięczne za przeszkodzenie im w dokonaniu tego czynu, ale jeśli powiedzieć im to w chwili desperacji, to mogłyby równie dobrze odpowiedzieć: „Wiem, że czas zmienia sposób, w jaki patrzę na moje życie, i tak byłoby zapewne również w tym przypadku. Ale to, czego nie mogę znieść, to właśnie ta zależność od czasu: chcę umrzeć jako taka osoba, jaką jestem teraz”. Co moglibyśmy odpowiedzieć? Skoro samostanowienie zostało postawione ponad tym, co jest istotnym warunkiem wszelkiego samostanowienia, to jest przed samym życiem, jak więc możemy dyktować komuś, jak powinien on rozumieć relację swego życia do zmienności czasu? Czy nie jest to powrót do nieliberalnego paternalizmu? Kto ma decydować, czy rzeczywiście nieracjonalne jest uznanie rachunku wszystkich plusów i minusów życia za zasadniczo negatywny i podjęcie z tego powodu decyzji o samobójstwie?

Jeśli nie trzymamy się założenia, że samobójstwo jest zawsze nieracjonalne, to wszelkie wtórne, szczegółowe kryteria jego racjonalności będą nieuzasadnionym naruszeniem autonomii dorosłej osoby. Jeśli jednak ostatecznym problemem nie jest samostanowienie jako takie, lecz racjonalność pragnienia śmierci, i jeśli innym ludziom wolno decydować o tej racjonalności, to ludzie ci będą mieli również prawo decydowania o życiu i śmierci w tych przypadkach, w których kandydat do eutanazji nie jest zdolny do samostanowienia: ktoś inny będzie zastępczo działał w imię jego „dobrze rozumianego interesu” i zadecyduje, czy ma on żyć, czy nie. W ten sposób przechodzimy od zabijania na życzenie do zabijania bez wyraźnej prośby, a wówczas niech Bóg ma nas w swojej opiece, gdybyśmy kiedyś mieli stracić świadomość lub po prostu stać się nazbyt słabi na to, aby się bronić!

Pośród obiektywnych powodów odzycia idei eutanazji znajduje się jeden, który zasługuje na specjalne wspomnienie: nowe metody przedłużania życia i ogromny wzrost kosztów opieki medycznej. Opór wobec pokusy eutanazji może usprawiedliwić swą stanowczość i przetrwać tylko wówczas, gdy weźmiemy pod uwagę te obiektywne czynniki i udzielimy alternatywnych odpowiedzi na nowo powstałe problemy. Prawdą jest, że od dawna umieranie w naszych krajach zostało pozbawione ludzkiej godności. Coraz częściej dokonuje się ono w klinikach, to jest w miejscach, które nie są przeznaczone do umierania, lecz do leczenia. W klinice toczy się naturalna i nieustanna walka ze śmiercią. Niemniej jednak w każdym przypadku walka ta kończy się ostatecznie kapitu-

lacją – kapitulacją, która często ma miejsce zbyt późno. Ludzie starzy i ciężko chorzy, którzy przy użyciu wszelkiego rodzaju środków są zmuszani do życia, często nie mają czasu na to, by „umrzeć w pokoju”. Umieranie staje się zwykłym „kończeniem się”, które – podobnie jak u zwierzęcia – nie jest świadomie przyjmowane. Degenerują się ryty otaczające śmierć. Kiedy sytuacja staje się poważna, krewni znikają. W rezultacie coraz więcej ludzi musi umierać nie doświadczwszy przedtem śmierci nikogo innego. Ten stan rzeczy jest nienaturalny, ale w sposób oczywisty powiększa on niewysłowioną trwogę w obliczu śmierci.

„Aktywna eutanazja” jest odwrotną stroną tego aktywizmu, który zawsze odczuwa potrzebę „uczynienia, spowodowania czegoś”. Jeśli nie można już „spowodować” życia, należy „spowodować” śmierć. W jesieni 1996 roku kilku pacjentów wniosło do Najwyższego Sądu Stanów Zjednoczonych pozew przeciwko stanowi Nowy Jork w celu otrzymania pozwolenia na eutanazję. Pozostali oni przy życiu aż do tej pory tylko dlatego, że za swoją zgodą byli utrzymywani przy życiu za pomocą wysoko zaawansowanej aparatury technologicznej. Coraz częstsze stają się przypadki, w których ludzkie życie zostało rzeczywiście „wyprodukowane” w probówce. Obu tych sytuacji nie da się usprawiedliwić. Jeśli ludzie nie będą się rodzić i umierać naturalnie, to nigdy nie będziemy mieli wystarczającej racji dla życia czy śmierci człowieka. Wszystkie nasze racje ostatecznie zakładają życie. Medycyna nie może jednak już dłużej trzymać się zasady, że każde ludzkie życie powinniśmy podtrzymywać tak długo, jak to jest tylko technicznie możliwe. Nie jest to już możliwe z racji ludzkiej godności, która obejmuje przyjęcie śmierci godnej człowieka. Nie jest to również możliwe z racji ekonomicznych. Oczywiście wartość ludzkiego życia jest niewspółmierna i nie można jej wyrażać w kosztach finansowych; jest to racja dla absolutnego zakazu zabójstwa. Istnieje jednak moralna różnica między nakazami działania i nakazami powstrzymania się od działania. Tylko te ostatnie mogą być bezwarunkowe, nakazy działania zaś nigdy takie nie są. Są one zawsze przedmiotem oceny z punktu widzenia okoliczności, całej sytuacji, włączając w to stojące do dyspozycji środki. Środków tych nie można dowolnie mnożyć. Jeśli musimy je podzielić, wtedy jedyne i nieporównywalne życie ludzi musimy porównywać wedle kryteriów wtórnych. Jest to oczywiste w przypadku niewystarczającej liczby ludzkich organów. Musi być tak również w pewnym stopniu w odniesieniu do kosztów operacji i wszelkiej aparatury technicznej. Czy jest sensowne, aby finansowe nakłady na zdrowie człowieka w ostatnim roku jego życia były nieproporcjonalnie wysokie? Wydaje się, że ma to sens w odniesieniu do kosztów opieki pielęgnarskiej. Co jednak z wydatkami ściśle medycznymi i technicznymi? Czy 88-letnia kobieta, która miała wylew krwi do mózgu i jest nieprzytomna, musi być poddana skomplikowanej operacji mózgu na dwa dni przed śmiercią? Czy należy nakładać taki finansowy ciężar na wspólnotę innych ludzi ubezpieczonych wraz z nią? W obliczu rosnących możliwości medycyny



lekarski ethos zawodowy musi wypracować nowe kryteria tego, co uznaje się za normalne: z jednej strony kryteria tej opieki i podstawowej pomocy medycznej, którą winni jesteśmy każdemu, a zwłaszcza osobom starszym i chorym, z drugiej zaś strony kryteria tego, co musi być zależne od wieku, szans na wyleczenie i okoliczności osobistych. Napiętnowanie każdego ograniczenia w stosowaniu nadzwyczajnych metod technologicznych jako zabicia przez zaniechanie jest równoznaczne z otwarciem drogi do aktywnego zabijania; jest to zresztą często prawdziwy cel takich argumentów. W naszej sytuacji historycznej odpowiedzią, która respektuje ludzką godność, nie jest ruch na rzecz eutanazji, lecz ruch hospicyjny. Gdzie proces umierania nie jest rozumiany i kultywowany jako część życia, tam zaczyna maleć ludzka kultura śmierci.

Istnieje wewnętrzny związek między sposobem, w jaki obchodzimy się z umierającymi, i sposobem, w jaki traktujemy zmarłych. Traktowania procesu umierania w sposób odpowiadający ludzkiej godności nie można pogodzić z traktowaniem ciał zmarłych jako organicznych odpadków, których należy się pozbyć. W klinikach, w których zwłoki usuwa się natychmiast do chłodni, przedmiotowo traktuje się również umierających. Jak wspomniałem na początku moich rozważań, życie istnieje tylko tam, gdzie istnieje przyszłość. Nie jest możliwe ludzkie i osobowe traktowanie umierających, jeśli wiemy, że za kilka minut to, co pozostanie jako ich widzialna część, uznamy za zwykłą rzecz. W naszej kulturze, podobnie jak w większości innych kultur, rodzaj czuwania przy łóżku zmarłego zawsze przynależał do sposobu spotkania ze śmiercią i z umieraniem. Ważnym zadaniem Kościoła jest ożywienie tego zwyczaju w zmienionych okolicznościach naszego czasu. Idea, że wraz z chwilą śmierci wszelki nakład ludzkiej energii w naszym traktowaniu zmarłych jest zbędny, jest straszliwą abstrakcją i atakiem na ludzką godność, atakiem, który z konieczności odbije się na sposobie, w jaki traktujemy umierających.

W tym kontekście należy powiedzieć kilka słów o grzebaniu zmarłych przez kremację. Kościół katolicki przez długi czas zakazywał swoim członkom kremacji, trzymając się starożytnej żydowskiej i chrześcijańskiej formy grzebania zmarłych. Ludzie zwracani są żywiolowi, z którego przyszli. Zwyczaj ten jest zarazem widzialnym znakiem wiary w zmartwychwstanie. Powstanie krematoriów w dziewiętnastym wieku miało charakter antychrześcijański. Gdy zwyczaj ten stał się bardziej rozpowszechniony, wówczas stracił swój ideologiczny charakter. Ta zmiana w ideologii pozwoliła Kościołowi na zmianę stanowiska i zniesienie zakazu kremacji. Współczesne próby wskazania racji dawnego stanowiska Kościoła są niejednokrotnie śmieszne: twierdzi się na przykład, że ludzie średniowiecza wierzyli, że tylko ciała, które nie zostały zniszczone, zmartwychwstaną w dniu ostatecznym. Jest to oczywiście nonsens. Zawsze istnieli ludzie, o których wiadomo, że ulegli spaleni, utonęli w morzu czy zostali pożarci przez zwierzęta, i nikt nie podawał w wątpliwość ich zmartwychwstania.

Racja rozstrzygająca o formie pogrzebu przynależy w rzeczywistości do wymiaru symbolicznego. Wskazuje się, że kremacja jest w pewnych kulturach wierzących w życie pozagrobowe tradycyjną formą pogrzebu i że w kremacji zwłoki są również zwracane żywiołowi. Argument ten miesza praktykowaną na subkontynencie indyjskim ceremonię kremacji z mechanicznym zniszczeniem ludzkiego ciała praktykowanym w zachodnich krematoriach. Forma kremacji ciał praktykowana w Indiach jest wyrazem szacunku dla godności osoby ludzkiej; zwłoki są tu rzeczywiście zwracane żywiołowi, chociaż jest to żywioł, który dokonuje swego dzieła znacznie szybciej niż ziemia. Kremacja taka trwa wiele godzin, uczestniczy w niej rodzina i przyjaciele, czuwając przez cały dzień przy stosie pogrzebowym. Natomiast nasze krematoria oferują wyłącznie przedstawienia teatralne, w których właściwy proces jest ukryty przed ich uczestnikami. Proces ten to nic innego jak gwałtowna, mechaniczna destrukcja ludzkiego ciała. Mamy tu do czynienia z tym samym nastawieniem, z którym spotkaliśmy się w przypadku eutanazji. Nie jest to oddanie zwłok jednemu z żywiołów: ogniewi, ziemi, powietrzu czy wodzie; jest to raczej aktywne zniszczenie ciała. Zniszczenie to ma miejsce po pożegnaniu się rodziny ze zmarłym; rodzina nie uczestniczy w przekazaniu swego zmarłego żywiołom. Zniesienie zakazu kremacji można wyjaśnić jedynie tym, że osoby odpowiedzialne za tę zmianę nigdy nie widziały rzeczywistego procesu zniszczenia ciała. Związany z nim brutalny gwałt nie wyraża ludzkiej godności, którą nadal widać na twarzach zmarłych.

W coraz bardziej zdechrystianizowanym społeczeństwie chrześcijanie muszą się na nowo nauczyć, że są inni, że posiadają własne zwyczaje, które różnią się od zwyczajów praktykowanych wokół nich. Sposób traktowania ludzi umierających i zmarłych, różniący się od sposobu, który stał się dzisiaj powszechny, będzie się musiał stać częścią owych swoiście chrześcijańskich mores.

Thum. z jęz. angielskiego *Jarostaw Merecki SDS*

## REZYGNACJA Z ŻYCIA

### Analiza socjologiczna zjawiska samobójstwa w Polsce

*Niezależnie od zindywidualizowanych motywów i okoliczności odbierania sobie życia przez poszczególne osoby, zjawisko samobójstwa ma określone rozmiary, strukturę i tendencje odzwierciedlające – pośrednio – wielkie społeczne procesy, których częstkę stanowi.*

Życie i śmierć, czyli przeciwstawienie sobie z jednej strony dobra najcenniejszego, z drugiej zaś przerażającej niewiadomej było od niepamiętnych czasów przedmiotem rozważań teologów, filozofów i przedstawicieli różnorodnych dyscyplin naukowych – o literaturze pięknej nie wspominając. Od dawna próbowano też ograniczyć pole analiz antynomii życie – śmierć do dylematu: określone życie czy śmierć<sup>1</sup>. Śmierć bowiem w pewnych skrajnych sytuacjach postrzegana bywa nie tyle jako nieszczęście, ile jako wyzwolenie. Albowiem, jak pisze Lucjusz Seneka, „kruszy okowy jeńców [...], wyprowadza z więzienia [...], jest granicą, po której przekroczeniu nikt niczego nie czyni według cudzego rozkazu. Śmierć jest momentem, w którym nikt nie odczuwa swego ubóstwa”<sup>2</sup>. Z drugiej strony jest ona uważana za klęskę, ponieważ jest „ostateczną rezygnacją ze wszystkich wartości, jakie wiążemy z faktem funkcjonowania organizmu i umysłu. Miara śmierci jako nieszczęścia jest odwrotnością miary życia samego w sobie”<sup>3</sup>.

Samobójstwo – zarówno w czasach starożytnych, w średniowieczu, jak i w ostatnim stuleciu – było czynem społecznie nie akceptowanym, odrzucanym przez prawo państwowe i kościelne<sup>4</sup>. Potępienie samobójstwa nie jest cechą wyróżniającą chrześcijaństwo, spotykamy je także w nakazach innych religii. I tak Józef Flawiusz (w I wieku po Chr. dowódca wojsk podbitych przez Rzymian) w przemówieniu do swoich żołnierzy – będących z uwagi na sytuację potencjalnymi samobójcami – stwierdził, że samobójstwo jest zbrodnią przeciw naturze i Bogu, który dał duszę człowiekowi w depozyt, nie wolno jej zatem samowolnie odrywać od ciała.

<sup>1</sup> Zob. B. Hołyst, *Na granicy życia i śmierci*, Warszawa 1996; zob. też: t e n ż e, *Samobójstwo. Przypadek czy konieczność*, Warszawa 1983.

<sup>2</sup> Seneka, *Dialogi*, Warszawa 1989, s. 441.

<sup>3</sup> J. Szczepański, *Sprawy ludzkie*, Warszawa 1978, s. 186.

<sup>4</sup> Szerzej zob.: M. Jarosz, *Samobójstwa*, Warszawa 1997.

Potępienie samobójstwa zawiera Talmud zakazujący dokonywania obrzędu rytualnego pogrzebu Żyda – samobójcy. Nie mniej energicznie przeciwstawiało się samobójstwu prawo mahometańskie. Człowiek umiera wtedy, kiedy powoła go do siebie Bóg – głosi Mahomet. Trzeba cierpliwie i z godnością czekać na ten moment, ani go opóźniając, ani przyspieszając. Samobójstwo jest buntem przeciw prawom boskim, powinno być przeto najsurowiej potępiane i karane.

W obowiązującym do końca lat siedemdziesiątych kodeksie kanonicznym samobójstwo uważano za przestępstwo i przewidywano za nie karę ekskomuniki oraz utraty praw do pośmiertnych obrzędów religijnych. „Targnięcie się na własne życie jest karane wtedy, gdy śmierć nastąpiła, odmówieniem pogrzebu chrześcijańskiego. Gdyby atoli przestępca tylko się zranił, ma być w przyszłości wykluczony od spełniania prawnych aktów kościelnych” (kanon 1240, 1241, 2350).

W praktyce kary ziemskie stosowane wobec samobójcy znacznie złagodniały: zarówno sankcje środowiskowe, jak i kościelne. Jakkolwiek samobójstwo uważane jest wciąż za czyn sam w sobie zły i grzech śmiertelny, to pośmiertne karanie samobójcy praktykowane jest coraz rzadziej. Sobór Watykański II nie odnosi się wcale do ziemskich kar za samobójstwo, przypominając jednocześnie, że „wszystko, co godzi w samo życie, jak wszelkiego rodzaju zabójstwa, ludobójstwa, spędzanie płodu, eutanazja i dobrowolne samobójstwo [...], wszystkie te i tym podobne sprawy i praktyki są czymś haniebnym”<sup>5</sup>.

W *Kodeksie prawa kanonicznego*, obowiązującym od początku lat osiemdziesiątych, samobójstwo nie zostało wyodrębnione i mieści się w szerszej kategorii grzechu. Samobójcy czy „inni jawni grzesznicy, którym nie można przyznać pogrzebu bez publicznego zgorszenia wiernych [...], powinni być pogrzebu kościelnego pozbawieni [...], jeśli przed śmiercią nie dali żadnych oznak pokuty” (kanon 1184)<sup>6</sup>. Jednakże owo „publiczne zgorszenie wiernych” pod koniec lat dziewięćdziesiątych przestało być jednoznaczne: „może mieć miejsce także w sytuacji odwrotnej – z powodu odmowy pogrzebu liturgicznego [...]. Brak zrozumienia i życzliwej ludzkiej reakcji szkodzi Kościołowi bardziej niż domniemane ryzyko publicznego zgorszenia niektórych wiernych [...]. Kościołowi nie wolno odwracać się od nikogo”<sup>7</sup>.

Tym niemniej „samobójstwo – czytamy w *Katechizmie Kościoła katolickiego* – zaprzecza naturalnemu dążeniu istoty ludzkiej do zachowania i przedłużenia swojego życia [...]. Samobójstwo sprzeciwia się miłości Boga żywego”<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, *Gaudium et spes*, nr 27, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968, s. 557n.

<sup>6</sup> *Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1984, s. 473.

<sup>7</sup> W. Hryniewicz, *Prawo i miłosierdzie*, „Tygodnik Powszechny” 1997, nr 22.

<sup>8</sup> *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994, s. 518.

Każdy akt samozniszczenia jest aktem indywidualnym, tragiczną jednostkową decyzją osoby. Czy jednak śmierć samobójcza obciąża sumienie tylko tego człowieka, który samobójstwo popełnił? Jeśli przyjrzymy się cechom społecznym i sytuacji samobójców, to okaże się, że są często przyczyną aktu samobójczego. Wskaźnik w określonych grupach społecznych rośnie „nie dlatego, że członkowie tych grup cechują się określonymi skłonnościami biologicznymi, lecz dlatego iż reagują oni normalnie na sytuację społeczną, w której się znajdują”<sup>9</sup>.

Jak wykazują wieloletnie i wiarygodne badania prowadzone w Stanach Zjednoczonych i w Europie (także w Polsce), samobójcy to ludzie normalni, „tacy jak my wszyscy”, nie umiejący dostosować się do nowych, dotąd niewyobrażalnych warunków i sytuacji. Zadaje to kłam funkcjonującym stereotypom, że samobójcy są *ex definitione* nienormalni – „bo gdyby byli normalni, to przecież nie zabijaliby siebie”<sup>10</sup>.

W tym miejscu warto sięgnąć do socjologicznej teorii samobójstw, będącej od ponad stu lat znakomitym i inspirującym dziełem o zachowaniach społecznych, zwłaszcza autodestrukcyjnych<sup>11</sup>. Te ostatnie traktowane są najczęściej jako przejawy anomii. Twórcą tego pojęcia był Emile Durkheim, najbardziej zaś znanym kontynuatorem – bądź teoretycznym współwyznawcą – Robert K. Merton. Zarówno wielki twórca socjologii, jak i jej współczesny przedstawiciel posługują się pojęciem anomii na określenie stanu dezintegracji w obrębie struktury społecznej, kultury bądź pomiędzy jednym i drugim. W tym sensie dewiacja nie jest przejawem nienormalnych cech czy skłonności ludzi, lecz stanowi rezultat określonych napięć w społeczno-kulturowej strukturze społeczeństwa.

Zmienne socjologiczne stymulujące zachowania autodestrukcyjne to społeczno-demograficzne (także statusowe) cechy samobójców, jak też sytuacje, w które uwikłali się żyjąc w określonym czasie i w określonym społeczeństwie. Warunki życia, nawet najtrudniejsze, wyzwalaają tendencje do samozniszczenia wtedy – i tylko wtedy – gdy są one postrzegane jako krzywdzące i niesprawiedliwe, pogarszające dotychczasowy, naturalny porządek rzeczy.

Anomia pojmowana jest przeto – najogólniej rzecz ujmując – jako stan silnej rozbieżności „pomiędzy normami i celami kulturowymi a społecznie ustrukturuowanymi możliwościami działania członków grupy zgodnie z tymi normami”<sup>12</sup>. Zjawisku anomii towarzyszy osłabienie kontroli społecznej, która

<sup>9</sup> R. K. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Warszawa 1982, s. 196.

<sup>10</sup> Szerzej zob.: Jarosz, *Samobójstwa*.

<sup>11</sup> Nawiązuję tu do klasycznego dzieła E. Durkheima, *La suicide. Étude de sociologie*, Paris 1897.

<sup>12</sup> Merton, *Teoria socjologiczna*, s. 225. Jest to jedna z wielu istniejących w literaturze definicji anomii (por. A. Siemaszko, *Granice tolerancji. O teoriach zachowań dewiacyjnych*, Warszawa 1993).

w okresach stabilizacji porządku społecznego reguluje poziom oczekiwań, dążeń i aspiracji jednostek. W okresach gwałtownych zmian społecznych (politycznych, gospodarczych czy kulturowych) dotychczas obowiązujące normy życia społecznego ulegają dewaluacji – co prowadzi właśnie do anomii. Ludzie czują się zdezorientowani: poruszają się na granicy norm etycznych i prawnych, częściej niż dotąd je przekraczając. Reguły gry stają się niejasne lub zgoła niesprawiedliwe. Stan chaosu i rozprężenia normatywnego jest przy tym stanem świadomości zbiorowej, jakkolwiek znajduje swoje odbicie w indywidualnych decyzjach (także samobójczych).

Taka sytuacja w ciągu ostatniego półwiecza zdarzyła się w Polsce przynajmniej dwukrotnie: w latach powojennej socjalistycznej transformacji i tej solidarnościowej trwającej od początku lat dziewięćdziesiątych.

### SAMOBÓJCY: ICH WIEK, PŁEĆ, STAN CYWILNY

Jakie rozmiary i strukturę ma zjawisko samozniszczenia? Jego obraz statystyczny to ponad pięć tysięcy rocznie śmierci samobójczych w Polsce – co tylko trochę ustępuje liczbie zgonów w wyniku wypadków drogowych. Typowym samobójcą jest mężczyzna czterdziestoparoletni, mieszkający na wsi lub w małym miasteczku, pracujący fizycznie lub bezrobotny, od niedawna owdowiały lub rozwiedziony.

Śmiercią samobójczą umierają najczęściej ludzie w wieku średnim, jakkolwiek szczególnie niebezpieczne są zachowania samobójcze dzieci i młodzieży. Chodzi tu bowiem – zarówno w Polsce, jak i w większości krajów świata – o rosnący trend zachowań autodestrukcyjnych, pociągający za sobą coraz młodsze roczniki. Jest to ponadto ta grupa samobójców, w której nieudane próby samobójcze wynikają w większej mierze niż u osób dojrzałych z nieznamośności środków pozbawienia się życia aniżeli z instrumentalnego charakteru autoagresji. W przypadku samobójstwa rzeczywistego działanie samobójcze zgodne jest z doświadczeniem i wiedzą człowieka: ma ono doprowadzić do zgonu. Efekt jednak może być różny, zwłaszcza gdy się stosuje środki farmakologiczne. Zbyt mała dawka lub niewłaściwy dobór leku doprowadza jedynie do zatrucia, sytuacji nieoczekiwanej i niezgodnej z intencją samobójcy. Z wiekiem, w miarę utraty nadziei na poprawę warunków „ludzkiego, akceptowalnego” życia, wybiera się coraz częściej pewne sposoby śmierci – na co wskazują między innymi prowadzone przeze mnie badania<sup>13</sup>.

Zróżnicowanie samobójstw w zależności od płci ma charakter statyczny, relatywnie stały od wielu pokoleń. Obserwujemy tu kilka interesujących zależ-

<sup>13</sup> Zob. M. Jarosz, *Samoniszczenie. Samobójstwo. Alkoholizm. Narkomania*, Warszawa 1980, oraz tejsze, *Samobójstwa*.

ności. Po pierwsze, mężczyźni we wszystkich krajach (i jak wskazują wiarygodne informacje – od wielu lat) częściej niż kobiety popełniają samobójstwo. Po drugie, różnice w wysokości wskaźników samobójstw dokonanych przez kobiety i mężczyzn są wyraźne. Kraje o relatywnie najmniejszej różnicy między wskaźnikami samobójstw mężczyzn i kobiet to Albania i Japonia: odnotowano tu (w przybliżeniu) 1,5 samobójcy na 1 samobójczynię. Również Holandia i Dania charakteryzują się relatywnie niewielkim w tym zakresie zróżnicowaniem (2 samobójców na 1 samobójczynię). W Izraelu przypada 2,7 samobójcy na 1 samobójczynię.

Polska, w której śmiercią samobójczą umierają pięciokrotnie częściej mężczyźni niż kobiety, należy do krajów o najniższych współczynnikach samobójstw wśród kobiet.

Jedną z ważniejszych przyczyn tego stanu rzeczy są, moim zdaniem, rodzinne uwarunkowania samobójstw wśród kobiet, związane przede wszystkim z wychowaniem dzieci. Polska była do niedawna jednym z krajów Europy o najwyższych wskaźnikach dzietności kobiet. To, że wskaźniki te bardzo zmalały, nie zmienia istotnie sytuacji kobiet już wychowujących dzieci<sup>14</sup>. Wzgląd na dzieci właśnie wydaje się jednym z najważniejszych czynników skutecznie powstrzymujących kobiety-matki od zachowań autodestrukcyjnych. Teza ta nie znajduje jednak jednoznacznego potwierdzenia w sytuacji innych państw charakteryzujących się podobnie niskimi jak Polska współczynnikami samobójstw kobiet.

Może zatem w grę wchodzi nie jedna „przyczyna sprawcza” tego stanu rzeczy, ale określony syndrom sytuacyjny? Do tego poglądu skłania badacza – zwłaszcza socjologa – społeczne tło zjawiska, którego przyczyny, przejawy czy skutki zawsze (lub prawie zawsze) są złożone i niejednoznaczne.

Ograniczona liczba kobiet w statystyce samobójstw może więc wynikać z istnienia uwarunkowań kulturowych omawianego zjawiska, wpływających z tradycji i kształtujących predyspozycje psychiczne do podejmowania (lub zaniechania) konkretnych działań. Jakkolwiek ubogi zestaw danych empirycznych znacznie ogranicza możliwości interpretacji, warto może zaryzykować hipotezę o tradycyjnie relatywnie wysokiej (w porównaniu z innymi krajami) pozycji polskiej kobiety. Wiązała się ona z jej szczególną rolą w rodzinie: pielęgnowania i przekazywania dzieciom wartości patriotycznych i religijnych, co znajdowało spektakularny wyraz między innymi w ceremonialnym całowaniu rąk kobiet należących do różnych warstw społecznych czy też w zasiadaniu przez nie za stołem (nie zaś usługiwaniu mężowi i synom na stojąco – co było do niedawna zwyczajowo przyjęte nie tylko w krajach muzułmańskich)<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Por. w tej kwestii: Z. S m o l i ń s k i, *Rozrodczość w latach 1945 -2000*, Warszawa 1971, oraz „Roczniki Demograficzne GUS” z lat 1980-1995.

<sup>15</sup> Por. M. C i e c h o m s k a, *Od matriarchatu do feminizmu*, Warszawa 1997.

Przy całej niejednoznaczności zewnętrznych przejawów szacunku, można chyba uznać, że miał on i głębsze podłoże wynikające ze sposobu wychowania i kształcenia kobiet, funkcjonującego modelu matki-Polki, zajmującej, przynajmniej w niektórych obszarach, pozycję porównywalną z mężczyzną. Trzeba podkreślić, że sytuacja ta w porównaniu z europejską jest tylko relatywnie lepsza. Niemniej, jak wskazują międzynarodowe badania socjologiczne, wysoka pozycja kobiety zalicza się do trwałych cech wyróżniających polskie społeczeństwo<sup>16</sup>.

„Jest rzeczą oczywistą – pisze Janusz Tazbir – iż czym niższy był krąg społeczny, do którego należała dana rodzina, tym większy okazywał się zakres władzy mężowskiej i bezwzględność w jej sprawowaniu”<sup>17</sup>. Przy całej wszak odmienności losu szlachcianek i plebejuszek sytuacja polskich kobiet już przed wiekami była lepsza niż chociażby kobiet zamężnych w Wielkim Księstwie Moskiewskim. Nieprzypadkowo tam właśnie ukuto przysłowie: „U nas nie w Polsce, muž żeny bolsze”<sup>18</sup>.

Sytuacja komplikuje się jednak, jeśli przedmiotem analizy uczynimy pracę zawodową. Albowiem trudności pogodzenia określonych ról społecznych w środowisku pracy i w domu są w największej mierze problemami kobiet. Świadczą o tym wysokie wskaźniki samobójstw wśród kobiet pracujących, zwłaszcza w niektórych kategoriach społeczno-zawodowych.

Poza zróżnicowaniem współczynników samobójstw w zależności od płci i wieku obserwujemy istotne związki nasilenia samobójstw ze stanem cywilnym samobójców. Od wielu lat bowiem śmierć samobójcza wdów i wdowców oraz rozwiedzionych obojga płci w porównaniu z osobami żonatymi lub kawalerami i pannami kształtuje się jak cztery do jednego. A zatem prawdopodobieństwo popełnienia samobójstwa przez osoby rozwiedzione i wdowców obojga płci jest czterokrotnie większe niż przez osoby samotne, żonate i zamężne.

Warto jednak dodać, że niższe wartości współczynników samobójstw kobiet wynikają z odniesienia samobójczyń rozwiedzionych lub wdów do ogółu tych kategorii kobiet, których jest więcej w populacji. W tej sytuacji zbliżone liczby bezwzględne dają oczywiście różne wartości współczynników.

Nie potwierdza się też zależność między stanem wolnym, ujętym sumarycznie, a małżeńskim: wśród obu płci najniższe współczynniki samobójców obserwujemy u kawalerów i panien. Nie sprawdza się więc teza, iż życie rodzinne jest czynnikiem inhibitoryjnym, eliminującym w dużym stopniu działania samobójcze. Czynnikiem sprzyjającym autoagresji jest raczej nagła zmiana stanu cywilnego, nagłe osamotnienie powodujące poczucie izolacji i społeczne nieprzystosowanie. Taką hipotezę zdaje się potwierdzać fakt nasilenia samo-

<sup>16</sup> Por. J. Heinen, A. Gautier, *Le sexe et politiques sociales*, Paris 1993.

<sup>17</sup> J. Tazbir, *Polska na zakrętach dziejów*, Warszawa 1997, s. 168n.

<sup>18</sup> Tamże, s. 167.



bójstw wśród ludzi w wieku dojrzałym i średnim. Wszelako ze względów merytorycznych (interferowanie innych przyczyn) oraz statystycznych (stosunkowo niskie wartości liczb bezwzględnych przyjętych za podstawę analizy) wszelkie próby interpretacji omawianego zjawiska powinny być formułowane z dużą ostrożnością.

Warto jednak zauważyć, że omawiana zależność występuje nie tylko w Polsce, ale również w innych krajach zaobserwowano najwyższe współczynniki samobójstw wśród osób owdowiałych i rozwiedzionych. Według T. L. Dorpata i J. W. Boswella jest to prawidłowość powszechnie obserwowana we wszystkich grupach wiekowych obu płci<sup>19</sup>. B. MacMahon i T. Pugh stwierdzają, iż śmierć współmałżonka przyspiesza śmierć osoby owdowiałej; w pierwszym roku po śmierci współmałżonka liczba samobójstw jest dwukrotnie wyższa niż w latach późniejszych<sup>20</sup>. To oczywiście skłania do przyjęcia tezy o nagłym osamotnieniu jako czynnika wybitnie suicidogennym (prowadzącym do samobójstwa), zwłaszcza w sytuacji kumulowania się trudnych problemów życiowych związanych nie tylko z domem, z rodziną, ale i z pracą zawodową, na przykład z utratą pracy, co jest szczególnie częste w ostatnich latach polskiej transformacji<sup>21</sup>.

## TRENDY SAMOBÓJSTW W LATACH 1951-1996

Wskaźniki samobójstw w Polsce mają wartości średnie i zajmują miejsce środkowe (a ściślej: środkowe niższe) w światowej statystyce zgonów samobójczych. Rzecz ma się jednak zupełnie inaczej, jeśli przedmiotem rozważań nie jest statyczny obraz zjawiska, lecz przedmiotem tym są jego trendy i dynamika. Warto się temu przyjrzeć. Przechodzimy zatem do analizy samobójstw w ujęciu dynamicznym, posługując się pełną źródłową statystyką zgonów samobójczych w okresie ostatniego czterdziestopięcioletnia. Wyraźne i jednokierunkowe tendencje występują w trzech aspektach: 1. wzrost ilościowy zjawiska w całej populacji, 2. szybszy wzrost liczby samobójstw wśród mieszkańców wsi, 3. zmiany w strukturze demograficznej polegające na zwiększonym udziale samobójstw w młodzieżowych grupach wieku.

Pierwszą z tych tendencji, wzrost liczby samobójstw w skali całego kraju, obrazuje poniższa tabela.

<sup>19</sup> Por. T. L. Dorpat, J. W. Boswell, *An Evaluation of Suicidal Intent in Suicide*, „American Journal of Epidemiology” 1965, nr 8.

<sup>20</sup> Por. B. MacMahon, T. Pugh, *Suicide in the Widowed*, „American Journal of Epidemiology” 1965, nr 8.

<sup>21</sup> Por. M. Jarosz, M. Krawczyk, *Niektóre przejawy dezorganizacji społecznej w środowiskach lokalnych*, w: *Kapitał zagraniczny w prywatyzacji*, red. M. Jarosz, Warszawa 1996.

Samobójstwa w Polsce w latach 1951-1995 zakończone śmiercią<sup>22</sup>

Rok	Liczba samobójstw	Samobójstwa na 100 000 ludności
1951	1310	5,1
1955	1561	5,7
1960	2374	8,0
1970	3661	11,2
1979	4498	12,7
1980	4495	12,6
1981	3261	9,0
1985	4945	13,2
1990	4970	13,0
1991	5316	13,9
1995	5499	14,2
1996	5446	14,1

Wzrost ilościowy zjawiska w całej populacji jest bardzo wyraźny. Świadczą o tym zarówno wskaźniki, jak i dane liczbowe, jakkolwiek te ostatnie są miernikiem niezbyt precyzyjnym. Dużym bowiem uproszczeniem byłoby stwierdzenie na ich podstawie, iż w latach 1951-1995 liczba samobójstw w Polsce wzrosła o 400%. Skoro ludność Polski wzrosła w czasie ostatniego czterdziestopięcioletnia o kilkanaście milionów osób (z 25,5 milionów w 1951 r. – do prawie 40 milionów w 1995 r.), zwiększyła się przeto i liczba samobójstw. W przeliczeniu na liczbę ludności współczynnik samobójstw w omawianym czasie wzrósł zatem o 280%, czyli prawie trzykrotnie. Tempo tego wzrostu jest nierównomierne: wskaźniki samobójstw najszybciej rosły w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, w latach siedemdziesiątych obserwujemy pewne zahamowanie tej tendencji i niewielkie coroczne wahania wskaźników śmierci samobójczej do roku 1981, w którym nastąpił ogromny spadek zjawiska aż o 35%. Wynikał on najpewniej z nadziei związanej z „Solidarnością” i z sytuacją rewolucyjną, w czasie której trzeba raczej walczyć z przeciwnikiem, niż lekkomyślnie pozabawiać się życia, które może przecież po zwycięstwie nabrać sensu.

Spektakularny przekraczający ponad jedną trzecią spadek współczynników śmierci samobójczej był przy tym jednocześnie wielkim eksperymentem społecznym dowodzącym, że samobójstwa są istotnie najczulszym wskaźnikiem integracji i kondycji społeczeństwa. Po roku 1982, w okresie stanu wojennego, nastąpił skokowy wzrost wskaźników śmierci samobójczej, co skądinąd dowodzi aktualności socjologicznej Durkheimowskiej teorii samobójstw.

Lata ostatnie: 1994-1996 są okresem stabilizacji i nieznacznego spadku liczby (i współczynników) zachowań autodestrukcyjnych. Tendencja ta może stanowić przesłankę do traktowania samobójstw jako zjawiska stabilizującego

<sup>22</sup> Opracowane na podstawie nie publikowanych danych źródłowych GUS.

się, podobnie jak w krajach zachodnioeuropejskich. Pod warunkiem wszakże, że trend ten się utrzyma i nie nastąpią okoliczności mogące wpłynąć na zmianę jego kierunku. Tezę tę zdaje się potwierdzać fakt pewnej stabilizacji wskaźników samobójstw w krajach o wysokim stopniu uprzemysłowienia w stosunku do krajów będących na etapie szybkiego ekonomicznego rozwoju.

Miejsce zamieszkania, wyznaczające przynależność do społeczności miejskiej czy wiejskiej, uważane jest, jak wiadomo, za czynnik silnie determinujący zachowania samobójcze. W badaniach i w pracach naukowych koncentrujących się na samozniszczeniu pisze się o znacznie większym nasileniu samobójstw w mieście niż na wsi, w miastach zjawisko to rośnie proporcjonalnie do ich wielkości. Powszechnie uważa się samobójstwo za swoisty, negatywny wytwór miejskiego stylu życia.

Tymczasem w odniesieniu do współczesnej polskiej wsi powtórzył się, najogólniej rzecz ujmując, określony zespół czynników, które w mieście doprowadziły do nasilenia zachowań samobójczych: osłabienie więzi rodzinnych, sąsiedzkich i środowiskowych oraz związane z tym poczucie izolacji i osamotnienia, narastające procesy dezintegracyjne. Jest to więc wciąż to samo – opisane przez klasyków socjologii – podłoże zjawisk dewiacyjnych. Chodzi tu o okres wielkiej zmiany, pociągającej za sobą (najsilniejsze w pierwszych latach jej wprowadzania) procesy dezadaptacji, frustracji społecznej i zachowań dewiacyjnych, w tym także samobójczych. A zatem rzecz dotyczy powstawania na wsi tych samych – co niegdyś w mieście – przesłanek wzrostu analizowanych zjawisk. Leżący u ich podłoża określony syndrom sytuacyjny zdarzył się w Polsce, historycznie rzecz ujmując, dwa razy: pierwszy raz w okresie pierwszej powojennej transformacji systemowej, po raz drugi w okresie powstania „Solidarności”, obrad „okrągłego stołu” i reform gospodarczych zapoczątkowanych planem Balcerowicza.

Pierwsza transformacja oznaczała szybką nacjonalizację, industrializację i urbanizację oraz ruchliwość przestrzenną. Ostatnie z wymienionych zjawisk spowodowane było w Polsce zmianami terytorialnymi kraju dokonanymi w następstwie II wojny światowej. Bardzo silna była także korelacja procesów migracyjnych z uprzemysłowieniem, zwłaszcza w początkowym etapie. Rozmiary ruchliwości przestrzennej w okresie powojennym odzwierciedla liczba przemieszczeń wynosząca w latach 1951-1976 ponad 28 milionów przypadków migracji wewnętrznej<sup>23</sup>, czyli przeciętnie 1,1 miliona rocznie.

Ruchliwość przestrzenna jest znaną z literatury i z badań empirycznych, tradycyjną zmienną stymulującą zachowanie dewiacyjne<sup>24</sup>. Odnosząc się już

<sup>23</sup> Liczby te nie są tożsame z liczbą migrantów, ponieważ jedna osoba mogła kilkakrotnie zmieniać miejsce zamieszkania.

<sup>24</sup> Por. w literaturze polskiej: A. Podgórecki, *Patologia życia społecznego*, Warszawa 1969; *Wybrane zagadnienia patologii społecznej*, red. M. Jarosz, Warszawa 1975. Por. też,

bezpośrednio do wpływu ruchliwości przestrzennej na te zachowania zauważamy, iż także z teoretycznego punktu widzenia związek obu zmiennych wydaje się zasadny. Chodzi tu najkrócej o trudności adaptacyjne, zbyt słabą integrację środowiskową i wiążące się z tym poczucie izolacji osób nowo przybyłych. Istotnie, zarówno w Polsce, jak i w innych krajach badania potwierdziły hipotezę o dodatniej korelacji między liczbą samobójstw a ruchliwością (zwłaszcza przestrzenną) populacji. W Stanach Zjednoczonych stwierdzono wyższe współczynniki samobójstw dla migrantów oraz osób przemieszczających się w ramach poszczególnych stanów, niż wśród populacji stale zamieszkującej ten sam teren. Skonstatowano wzrost współczynników samobójstw proporcjonalnie do wzrostu ruchliwości pomiędzy klasami społecznymi. Wydaje się, że to zjawisko znajduje odzwierciedlenie również w strukturze samobójstw w środowisku wiejskim. Aż do roku 1982 – czyli przez cały powojenny okres pierwszej transformacji – to nie rolnicy ciążyli na strukturze samobójstw na wsi, ale ludzie przemieszczający się, nie związani silniej z żadnym ze środowisk, a zatem ludzie – w świetle teorii socjologicznych – w znacznej mierze „predestynowani” do zachowań dewiacyjnych: również do samozniszczenia.

Natomiast okres drugiej transformacji, czyli lata dziewięćdziesiąte z charakterystycznymi dla nich procesami politycznej, gospodarczej i społecznej przebudowy kraju, owocuje nasileniem samobójstw na wsi nie tylko (i nie głównie) wśród robotników-migrantów, ale również wśród pracowników dawnych Państwowych Gospodarstw Rolnych: ludzi „przeigranych” i zupełnie nie przystosowanych do pełnienia nowych ról zawodowych. Bezrobocie, pauperyzacja, zachowania dewiacyjne i samoniszczące tej grupy ludzi wydają się zrozumiałe. Znacznie trudniejsza jest próba wyjaśnienia rosnących wskaźników śmierci samobójczej prawdziwych wiejskich gospodarzy: rolników i hodowców. A jednak i tu socjologiczna teoria samobójstw okazuje się być pomocna: jaka bowiem warstwa społeczna (poza pracownikami największych i najmniej rentownych przedsiębiorstw państwowych) została tak nagle, nolens volens, zmuszona do podporządkowania się regułom gospodarki rynkowej, które – jak dotąd – są dla rolników niejasne i nieprzewidywalne, a przede wszystkim mniej korzystne niż te, do których przywykli?

Przynależność do środowiska wiejskiego lub miejskiego nie wyczerpuje sprawy. Empiryczne badania społeczne wskazują bowiem, że chodzi tu nie tylko o charakter, ale i o wielkość miejscowości. Przypomnijmy, że samobójstwom przypisywano z reguły cechę nie tylko „miejskości”, ale zgoła „wielkowiejskości”<sup>25</sup>. Tymczasem jak wykazują prowadzone przeze mnie analizy, śro-

*Samoniszczanie; Problemy dezorganizacji rodziny. Determinanty i społeczne skutki*, Warszawa 1979; *Dezorganizacja w rodzinie i społeczeństwie*, Warszawa 1987.

<sup>25</sup> Dowodzili tego wszyscy wcześniej cytowani badacze problemu.

dowiska wielkomiastowe coraz rzadziej, a małomiasteczkowe coraz częściej rejestrują wysokie wskaźniki śmierci samobójczej.

Spektakularnym przejawem nastrojów panujących w tych środowiskach były na początku roku 1999 masowe marsze protestacyjne rolników, górników, hutników czy stoczniowców (nazywanych niegdyś „trzonem klasy robotniczej”), czy wreszcie lekarzy i pielęgniarek.

Nie ulega wątpliwości, że czynniki sytuacyjne (zmienna niezależna) wciąż najsilniej stymulują sposoby reakcji na nie dużych grup społeczeństwa (zmienna zależna). Niezależnie od zindywidualizowanych motywów i okoliczności odbierania sobie życia przez poszczególne osoby, zjawisko samobójstwa ma określone rozmiary, strukturę i tendencje odzwierciedlające – pośrednio – wielkie społeczne procesy, których częścią stanowi.

Istotnym wnioskiem badawczym, szeroko w moich książkach udokumentowanym, jest wielość elementów tworzących suicydogenny syndrom sytuacyjny. Składają się nań: nieoczekiwany zbieg niekorzystnych okoliczności bytowych (na przykład bezrobocie, bieda) i rodzinnych (nagle osamotnienie), do których człowiek nie przywykł i z którymi nie potrafi sobie poradzić. Zwłaszcza jeśli jest mężczyzną w sile wieku, mieszkającym na wsi lub w małym miasteczku, czyli w miejscu, do którego prywatyzacja i kapitalizm dociera, przynajmniej początkowo, jako proces wegetacji spowodowany likwidacją dotychczasowych miejsc pracy, bez tworzenia nowych, alternatywnych źródeł zarobkowania w środowiskach wielkomiastowych.

Prawdopodobieństwo śmierci samobójczej zwiększają przy tym określone cechy demograficzne: płeć, wiek, stan cywilny, oraz osobowościowe: niski próg zdolności adaptacyjnych do zmieniających się warunków, do których nawykli ludzie wychowani w poprzednim, socjalistycznym systemie, charakteryzującym się omnipotencją państwa, a prowadzącym bardzo często do postawy „wyuczonej bezradności”.

Ważną płaszczyzną analizy w świetle danych źródłowych statystyki międzynarodowej<sup>26</sup> stanowią samobójstwa w Europie i w świecie, w tym zwłaszcza tendencje do zachowań autodestrukcyjnych w Polsce i w innych krajach dawnego obozu komunistycznego. Zaskakujące jest tu usytuowanie Litwy i Rosji (odpowiednio 45,8 i 41,8 samobójstw na 100 tysięcy ludności), jako państw o najwyższych wskaźnikach śmierci samobójczej, wyprzedzających pod tym względem nawet Węgry (35,3 samobójstw na 100 tysięcy ludności), kraj w tej smutnej statystyce tradycyjnie przodujący.

Polska, w której wskaźniki śmierci samobójczej odzwierciedlają nastroje społeczeństwa na poszczególnych etapach wielkich zmian społecznych, zajmuje wszelako wśród krajów postkomunistycznych najniższe miejsce w nasileniu

<sup>26</sup> Por. *World Health Statistics Annual 1995*, WHO, Genéve 1996; por. też: *Demographic Yearbook 1994*, UN, New York 1996.

liczby samobójstw (14,3 samobójstw na 100 tysięcy ludności)<sup>27</sup>. Na przyczyny tego stanu rzeczy wskazują określone zaszłości polityczne i kulturowe, które ukształtowały polski model realnego socjalizmu, odmienny od dominującego w innych krajach Europy Wschodniej. Polska swoistość (prywatna gospodarka na wsi i w rzemiośle, otwarta na Zachód oświata i kultura, wysoki autorytet Kościoła, relatywnie wysoki zakres swobód obywatelskich, silna opozycja) przyczyniła się do łagodniejszego przejścia do systemu kapitalistycznego. Zawocowało to mniejszymi społecznymi kosztami tych przemian mierzonymi także wskaźnikami samozniszczenia.

---

<sup>27</sup> Por. szerzej na ten temat: M. J a r o s z, *Suicide*, Warszawa 1998.

# STAROŚĆ W SPOŁECZEŃSTWIE





## Ludzie starzy w perspektywie XXI wieku

*Najistotniejszą drogą byłoby odnalezienie w sobie samym, bez względu na wiek, tego uczucia i tej postawy, które dawniej nazywane były „miłością bliźniego” i które ukształtowały chrześcijańską kulturę Europy. Odrodzenie idei chrześcijańskiej caritas, zatraconej we współczesnym świecie, mogłoby stać się jednym z czynników przywracających sens stosunkom międzyludzkim.*

Istnieją dwa poważne błędy przewidywania:  
jeden wynika z założenia, że tempo wzrostu jest stałe,  
drugi rodzi się z przekonania, że musi ono ulec zmianie.

Herman Kahn

W okresie ostatnich stu lat nastąpiły w Europie i w większości krajów pozaeuropejskich zasadnicze zmiany demograficzne. Uzasadniają one pełne zdumienia stwierdzenie francuskiego demografa J. Bourgeois-Pichata: „Jest to nowe społeczeństwo, którego narodziny obserwujemy”<sup>1</sup>. Zmiany te określa się powszechnie mianem rewolucji demograficznej, która nie tylko zmieniła strukturę ludności, ale także spowodowała wiele istotnych i nieodwracalnych przeobrażeń w polityce społecznej (idea państwa opiekuńczego), w gospodarce (zwiększenie zapotrzebowania na usługi), w ochronie zdrowia (geriatryzacja medycyny)<sup>2</sup>. Zmiany te w istotnym stopniu wpłynęły na los ludzi starych.

Rewolucja demograficzna nie jest jednak jedynym elementem przemian, które nastąpiły w XX wieku i będą w przyszłości wpływać na sytuację ludzi starych. Drugim elementem, może ważniejszym od poprzedniego, są zmiany wynikające z rozwoju komputeryzacji i informatyki. Rewolucja informacyjna dociera do świadomości społecznej jeszcze wolniej niż przemiany demograficzne, chociaż przyniesie najbardziej istotne zmiany w sposobie życia i w organizacji społeczeństw XXI wieku. Współistnienie obu wymienionych zjawisk: przemian demograficznych i informatycznych, będzie determinować miejsce ludzi starych w XXI-wiecznym świecie.

<sup>1</sup> J. Bourgeois-Pichat, *Le dilemme de la revolution demographique: croitre ou vieillir*, w: *Aging: a Challenge to Science and Society*, red. W. Beattie, J. Piotrowski, M. Marois, t. 2, Oxford 1981, s. 260-278.

<sup>2</sup> Por. W. Pędich, *Człowiek stary w praktyce lekarza rodzinnego*, „Klinika” 5(1998) nr 12, s. 1203-1206.

## REWOLUCJA DEMOGRAFICZNA I JEJ KONSEKWENCJE

Dobrze znana konstrukcja graficzna zwana „piramidą wieku”, wskazująca na malejącą liczbę osób należących do kolejnych kohort wieku, która przez stulecia była wyrazem naturalnego porządku świata, w prognozach na rok 2030 przestaje być piramidą, a zaczyna przypominać zaciśniętą pięść, podniesioną przeciw prawom natury.

Wydłużenie trwania życia, wzrost odsetka ludzi starych w społeczeństwie, w szczególności osób w okresie późnej starości, wzrost bezwzględnej liczby osób w wieku poprodukcyjnym, wzrost liczby osób niepełnosprawnych i obłożenie, przewlekłe chorych – oto lista problemów demograficznych z ich nieuchronnymi konsekwencjami społecznymi.

Konsekwencją procesów demograficznych jest zmiana wieku zgonów w okresie ostatnich stu lat. Według zapisów ksiąg parafialnych z roku 1894 w katolickiej parafii w Białymstoku 50,8% pochówków dotyczyło dzieci od urodzenia do 4 lat, a 11,1% osób starych, po 65 roku życia. Po stu latach, w roku 1994, w tej samej parafii pochówki dzieci do lat 4 stanowiły 3,5%, pochówki osób powyżej 65 roku życia zaś 75,2%<sup>3</sup>. Ta różnica proporcji wieku zgonów dobrze ilustruje zarówno zmiany, jakie zaszły w przeciętnej długości życia, jak i problemy zdrowotne ludności w ciągu ostatnich stu lat.

## REWOLUCJA INFORMATYCZNA I JEJ KONSEKWENCJE

Automatyzacja produkcji spowoduje dalsze przyspieszenie postępu technicznego, podwyższanie wymaganych kwalifikacji zawodowych, spadek zatrudnienia w produkcji i prawdopodobnie obniżenie granicy wieku emerytalnego, a tym samym wydłużenie okresu życia na emeryturze. Szybki przepływ informacji oraz globalizacja środków komunikacji międzyludzkiej może powodować głębokie zmiany obyczajowe, zmniejszenie wpływu tradycji na życie oraz zanik różnic regionalnych, a pośrednio pogłębianie się różnic międzypokoleniowych. Sprzyjać temu będzie konieczność powszechnego posługiwania się techniką komputerową w celu uzyskiwania i przekazywania informacji.

Można argumentować, że obecni 40-latkowie, swobodnie posługujący się komputerami, za 25 lat wejdą w wiek poprodukcyjny z wystarczająco opanowanymi umiejętnościami informatycznymi. Pokolenie przyszłych seniorów będzie więc odmienne od dzisiejszego. Biorąc jednak pod uwagę szybki postęp współczesnej cywilizacji, wydaje się bardziej prawdopodobne, że obecna wiedza w niedalekiej przyszłości okaże się niedostateczna, a tempo rozwoju tech-

<sup>3</sup> Por. W. Pędich, M. Halicka, *Analiza wieku i płci osób zmarłych w końcu XIX wieku i obecnie w parafii katolickiej Białegostoku*, „Gerontologia Polska” 1995, nr 3, s. 33n.

nik informatycznych i wynikających z nich konsekwencji praktycznych, będzie – tak jak to jest obecnie – wyprzedzać umiejętności osób w wieku starszym. Rewolucja informatyczna stanie się wówczas czynnikiem niekorzystnym dla integracji ludzi starszych z resztą społeczeństwa.

Aby ocenić przewidywaną sytuację ludzi starych w społeczeństwach XXI wieku w Polsce i w Europie, należy rozważyć co najmniej cztery czynniki: zabezpieczenie zdrowotne, zabezpieczenie socjalne, wartość doświadczenia życiowego, organizację życia na emeryturze.

## ZABEZPIECZENIE ZDROWOTNE

Według opinii niektórych gerontologów w zasadzie zostały już rozwiązane wszystkie kwestie zdrowotne dotyczące ludzi starych, z wyjątkiem chorób nowotworowych i miażdżycy. Wyrazem takiej opinii jest przekonanie panujące w niektórych środowiskach zachodniej Europy, że w XXI wieku problemy opieki nad ludźmi starymi dotyczyć będą jedynie spraw socjalnych, natomiast ochrona zdrowia nie będzie wymagać żadnych poczynań przystosowawczych. Należy powątpiewać w zasadność tak optymistycznych poglądów.

Prognozowanie stanu zdrowia i sprawności osób starych jest trudne<sup>4</sup>. Jeżeli nawet w najbliższych dziesięcioleciach zostaną opanowane choroby nowotworowe i prowadzona będzie skuteczna profilaktyka miażdżycy, to w następstwie tego średnia długość życia ulegnie wydłużeniu zaledwie o kilka lat. Nie jest to jednoznaczne ze zwiększeniem się w społeczeństwie odsetka osób sprawnych i zdrowych w późnej starości. Nie można obecnie przewidzieć, jaki będzie rozwój epidemiologii choroby Alzheimera (i innych zespołów otępiennych) oraz możliwości zapobiegania jej i leczenia. Będzie to prawdopodobnie jednym z głównych problemów geriatry na początku XXI wieku.

Szczególnie istotne dla naszych rozważań są prognozy dotyczące związków czasowych między chorobowością (morbidity), niesprawnością (disability) i umieralnością (mortality). Jak pisze Marianne Schroll, „w pierwszych dekadach XXI wieku chorobowość, niesprawność i umieralność ulegną opóźnieniu, jednak tendencja dotycząca umieralności będzie miała większe znaczenie niż zmiany chorobowości”<sup>5</sup>. Nie jest to wprawdzie opinia powszechnie uznawana, jednak jej pozorny optymizm wskazuje na zwiększanie się, aż do późnej starości, grupy osób o ograniczonej sprawności, a więc wymagających długotrwałej opieki.

<sup>4</sup> Por. Raport WHO, *The Uses of Epidemiology in the Study of the Elderly*, „Technical Reports”, seria 706, Genewa 1984.

<sup>5</sup> M. Schroll, *Does Increased Life Expectancy Imply Active Life Expectancy?*, „Danish Medical Bulletin” 1992, nr 39, s. 258-260.

W Polsce w populacji osób po 65 roku życia przeważają choroby układu sercowo-naczyniowego, związane przyczynowo z miażdżycą, oraz ich następstwa. One też, obok przewlekłych chorób narządu ruchu, są główną przyczyną ograniczenia sprawności osób starych. Według danych Głównego Urzędu Statystycznego<sup>6</sup> w grupie wieku 50-59 lat co trzecia osoba ma ograniczoną sprawność fizyczną, natomiast w wieku ponad 80 lat prawie połowa ludności (46,5%) jest zaliczana do osób niepełnosprawnych.

Prognozy demograficzne przewidują szybszy wzrost odsetka osób w późnej starości niż w starości wczesnej, co będzie powodować zwiększanie się w społeczeństwie subpopulacji osób bardzo starych i niesprawnych, wymagających stałej opieki domowej lub instytucjonalnej. Prognozy te stanowią nie tylko wyzwanie dla służby zdrowia i służb socjalnych, lecz zmuszają także do zmiany postaw oraz do psychologicznej przebudowy całego społeczeństwa. Wytyczają one zadania dla geriatricy w XXI wieku. Są to: profilaktyka starzenia się, wczesna diagnostyka osób o zwiększonym ryzyku przedwczesnego starzenia się, rehabilitacja geriatryczna i rehabilitacja osób przewlekle chorych, zapewnienie długotrwałej opieki osobom niesprawnym fizycznie i otępiętym oraz opieki terminalnej. Są to wprawdzie zadania o charakterze administracyjnym, nie-trudne do rozwiązania w dobrze zorganizowanym społeczeństwie, jednak wiążą się one nie tylko z problemami ekonomicznymi, ale także z obyczajowymi dotyczącymi zakresu i charakteru opieki terminalnej, określenia roli rodziny i instytucji charytatywnych w realizacji długotrwałej opieki nad osobami przewlekle chorymi, oraz z problemami etycznymi związanymi z eutanazją.

## ZABEZPIECZENIE SOCJALNE

Obecne nachylenie gerontologiczne polityki społecznej dotyczy głównie realizacji możliwie wielu form zabezpieczenia socjalnego dla ludzi w wieku emerytalnym. Ten kierunek zainteresowań ma uzasadniony priorytet w krajach postkomunistycznych, ze względu na duże zaniedbania społeczne i niski poziom ekonomiczny ludności w wieku poprodukcyjnym. W Polsce mieliśmy okazję stwierdzić, jak duży wpływ na sytuację zdrowotną i socjalną ludzi starych ma transformacja systemu politycznego i ekonomicznego<sup>7</sup>.

W krajach Europy Zachodniej status ekonomiczny większości ludzi starych jest wysoki. Ich potrzeby są zabezpieczone w wysokim stopniu. Ludzie starzy stanowią zamożną grupę konsumencką i tak są postrzegani (stąd żartobliwe określenie: „WOOP-ies”, czyli „Well-Off Older People”). Jednak nawet w bo-

<sup>6</sup> Por. GUS, *Stan zdrowia ludności Polski w 1996 roku*, Warszawa 1997.

<sup>7</sup> Por. B. Bień, W. Pędich, *Wpływ transformacji społeczno-politycznej w Polsce na jakość życia ludzi starych*, „Gerontologia Polska” 1995, nr 3, s. 21-32.

gatyh krajach żyją także ludzie starzy, którzy są ubodzy lub całkowicie nie-sprawni, wymagający pomocy lub stałej opieki. Szczególnie dotyczy to jednak krajów postkomunistycznych, w których sfera ubóstwa jest bardzo szeroka<sup>8</sup>.

Wiele krajów rozwiniętych, realizujących od lat atrakcyjne programy so-cjalne, ostatnio ogranicza je w konfrontacji z rzeczywistością ekonomiczną. Odstąpienie od zasad państwa opiekuńczego w imię racji ekonomicznych, a tym samym odsunięcie na dalszy plan motywacji humanitarnych, może w ne-gatywny sposób wpłynąć na pozycję społeczną ludzi starych. Nie jest pewne, czy system opieki świadczonej przez państwo będzie można w przyszłości za-stąpić w wystarczającym stopniu środkami komunalnymi lub działalnością or-ganizacji charytatywnych. Nasuwa się też pytanie: czy tradycyjna „caritas” będzie odpowiadać ambicjom i poczuciu wartości starszych wiekiem obywateli państwa opartego na demokracji parlamentarnej?

Ponieważ do końca XX wieku pozostało niewiele dni, jest pewne, że pierw-sze dziesięciolecie przyszłego wieku będzie obciążone tymi samymi problemami socjalnymi, które dotyczą nas obecnie. Można optymistycznie przypuszczać, że w dalszych dziesięcioleciach nastąpi uporządkowanie sytuacji ekonomicznej i społecznej, automatyzacja produkcji zwiększy skutecznie dochód narodowy, a ludzie w wieku poprodukcyjnym pozostaną (lub staną się) zamożną i coraz lepiej wykształconą grupą społeczną. Ten scenariusz nie jest jednak pewny.

Istnieją bowiem co najmniej dwa niebezpieczeństwa, które mogą załamać te optymistyczne perspektywy. Są nimi: kryzys ekonomiczny, który oczywiście w najbardziej negatywny sposób dotknąłby ludzi w wieku emerytalnym (inflacja, upadek instytucji ubezpieczeniowych), oraz konflikt y o b y c z a j o w e pomiędzy pokoleniem ludzi młodych i ludzi starych. Trzeba mieć na względzie to, że nie tylko depresje gospodarcze, ale także szybki po-stęp techniczny może zaostrzyć konkurencyjność tych dwóch grup społecznych i doprowadzić do konfrontacji, obecnie nie istniejącej lub będącej w uśpieniu.

W prognozach dotyczących przyszłości trzeba także wziąć pod uwagę wy-soką rozrodczość narodów Azji i Afryki, które – po osiągnięciu odpowiednio wysokiego standardu cywilizacyjnego – mogą przejąć w XXI wieku polityczne i obyczajowe przewodnictwo w świecie. Sytuacja „siwiejącej Europy” („grauende Europa”) może w tych warunkach stać się katastrofalna. Przy takim biegu wydarzeń wszelkie prognozowanie staje się bezużyteczne.

## WARTOŚĆ DOŚWIADCZENIA ŻYCIOWEGO

Od wczesnych cywilizacji aż do końca XIX wieku doświadczenie życiowe i zawodowe starców było przedmiotem szacunku i stanowiło wartość społeczną.

<sup>8</sup> Por. L. Frąckiewicz, *Sfery niedostatku*, w: *Problemy społeczne w okresie zmian syste-mowych w Polsce*, Rzeszów 1997, s. 67-79.

W miarę przyspieszania postępu techniki i nauki okazuje się ono jednak coraz mniej przydatne. Lawinowy rozwój informatyki i komputeryzacji w XXI wieku będzie ulegał dalszemu przyspieszaniu. Jak już wspomniałem, w tej komputerowej, a może nawet wirtualnej rzeczywistości trudno będzie zachować nauczycielską rolę starego człowieka jako źródła mądrości, doświadczenia i szacunku. Dotyczyć to będzie nie tylko sfery wytwórczej, sfery nauczania, ale także – jak sądzę – sfery stosunków rodzinnych i wzorców obyczajowych. Następuje i zapewne będzie się pogłębiał nieuchronny koniec patriarchalnej struktury rodzin wielopokoleniowych i upadek autorytetu najstarszych członków rodziny.

Nauczycielska rola seniorów zostanie znacznie ograniczona. Na taką zmianę pozycji osób starszych w rodzinie i w społeczeństwie nie są przygotowani przede wszystkim sami seniorzy. Według jeszcze nie publikowanych badań z roku 1997, wśród starszych mieszkańców Białegostoku przeważa opinia, że „młodzi mogliby wiele nauczyć się od osób starszych” (52% odpowiedzi) oraz że „doświadczenie osób starszych może być przydatne dla osób młodych” (74 do 81% odpowiedzi). Chociaż szybki dalszy postęp w zakresie rozwoju wiedzy i techniki będzie powodować dewaluację wiedzy i zawodowego doświadczenia seniorów, to jednak nadal mogą oni pozostać nośnikami tradycji i doświadczenia życiowego. Jak to lapidarnie określił jeden z uczestników IV Euroforum Seniorów w Barcelonie w roku 1994, „rolą ludzi starszych będzie przekazywanie postaw, nie zaś wiedzy”.

Jest pewnym paradoksem, że chociaż wskutek wydłużania się życia, często obecnie spotykamy zjawisko istnienia rodzin czteropokoleniowych, to pokolenia te przestały jednak tworzyć rzeczywistą wspólnotę rodzinną. Jednym z zadań stojących przed gerontologią społeczną XXI wieku jest wypracowanie modeli związków wewnątrzrodzinnych, które nadałyby nowy sens pojęciu „rodzina wielopokoleniowa”. Budowanie tych związków zależy w większym stopniu od pokolenia ludzi dorosłych i od młodzieży niż od samych seniorów, ponieważ – jak słusznie podkreśla L. Dyczewski – „więź rodzinna, na którą liczy w okresie starości każdy człowiek, musi być rozwijana i pielęgnowana we wszystkich poprzednich okresach życia”<sup>9</sup>.

## ORGANIZACJA ŻYCIA

W krajach Europy Zachodniej, szczególnie zaś w USA, obserwuje się przywiązywanie wyjątkowej wagi do jak najdłuższego utrzymywania się ludzi starych w stanie niezależności życiowej. Hasło „niezależności” („independence”) jest chwytliwym wzorcem zdrowej i pomyślnej starości. Jednak, na co już wskazywałem, długie trwanie życia i wysoki poziom opieki zdrowotnej powodują

<sup>9</sup> L. Dyczewski OFMConv, *Ludzie starzy i starość w społeczeństwie i kulturze*, Lublin 1994, s. 52.

także zwiększanie się w społeczeństwach liczby osób bardzo starych, o ograniczonej sprawności życiowej, a więc uzależnionych od opieki innych członków społeczeństwa. Niektóre prognozy zakładają, co wydaje się bardzo prawdopodobne, że w XXI wieku społeczność ludzi starych będzie ulegała rozłamowi na dwie różniące się znacznie grupy: osób starych sprawnych i niezależnych życiowo oraz osób trwale niesprawnych i całkowicie uzależnionych od opieki innych osób. Dyskusja na temat wzajemnej proporcji tych dwóch grup nie zmienia istoty faktu, że ta sytuacja będzie stawiać przed społeczeństwem nowe zadania: wypełnienia treścią długiej, pomyślnej starości osób zdrowych i samodzielnych (jednak jakże często samotnych) oraz zorganizowania właściwej i „ludzkiej” opieki osobom starym niesprawnym lub wymagającym pomocy społecznej. Te dwa odrębne światy osób starych nie będą sprzyjać integracji społecznej, jeżeli nie wytworzą się w społeczeństwie silniejsze więzy solidaryzmu i wzajemnej pomocy. Tendencja do umieszczania osób bardzo starych i niepełnosprawnych w zakładach opieki, powszechna w krajach bogatych i coraz bardziej rozpowszechniona w Polsce, wskazuje na osłabianie więzów rodzinnych. Kierowanie się przez średnie pokolenie wygodą tylko częściowo może być usprawiedliwione trudnościami obiektywnymi (na przykład małe mieszkania, trudności w zapewnieniu opieki).

Celowo wskazałem na możliwość powstawania pewnych zjawisk niekorzystnych, a nawet konfliktowych, aby zwrócić uwagę na konieczność podejmowania działań, w pierwszym rzędzie organizacyjnych i wychowawczych, mających na celu zapobieganie tym zjawiskom. Chodzi tu zarówno o „wychowanie do starości”, unifikację rozwiązań prawnych zabezpieczających nie tylko uprawnienia emerytalne, lecz również rzeczywistą, a nie jedynie deklaratywną równość praw obywatelskich w odniesieniu do osób starych (w tej dziedzinie dorobkiem Polskiego Towarzystwa Gerontologicznego jest opracowanie ekspertyzy dotyczącej praw obywatelskich ludzi starych w Polsce wobec europejskiej deklaracji praw człowieka<sup>10</sup>, jak i o wyrobienie w społeczeństwie postaw przyjaźni i tolerancji, które pozwolą harmonijnie współżyć ludziom różnego wieku, różnych kultur i różnych przyzwyczajień.

Obecnie niemalże powszechnie uważa się, że ludzie starzy nie powinni być przedmiotem opieki, lecz jej podmiotem, z pełnym prawem decydowania o swoim losie. W czasie VI Euroforum Ludzi Starych, które odbyło się w Białymstoku w kwietniu 1996 roku pani Helga Solinger, ówczesny minister pracy i polityki społecznej Badenii-Wirtembergii, określiła to zadanie jako „politykę społeczną dla ludzi starych i z ludźmi starymi”<sup>11</sup>. Zasada ta, podobnie jak „społeczeństwo

<sup>10</sup> Zob. M. Halicka, W. Pędich, B. Szatur-Jaworska, *Prawa obywatelskie ludzi starych w Polsce a europejskie deklaracje praw człowieka*, „Praca Socjalna” 1996, nr 11, s. 3-50.

<sup>11</sup> H. Solinger, *Polityka społeczna dla ludzi starych i z ludźmi starymi. Materiały VI Euroforum*, Białystok 1996, s. 21-28.

obywatelskie”, „komunitaryzm”, „solidaryzm międzypokoleniowy” ciągle jeszcze pozostają w sferze życzeń.

Mówi się, że miejsce ludzi starych w społeczeństwie XXI wieku będzie zależęć od tego, czy sami seniorzy potrafią się włączyć w życie społeczne i działać nie tylko w interesie swojej grupy wiekowej, ale także na rzecz całego społeczeństwa. Nie wiadomo jednak, czy społeczeństwa XXI wieku będą zainteresowane przyjęciem takiej oferty, ponieważ – jak to określił jeden z publicystów – „współczesne społeczeństwa są organizowane przez ludzi w średnim wieku i dla ludzi w średnim wieku”.

Konieczne jest więc już teraz rozpoczęcie profilaktyki starzenia się społecznego, w celu ochrony ludzi starych przed niepożądanymi konsekwencjami cywilizacji XXI wieku. Wymaga to zmiany postaw samych seniorów, ale także zmiany postaw całego społeczeństwa. Integracja ludzi starszych z ogółem społeczeństwa zależy między innymi od aktywnego samoorganizowania się seniorów w obrębie własnej generacji (grupy samopomocowe, kluby seniora, związki emerytów itp.) oraz od włączania się w działalność społeczną na rzecz ogółu społeczeństwa (praca wolontarna, grupy współpracy międzypokoleniowej, rady seniorów jako grupy przedstawicielskie w samorządzie terytorialnym itp.). W tych warunkach łatwiej dostrzec zasadę „pożytku społecznego”<sup>12</sup>, którą wysuwa się niekiedy dla uzasadnienia miejsca i pozycji ludzi starych w społeczeństwie.

Może jednak najistotniejszą drogą byłoby odnalezienie w sobie samym, bez względu na wiek, tego uczucia i tej postawy, które dawniej nazywane były „miłością bliźniego” i które ukształtowały chrześcijańską kulturę Europy. Odrodzenie idei chrześcijańskiej *caritas*, zatraconej we współczesnym świecie, mogłoby stać się jednym z czynników przywracających sens stosunkom międzyludzkim. Obserwując w Polsce działalność niektórych środowisk katolickich trzeba jednak ze smutkiem stwierdzić, że są one bardziej zajęte walką z prawdziwymi lub wyimaginowanymi wrogami niż staraniami o integrację społeczną.

„Siwiejąca Europa”... Być może wszyscy, nie tylko ludzie starzy, powinni stać się „bardziej religijni i refleksyjni”<sup>13</sup>. Niestety, szybkie tempo życia pozostawia mało czasu na przemyślenia i refleksje. Dlatego dziś nie można z całą pewnością stwierdzić, że rzeczywistość XXI wieku będzie sprzyjać realizacji „starzenia pomyślnego” jako przeciwieństwa „starzenia zwyczajnego”, charakterystycznego dla XX wieku<sup>14</sup>. Toteż przy rozważaniu prognoz na nadchodzący XXI wiek wskazany jest umiarkowany optymizm.

<sup>12</sup> Por. E. Leś, *Koncepcja pożytku społecznego w polityce społecznej krajów wysoko uprzemysłowionych*, „Praca Socjalna” 1997, nr 12, s. 83.

<sup>13</sup> Dyczewski, dz. cyt., s. 97.

<sup>14</sup> Por. B. Bierni, *Starzenie się pomyślne versus zwyczajne*, „Gerontologia Polska” 1997, nr 5, s. 40-44.



Jakie będzie miejsce starego człowieka w społeczeństwie XXI wieku? I jaka będzie starość tych ludzi? Muszę tu powtórzyć pytania i odpowiedzi na nie, które przedstawiłem w roku 1992<sup>15</sup>. Nie uległy one zmianie: długie życie? – niewątpliwie tak; zdrowe życie? – zapewne tak; zamożne życie? – być może tak; niezależne życie? – dla większości tak; szczęśliwe życie? – na to pytanie nie można odpowiedzieć nawet w trybie przypuszczającym.

---

<sup>15</sup> Por. W. Pędich, *Miejsce człowieka starego w społeczeństwie XXI wieku. Materiały sympozjum „Refleksje nad starością”*, Łódź 1992.

Małgorzata HALICKA

## WIEK PODESZŁY SPOŁECZEŃSTWA: ASPEKTY DEMOGRAFICZNE

*Starość, a szczególnie jej końcowe etapy: cierpienie, umieranie, śmierć, chyba najpełniej zawierają całą prawdę o człowieku i jego życiu – są przesłaniem dla żyjących. W imię tej prawdy należy zrozumieć i odnaleźć zagubiony świat wartości.*

Starość, starzenie się, ludzie starzy, wiek podeszły – to pojęcia o zbyt dużej ogólności i złożoności. Siła i znaczenie wieku mogą być rozpatrywane z punktu widzenia indywidualnego, to jest biografii człowieka, oraz z punktu widzenia funkcjonowania systemu społecznego i zachodzących w nim zmian. Stąd wiek jako uniwersalna cecha ludzi i ich roli w społeczeństwie ma bardzo ważne znaczenie. Stratyfikacja wiekowa, w zależności od czasu i przestrzeni, przybiera – jak wiadomo – bardzo różne wzory i formy. Wiek podkreśla wreszcie fundamentalną zasadę, mianowicie pewność zmian: z jednej strony zmieniający się ludzie, z drugiej natomiast zmieniające się pełnione przez nich role społeczne. Jak zauważył już w 1947 roku P. Sorokin, „wewnętrzna zmiana cechuje historię ludzką”<sup>1</sup>.

Z punktu widzenia demograficznego kryterium wyróżniającym wiek podeszły jest ukończenie 60 lub 65 lat, a także kryterium ekonomiczne, które w myśl ustawodawstwa pracy danego kraju, oznacza wiek uprawniający do nabywania ogólnych uprawnień emerytalnych, przyjmowany w aspekcie prawnym jako dolna granica wieku poprodukcyjnego<sup>2</sup>.

Znaczące zróżnicowanie społeczne populacji osób starszych jest ważnym argumentem przemawiającym za rzetelnością oceny i ostrożnym wyciąganiem wniosków dotyczących tej grupy osób. Wbrew niemal powszechnym opiniom na temat starości, można powiedzieć, że starość ma przed sobą przyszłość. Ludzie starsi mają dziś możliwość korzystania z wielu odkryć medycyny, a to w sposób znaczący zwiększa szansę ich dłuższego życia i pozwala na większą aktywność. Na tym między innymi polega społeczne znaczenie i fenomen starości.

<sup>1</sup> Cyt. za: M. W. Riley, *Age Stratification*, w: *Encyclopedia of Gerontology*, t. 1, San Diego 1996, s. 92.

<sup>2</sup> Por. L. Nowak, *Sytuacja demograficzna ludzi starszych w Polsce w perspektywie do 2010 roku*, „Gerontologia Polska” 3(1995) nr 3-4, s. 9.

## STARZENIE SIĘ POPULACJI ŚWIATA

Populacja świata starzeje się bardzo szybko. Tuż po drugiej wojnie światowej roczny przyrost ludności świata wynosił 1,8%, w latach 1985-1990 zmniejszył się do 1,7%, natomiast w założeniach na lata 2020-2025 zmniejszy się do 1%. Od roku 1950 do roku 1990 liczba osób 65-letnich i starszych podwoiła się, według przewidywań zaś w roku 2025 ulegnie potrojeniu.

Wzrost populacji ludzi starszych wyraża się następującymi liczbami: w latach 1950-1955 wzrost o 2%, w latach 1985-1990 o dalsze 2,4%, a w latach 2020-2025 według prognoz wyniesie 3% rocznie. Jest to między innymi rezultatem wydłużenia oczekiwanego przeciętnego trwania życia. O ile w roku 1950 przeciętne trwanie życia w populacji świata wynosiło zaledwie 46,4 lat, a w roku 1990 – 63,3 lat, o tyle do 2025 roku ma się wydłużyć do 72,5 lat. Tendencja ta wskazuje dynamikę starzenia się populacji świata.

Proces starzenia się ludności analizowany jest przez demografów w odniesieniu do istniejącego podziału geopolitycznego, a zatem do krajów i kontynentów. Starzenie się demograficzne, które jest zjawiskiem dynamicznym i współcześnie niemal powszechnym, jest związane z kilkoma czynnikami. Do najważniejszych z nich należą: zmniejszanie się corocznej liczby urodzeń, cykliczne przesuwanie się roczników wyżowych do starszych grup wiekowych, a także wydłużanie się przeciętnego trwania życia<sup>3</sup>. Różnice w tempie starzenia się ludności pomiędzy poszczególnymi kontynentami i krajami są znaczące. Także struktura wieku podeszłego różnicuje proces starzenia się populacji świata. Najczęściej stosowane przedziały wieku to: 65 lat i więcej, 80 lat i więcej; lub też 60-74 lata – wczesna starość, 75-89 lat – późna starość, 90 lat i więcej – długowieczność; bądź w sposób bardziej szczegółowy w postaci grup wieku: 60-64 lata, 65-69 lat, 70-74 lata, 75-79 lat, 80 lat i więcej (pięcioletnie kohorty wieku).

W literaturze światowej podejmowane są próby bilansowania procesów starzenia się ludności w zależności od stopnia rozwoju cywilizacyjnego regionu świata, a także grupy wieku. Okazuje się, że w wysoko uprzemysłowionych regionach świata osoby powyżej 65. roku życia w 1980 roku stanowiły 11,4% ogółu ludności, a powyżej 80. roku życia 1,9%. W prognozach na rok 2025 liczby te wynoszą odpowiednio: 17,3% i 3,4%. W mniej rozwiniętych regionach świata udział osób z tych samych grup wieku w ogólnej liczbie ludności jest mniejszy: w grupie osób 65-letnich i starszych nie przekracza 4%, natomiast w przypadku osób 80-letnich i starszych wynosi 0,4%, jednak zgodnie z prognozowaniem w roku 2025 wzrośnie do 7,8% w młodszej grupie wiekowej i do 1,0% w grupie starszej. Generalnie w społeczności świata

<sup>3</sup> Por. J. Z. Holzer, *Proces starzenia się ludności Polski według prognoz z lat 60. i 90.*, w: *Profesor Edward Rosset demograf i statystyk – w setną rocznicę urodzin*, Łódź 1997, s. 11.

odsetek osób w wieku 65 i więcej lat wzrośnie z 5,7 w roku 1980 do 9,5 w roku 2025. Zwraca jednak uwagę gwałtownie rosnąca liczba osób w zaawansowanej starości, to jest 80-letnich i starszych, wśród populacji ludzi starych na świecie. W roku 1980 osoby te stanowiły 13,4%, natomiast w prognozach na rok 2025 udział tej grupy wieku w populacji ludzi starych ma wzrosnąć do 14,8%<sup>4</sup>.

U schyłku XX wieku trendy starzenia się demograficznego zaznaczają się najwyraźniej w krajach wysoko uprzemysłowionych. Jednak w zależności od kraju stwierdza się zróżnicowanie w oczekiwanym trwaniu życia mężczyzn i kobiet. Jak wynika z danych statystycznych najwyższy wskaźnik oczekiwanego trwania życia współcześnie osiągnęli Japończycy. Średnia długość ich życia wynosi niemal 80 lat, przy czym dla mężczyzn wynosi ona 76,4 lat, a dla kobiet 82,8 lat. Nieco niższe wskaźniki oczekiwanego trwania życia obserwuje się w Szwecji: średnia długość życia wynosi tam ponad 77 lat – mężczyźni 74,8 lat, kobiety 80,5 lat, czy też w starych krajach związkowych Niemiec ze średnią życia niemal 76 lat – mężczyźni 72,7 lat, kobiety 79,1 lat.

W krajach Europy Środkowo-Wschodniej jedynie w Polsce, w Bułgarii i na Białorusi warunki kształtujące przeciętną długość życia wydają się nieco korzystniejsze niż w innych krajach tej części Europy. Wskaźniki przekraczają tu średnio 71 lat, w porównaniu na przykład z Węgrami czy Rumunią, w których to krajach przeciętne trwanie życia kształtuje się poniżej 70 lat.

W odróżnieniu od krajów o wysokim stopniu rozwoju cywilizacyjnego, a także tych na średnim poziomie uprzemysłowienia, przeciętne trwanie życia w krajach Azji, Afryki, Ameryki Łacińskiej ciągle jeszcze kształtuje się poniżej 60 lat. Najbardziej niekorzystna sytuacja jest w Nepalu, gdzie parametry średniego trwania życia wynoszą jedynie 49,5 lat. Bardzo wymowny jest fakt, że szansę dłuższego życia w tym kraju mają nie kobiety – jak to obserwuje się powszechnie – ale mężczyźni (odpowiednio: 48,1 i 50,9 lat). Bez względu jednak na płeć ludności Nepalu nie jest dane przeżycie kolejnych faz życia, to jest całego cyklu życiowego, począwszy od dzieciństwa poprzez młodość i wiek dojrzały, a na wieku podeszłym kończąc.

Przedstawione dane wskazują i potwierdzają niemal powszechnie występującą tendencję starzenia się ludności świata. Proces ten nasili się w drugiej i w trzeciej dekadzie przyszłego wieku<sup>5</sup>. Występujące jeszcze kilkanaście lat temu duże różnice pod względem starzenia się ludności w poszczególnych krajach i na różnych kontynentach z każdym rokiem zmniejszają się. Z prognoz demografów wynika, że w pierwszym 25-leciu nowego wieku nastąpi zbliżenie parametrów oczekiwanego trwania życia w krajach uprzemysłowio-

<sup>4</sup> Por. U. Lehr, *Psychologie des Alterns*, Wiesbaden 1996, s. 52.

<sup>5</sup> Por. G. C. Myers, M. L. Eggers, *Demography*, w: *Encyclopedia of Gerontology*, t. 1, s. 405-413.

nych i rozwijających się. Wskutek lepszej opieki medycznej, bardziej skutecznych działań zapobiegających śmiertelności dzieci, a także zdrowszego stylu życia w ostatnich dwóch dziesiątkach lat przeciętne trwanie życia wzrosło w krajach uprzemysłowionych o 3 lata, a w krajach trzeciego świata aż o 15-16 lat<sup>6</sup>.

## STARZENIE SIĘ POPULACJI EUROPY

Ze względu na wydłużanie się w XX wieku przeciętnego trwania życia – jednej z dymensji fenomenu starości – możemy powiedzieć, że żyjemy dzisiaj w „siwiejącym świecie”. Znajduje to szczególne odbicie na kontynencie europejskim, który uważany jest za jeden z głównych regionów o zaawansowanym procesie starzenia się ludności. Jak podają źródła, już 20 lat temu odsetek osób po 65. roku życia w generalnej populacji Europy wynosił 13, a po 80. roku życia – 2,1. Prognozy na rok 2025 przewidują dla Europy dalszy wzrost odsetka osób we wczesnej starości do 18,4, a w późnej starości do 4,8 w odniesieniu do całej populacji. W ciągu następnych 25 lat w obrębie subpopulacji ludzi starszych odsetek osób najstarszych, to jest w wieku 80 lat i więcej, wzrośnie na naszym kontynencie do 20,7<sup>7</sup>.

W Europie trendy starzenia się demograficznego obecnie najbardziej zaznaczają się w jej części północnej i zachodniej, natomiast w przyszłości – bez względu na strukturę wieku podeszłego – trendy te będą miały najbardziej intensywny przebieg w jej części zachodniej. Europa Wschodnia pozostanie najdłużej najmłodszą – w sensie demograficznym – częścią starzejącego się dynamicznie kontynentu europejskiego. O ile w zachodniej części Europy w roku 2025 udział osób 80-letnich i starszych w ogólnej subpopulacji ludzi starszych przekroczy 31,3%, to w części wschodniej Europy udział tych osób przewiduje się na 18,4%.

Spośród krajów wchodzących w skład Unii Europejskiej najwyższy odsetek osób w wieku 60 lat i więcej w 1996 roku miały następujące kraje: Szwecja (17,4), Włochy (17,1), Belgia (16,3), Grecja (16,0), natomiast odsetek najniższy stwierdzono w Irlandii (11,5)<sup>8</sup>.

Jak na zarysowanym wyżej tle starzejącej się dynamicznie populacji świata i Europy przedstawia się struktura osób w wieku podeszłym w społeczeństwie polskim? Jakie implikacje niesie z sobą proces starzenia się demograficznego z punktu widzenia zarówno indywidualnego, społecznego, jak i ogólnoludzkiego?

<sup>6</sup> Por. L e h r, dz. cyt., s. 43.

<sup>7</sup> Tamże, s. 52.

<sup>8</sup> Por. *Podstawowe informacje o rozwoju demograficznym Polski*, Warszawa 1998, s. 59.

## STARZENIE SIĘ POPULACJI POLSKI

Jak powiedziano wyżej, procesy demograficzne mają charakter uniwersalny i zachodzą we wszystkich krajach rozwiniętych, a zatem i w Polsce. Mimo iż nasz kraj należy do państw demograficznie starych, to jednak tempo starzenia się społeczeństwa polskiego w porównaniu z innymi krajami zachodniej Europy jest mniejsze.

Tabela 1. Ludzie starzy w Polsce (w %)

Lata	Osoby w wieku		
	60 lat i więcej	65 lat i więcej	80 lat i więcej
1980	13,21	10,04	1,46
1985	13,95	9,44	1,75
1990	15,00	10,17	2,04
1995	15,87	11,22	2,10

Źródło: „Rocznik Statystyczny” 1997.

Jak wynika z tabeli, starzenie się społeczeństwa polskiego jest procesem dynamicznym. Zwracają uwagę zmiany odsetka osób w wieku 65 lat i więcej, który w roku 1980 wynosił 10, natomiast pięć lat później zmniejszył się do 9,4, by ponownie po pięciu latach zwiększyć się do 10,2. Wprawdzie wiadomo, że zmiany w subpopulacji ludzi starszych zachodzą szybciej niż w całym społeczeństwie, to jednak jeśli chodzi o sytuację w Polsce, można przypuszczać, że dodatkowym czynnikiem wpływającym na wskaźnik śmiertelności osób w wieku 65 lat i więcej był trwający w latach osiemdziesiątych kryzys społeczno-polityczny i gospodarczy, który najprawdopodobniej w tym czasie przyczynił się do większej śmiertelności w tej podgrupie wieku.

Podczas gdy w krajach zachodniej Europy przeciętne trwanie życia zapowiada się korzystnie na przyszłość, w Polsce wiek emerytalny daje wprawdzie kobietom szansę przeżycia dalszych 20,5 lat, a mężczyznom dalszych 15,9 lat, jednakże są to wskaźniki o wiele niższe niż w krajach wysoko uprzemysłowionych.

Z punktu widzenia gerontologii ważniejsza od średniej długości życia jest ocena przeciętnego dalszego trwania życia osób 60-letnich (wskaźnik  $E_{60}$ ). Wskaźnik ten oznacza średnią liczbę lat, jaką ma prawdopodobnie do przeżycia osoba 60-letnia. Długość życia osób 60-letnich jest więc wyznacznikiem długości życia w subpopulacji ludzi starszych. Wskaźnik  $E_0$  oznacza natomiast średnią liczbę lat życia nowo narodzonego dziecka w warunkach aktualnej umieralności populacji, co jest równoznaczne ze średnim wiekiem zgonów<sup>9</sup>. Prezentowana niżej tabela uwzględnia obydwie miary dalszego trwania życia.

<sup>9</sup> Por. W. Pędich, *Ludzie starzy*, Warszawa 1996, s. 11n.

Tabela 2. Oczekiwana długość życia w Polsce (w wybranych latach w %)

Lata	Przeciętna liczba lat dalszego trwania życia			
	E „0”		E „60”	
	Mężczyźni	Kobiety	Mężczyźni	Kobiety
1952-1953	58,6	64,2	14,7	17,3
1980-1981	66,9	75,4	15,7	20,3
1990-1991	66,7	76,3	15,5	20,8
1996	68,1	76,6	15,9	20,5

Źródło: „Rocznik Statystyczny” 1997.

Zaprezentowane wartości dowodzą, że obecnie przeciętne trwanie życia w Polsce znacznie wzrosło w porównaniu z latami pięćdziesiątymi. Wskaźniki długości życia wykazują jednak duże różnice nie tylko pod względem płci, ale także różnice regionalne w zależności od zamieszkiwanego województwa, a także pomiędzy ludnością miejską i wiejską. Ze względu na nadumieralność mężczyzn obserwuje się zdecydowaną przewagę liczebną kobiet w porównaniu z mężczyznami w wieku podeszłym. Wysoka w Polsce umieralność mężczyzn wyraża się między innymi w różnicy oczekiwanej długości życia kobiet i mężczyzn. Różnice dotyczą także środowiska zamieszkania: w przeważającej większości województw w Polsce kobiety żyją dłużej na wsi niż w miastach. Do grupy województw, których wskaźniki trwania życia są wysokie, należą: województwo rzeszowskie, tarnowskie, krośnieńskie, tarnobrzeskie, białostockie<sup>10</sup>.

Według prognoz w Polsce następować będzie stopniowy wzrost długości trwania życia, aż do osiągnięcia 72 lat dla mężczyzn i 78,5 lat dla kobiet w 2020 roku. Miarą, która określa proces starzenia się ludności, są współczynniki obciążeń demograficznych. Wyrażają się one liczbą dzieci do 15. roku życia, a także liczbą osób w wieku poprodukcyjnym na 100 osób w wieku produkcyjnym. W roku 1995 na 100 osób w wieku produkcyjnym (od 15 lat do 59 dla kobiet i 64 dla mężczyzn) przypadało 35 dzieci i 22 osoby w wieku poprodukcyjnym. Według prognoz w najbliższych latach zmniejszać się będzie obciążenie dziećmi, wzrastać zaś będzie obciążenie ludźmi starszymi, tak że w roku 2020 proporcje między dziećmi i osobami starszymi wyrównują się: 32 dzieci do 32 osób starszych<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Por. *Trwanie życia i umieralność wg przyczyn w województwach w latach 1991-1995*, Warszawa 1997, s. 10-15.

<sup>11</sup> Por. H o l z e r, dz. cyt., s. 12.

## KULTUROWO-SPOŁECZNE IMPLIKACJE STARZENIA SIĘ DEMOGRAFICZNEGO

Na całym świecie rewolucja demograficzna przynosi z sobą zmiany w strukturze ekonomicznej, społecznej, a nawet politycznej. Zmiany te w sposób decydujący mogą wpłynąć na kształt naszej przyszłości. Czy jednak zdajemy sobie sprawę, jakich to zmian jesteśmy świadkami, a może nawet twórcami?

Ponad 20 lat temu znakomity polski demograf Edward Rosset, w związku z obserwowanym zjawiskiem starzenia się społeczeństw, wysunął szereg postulatów. Niektóre z nich zostały zrealizowane w całości, inne tylko częściowo, a wielu z nich nie zrealizowano w ogóle. Środowiska naukowe w Polsce sprostały wyzwaniom wybitnego demografa i zrealizowały postulaty adresowane do ludzi nauki. Powołano w 1973 roku Polskie Towarzystwo Gerontologiczne, rozpoczęto wydawanie kwartalnika „Gerontologia Polska”, wprowadzono gerontologię do programów nauczania w wielu szkołach wyższych (na przykład w Akademiach Medycznych, na kierunkach socjologicznych uniwersytetów).

Stale rosnąca liczba ludzi starszych w Polsce nakłada na władze państwowe i społeczeństwo obowiązek intensywnego rozwijania pomocy i opieki. Ludziom starym, jak postulował niegdyś Rosset, „trzeba zapewnić nie tylko same materialne i bytowe warunki egzystencji: nie mniej istotna jest moralna strona problemu. Tak więc ludzi starych należy otoczyć powszechnym szacunkiem i zapewnić im odpowiednią pozycję społeczną. Należy uczynić wszystko, aby stali się równouprawnioną częścią społeczeństwa i aby przestali być jego marginesem”<sup>12</sup>. Z przykrością należy jednak stwierdzić, że zarówno socjalistyczny model społeczeństwa polskiego, jak i rodząca się obecnie jego demokratyczna postać nie biorą w pełni pod uwagę interesów ludzi starszych. Człowiek stary nie ma zapewnionej odpowiedniej pozycji społecznej w naszym kraju. Nie spotykamy się – o co tak silnie apelował Rosset i inni badacze – z powszechnym szacunkiem w stosunku do osób starszych.

Od ponad pięćdziesięciu lat obraz ludzi starych w społeczeństwie jest wypaczony i przedstawiany najczęściej jako negatywny. R. Butler określił to zjawisko jako *age-ism*<sup>13</sup>. Różnice w realnym postrzeganiu starości ujawniają się najsilniej wśród ludzi młodych. W opinii przedstawicieli tej grupy wiekowej obraz ludzi starych jest najbardziej negatywny.

Odejście na emeryturę można porównać z praktykowanym w społeczeństwach pierwotnych rytym przejścia. Zadaniem składającego się z trzech faz rytu jest zasygnalizowanie, iż pozycja społeczna danej jednostki uległa zmianie.

<sup>12</sup> E. Rosset, *Starzenie się społeczeństwa problemy demograficzne XX wieku*, w: *Problemy ludzi starych w Polsce*, Warszawa 1974, s. 49.

<sup>13</sup> Por. R. Butler, *Age-ism. Another Form of Bigotry*, „The Gerontology” 9(1969) s. 243.



W przypadku osób przechodzących na emeryturę ryt przejścia jest niepełny i ogranicza się do pierwszych dwóch faz: separacji i marginalizacji. Nie ma natomiast – na skutek redukcji ról i zadań – jasnej drogi powrotu do społeczeństwa<sup>14</sup>. Nie wypracowano do tej pory konkretnej koncepcji polityki społecznej dotyczącej emerytów w społeczeństwie polskim. Problemy ludzi starych są najczęściej przedmiotem zainteresowania przy okazji kolejnych debat na temat rewaloryzacji emerytur i rent.

W literaturze światowej do najczęściej występujących czynników ryzyka w starości zalicza się takie cechy, jak: wdowieństwo lub rozwody osób starszych, bezdzietność, izolację i osamotnienie, niesprawność i kalectwo, ubóstwo, konieczność przemieszczania się, psychiczne zdezorientowanie osoby starszej, środowisko społeczne jako stresor ludzi starszych, konieczność działań opiekuńczych osób starszych wobec osób niesprawnych, zamieszkiwanie ludzi starszych w instytucjach opiekuńczych<sup>15</sup>. Na ile więc starość jest ważną kategorią społeczną? To pytanie winno być skierowane do wszystkich społeczności świata.

Innym ważnym zagadnieniem, charakterystycznym dla tej fazy życia i godnym uwagi, jest temporalność. Przeżywanie końcowego okresu życia, który zwykle kojarzony jest ze starością, jest źle rozumiane i niewłaściwie oceniane nie tylko z punktu widzenia społecznego, ale także przez osoby najbliższe, czyli członków rodziny. Człowiek przychodzi na świat w rodzinie. Podstawą wychowania w rodzinie powinno być stworzenie takiego środowiska, o którym można by powiedzieć, że służy życiu i jedności wszystkich jej członków<sup>16</sup>. Człowiek, który wyszedł w świat i jest członkiem społeczeństwa, swoją postawą zaświadcza o wartościach, wzorach zachowań i normach wyniesionych z domu rodzinnego. Zaświadcza o tym poprzez podejmowane codzienne działania, które odkrywają jego tożsamość<sup>17</sup>. Człowiek i jego rodzina, wzrastając w wartościach, powinni odgrywać większą rolę we współczesnym świecie. Szczególne posłannictwo rodziny wobec osób starych należałoby widzieć u samego kresu ich życia. W sytuacji, kiedy śmierć wyzwała dzisiaj często „śmiertelny wstyd”, bo cywilizacja nasza udaje, że śmierci nie ma, dobrze byłoby, aby czas umierania nie był czasem osamotnienia i pustki wewnętrznej.

<sup>14</sup> Por. J. Keith, *Older People as People. Social and Cultural Influences on Aging and Old Age*, Boston 1982, s. 31n.

<sup>15</sup> Por. G. D o o g h e, *The Elderly People at Risk*, „Facts and Research in Gerontology” 1994, s. 159-163.

<sup>16</sup> Por. T. K u k o ł o w i c z, *W służbie życiu i jedności. Papieskie przesłanie do polskiej rodziny*, „Ethos” 11(1998) nr 41-42, s. 153.

<sup>17</sup> Por. M. R e m b i e r z, *Egzystencjalne i aksjologiczne doświadczenie domu rodzinnego*, w: *Kultura dnia codziennego i świątecznego w rodzinie*, red. L. Dyczewski, D. Wadowski, Lublin 1998, s. 44.

Starość, także ta jej postać smutna, bolesna, mająca miejsce w sytuacjach granicznych, zdaniem K. Popielskiego, „należy do życia”<sup>18</sup>. Odsłonięcie tej perspektywy przed ludźmi młodymi oraz uzmysłowienie im istoty naszego – tu i teraz – bytowania mogłoby przyczynić się – w imię wartości uniwersalnych – nie tylko do ich większej odpowiedzialności za siebie i osoby bliskie, ale także do większej odpowiedzialności za każdego człowieka, a więc i za ludzi starszych. Należy przy tym pamiętać, że na wzorce interakcji społecznej wydają się mieć duży wpływ warunki dzieciństwa. Może to oznaczać, że ci, którzy są obecnie młodzi, mogą mieć wzorce zachowań społecznych w swoim późnym życiu zupełnie inne od tych, które my mamy obecnie. W celu lepszego zrozumienia pozycji człowieka starszego w społeczeństwie musimy poznawać zmiany w zakresie relacji społecznych w przebiegu cyklu życia, a także wpływ pierwotnej i wtórnej socjalizacji na postawy i zachowania w wieku starszym<sup>19</sup>.

#### W TROSCE O SPOŁECZEŃSTWO BARDZIEJ LUDZKIE

Coraz częściej w krajach zachodnich mówi się o tak zwanym modelu dobrej planety ziemi, w którym silnie podkreślana jest jakość życia. O jakości tej stanowią czynniki społeczne, ekonomiczne, środowiskowe. Wraz ze zmianami społecznymi zmianom ulegać będą interesy emerytów. Ponieważ życie i jego jakość mają dzisiaj o wiele większą wartość niż dawniej, jest całkiem prawdopodobne, że rozwój na rzecz jakości życia stanie się zagadnieniem ważnym dla osób starzejących się i starych.

W nowym stuleciu pokolenie ludzi starych będzie zgoła inne. Nie będzie w takim jak dziś sensie pokolenia seniorów. W związku z tym, że „rodzi się nowa społeczność ludzi starych”, różna od generacji ustępującej, bo w coraz większym stopniu wykształcona, na ogół materialnie zabezpieczona, pielęgnująca zachowania prozdrowotne, wymagająca respektowania jej praw, a w sytuacji uzależnienia oczekująca pełnej pomocy – stąd wiek XXI stoi przed nowymi, wielorakimi wyzwaniami. Pojawia się tu problem wzajemnej odpowiedzialności pokoleń, konieczność zmiany systemu opiekuńczego obejmującego ludzi starych, który musi być w przyszłości inny. Stąd tak wielką rolę odgrywa obecnie klimat środowiska rodzinnego i domowego, który powinien służyć umacnianiu więzi rodzinnych, odpowiedzialności generacyjnej i solidarności rodzinnej.

Tymczasem obecnie obserwujemy, szczególnie w krajach wysoko uprzemysłowionych, nowy model życia określany jako „zjawisko singles” (niemieckie:

<sup>18</sup> K. Popielski, *Logoterapia a humanizacja w geriatricy*, Referat wygłoszony na konferencji „Stan zdrowia społeczeństwa w starszym wieku z uwzględnieniem niepełnosprawności i rehabilitacji”, Lublin 25-26 IV 1997 r.

<sup>19</sup> Por. E. Grundy, A. Bowling, *The Sociology of Ageing*, w: *Psychiatry in the Elderly*, Oxford 1997, s. 24-36.

„Individualisierung”)<sup>20</sup>. Odchodzenie od grupy pierwotnej, którą jest wspólnota rodzinna, ku zindywidualizowanemu stylowi życia, czyli skupianie się jednostki na niej samej i jej życiu „w pojedynkę”, musi w przyszłości przynieść nowe problemy.

Dlatego też w planowaniu modelu dobrej planety ziemi, gdzie byłyby respektowane prawa wszystkich obywateli, bez względu na wiek, muszą być brane pod uwagę wartości uniwersalne. W trosce więc o społeczeństwo bardziej ludzkie należy postulować i dążyć do tego, aby o egzystencji pokoleń w nowym stuleciu decydowała w większym stopniu inteligencja życia, która obecnie wypychana jest przez inteligencję techniczną<sup>21</sup>. Menadżersko-techniczne podejście do życia i do organizacji pracy ludzkiej wyklucza osoby starsze z rynku pracy, a pośrednio z życia społecznego. Powrót do wartości uniwersalnych, aktywna postawa obywatelska, a także kreatywność tak profesjonalistów, jak i wszystkich ludzi dobrej woli pozwoli stworzyć społeczeństwo bardziej ludzkie, sprawiedliwe, uczestniczące i kształtujące godne życie wszystkich mieszkańców ziemi.

Jednym z elementów polityki społecznej wobec ludzi starszych w Polsce winna być naprawa znacznych zaniedbań państwa wobec ludzi starych. Na przykład w Ameryce w trosce o osoby starsze rząd wydaje na nie dziewięć razy więcej per capita niż na młodego człowieka przed uzyskaniem pełnoletności. Płatności na rzecz osób starszych w USA – powiększone o obsługę długu publicznego – wynoszą obecnie około 60% dochodów podatkowych, natomiast w Polsce obsługa długu publicznego pochłania przeciętnie 11% ogółu wydatków budżetowych<sup>22</sup>. Aby niwelować dyskryminację, zapobiegać stygmatyzacji ludzi starszych, polityka społeczna państwa polskiego wobec osób starszych musi być przyjazna i roztropna, musi opierać się na rzeczywistych przesłankach demograficznych, z uwzględnieniem określonych implikacji społecznych, którym trzeba będzie sprostać.

Integracja ludzi i narodów, bez względu na wiek, winna wytyczyć kierunki działań na rzecz jednostek i dobra wspólnego. Aby jednak to osiągnąć, konieczna jest odnowa i zrozumienie posłannictwa rodziny. Zjawisko „singles” we współczesnym świecie zdaje się być tego zaprzeczeniem. Starość, a szczególnie jej końcowe etapy: cierpienie, umieranie, śmierć, chyba najpełniej zawierają całą prawdę o człowieku i jego życiu – są przesłaniem dla żyjących. W imię tej prawdy należy zrozumieć i odnaleźć zagubiony świat wartości.

<sup>20</sup> Por. H. Bertram, *Individuen in einer individualisierten Gesellschaft*, w: *Das Individuum und seine Familie. Lebensformen, Familienbeziehungen und Lebensereignisse im Erwachsenenalter*, Opladen 1995, s. 9-34.

<sup>21</sup> Por. L. Dyczewski, „Inteligencja życia” nadzieją nowoczesnego społeczeństwa, „Roczniki Nauk Społecznych KUL” 25(1997) z. 1, s. 262.

<sup>22</sup> Por. L. J. Jasiński, *Gospodarka społeczeństw starzejących się*, „Przegląd Powszechny” 1998, nr 11, s. 154n.

Transcendencja i duchowość osoby ludzkiej jako podmiotu działającego, akceptacja prawdy o człowieku i sensie jego życia, przyjęcie i zrozumienie przemijania, zwrot ku „rzeczywistości aksjologicznej” i „doświadczenie nowej głębi samoświadomości” pozwolą budować społeczeństwo bardziej ludzkie, w którym będą szanowane prawa wszystkich grup wiekowych.

Wiek podeszły społeczeństwa, często interpretowany tylko pejoratywnie, jest realną restrukturyzacją jakościową. Starość, jako proces dynamiczny z określoną perspektywą przyszłości, powinna jawić się nam jako zdolność do dalszego uczenia się, do nowych nabytków w sferze duchowej, cieszenia się rzeczami małymi oraz jako umiejętność radzenia sobie z ograniczeniami i ciężkimi sytuacjami. Tylko doświadczona przez los czy jak mówi A. Kruse: „przeegzaminowana” egzystencja zdolna jest – mimo trudności i ograniczeń – afirmować życie<sup>23</sup>. W wieku podeszłym afirmacji życia towarzyszy szczególnie doświadczenie transcendencji. Doświadczenie takie najsilniej przejawia się w sytuacjach granicznych, jest swego rodzaju przesłaniem dla potomnych i wino służyć ich odrodzeniu.

Śmierć, jako koniec starości, jest jednocześnie oczekiwanym przejściem do innej, nowej i nieznannej rzeczywistości. W tym należałoby odnajdywać optymistyczny element starości, jako drogi nieuchronnie prowadzącej wprawdzie do śmierci, ale także do innego życia. Przejście do „drugiego świata” może nadać starości osobliwą cechę, swoistą wartość. To wiąże się z koniecznością pogłębienia przeżycia religijnego. W takim duchu należałoby rozumieć fenomen wieku podeszłego i przesłanie starości – symbolu „dojrzałości sumienia”.

---

<sup>23</sup> Por. A. Kruse, *Gerontologische Aspekte und theologische Fragestellung*, w: *Gerontologie Wissenschaftliche Erkenntnisse und Folgerungen für die Praxis*, München 1988, s. 471.

## STARZENIE SIĘ LUDNOŚCI POLSKI

*W Polsce, ze względu na spuściznę realnego socjalizmu, a także o wiele niższy poziom materialnych warunków życia w porównaniu z krajami Unii Europejskiej i rosnące zróżnicowanie w naszym społeczeństwie, należy usilnie dążyć do zmiany paradygmatu polityki społecznej, a tym samym tworzyć przesłanki prawidłowego rozwoju rodziny.*

Demograficzny proces starzenia się ludności ma swój wymiar osobowy i społeczny. Jan Paweł II wyraził przekonanie, że: „Człowiek stary nie jest tylko «przedmiotem» troski, opieki i służby. On sam może także wnieść cenny wkład w Ewangelię życia. Może i powinien wykorzystywać bogate doświadczenie, jakie zdobył w ciągu lat swojego życia, aby przekazywać mądrość, świadczyć o nadziei i miłości”<sup>1</sup>. W dokumencie Papieskiej Rady do Spraw Rodziny z 1994 roku czytamy: „Jedną z najpoważniejszych konsekwencji starzenia się ludności może okazać się zanik solidarności międzypokoleniowej, prowadzący do prawdziwych konfliktów o podział środków ekonomicznych. Sprawy dotyczące eutanazji wydają się związane z tym konfliktowym rozwojem sytuacji”<sup>2</sup>.

Na kwestie te zwrócił również uwagę Norman Macrae w nawiązaniu do debat i ustaleń Konferencji Ludnościowej w Kairze w 1994 roku. Swój polemiczny artykuł na temat tendencji demograficznych w świecie, opublikowany przez „The Economist Publications”, zatytułował bowiem *Not Too Many Babies, Just Too Many Oldies*<sup>3</sup>.

Demograficzny opis starzenia się ludności Polski możemy odnaleźć w wielu publikacjach. Na znaczenie tego procesu w szerokim kontekście społecznym wskazywał w swoich pracach prof. Edward Rosset pisząc między innymi: „Przed demografem, który zajmuje się problemem ludzi starych, stają tak istotne kwestie, jak pozycja seniorów w społeczeństwie, zabezpieczenie ich potrzeb, źródła i konsekwencje starzenia się ludności, wpływ tego procesu na stosunki ekonomiczne, demograficzne, polityczne, psychologiczne itd.”<sup>4</sup> W sprawie przyczyn

<sup>1</sup> Jan Paweł II *naucza. Ku małżeństwu i rodzinie*, oprac. A. Sujka, Kraków-Ząbki 1997, s. 221; por. *Evangelium vitae*, nr 94.

<sup>2</sup> Papieska Rada do Spraw Rodziny, *Etyczny i pastoralny wymiar przemian demograficznych. Dokumenty*, Warszawa 1994, s. 13.

<sup>3</sup> N. Macrae, *Not Too Many Babies, Just Too Many Oldies. The World in 1995*, „The Economist Publications”, s. 137n.

<sup>4</sup> E. Rosset, *Ludzie starzy. Studium demograficzne*, Warszawa 1967, s. 5.

i konsekwencji napisał: „proces starzenia się ludności jest konsekwencją spadku płodności, a nie jego przyczyną. A więc nie dlatego zaczęto ograniczać liczbę wnuków, bo wzrosła liczba dziadków, lecz – przeciwnie – wzrosła proporcja dziadków, ponieważ zaczęło ubywać wnuków”<sup>5</sup>. Demograf może zatem powiedzieć, że przyczyną postępującego procesu starzenia się ludności są dwa zjawiska: wydłużanie się życia ludzkiego i obniżanie się dzietności rodzin. Migracje ludności korygują jedynie ten proces na obszarach emigracji i imigracji ze względu na relatywnie młodszy wiek migrantów w porównaniu z całą populacją.

W Polsce, generalnie rzecz ujmując, obserwujemy tendencje zbieżne z rozwojem demograficznym Europy. Niemniej jednak stagnacja procesu wydłużania się życia ludzkiego w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych spowodowała, że obecnie znajdujemy się w „gorszej” – pod tym względem – części krajów Europy. W 1997 roku przeciętne dalsze trwanie życia noworodka płci męskiej wynosiło 68,5 lata, a noworodka płci żeńskiej 77 lat. Oznacza to dystans 5-6 lat dla mężczyzn i 3-4 lat dla kobiet w porównaniu z krajami skandynawskimi czy najbardziej zamożnymi kontynentalnymi krajami Unii Europejskiej. Od 1989 roku dzietność kobiet nie zapewnia już prostej zastępowalności pokoleń w Polsce. W 1997 roku współczynnik dzietności wyniósł 1,51, co oznacza – przy założeniu niezmienności natężenia urodzeń według wieku kobiet – przeciętnie 1510 urodzonych dzieci przez każde 1000 kobiet w ciągu całego życia określonej generacji kobiet. Dla zapewnienia chociażby prostej zastępowalności pokoleń współczynnik dzietności powinien wynosić co najmniej 2,1. Publikowane dane Głównego Urzędu Statystycznego pozwalają stwierdzić, że już generacje kobiet urodzonych w latach sześćdziesiątych nie zapewniały prostej zastępowalności pokoleń w Polsce. Są to tendencje określone przez holenderskiego demografa D. J. van de Kaa mianem „drugiej transformacji demograficznej”, która dokonuje się w krajach europejskich od początku lat siedemdziesiątych naszego stulecia; najwcześniej proces ten rozpoczął się w krajach Europy Północnej i Zachodniej<sup>6</sup>.

Jakie są zatem perspektywy rozwoju demograficznego w Polsce, a w tym procesowi starzenia się ludności? Na to pytanie stara się odpowiedzieć Lech Bolesławski w swoim studium zawierającym projekcję ludności Polski do 2050 roku<sup>7</sup>. Przyjęte założenia w zakresie przeciętnego dalszego trwania życia oznaczają, że dopiero w połowie przyszłego stulecia osiągniemy poziom notowany obecnie w Szwecji, w Szwajcarii czy we Francji. Wydaje się, że są to wielkości realne do osiągnięcia, a może nawet nieco zaniżone ze względu na postęp genetyki i medycyny. Jeżeli w roku 1995 przeciętne trwanie życia ludzkiego w Pols-

<sup>5</sup> Tamże, s. 277.

<sup>6</sup> D. J. van de Kaa, *Europe's Second Demographic Transition*, „Population Bulletin” 42(1987) nr 1, s. 27, Population Reference Bureau, Inc., Washington.

<sup>7</sup> L. Bolesławski, *Studialna projekcja ludności Polski do roku 2050 (wersja wstępna)*, w: *Przestanki i wyniki prognozy ludności do 2050 roku*, „Biblioteka Wiadomości Statystycznych”, GUS, Warszawa 1997, t. 53, s. 118-123.

ce wynosiło 67,6 lat dla mężczyzn i 76,4 dla kobiet, to według projekcji L. Bolesławskiego w 2000 roku będzie ono wynosiło odpowiednio 68 i 76,4; w 2010 roku – 70 i 77,4; w 2020 roku – 72 i 78,4; w 2030 roku – 73 i 79,4; w 2040 roku – 74 i 80,4 i w roku 2050 – 75 lat dla mężczyzn i 81,4 dla kobiet<sup>8</sup>.

Trudniejszym zadaniem jest prognozowanie dzietności kobiet. W omawianej projekcji przyjęto, że dzietność w Polsce w perspektywie półwiecza nieco się zwiększy (do 1,9), ale nie osiągnie granicy prostej zastępowalności pokoleń. W roku 2000 współczynnik dzietności wyniesie 1,74. W latach 2010-2020, według projekcji L. Bolesławskiego, podniesie się on do 1,92, by z kolei w latach 2030-2050 ustalić się na poziomie 1,9<sup>9</sup>. Oznacza to, według oceny autora projekcji, utrwalenie się zawężonej zastępowalności pokoleń w Polsce. Niektórzy demografowie twierdzą nawet, że założenia te są zbyt optymistyczne.

Tendencja do wydłużania się przeciętnego dalszego trwania życia i utrwalenie się zawężonej zastępowalności pokoleń prowadzi nieuchronnie do regresywnej struktury wieku ludności. Według omawianej projekcji udział ludzi w wieku 65 lat i więcej podwoi się w perspektywie półwiecza i wzrośnie z 11,2% w 1995 roku do 22,3% ogółu ludności Polski w roku 2050. Tak więc będzie to już ludność demograficznie stara, a liczba dziadków przewyższy liczbę wnuków. Co więcej, regresywna struktura wieku będzie czynnikiem trwale ujemnego przyrostu naturalnego ludności już od końca lat dwudziestych przyszłego wieku. Utrwalenie się występujących obecnie tendencji demograficznych w Polsce oznacza w niedalekiej przyszłości depopulację. Ze względu na niepewność zakładanego poziomu dzietności w przyszłych latach trudno jest nawet powiedzieć, czy ludność Polski osiągnie kiedykolwiek liczbę 40 milionów osób bez znacznego napływu migracyjnego.

W toczącej się dyskusji na temat kryzysu demograficznego w Europie dość zgodnie określa się czynniki, które go wywołały. Trafnie ujął je ks. prof. Janusz Balicki: „Podsumowując więc, trzeba podkreślić, że chrześcijanie mają obowiązek podjąć wyzwanie, jakie niesie ze sobą kryzys demograficzny w Europie, i winni to czynić zarówno na płaszczyźnie społeczno-politycznej, jak i przez odwoływanie się do motywacji etycznej. Wydaje się, że zwłaszcza ta druga płaszczyzna jest kluczowa w rozwiązaniu problemu demograficznego. Świadczy o tym fakt, że większość państw zachodnich prowadzi politykę prorodzinną w sferze ekonomicznej (ulgi i zasiłki na dzieci czy prorodzinny system podatkowy), jak dotąd jednak bez widocznych rezultatów. Może zatem skutecznym rozwiązaniem jest powrót do tradycyjnych wartości rodzinnych, odczytanych na nowo przez współczesne społeczeństwa?”<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Tamże, s. 121.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> J. Balicki, *Kryzys demograficzny Europy wyzwaniem dla chrześcijaństwa*, w: *Europa. Zadanie chrześcijańskie*, red. A. Dylus, Warszawa 1998, s. 363.

W Polsce, ze względu na spuściznę realnego socjalizmu, a także o wiele niższy poziom materialnych warunków życia w porównaniu z krajami Unii Europejskiej i rosnące zróżnicowanie w naszym społeczeństwie, należy usilnie dążyć do zmiany paradygmatu polityki społecznej, a tym samym tworzyć przesłanki prawidłowego rozwoju rodziny. W moim przekonaniu nowa strategia rozwoju sfery społecznej w Polsce powinna opierać się co najmniej na pięciu założeniach:

- poszanowaniu praw człowieka, w tym praw wolnościowych, solidarnościowych i społecznych,
- akceptacji wartości rodziny,
- odchodzeniu od modelu państwa opiekuńczego na rzecz realizacji zasady pomocniczości,
- dążeniu do powiększenia kapitału ludzkiego,
- dążeniu do zmniejszenia dystansu dzielącego Polskę od krajów Unii Europejskiej.

Wprowadzane obecnie reformy: ustroju państwa rozwijającego samorządność, edukacji dzieci i młodzieży na wszystkich poziomach szkolnictwa, systemu ochrony zdrowia oraz ubezpieczeń społecznych – rozpoczęły proces przekształceń w sferze społecznej w kierunku zgodnym z powyższymi założeniami. Trwają również intensywne prace na szczeblu rządu RP mające na celu opracowanie szczegółowego programu polityki prorodzinnej państwa. W ramach tych prac rozważane są takie kwestie, jak: tworzenie rozwiązań umacniających materialne podstawy funkcjonowania rodzin (między innymi praca odpowiednio wynagradzana, mieszkanie, pomoc rodzinom z osobami niepełnosprawnymi i dysfunkcyjnymi), sposoby promowania zdrowego stylu życia, wychowanie młodego pokolenia w duchu poszanowania niezbywalnych praw człowieka i wynikających z nich wartości, opieka nad matką i dzieckiem, ochrona praw rodziny, uczestnictwo w kulturze. Inspiracją dla tych prac jest przyjęty przez rząd RP w dniu 21 lipca 1998 roku *Raport o sytuacji polskich rodzin*, w którym stwierdza się między innymi: „Społeczeństwo polskie tradycyjnie przywiązuje duże znaczenie do wartości, jakie realizowane są w rodzinie i przez rodzinę. Zapewnienie rodzinie odpowiedniego miejsca w budowanym modelu państwa, zwłaszcza w jego praktyce społecznej, może w znacznym stopniu decydować o powodzeniu ewentualnie przeprowadzanych reform. Dążenie do umocnienia podstaw funkcjonowania rodziny jest więc potrzebą rozwojową, a równocześnie powinnością państwa”<sup>11</sup>.

Człowiek stary może i powinien znaleźć swoje miejsce w społeczeństwie i w rodzinie. Jego przymioty podkreśla Ojciec Święty. Nie trzeba więc lękać się społeczeństwa starzejącego się, a poszukiwać takich rozwiązań systemowych,

<sup>11</sup> Pełnomocnik Rządu do Spraw Rodziny, *Raport o sytuacji polskich rodzin*, Warszawa 1998, s. 5 (maszynopis).



które pozwolą zachować więzi międzypokoleniowe, a przez to zwartość społeczeństwa. Potrzebę taką silnie uwypuklił prof. Johannes Schasching SJ podczas III Tygodnia Społecznego w Warszawie w maju 1996 roku, mówiąc o szerokim kontekście dokonujących się przemian systemowych w Polsce i w innych krajach Europy Środkowej, a także o problemach społecznych i gospodarczych Unii Europejskiej. W konkluzji swej wypowiedzi podkreślił: „Także katolicka nauka społeczna nie ma patentu na rozwiązanie tych problemów. Ale dąży ona do dialogu, oferując swoje etyczne impulsy i wskazania: impuls gospodarki rynkowej poczuwającej się do etycznych zobowiązań, impuls nowego partnerstwa pracy oraz impuls duchowych wartości demokracji”<sup>12</sup>. W tym dialogu rodzina i jej potrzeby powinny znaleźć miejsce priorytetowe.

---

<sup>12</sup> J. S c h a s c h i n g, *Wskazania nauki społecznej Kościoła na okres przemian systemowych – od kolektywizmu do gospodarki rynkowej*, w: *Katolicyzm społeczny a Polska współczesna*, Warszawa 1997, s. 101.



## **WIERSZE JESIENI**



Julia HARTWIG

## POD KONIEC\*

Pod koniec mało cię obchodzi czy jesteś wciąż sobą  
wszystko co w tobie zamieszkało ma prawo bytowania  
odzywasz się cudzymi głosami  
śniesz snami innych ludzi  
mogą cię nakarmić kaszą albo łzami  
nic ci się już nie należy  
i na wszystko po trosze zasłużyłeś  
winy twoje są niezliczone i przepelnia cię miłość życia  
jesteś człowiekiem doświadczonym  
ale wciąż nie opuściła cię ciekawość  
do bólu chłoniesz zapadanie zmroku na rzece  
szarą grawiurę miasta w deszczu  
i odsłonięte nagle niebo  
uwielbione girlandą obłoków  
nigdy nie czułeś takiego uspokojenia  
choć niczego nie udało ci się dopowiedzieć do końca  
i to co zrobiłeś dalekie jest od doskonałości  
jedyna sztuka której się uczysz  
to sztuka pożegnania  
dlaczego jednak miałbyś odchodzić bez żalu  
żał jest jedyną zapłatą za to co otrzymałeś

---

\* J. Hartwig, *Przemija postać świata*, Warszawa 1999, s. 70, Prószyński i S-ka.

Ks. Janusz S. PASIERB

## STARE KOBIETY W KOŚCIELE\*

młodzi mają tyle na głowie  
choćby włosów  
poza tym szkołę miłość i konflikt pokoleń  
stare kobiety mają przede wszystkim choroby i wnuki  
a ponadto mają na sercu kościół

stare kobiety lubią być w kościele  
są najwierniejszą publicznością Pana Boga  
nie od święta ale na co dzień  
stare panny i samotne wdowy  
przychodzą rano w południe wieczorem

klęczą ślęczą w półmroku cierpliwie  
tyle się naczekały w życiu  
na życie na koniec którejś wojny na szczęście  
na dzieci ze szkoły na męża z pracy albo z knajpy  
one wiedzą że miłość to czekanie

one czuwają panny wierne  
w niemodnych kapeluszach gubiąc zniszczone torebki  
świat widzi tylko staruszki siedzące w kościele  
czasem proboszcz ofuknie je z konfesjonau  
nawet wikary nie ma dla nich czasu

tylko Jezus który jest wiecznie młodzieńcem  
widzi w nich ciągle swoje narzeczone

---

\* Ks. J. S. Pasierb, *Po walce z aniołem*, posłowie i wybór ks. J. Sochoń, Warszawa 1996, s. 50n., Instytut Wydawniczy PAX.

widzi w nich zawsze te piękne dziewczyny  
które w czerwcowe wieczory stroiły w klonowe wieńce  
w peonie i jaśminy girlandy i wstążki  
feretrony na Boże Ciało na procesję

Małgorzata HILLAR

CUDA\*

Dziękuję Ci Panie  
że dałeś mi  
na stare lata  
dar zdumiewania się

że kiedy dotykam drzewa  
rosnącego pod moim oknem  
nie mówię  
no cóż to tylko pospolity kasztan  
lecz szepczę w zachwycie  
to cud

a gdy zbliża się do mnie  
mała dziewczynka  
nie stwierdzam  
to przecież tylko zwyczajne dziecko  
moja wnuczka  
lecz myślę zdumiona  
to cud

Pragnęłabym  
abym patrząc w lustrze na siebie  
starzejącą się kobietę  
której tak często nie lubię  
mogła powiedzieć z radością  
to cud że jestem

---

\* M. Hillar, *Gotowość do Zmartwychwstania*, Warszawa 1995, s. 167n., Spółdzielnia Wydawnicza Anagram.



Andrzej MADEJ OMI

ZWIERZENIE STAREGO MALARZA

*Jerzemu Pankowi*

Moje obrazy  
są jak ślepe plamy

coraz więcej cienia  
rzucam samym sobą

drży ręka  
a igrać ze światłem nie wolno

zbyt łaskawie pada  
na nas i na nasze cienie

Czesław MIŁOSZ

## STARE KOBIETY\*

Zgięte artretycznie, w czerni, na nogach-patykach,  
Posuwają się o lasce przed ołtarz, tam gdzie Pantokrator  
W zorzy złoconych promieni podnosi dwa palce.  
Potężne, jaśniejące oblicze Wszystkowładnego,  
W którym zostało stworzone cokolwiek jest, na niebie i na ziemi,  
Któremu poddano atom i miarę galaktyk,  
Wschodzi nad okrytymi szalem głowami służebnic  
Kiedy w uwiędle wargi przyjmują jego ciało

Lustro, tusz do rzęs, puder i słupki karminu  
Nęciły każdą z nich, i w siebie same  
Przebierały się, rysując mocniejszy blask oczu,  
Okrągłejszy łuk brwi, gęstszą czerwień ust.  
Otwierały się miłośnie w nadrzecznych gajach,  
Niosły wewnątrz wspaniałość ukochanego,  
Matki nasze, którym nie odpłaciliśmy nigdy,  
Zajęci żeglowaniem, wędrówką przez kontynenty,  
Winni i wyglądający przebaczenia.

On, który cierpi od wieków, przygarnia  
Jętki jednodniowe, osłabłe z zimna motyle,  
Rodzicielki z zamkniętą blizną łona,  
I unosi ku swojej Theotokos ludzkiej,  
Aby śmieszność i ból zmieniły się w dostojęstwo  
I dopełniła się, tak tylko, bez barw i urody,  
Niedoskonała nasza ziemską miłość.

1986

---

\* Cz. Miłosz, *Kroniki*, Kraków 1988, s. 21, Wydawnictwo Znak.

Ludmiła MARJAŃSKA

## OGRÓD W ZIMIE\*

To jest ogród. A to moje serce.  
Posiwałe jak ogród w śniegu.  
Obnażone jak bezlistna brzoza.  
Wystawione na północny wiatr.  
Mróz maluje na nim białe kwiaty,  
przez gałązki prześwituje przeszłość.  
Pod czułym oddechem na szybie  
powiększa się krąg przejrzysty:  
coraz szerszy, rozleglejszy widok  
na światy, poświaty, zaświaty.

---

\* L. Marjańska, *Wybór wierszy*, Wrocław 1998, s. 206, Wydawnictwo Dolnośląskie.



## BÓG „PRZYGARNIA I UNOSI” PRZEMIJANIE W BLASKU WCIELENI

Z księdzem profesorem Jerzym SZYMIKIEM rozmawia Krzysztof HUDZIK

**Krzysztof Hudzik:** *Proszę Księdza, obiegowy wizerunek sędziwego kapłana chyba nie odbiega zbyt od jakiegoś powszechnego stereotypu człowieka staroego. Jak może wyglądać życie sędziwego księdza?*

**Jerzy Szymik:** Właśnie: „jak może wyglądać?”. Znałem i znam wiele niezwykłych postaci sędziwych kapłanów. Są znakami nadziei, że jeśli Pan Bóg pozwoli dożyć starości, to – choć zawsze będzie starością – nie musi być ona gorzka. By pozostać w kręgu naszego KUL-owskiego środowiska, chcę przywołać tu sylwetkę ks. prof. Adama L. Szafrńskiego, który jeszcze do niedawna (do 1993 roku) był ojcem duchownym księży studiujących na KUL-u. Ponad siedemdziesięcioletni, szczupły, o ostrych rysach twarzy i przenikliwym wzroku proroka. Niezwykle czynny, niczym wulkan energii, i pełen niesamowitych pomysłów, stanowił zaprzeczenie stereotypu sędziwego kapłana. Nieustanny kontestator, zawsze miał jakąś nową ideę w zanadrzu. Działał na wielu frontach i wciąż był z siebie niezadowolony. Nie tylko z siebie zresztą – także z KUL-owskich wychowanków i w ogóle z różnych przywar i słabości polskiego Kościoła; przy tym autentycznie kochał tych wychowanków, uniwersytet i Kościół.

Obserwowałem go z bliska, jak miotał się w zbyt dużej sutannie, mając w sobie coś z Don Kichota wojującego z wiatrakami ludzkiej głupoty i małości. Nie będę ukrywał, że obserwowałem go z zachwytem.

Jak żyć, by po siedemdziesiątce zachować w sobie taką świeżość, wolę życia i wręcz młodzieńczą werwę w przemienianiu świata? Jak nabywać lat nie poddając się goryczy i chorobom, zachowując odporność na ciosy? Jak zachować ów rys niezniszczalności dobra i życia? Sam sobie nieustannie stawiam te pytania, bo sądzę, że na to „coś” pracuje się już wiele lat wcześniej.

**K.H.:** *Organizacja Narodów Zjednoczonych, ogłaszając bieżący rok Międzynarodowym Rokiem Ludzi Starszych, wyznaczyła jego hasło: „Ku społeczeństwu dla wszystkich grup wiekowych”. Czyżby trzeba było „propagować”*

*oczywiste przecież fakty, że babcie i dziadkowie też są ludźmi i pełnoprawnymi członkami społeczeństwa? Co się stało, że w rozwiniętej kulturze i cywilizacji starość jakby wypada poza obręb społecznej świadomości?*

**J.Sz.:** Parę wieków temu mnisi, którzy mijali się w klasztorach kruzgankach, pozdrawiali się słowami „memento mori” – „pamiętaj, że umrzesz”. Przypominam sobie, jak śmiali się z tego „postępowi” nauczyciele w czasach mojej szkoły średniej. Również dzisiaj taka forma pozdrawiania jest raczej trudna do wyobrażenia. Już nie wypada mnichom pozdrawiać się w ten sposób. Wypada jedynie pogodnie uczestniczyć w ogólnościowym udawaniu, że starość nie nadejdzie, a śmierci nie ma. Co się tutaj stało? Myślę, że rzecz sięga bardzo głęboko w strukturę naszego świata. Nie rosząc sobie pretensji do jedynie słusznej diagnozy, twierdzą, iż jest to jednak jakaś forma repoganizacji świata. Jest to prosty skutek odejścia od paradygmatu, który proponuje w widzeniu człowieka i rzeczywistości chrześcijaństwo, paradygmatu opartego konsekwentnie na tajemnicy Wcielenia, to znaczy na fakcie, że Bóg stał się człowiekiem. Wcielił się – by tak rzec – jednoznacznie, ostatecznie, do końca i z wszelkimi konsekwencjami, uświęcając człowieczą cielesność. I tylko ów „w-człowieczony” Bóg jest ratunkiem dla przemijającego człowieka. Nie udawanie, lecz wieczność Wcielonego jest ratunkiem dla człowieka, który „starzeje się w śmierć”.

**K.H.:** Często – bez złej woli, a po prostu pochłonięci przez pęd życia – pozostajemy ślepi na podstawowy wymiar egzystencji – przemijanie „w kierunku” wieczności.

**J.Sz.:** Tak, upływ czasu to na pewno fundamentalny problem „conditionis humanae”. Jeśli dziś mnisi nie mają odwagi przypominać światu, że przemija, jeśli nam, kapłanom, brak odwagi w przypominaniu człowiekowi, iż umrze, funkcję tę przejmuje kultura, robiąc to często w sposób pełen goryczy, rozpacz, z bolesnym krzykiem, nieraz niszcząco. Poezja na przykład przypomina dziś często człowiekowi, że jest śmiertelny i musi umrzeć. I w swoich arcydziełach poezja robi to nieraz genialnie.

Jeśli coś takiego dzieje się ze światem, że trzeba ogłaszać rok seniora, aby wartość człowieka starego nie była dziś podawana w wątpliwość, to jest to oznaka zapomnienia o nadziejnorodnych konsekwencjach Wcielenia. Wspomniana przeze mnie repoganizacja oznacza – paradoksalnie – odejście od zgody na to, że ciało należy integralnie do faktu i aktu bycia człowiekiem i że nasza cielesność jest czymś świętym, niezbywalnym, wielkim i odkupionym przez Boga.

**K.H.:** *Od wielu lat śledzi Ksiądz życie twórcze naszego sędziwego już Noblisty – Czesława Miłosza. W jednym z wywiadów poeta wyraził myśl, że właśnie dopiero z wiekiem pojawia się coraz częstsze dostrzeganie dobra. Stąd i jego widoczny optymizm być może wynika z podeszłego wieku. Jak ów optymizm sędziwego poety znajduje odbicie w jego twórczości?*

**J.Sz.:** Nie przystoi chyba oceniać czyjaś starość, ale Miłosz, moim zdaniem, starzeje się pięknie. Co przez to rozumiem? Otóż głównie to, iż Miłosz jest typem starego człowieka (nie ma co się bać tego słowa, poeta kończy w tym roku 88 lat), którego świat nieustannie interesuje. Myślę, że jest to wielki dar na stare lata. To, że człowiek sędziwy ma ogromne doświadczenie, że jest mądry, że rozumie głębiej niż ludzie młodzi wiele mechanizmów rządzących światem i życiem – wydaje się naturalne. Natomiast wolność od jakiegoś zgorzknienia i nieustanne zainteresowanie światem, ciągła troska o to, co będzie się działo ze światem jutro (kiedy mnie nie będzie, ale świat będzie), aktywny udział w sporach na temat przyszłości świata (co jest bardzo charakterystyczne dla Miłosza) – to jest, jak sądzę, niezwykle piękne. Niezależnie od tego, co myślimy o jego poglądach, o jego diagnozach, o pewnych tezach przez niego głoszonych (nie-raz prowokacyjnie heterodoksyjnych) czy o tak zwanej późnej jego twórczości (na przykład, czy jest ona wtórna wobec okresów poprzednich) – otóż, niezależnie od tego wszystkiego trzeba uznać ogromną klasę tego człowieka. Bierze aktywny udział w życiu naszego świata z ogromnym zainteresowaniem i bez pogardliwej ironii mędrca. Jest człowiekiem, który już się wycofuje z tego świata, ale z jednoczesnym zaangażowaniem w przyszły jego kształt.

Sądzę, że jednym ze źródeł jego optymizmu, o który Pan pyta, tej witalności intelektualnej i nie tylko intelektualnej, jest chyba sukces tego owocnego życia. To się podskórnie odczuwa w wielu jego wypowiedziach i w sposobie oceny rzeczywistości. Proszę zwrócić uwagę, że ten człowiek był nieustannie wygnany na Zachód. Jego życie było nieraz wyrywane z korzeniami: przeniósł się najpierw z Wilna do Warszawy, potem z Warszawy do Krakowa, z Krakowa do Paryża, a stamtąd do Kalifornii. I nagle po roku 1989 owo życie, jakby spięte jakąś złotą klamrą, zatoczyło łuk. Poeta pół roku spędza w Kalifornii, a pół roku w Polsce (w Krakowie, gdzie ma mieszkanie). A wydawało się, że ten powrót będzie niemożliwy... W ten sposób jego życie stało się jakby pewną przypowieścią o tym, że nawet nasze ziemskie życie nie musi kończyć się wygnaniem, że powrót do domu jest możliwy. Również tutaj. W tym sensie życie sędziwego Noblisty i Doktora honoris causa KUL jest udane – mimo wielu cierpień i porażek.

**K.H.:** *Określając swoją działalność poetycką, Miłosz wymienia na pierwszym miejscu troskę o wyobraźnię religijną. Nie może pogodzić się z procesem jej wyjaławiania. Może właśnie poetyckie sycenie szeroko pojętego religijnego wymiaru ludzkiej egzystencji jest najgłębszym źródłem optymizmu starego Miłosza?*

**J.Sz.:** Teza Miłosza jest w tej dziedzinie dość pesymistyczna. Brzmi tak: od co najmniej dwustu lat wyobraźnia europejska podlega nieustannie erozji i człowiek współczesny jest w świecie wyobraźni bezdomny, to znaczy jego wyobraźnia nie ma punktu oparcia. Kiedyś, powiada Miłosz, było wiadomo, że czasoprzestrzeń ma swoje kierunki: góra, dół, prawo, lewo – a dzisiaj człowiek nie

potrafi się zadomowić w świecie, który go otacza. Po Koperniku nie ma góry ani dołu. Nasza wyobraźnia jest wykorzeniona, wydiedziczona, odcięta od tego, co pozwala życiu spokojnie się rozwijać.

**K.H.:** *Czy poezja może tu pomóc? Przecież już niemiecki filozof Martin Heidegger powtarzał za poetą Friedrichem Hölderlinem tezę o nieużyteczności poezji w „marnym czasie”. Na tę marność składają się i dezorientacja aksjologiczna, i moralna pustka.*

**J.Sz.:** Poezja jest formą służenia życiu. Służenia istnieniu. Wtedy, gdy poeta nazywa słowem byt, życie, gdy się nim zachwyca, gdy nad nim płacze, a także gdy rozpacza, gdy próbuje zatrzymać ulotną chwilę, opisać jakiś fenomen życia, jakiś jego błysk – jest po stronie życia. Służy istnieniu i pomaga człowiekowi zakorzenić się. Poeta w ten sposób współpracuje z Bogiem, współpracuje ze Stwórcą, który zawsze jest po stronie życia. Szatan jest po stronie śmierci. Mówię to już jako teolog.

W tym znaczeniu poezja może być źródłem nadziei, a przynajmniej może być służbą nadziei i służbą życiu. Tak w dużym skrócie dałoby się streścić tę teorię.

**K.H.:** *Poezja – o której Ksiądz mówił – należy do wysokich rejonów kultury. W kulturze masowej natomiast obraz świata w dużej mierze kreują reklamy. Nie ma tam miejsca dla istotnych problemów starości.*

**J.Sz.:** Nie powiem prawdopodobnie niczego nowego. W tle większości reklam znajdują się ludzie, którzy zawsze są młodzi. Mają nieustanne wakacje ewentualnie pracują stukając w klawisze komputera i zajadając chipsy, tuż przed udaniem się na randkę. A w jeszcze głębszym tle uwidacznia się pogarda dla starości, szarości, cierpienia, choroby, niepamięć o śmierci. Zbiór półprawd o życiu, czyli wielkie kłamstwo. Na przekór temu przychodzi mi na myśl fragment jednej z książek Williama Whartona. Pisarz manierystyczny, ale fragment jest przedni: opis kobiety – przyjaciółki rodziców, a zatem kobiety już niemłodej. Na jej twarzy, na policzkach i koło oczu pełno było śmiechowych zmarszczek. Widok takich zmarszczek na twarzy kobiety, czytamy dalej w książce, sprawia, iż oglądane twarze młodych dziewczyn można by porównać do pustych map. Są jakby nie odkryte tereny, na których może dopiero coś się wydarzyć... Tyle Wharton. Piękno życia, prawda o nim, sięga jednak głębiej niż przedsiębiorczość i liposystem. Nie jest prawdziwe wyobrażenie, że reklamowy sukces pozostaje jedyną wartością zdolną nadać sens życiu. Życie zaś nie jest tylko konkurencyjną giełdą wyrzucającą ludzi starych poza swój margines. Ale to są prawdy oczywiste.

**K.H.:** *Często dojmującym atrybutem schyłku życia jest samotność. Także zwyczajne życie kapłana cechuje właśnie samotność. Na ile te samotności są do siebie podobne? A może nie mają ze sobą niczego wspólnego?*

**J.Sz.:** Jestem księdzem, ale chyba jeszcze nie jestem starym człowiekiem. Doświadczenie samotności kapłańskiej, stopień gęstości tego doświadczenia



jest w moim życiu zasadniczo różny od stopnia tego doświadczenia u człowieka starego. To drugie znam tylko z opisu i z obserwacji. Jako wikary mogłem tylko próbować empatycznie przeżywać samotność ludzi starych, do których byłem posyłany czy którym towarzyszyłem przy umieraniu. To było współodczuwanie czasem głębokie, ale tylko współodczuwanie. Starcza samotność nie krzyżuje jeszcze mojego życia.

Mam przed sobą książkę biskupa Waltera Kaspera, której tytuł w tłumaczeniu brzmi: „Nie jesteśmy panami waszej wiary, lecz sługami waszej radości”. Ów tytuł, będący parafrazą nowotestamentalnego wersetu (por. 2 Kor 1, 24), anonsuje kierunek rozważań nad istotą służby kapłańskiej. Biskup Kasper stawia tezę, wielostronnie rozwijaną, że kapłan żyje sam, ale nie jest nigdy samotny: „allein und doch nicht einsam”. Jest to bardzo ważna teza, dotycząca istoty kapłańskiego życia. Ten rodzaj egzystencjalnego osamotnienia, który wiąże się z jakąś niszczącą siłą samotności, jest – jeśli można tak to ująć – istotowo nie związany z byciem księdzem. Być samym nie znaczy żyć w osamotnieniu. Sięgamy tu głęboko w jakąś fundamentalną ontologię kapłaństwa. Kapłan nie jest wydany na pastwę samotności. U samych źródeł jego powołania **j e s t B ó g**, który go nieustannie obejmuje wszechmocnym ramieniem obecności.

**K.H.:** *Z góry przepraszam za to pytanie: Jak to, co Ksiądz przed chwilą powiedział, ma się do rzeczywistości?*

**J.Sz.:** Nie chcę oczywiście uciekać w idealizowanie. Są wieczory, kiedy jest się po ludzku samotnym, olbrzymie pasma życia przeżywa się po prostu same-mu, ale to nie jest ów najgłębszy poziom osamotnienia. I choć życie kapłańskie może się takim stać, to jednak niejako w założeniu nie jest ono zanurzone w samotności, która niszczy, która powoduje, że brak w tym życiu miłości, czyli czegoś, co naprawdę człowieka buduje. Ów rodzaj „nieniszczącej” samotności jest wręcz potrzebny każdemu księdzu po to, aby pewne rzeczy przemyśleć, aby nasycić się ciszą, aby pogłębić życie duchowe, aby wytworzyć przestrzeń niezbędną do spotkania twarzą w twarz z Bogiem. Owszem, wiem, w jakie dramaty jest czasem uwikłane samotne pasmo życia księdza, więc nie chciałbym budować kruchej i nieprawdziwej teorii. Jednakże trzeba wyraźnie odróżnić te dwa rodzaje samotności.

Podaję, ale z braku doświadczenia tylko podejrzewam, iż podobnie jest w życiu człowieka sędziwego. Być może pewien rodzaj samotności jest człowiekowi staremu po prostu potrzebny. Jest to biologicznie naturalne. Natomiast kwestia samotności – tej niszczącej, krzyżującej człowieka – to już jest inny temat, doświadczalnie mi nie znany.

**K.H.:** *Mądre książki podają, a i życie uczy, iż przechodzenie w wiek sędziwy można scharakteryzować jako odchodzenie od kurczących się możliwości zewnętrznej aktywności i intensywniejsze zwracanie się ku możliwościom wewnętrznym. Tyle że wewnętrzne bogactwo ludzkiego ducha nie pojawia się*

*samo i nagle. Płynne przejście w sędziwe korzystanie z głębi życiowego doświadczenia wymaga chyba przygotowania, co zresztą już Ksiądz w trakcie naszej rozmowy sygnalizował. Jak głębokie musi to być przygotowanie? Starożytni mędracy głosili, że do swego schyłku człowiek przygotowuje się przez całe życie.*

**J.Sz.:** Są to sprawy oczywiste i skomplikowane zarazem. Oczywiście, bo zawsze następny okres życia jest zniwowaniem tego, co wcześniej zostało zasiane. Życie nie rozwija się skokowo. Z jednej strony jest nieprzewidywalne, zaskakujące i misteryjne. Doświadczamy, iż nie jesteśmy jego właścicielami ani tym bardziej twórcami; ono tylko przez nas przepływa „z Boga w Boga”. Tak jest w innym niejako wymiarze. Z drugiej strony możemy jednak mówić o przewidywalności, bo poprzedni okres życia przygotowuje zawsze następny. Stąd banalna jest konstatacja, że kształt starości człowiek sobie przygotowuje przez całe swoje nastoletnie, młode, a potem dorosłe życie.

Chciałbym tu zwrócić uwagę na wyraźną dramaturgię przemijania człowieka, kurczenia się sił i możliwości. Przystoi śmiertelnym kontemplacja własnej przygodności, ale jest w nas jakaś fundamentalna (jak sądzę – religijna) niezgoda na własną śmiertelność. Refleksja nad własnym wygasaniem, gdy człowiek widzi narastające ograniczenia swojej witalności, musi być doświadczeniem bardzo dramatycznym. To wszystko nakłada się na owo zniwowanie. Jakie są tu proporcje, co dominuje, w jaki sposób towarzyszy temu pogodna zgoda na własny los, a ile jest buntu przeciwko wymykaniu się życia – to wszystko w dużej mierze owiewa tajemnica. Na pewno w pewnym zakresie człowiek gotuje sobie swój los, ale też często chyba okazujemy się mniejsi niż wydarzenia, które nas zaskakują, krzyże, które spadają nam na ramiona. Bałbym się zbyt mędrkować na ten temat. Sądzę, że przystoi nam też pokora wobec różnych sposobów starzenia się, o których człowiek niewiele wie, zanim ich nie przeżyje.

**K.H.:** *Ludzie bardzo różnie reagują doświadczając kurczenia się dotychczas możliwej aktywności. Są na przykład tacy, których ogarnia apatia i rezygnacja. Są też osoby uporczywie trzymające się znamion młodości. Przypomina się tu wielce zrównoważony, tekst znany pod tytułem „Dezyderata”: „Przyjmij spokojnie, co lata doradzają, z wdziękiem wyrzekając się praw młodości”. Zapewne bardzo ważne w owej zgodzie na koleje losu okazuje się religijne doświadczenie człowieka, jego osobista więź z Bogiem.*

**J.Sz.:** Jestem głęboko przekonany, że stopień religijności człowieka jest wprost proporcjonalny do stopnia nadziei, z jaką spogląda on w wieczność rozciągającą się za kresem jego starości, poza granicę śmierci. I ma ogromny wpływ na sposób, w jaki się starzeje.

Przez kilka lat pracowałem jako wikariusz w jednej z górnośląskich parafii. W tej wówczas przeszło trzydziestotysięcznej parafii codziennie miały miejsce przeciętnie dwa pogrzeby. W ciągu niespełna pięciu lat tamtej posługi prze-

wodniczyłem paru setkom liturgii pogrzebowych. Napatrzyłem się na sporo odejść i sposobów przeżywania śmierci przez najbliższych – rzecz jasna ze współczuciem, ale też z biegiem czasu z pewną nieuchronną rutyną. Zebrałem wtedy sporo doświadczeń. Nie mylę się więc chyba twierdząc, że pewien rodzaj godności, z jaką przyjmuje się śmierć człowieka bliskiego, pewien rodzaj nadziei objawiającej się w sposobie modlitwy, pewien rodzaj reakcji na śmierć kogoś bliskiego – jest wprost proporcjonalny do stopnia religijności. Okazywało się, że im bardziej świadoma była modlitwa podczas żałobnej Eucharystii, im większy był stopień pozytywnego obycia tych ludzi z wnętrzem kościoła, im więcej osób przystępowało do Komunii świętej, tym mniejsza była rozpacz na cmentarzu podczas zasypywania grobu ziemią. Ta „proporcjonalność” brzmi może bardzo socjologicznie, niemniej jednak cielesność człowieka wiąże się właśnie z zewnętrznymi wyrazami – poprzez różne gesty – bólu, nadziei, radości i w ogóle tego, co jest wewnątrz nas.

**K.H.:** *A więc co tak naprawdę wyraża się w tak popularnej w naszych czasach postawie uporczywego aż do śmieszności okazywania, że jest się jeszcze takim młodym? Zastanawiam się, z perspektywy własnego czterdziestolecia, czy jakaś forma uciekania przed starością może kogoś zupełnie ominąć?*

**J.Sz.:** Mam w tej chwili 46 lat. Jeden z moich kolegów jeszcze ze szkoły podstawowej zmienia właśnie trzecią żonę na czwartą. Być może w grę wchodzi ten właśnie problem, o którym rozmawiamy. Jakieś „teraz albo nigdy”: jeszcze da się trochę wycisnąć z cytryny życia, a za chwilę może już być za późno. Przychodzą na myśl owi łysiejący pięćdziesięciolatekowie, z uporem maniaka spinający resztki włosów w dyndający z tyłu kucyk. Na owe żalosne próby udawania wiecznych dwudziestolateków patrzę nie tylko z ironią, ale też z głębokim współczuciem, bo w różnych dziedzinach życia każdy z nas po trosze może tak się zachowywać. Różne tylko są rzeczony kucyki...

**K.H.:** *Niektórzy ludzie z ironią i w gruncie rzeczy z szyderstwem w głosie podkreślają, że w kościołach jest tyle osób starszych. A przecież i Ewangelie mówią o związku starości z przestrzenią świątyni.*

**J.Sz.:** Kościół zawsze był schronieniem dla starości. Bardzo wielu ludzi starych czuje się tu u siebie. To racja, że już Ewangelie zawierają sporo pochwał pobożnej starości kobiet żyjących na marginesie prężnego społeczeństwa ówczesnej Palestyny. Przypomnijmy Annę, wdowę, 84-letnią córkę Fanuela, która spotkała małego Jezusa; albo anonimową, ubogą wdowę, która do świątynnej skarboxy wrzuciła więcej niż inni, bo uczyniła to ze swego niedostatku, a nie z tego, co zbywało.

Polska poezja zapisała na ten temat wiele znakomitych strof. Chciałbym zwrócić uwagę na dwa wiersze. Jeden z nich: *Stare kobiety w Kościele* – napisał ks. Janusz S. Pasierb. Autorem drugiego: *Stare kobiety* – jest Czesław Miłosz. Obydwa utwory sławią pobożność sędziwych pań, więc i ja na razie o sędziwych

panach nie będę wspominał. Nie miejsce tu na obszerne cytaty, ale niektóre myśli poetów warto przynajmniej sparafrazować.

Stary człowiek czuje się w Kościele bezpieczny. Bóg nie stawia warunków dla swojej miłości, nie żąda ani urody, ani sukcesu. Dopóki starzy będą się pojawiali w kościelnych murach, dopóty Kościół pozostanie Kościołem. Jak pisał ks. Pasierb, „stare kobiety mają przede wszystkim choroby i wnuki / a ponadto mają na sercu kościół”. Bliskość pomiędzy staruszkami i Chrystusem osiąga swój zenit w Tajemnicy Eucharystii (to już Miłosz), w której Wszystkowładny Bóg akceptuje bez zastrzeżeń i przemienia swoim Ciałem artretyczne ciała służebnic, w wierszu Pasierba zaskakująco określone jako „narzeczone Jezusa”. To Jezus, sam będący „wiecznie młodzieńcem”, widzi w nich zawsze piękne dziewczyny, „swoje narzeczone”. Z kolei Miłosz dodaje, że Jezus przemienia w dostojność „śmieszność i ból”, czyli stare życie z jego powikłaniami i doświadczeniem słabości. A ponieważ dla Boga nie ma nic niemożliwego, więc owe słabe, sędziwe kobiety „przygarnia i unosi”. Dokąd? – „Ku swojej Theotokos ludzkiej”. Tak spełniają się z Boskim naddatkiem pragnienia sędziwych kobiet. Ich niedoskonała, ziemską miłość, „tak tylko, bez barw i urody” dopełnia się dzięki Temu, który jedynie im pozostał. Tyle, w wielkim skrócie, poeci Pasierb i Miłosz. Dobrze, że i poezja czasem ratuje starość – siłą współczującego piękna.

**K.H.:** *Sędziwy prof. Władysław Tatarkiewicz, podsumowując we „Wspomnieniach” swoje długie życie, napisał, że chrześcijańska koncepcja jednej egzystencji wydaje mu się doskonalsza i bardziej uszczęśliwiająca od wschodniej palingenezy. Nie przypadkiem wierzący w reinkarnację pragną kresu. Proszę Księdza, czym jest śmierć?*

**J.Sz.:** Jeśli wolno byłoby porównać życie do czegoś znanego z geometrii Euklidesowej, to powiedziałbym, że nasze życie jest jak półprosta. Oczywiście każde takie porównanie kuleje, niemniej jego względna i prosta trafność polega na tym, iż nasze życie ma początek w Bogu, natomiast nie ma kresu. Śmierć nie jest trwałą cezurą. W tym i tylko w tym znaczeniu można powiedzieć, iż z daru Boga, będącego Twórcą życia i samym Życiem, nie jesteśmy śmiertelni. Nie przestajemy być, ale – raz jeszcze wypada powtórzyć – tylko w tym znaczeniu. Natomiast chrześcijańskie rozumienie doczesnego życia z całą powagą traktuje jego skończoność. Życie, kończące się śmiercią, jest życiem jednorazowym. Chrześcijańska antropologia ze swej istoty jest antyreinkarnacyjna.

W sensie egzystencjalnym bowiem człowiek nie jest bblem. Wyszedł z ręki Boga jako arcydzieło i jest kimś jednorazowym, niepowtarzalnym. Każdy bez wyjątku. Stąd płynie zarówno groza, jak i doskonałość ludzkiego życia, jego – powtórzę – jednorazowość. Nigdy swoich chwil nie przeżywamy „na próbę”, zawsze przeżywamy je po raz pierwszy i jedyny. W tym znaczeniu są one niepowtarzalne i stąd płynie ich ciężar gatunkowy.

Jednocześnie chrześcijańska koncepcja życia i śmierci ma swój wymiar ściśle teologiczny. Życie – w jego cudzie, fenomenie, w jego procesie, w jego akcie – zawdzięczamy Bogu i w tym aspekcie nic od nas nie zależy. Ono jakby przez nas przepływa. Nie jesteśmy jego „wytwórcami”, jest ono dla nas zawsze darem.

**K.H.:** *Na koniec chciałbym nawiązać do początkowych wątków naszej rozmowy, gdy nakreślił Ksiądz perspektywę patrzenia na przemijanie poprzez Tajemnicę Wcielenia. Wydaje mi się, że do przywrócenia w społecznej świadomości właściwego spojrzenia na starość i śmierć bardziej niż specjalny ONZ-owski rok przyczynia się charyzmat papieża Jana Pawła II – szczególnego nosiciela prawdy o Wcieleniu. Ojciec Święty nieustannie jest bardzo wyraźnie widoczny jako zastępca Jezusa na ziemi i największy autorytet moralny współczesnego świata – pomimo swego wieku i wcale o to nie zabiegając.*

**J.Sz.:** To, co budzi mój najgłębszy podziw i co jest – chciałbym to mocno podkreślić – cnotą Jana Pawła II, to starzenie się jakby ze wzrokiem wpatrzonym gdzieś w życie już nie z tego świata. Tej właśnie cnoty chciałbym się z całą pokorą uczyć i pragnąłbym swoje starzenie się, o ile będzie mi ono przez Boga dane, uczynić podobnym. Papież jest człowiekiem, który dogłębnie – w każdym calu swej aktywności, postawy, tego, co i jak mówi czy przeżywa – jest świadkiem życia czerpiącego swą siłę wprost z Boga, z samego Źródła życia. Jest człowiekiem, dla którego nie liczą się własne cierpienia czy upokorzenia, chociaż można przypuszczać, że na tym poziomie przenikliwości spojrzenia na świat wszystkie ciosy ze strony tegoż świata odbierane są przez niego ze wielokrotnioną siłą. Możemy się tylko domyślać, jak – przy jego wrażliwości – one go ranią. I na głęboko wewnętrznym, duchowym poziomie on to wszystko ogarnia, radzi sobie z tym, czerpiąc siłę z tego uporczywego wpatrywania się w całość prawdy o życiu. Myślę, że widzi on wszystko z innej perspektywy i to mu daje nieprawdopodobną siłę.

Oczywiście na temat Ojca Świętego pojawiają się opinie ekstremalne. Jedne mnie gorszą, inne śmieszają. Jedni szyderczo podkreślają widoczne gołym okiem zewnętrzne przejawy jego starości, inni chcieliby ich w ogóle nie dostrzegać. Papież przecież dochodzi do osiemdziesiątki, jest sędziwym człowiekiem, którego zdrowie jest prawie doszczętnie wyeksploatowane przez morderczy tryb życia w całości oddanego naszemu światu i Kościołowi, ale niezwykle jest pewien rodzaj religijnej godności, z jaką kroczy on po świecie.

Sobie, a także odbiorcom naszej rozmowy – Panu również – życzyłbym, żebyśmy się starzeli w sposób podobny do tego, jaki widzimy u Papieża. To znaczy, żeby nasza ufność w to, iż warto kochać i spalać się w tej miłości, była większa niż trwoga naszego przemijania.

**K.H.:** *Dziękuję za życzenia i za całą rozmowę.*

## JESTEŚMY SOBIE POTRZEBNI

Z doktor Zofią ZAORSKĄ rozmawia Anna TRUSKOLASKA

**Anna Truskolaska:** *Stowarzyszenie Pedagogów i Animatorów Zabawy „Klanza” jest dziełem Pani Doktor, pedagogika zabawy zaś – pasją. Proszę opowiedzieć o początkach „Klanzy”.*

**Zofia Zaorska:** Samo Stowarzyszenie działa dopiero czwarty rok, ale wcześniej w Klubie Animatora Zabawy wypracowaliśmy wraz z grupą ludzi z Lublina i spoza niego pewien styl pracy związanej z pedagogiką zabawy. Przez siedem lat pracowałam wspólnie z wychowawcami i studentami pedagogiki nad aktywizowaniem różnych grup.

Ideę pedagogiki zabawy miałam okazję poznać w Austrii. Postanowiłam zaszcześcić ją w Polsce. Zasadniczo to się udało. W tej chwili istnieje dziewięć kół oraz dwa oddziały. Termin „pedagogika zabawy”, zaczerpnięty z literatury austriackiej, został przetłumaczony przeze mnie z języka niemieckiego. Nie wiedziałam, że w ten sposób wprowadzam nowy, nieznany do tej pory w Polsce przedmiot w ramach pedagogiki. Obecnie jest on już realizowany na uczelniach w Warszawie, w Łodzi i w Lublinie jako przedmiot fakultatywny. Problem wyszedł poza grupkę ludzi. Ministerstwo Edukacji zatwierdziło roczne Studium Pedagogiki Zabawy, które ma zostać przekształcone w dwuletnie studium podyplomowe. Od powstania tego pierwszego Klubu Animatora Zabawy zaszło tyle zmian, że aż sama się dziwię.

„Klanzie” udało się wypracować formę dwudziestogodzinnych warsztatów i tygodniową letnią szkołę animatora. Jest to system doksztalcania, który ludzie lubią, cenią, chętnie angażują swój czas i emocje. „Wyrywają” od prowadzących ile mogą, bo mają poczucie, że ta nauka znajdzie zastosowanie w ich pracy, co dla mnie jest zawsze źródłem satysfakcji. Na uczelni nie jestem w stanie zrealizować warsztatów z pedagogiki zabawy, ponieważ zajęcia trwają tylko półtorej godziny. Żeby zaś naprawdę dotrzeć do osobowości, do zainteresowań słuchacza, trzeba dysponować większą ilością spokojnego czasu. Wtedy uczest-

nik warsztatów nie tylko może powiedzieć, czym się interesuje, ale może również współprzeżywać ten czas z innymi. Dla mnie bycie z grupą oznacza bycie w niej, a nie kierowanie nią.

**A.T.:** *Wprowadziła Pani Doktor tę zasadę na balu przebierańców Uniwersytetu Trzeciego Wieku, gdzie spotkałam Panią. W stroju clowna czuła się Pani doskonale.*

**Z.Z.:** No właśnie, inaczej nie byłabym naprawdę wśród nich. Jednym z moich ostatnich pomysłów jest tworzenie grup ludzi starszych. Sprawdzam, czy uda się stworzyć ruch animatorów, którzy będą zdolni uaktywnić te grupy.

**A.T.:** *Ma Pani już „młody narybek” takich animatorów.*

**Z.Z.:** Tak się zaczyna realizować mój plan zaangażowania młodych. Ale marzę o tym, żeby właśnie wśród ludzi starszych odkryć i wyszkolić takich animatorów.

**A.T.:** *We wszystkich dziedzinach działalności Pani Doktor w centrum zainteresowania znalazł się człowiek starszy. Tym samym wyprzedza Pani swoje pokolenie, które jakby nie zdaje sobie sprawy, że obecne lata przynoszą Europie zmianę proporcji ilościowych między ludźmi młodymi i starszymi. Jak obecnie w Polsce funkcjonuje model rodziny wielopokoleniowej, w jakim stopniu może ona odpowiedzieć na zjawisko starzenia się społeczeństwa?*

**Z.Z.:** Ludzie starsi w Polsce żyją w rodzinach wielopokoleniowych. Jeszcze nie znają tych problemów, z jakimi zderzy się na przykład pokolenie moje czy moich dzieci. W innych krajach Europy kłopoty już się pojawiły. Tamte społeczeństwa nie znalazły jeszcze zadowalającej odpowiedzi na pytanie, jak umożliwić czerpanie satysfakcji z życia w wieku starszym. Ale już nad tym pracują.

**A.T.:** *Czy przewiduje Pani Doktor, że modele zachodnie będą nam pomocne?*

**Z.Z.:** Oczywiście. Ja się też na nich uczę. W Polsce do tej pory człowiek starszy miał oparcie w rodzinie. To było jego naturalne środowisko życia. Żył z rodziną, miał kontakty z bliższymi i z dalszymi krewnymi, mógł do nich pojechać, zadzwonić, miał poczucie bycia w konkretnej bliskiej mu grupie. Kłopot powstaje wtedy, gdy rodzina się kurczy, dzieci się usamodzielniają. Starsi ludzie zostają sami, młodych małżeństw mieszkających oddzielnie jest coraz więcej. Generalnie – ludzie do tego dążą. Zmiany, jakie zachodzą między pokoleniami, idą w kierunku więzi na dystans. To znaczy: „my się bardzo kochamy, bądźmy niedaleko od siebie, ale nie ze sobą”. Badania na ten temat prowadził ks. prof. Leon Dyczewski. Kiedy odległość między mieszkaniem rodziców i dorosłych dzieci można pokonać w 15 minut, to odwiedzają się często. Jeśli odległość jest większa, liczba odwiedzin zmniejsza się.

**A.T.:** *Myślę, że dystans może być spowodowany warunkami zewnętrznymi, na przykład ciasnymi mieszkaniami. Nie sądzi Pani Doktor, że rodzina wielopokoleniowa funkcjonowałaby dużo lepiej, gdyby miała lepsze warunki, więcej przestrzeni?*

**Z.Z.:** Wszystkie badania wskazują, że ludzie chcą mieszkać oddzielnie, ponieważ pragną żyć po swojemu. Nie ma integracji, jeśli chodzi o sposób życia. Babcia chce gotować bigos, bo dziadek przyzwyczał się do tego dania, a córka uważa, że dziadkowi ono szkodzi. Oddzielnie chcą mieszkać i młodzi, i starsi. Nie jest tak, że starsi czują się z tego powodu nieszczęśliwi. Uważają, że młode małżeństwo powinno mieszkać oddzielnie, żeby mieć możliwość zżycia się, „dotarcia”. Generalnie takie jest właśnie nastawienie i to samo obserwuje się w innych krajach.

**A.T.:** *Tendencja ta wydaje się niepokojąca. Wraz z odsunięciem ludzi starszych na margines życia odsuwa się również związek z tradycją oraz z systemem wartości. Ta izolacja obróci się przeciw następnym pokoleniom. Z całą pewnością zwraca się przeciw obecnie żyjącemu starszemu człowiekowi.*

**Z.Z.:** Problem nie zaczyna się w momencie oddzielnego zamieszkania. Młode pokolenie znajdzie wiele grup, z którymi może się utożsamiać. Ludzie starsi w momencie odejścia z pracy zawodowej, a zwłaszcza wskutek zmniejszającej się sprawności, zostają odcięci od kontaktów z innymi ludźmi. Gdy brakuje więzi z rodziną, z dawnymi znajomymi, powstaje pytanie: gdzie ich szukać? Czy można zawierać jeszcze nowe znajomości?

**A.T.:** *Stąd u słuchaczy Uniwersytetu Trzeciego Wieku taka wielka potrzeba kontaktu.*

**Z.Z.:** Jako organizatorzy powinniśmy stwarzać warunki, aby z jednej strony starsze osoby miały możliwość uczestniczenia w kulturze, skorzystania z edukacji, ale z drugiej strony, aby te spotkania owocowały wzajemnym wspieraniem i osobistą mobilizacją. Słuchaczki mówią: „Mam spotkanie w grupie, muszę ładnie wyglądać, być uśmiechnięta, nie opowiadać o chorobach”.

**A.T.:** *To prawda. Wśród studentów UTW da się wyraźnie zauważyć pewien styl bycia czy nawet życia. Może on być na tyle atrakcyjny, że starszy człowiek zapragnie go przenieść na inne kontakty.*

**Z.Z.:** Tak właśnie jest. Ludzie, którzy poznali się w Uniwersytecie, spotykają się poza tym środowiskiem. Na pewno też ich kontakty z rodzinami stają się bogatsze. Dziadkowie mają o czym opowiadać. Dzieci i wnuki słuchają, bo babcia wróciła z ciekawego wykładu, ma nowe wiadomości, była na wycieczce. Pozycja i samopoczucie starszego człowieka stają się lepsze. Dziś na przykład będę robiła zapisy na pierwsze zajęcia do pracowni komputerowej. Był wykład na ten temat i kiedy spytałam, w ilu domach są komputery, to jedna trzecia zgromadzonych na sali podniosła rękę. Kiedy jednak chciałam się dowiedzieć, ile osób potrafi na nich pracować, znaczna część rąk opadła. Wnuk by nauczył, ale babcia do tej pory nie chciała mówiąc: „to już nie dla mnie”. Chodzi o to, żeby babcia weszła do domu i powiedziała: „na uniwersytecie mam zajęcia komputerowe, teraz możemy wnuczku porozmawiać”.

**A.T.:** *W Polsce jest ponad dwadzieścia Uniwersytetów Trzeciego Wieku, jednak lubelski jest jednym z najliczniejszych. Co stanowi o jego powodzeniu?*



**Z.Z.:** Zajęcia w niektórych UTW trwają dwa lub trzy lata, potem następują zapisy nowych słuchaczy. My przyjęliśmy formułę wieloletniego uczestnictwa. Myślę, że na zainteresowanie ludzi starszych naszym Uniwersytetem wpływa duża różnorodność zajęć. Lublin ma ich najwięcej do wyboru. Są wykłady ogólne i spotkania w grupach.

**A.T.:** *Dużym powodzeniem cieszy się na przykład taniec integracyjny.*

**Z.Z.:** Łączy w sobie elementy ruchu, muzykoterapii, ćwiczenia koncentracji, treningu pamięci. Nauka nowych umiejętności daje grupie poczucie sukcesu. Zmienność partnera powoduje, że zbliżamy się do siebie: podchodzimy do różnych osób, musimy popatrzeć w oczy, uśmiechnąć się, dotknąć. Atmosfera życzliwości wytwarza się samorzutnie. W końcu ludzie uczestniczący w zajęciach sześćdziesięcioosobowej grupy twierdzą, że czują się jak w rodzinie. Można też chodzić na zajęcia w chórze, na pływalni, w pracowni plastycznej, brać udział w wycieczkach, a także uczyć się języków. Każdy może znaleźć coś dla siebie i myślę, że to jest nasz atut.

**A.T.:** *Program UTW jest sposobem na życie dla ludzi starszych. Przyjęła go jednak niewielka grupa ludzi: 600 osób w mieście półmilionowym.*

**Z.Z.:** Myślę, że brak dobrej informacji o tym, że Uniwersytet działa, a przede wszystkim o tym, jak działa. Uniwersytet musi mieć sprzymierzeńców w mediach. Ludzie w mieście nie wiedzą o nas albo po prostu wyobrażają sobie coś całkiem innego. Imprezy związane z obchodami Międzynarodowego Roku Ludzi Starszych w pewnym stopniu wypełnią tę lukę.

**A.T.:** *Nie wszyscy starsi ludzie zechcą zostać studentami Uniwersytetu. Braknie im zainteresowań albo po prostu – zdrowia. Co należy im zaproponować, z jaką inicjatywą iść do ludzi chorych, niepełnosprawnych?*

**Z.Z.:** Takich osób będzie coraz więcej. W Lublinie – i z pewnością nie tylko tutaj – istnieje coraz wyraźniejsza potrzeba powstania nowych domów dla ludzi starszych. Do niedawna jeszcze nie mówiło się o tym, ale ten problem narasta.

Pamiętam, jak przed kilkunastu laty w Lublinie otwierano Dom Seniora. Deklarowano wówczas, że będzie to dom dla osób sprawnych. Patrzyłam na ten pomysł z przymrużeniem oka, bo wiadomo, że sześćdziesięcioletni człowiek może tę sprawność w każdej chwili stracić. Powstaje pytanie: czy mamy dziś w Polsce koncepcję opieki nad ludźmi o różnej sprawności? Problem jest światowy. Gdy byłam w Austrii, widziałam różne domy. Bardzo mnie interesowało, jak problem ten rozwiązuje społeczeństwo, w którym jest wielu ludzi starszych. Niestety, tam też nie znaleźli na to recepty. Owszem, mają domy przepięknie wyposażone, wręcz luksusowe. Widziałam w tych domach oddziały, gdzie mieszkają osoby zupełnie niesprawne i odniosłam przygnębiające wrażenie. Kontakt między pensjonariuszami w takim domu jest ograniczony. Tymczasem człowiek chce być z ludźmi w różnym wieku. W tych domach tego brak. Dlatego życie staje się tam monotonne, bezbarwne. To powoduje apatię mieszkańców. Odwiedziłam jeden dom, który zwrócił moją uwagę. Grupy zaintereso-

wań: tańce, treningi pamięci, śpiewanie były prowadzone od godziny ósmej do czternastej. Ale to był wyjątek.

Myślę, że nie mamy jeszcze koncepcji, jak zorganizować domy spokojnej starości czy domy seniora. W Polsce do opieki nad ludźmi starymi mobilizują się na ogół rodziny. Liczba osób w podeszłym wieku zwiększa się i istnieje potrzeba wypracowania modelu domów dla ludzi starszych. Za granicą też się nad tym głowią. Na przykład w Austrii zbudowano nowoczesny szpital. Część tego szpitala przeznaczono dla ludzi starszych, którzy po leczeniu muszą jeszcze przejść okres rehabilitacji, by w lepszej kondycji wrócić do domu. Co się okazało? Ani rodziny nie chcą ich przyjąć z powrotem, ani oni sami nie mają zamiaru wracać. W szpitalu przyzwyczaili się do opieki, do troskliwości. Wrócą do domu – znów zostaną sami. Organizatorzy szpitala liczyli na to, że rotacyjny oddział rehabilitacji umożliwi zwalnianie łóżek na oddziałach szpitalnych. Tymczasem powstał niespodziewanie dom opieki.

**A.T.:** *Sytuacja, o której Pani mówi, świadczy o rozluźnieniu więzi między pokoleniami. Dlaczego tak trudno dochodzi do spotkania?*

**Z.Z.:** Rozumiejąc pani pytanie dosłownie odpowiem, że z bardzo prostego powodu: dorośli i młodzież przed południem pracują. Nie mogą w tym czasie zapewnić ciągłej opieki osobom starszym ani chodzić w odwiedziny. Starsi w tym czasie są gotowi do spotkań. Wieczorem wychodzą już niechętnie. Wiem, że istotną przeszkodą w nawiązywaniu kontaktów jest brak wspólnych tematów i upodobań. Jednak gdy znajdę wspólny temat i przygotuję młodzież, okazuje się, że tak prosta sprawa, jak ustalenie terminu, bywa przeszkodą, by spotkanie pokoleń doszło do skutku. Przyczyn jest na pewno o wiele więcej. Do tej integracji pokoleń przyczyniać się powinien system wychowawczy; niezbędne jest zauważenie, dostrzeżenie przez młodych problemów ludzi starszych, pochylenie się nad potrzebami człowieka starszego.

W krajach zachodnich zanika więź między pokoleniami i poczucie obowiązku opieki nad starszym członkiem rodziny. Jednak nie jest tak, że rodzina oddaje dziadka czy babcię do domu opieki. Dziadek sam podejmuje decyzję. Wybiera sobie miejsce, zapisuje się dużo wcześniej. Nie trzeba dodawać, że domy te w krajach zachodnich posiadają wyższy standard niż nasze.

Jest jeszcze jedno rozwiązanie, które oceniam najwyżej. Zetknęłam się z nim w Wiedniu. Służby socjalne bardzo wiele robią na rzecz tworzenia warunków życia osób starszych w ich domach prywatnych. Ludzie starsi są tam często samotni, ale pozostają u siebie, mają swoje mieszkanie, swoje meble, drobiazgi, zwierzę, którym się opiekują. No i oczywiście sąsiadów. Starszemu człowiekowi mieszkającemu samotnie idą z pomocą różne instytucje. Na przykład w określonym dniu tygodnia pracownicy biblioteki przyjeżdżają do domów osób starszych i wymieniają książki. U nas na razie mogliby to robić wolontariusze. Natomiast szokiem była dla mnie możliwość udzielenia zasiłku na opłacenie młodej osoby, która przychodzi do staruszka, żeby z nim porozmawiać.

**A.T.:** *Skomercjalizowana życzliwość?*

**Z.Z.:** Odwiedziny młodego pracownika – mówią Austriacy – są czymś korzystniejszym niż przebywanie w domu opieki, wyłącznie wśród ludzi starych.

**A.T.:** *Mam wątpliwości, czy czułabym się dobrze, gdyby ktoś rozmawiał ze mną za pieniądze. Wydaje się to straszne...*

**Z.Z.:** Kiedy idzie pani do lekarza, to jest właśnie taka sytuacja. Są różne usługi. Jednak przyznaję, że i mnie takie rozwiązanie zaskoczyło.

**A.T.:** *Ja dodałabym jeszcze, że człowiek buduje kształt swojej starości przez wiele lat. Postawa otwartości, życzliwego udziału w życiu najbliższego otoczenia: rodziny, sąsiadów, powinna zaowocować w starości. Osoba taka rzadziej bywa narażona na samotność.*

**Z.Z.:** Z pewnością tak. Ludzie jednak najczęściej otaczają się grupą rówieśników, istnieje więc niebezpieczeństwo, że nawet ktoś, kto kiedyś miał bardzo dobre kontakty, może zostać sam, bo rówieśnicy odchodzą w sposób naturalny. Byłam w bliskich kontaktach z panią profesor Anielą Chałubińską, która dożyła 96 lat. Jej przyjaciele – rówieśnicy zmarli wcześniej. Ale to było wspaniałe, że miała tylu znajomych w różnym wieku.

**A.T.:** *Właśnie o tym myślałam. To zależy od otwartości starszego człowieka, ale nie „za pięć dwunasta”, lecz dużo wcześniej.*

**Z.Z.:** Dużo wcześniej często nie myśli się o tym. Wiele kobiet koncentruje się wyłącznie na rodzinie. W pewnym momencie zabraknie jej, bo mąż umiera, dzieci dorastają – wtedy nagle okazuje się, że wokół jest pustka. Myślę, że w tym momencie człowiekiem osamotnionym powinni zainteresować się ludzie młodzi.

**A.T.:** *I dobrze byłoby, gdyby tę powinność spełniali. Jednak poza wieloletnim „inwestowaniem” w rodzinę dobrze jest też mieć zainteresowania, pasje.*

**Z.Z.:** Jest to swego rodzaju luksus niedostępny przez wiele lat dla obecnej generacji starszych kobiet. Ciężkie warunki życiowe zmuszały je do tego, aby zajmować się wyłącznie rodziną, myśleć o tym, jak „wiązać koniec z końcem”. Pokolenie moje i moich dzieci na pewno będzie realizowało własne zainteresowania.

Jednak my, jako społeczeństwo, powinniśmy dość wcześnie pomyśleć o różnych propozycjach, aby każdy starszy człowiek mógł mieć swoje zainteresowania. Szczególnie efektywna wydaje się praca w małych grupach. Myślę o zastosowaniu tego pomysłu w Uniwersytecie Trzeciego Wieku. Możliwe, że powstanie tam dział przygotowania animatorów małych grup. Chcemy włączyć się w program tworzenia wśród osób starszych wolontariatu o różnych specjalnościach. W niedużej grupie łatwiej nawiązać kontakt, udzielać sobie porad, pomocy. Zresztą już w tej chwili w naszym Uniwersytecie oprócz wykładów prowadzone są zajęcia w grupach kilkunastoosobowych. Spotykają się w nich ludzie zainteresowani na przykład historią sztuki, zdrowym odżywianiem, psychoprofilaktyką, nauką języka, literaturą. Moim marzeniem jest, aby powstało

tych grup jak najwięcej, aby starsi mieli takie możliwości wyboru, jakie ma młodzież i dzieci.

**A.T.:** *Osiągnięcia Uniwersytetu Trzeciego Wieku i jego dalsza działalność w Lublinie i w innych miastach Polski nie rozwiązuje problemu w skali kraju. Kto w Polsce powinien zająć się pomocą ludziom starszym, aby mogli godnie przeżyć jesień życia?*

**Z.Z.:** Nie należy tej pracy przyporządkowywać tylko jednej strukturze. Problemem powinien zająć się rząd, samorządy, organizacje pozarządowe i osoby prywatne, biznes i wolontariat. Wszyscy. To jest problem społeczeństwa. Kto go szybciej dostrzeże i ma możliwości, ten niech się włącza do działania. Myślę, że organizacje pozarządowe powinny wymusić na samorządach zajęcie się tymi sprawami na swoim terenie. Samorządy zwykle uważają, że ważniejsze są inne sprawy, na przykład drogi, kanalizacja. Tymczasem powinny one dostrzec inicjatywy społeczne. Nie spodziewam się, aby rząd czy elity władzy uznały sprawy starszych ludzi za niezwykle ważne. Dopóki nie wykrzyczy się ich, dopóty nie będą dostrzeżone przez administrację. Ludzie biznesu zaczną zakładać domy seniora, oczywiście domy o wyższym standardzie i chociaż będą to domy dostępne dla ludzi bardziej zamożnych, stworzą forpocztę pewnych rozwiązań, pomysłów. Do nich będą dołączać inni. Jednak generalnie – zmiany na lepsze zależą od ludzi wrażliwego serca, którzy dostrzegą problem nie tylko środków i warunków, ale właśnie tego zwykłego ludzkiego kontaktu. Przecież ludziom starszym najbardziej potrzeba tego, żeby ktoś z nimi posiedział, porozmawiał, popatrzył, posłuchał... Jedna z moich studentek zauważyła, że musi nastać moda kontaktowania się ludzi młodych ze starszymi.

**A.T.:** *Podobnie jak wśród pewnych grup młodzieży powstał Ruch Mumin-ków. Ten styl spędzania wolnego czasu ludzi sprawnych z mniej sprawnymi został w pewnych kręgach młodzieży zaakceptowany i sprawdza się do dziś. Wiemy jednak, że liczenie na modę, przykład niewielkich grup młodzieży – to za mało. Skoro główny ciężar pomocy starszemu człowiekowi ma spoczywać na społeczeństwie, trzeba spytać, jakie podejmuje się kroki, by przygotować mentalność społeczną do sprostania tym zadaniom?*

**Z.Z.:** Należy do nich przygotować przede wszystkim pokolenie, które dopiero wejdzie w życie dorosłe. Trzeba też stworzyć warunki, aby ludzie różnych pokoleń mogli spotykać się. W czasie trwania Międzynarodowego Roku Ludzi Starszych zaproponowałam właśnie spotkania pokoleń. Jestem przekonana, że pomysł jest dobry, a jednak trudno przekonać do niego szersze grono organizatorów.

**A.T.:** *Jeśli spotkanie pokoleń będzie realizowane, kto ma wyjść z inicjatywą?*

**Z.Z.:** Powinno być poprzedzone przygotowaniem młodzieży do dialogu z ludźmi starszymi. Chodzi o wypracowanie metody, a także o znalezienie wspólnego tematu, tak by jedni i drudzy mogli się czegoś od siebie dowiedzieć. Starsi usłyszą, jak daną sprawę przeżywa młodzież, ta z kolei dowie się, jak na

nią patrzą starsi. Znaleźć można mnóstwo tematów. Przykładem może być moda, której zmiany przeżywa się w ciągu życia wielokrotnie. Nastolatek również może wypowiadać się na temat mody z perspektywy czasu, pamiętając, jak kształtowała się ona, gdy był o kilka lat młodszy. Starszy człowiek miał sposobność zaobserwować więcej zwrotów mody, może więc dostrzec w niej dzisiaj echa sprzed kilkudziesięciu lat. Temat stałby się w tym przypadku okazją do uświadomienia pokoleniom, że zmiany są czymś naturalnym.

**A.T.:** *Kto powinien dawać impuls do rozszerzania tego dialogu, tak aby przyczynił się on w istotny sposób do zmiany mentalności młodego pokolenia w Polsce?*

**Z.Z.:** Tę pracę można by podjąć w szkole, przy parafii, w domu kultury oraz w mediach. Zależy to od dobrej woli ludzi, którzy mają kontakt z młodzieżą. Rzecz w tym, by nauczyciele, katecheci, dziennikarze, instruktorzy harcerscy, działacze kultury, wolontariusze widzieli problem i sami byli przekonani o tym, że ze spotkania pokoleń można czerpać satysfakcję i wiedzę.

Osobiście mam bardzo pozytywne doświadczenia w pracy z moimi studentami. Dla nich jest to odkrywanie świata bardziej barwnego. Dotychczas młody człowiek nie miał czasu zastanowić się nad bogatym życiem człowieka starszego. Z kolei spotkanie takie bardzo często przyczynia się do osłabienia negatywnego, stereotypowego postrzegania młodzieży przez ludzi starszych. Tymczasem dobrze byłoby, żeby nauczyli się oni słuchać tego, co młodzież ma do powiedzenia. Spotkania pokoleń są realizacją idei wzajemnego obdarowywania.

Jednak, jak powiedziałam, wciąż brakuje liderów tego działania, swego rodzaju elit, które zapoczątkowałyby pewien ruch społeczny. „Klanza” jest w trakcie prowadzenia drugiego kursu przygotowującego do tego zadania. Muszę powiedzieć, że nie są one łatwe. Niedawno prowadziłam serię czterech warsztatów, przygotowałam ludzi do takich spotkań, ale nabyte umiejętności bardzo powoli przekładają się na konkretne działania.

**A.T.:** *Jest Pani kierownikiem Komitetu Organizacyjnego Międzynarodowego Roku Ludzi Starszych, który w Lublinie przyjął dewizę „Jesteśmy sobie potrzebni”. Liczni współorganizatorzy proponują bogaty program. Co pozostawiają po sobie obchody na lata następne?*

**Z.Z.:** Uniwersytet Trzeciego Wieku był kiedyś ideą, potem stał się instytucją. Mam nadzieję, że pewne spotkania, które zainspirujemy w tym roku, zawocują na przykład powstaniem klubów funkcjonujących na stałe. Nagromadzenie w krótkim czasie wielu imprez czy inicjatyw spowoduje dostrzeżenie przez społeczeństwo problemu ludzi starszych. Jednak muszą powstać grupy dobrze przygotowanych animatorów, którzy będą w stanie odpowiedzieć na ten wzrost zainteresowania. Na razie, gdy pytam moich studentów pedagogiki pracy socjalnej, kto z nich chce pracować ze starszymi, zgłasza się na przykład dwóch studentów na studiach dziennych, a czterech na zaocznych. Nie ma

świadomości społecznej, że może to być w przyszłości zawód. Wracając do pani pytania, co pozostawią po sobie obchody: przypuszczam, że spowodują integrację instytucji, które zajmują się losem człowieka starszego. Domy Pomocy Społecznej będą wiedziały, że mogą znaleźć sojusznika w Domu Kultury; studenci Medycznego Studium Zawodowego poznają animatorów „Klanzy”. Tym sposobem ludzie z tych instytucji i organizacji dowiedzą się nawzajem o sobie, sporo się nauczą i będą mieć możliwość szerszego spojrzenia na problem ludzi starszych. Wypracowane formy współpracy zostaną przyjęte przez te instytucje jako ich stałe formy działania.

**A.T.:** *Dostrzeganie sensu życia w starszym wieku jest nie tylko warunkiem aktywności, ale także prawidłowych relacji między pokoleniami. Jakie najważniejsze wymiary tego problemu dostrzega Pani z punktu widzenia samych ludzi starszych i tych, którzy kontaktują się z nimi?*

**Z.Z.:** W starości człowiek jest uwolniony od pewnych napięć związanych ze zdobywaniem partnera, wykształcenia lub pracy. Wiązało się to przecież z olbrzymią ilością niepokojów, lęków i stresów. Natomiast mając to za sobą można się obejrzeć wstecz. Jest to więc czas refleksji, podsumowania i spojrzenia na życie z dystansem. Zegar życia jakby zwalnia po to, aby starszy człowiek popatrzył na życie z pewnej odległości, docenił wartość swego osobistego zaangażowania w to, co po drodze się udało. Dzieci wychowane, poszły na swoje, nie muszą już za nie odpowiadać. Doceniam teraz wartość własnej rodziny, ale i tego, co mnie otacza. Ten czas dany jest dla mnie, dla mojego rozwoju. Przedtem czas ofiarowywałem komuś, teraz mam go więcej dla siebie. Wśród ludzi obecnego pokolenia nie jest to w pełni uświadomione i zaakceptowane, ponieważ żyli oni cały czas dla kogoś. Następna generacja jednak, jak sądzę, dostrzeże, że można żyć dla siebie w sposób twórczy, ciekawy i że na przykład czytając książki, można poprzestać na tym przeżyciu i nie trzeba tego nikomu „oddawać”. Można dalej się uczyć, odkrywać różne tajemnice przyrody, życia i kultury.

Powstaje pytanie o niezbędność (czy też zbędność) ludzi starszych w społeczeństwie. To oni – patrząc z dystansu na bieżące problemy – wyraźniej i mocniej doceniają wartości moralne, społeczne, tradycję, historię. Oni wiedzą, że o te dobra należy dbać. Gdyby wszyscy żyli w ciągłym pośpiechu, być może nikt by ich nie dostrzegał. Na szczęście starsi zwracają uwagę młodych na te sprawy, dla nich są one ważne. Są oni bowiem świadkami historii osobiście przeżytej. Jakże cenne było na przykład ich świadectwo w czasach panowania cenzury. Dzięki nim została przechowana i przekazana prawda. Chyba nikt w Polsce się nie dziwił, gdy oficjalnie ujawniono informacje o Katyniu. Ludzie, którzy przeżyli wojnę, wiedzą, czym ona jest, i dopóki żyją, przestrzegają przed nią innych. To mądrość zdobyta przez doświadczenie.

Jeśli młodzi mają styczność z osobami starszymi, osoby te są w stanie przekazać im pewne zasady zachowania społecznego, na przykład poszanowanie

własności społecznej, które dawniej było oczywiste, a o którym się dziś zapomina. Pęknięcie więzi z osobami starszymi obróci się przeciwko młodym.

Refleksji człowieka starszego nie jest w stanie zastąpić ani postęp techniczny, ani efektywnie, nowocześnie zdobyty zasób wiedzy. Mądrości życiowej w rozwiązywaniu problemów oraz w pokonywaniu trudności wewnętrznych żadna książka czy komputer nie przekaze lepiej niż osoba życzliwa, która jest w stanie wysłuchać i doradzić z miłością. Stała troska społeczeństwa o ludzi starszych, szczególnie o ludzi niepełnosprawnych, sprawia, że zachowuje ono pewien poziom moralny, potrafi dawać, niczego w zamian nie oczekując. Właśnie taka relacja kształtuje w młodszym pokoleniu uczucie miłości całkowicie bezinteresownej. Miłość poddana próbie nabiera wartości. Stanowi o wielkości człowieka.

**A.T.:** *Bardzo dziękuję Pani Doktor za rozmowę.*





Zygmunt KWIATKOWSKI SJ

## NASZA I PAPIEŻA – OJCZYŻNA

Ucząc się Ojczyżny [...] karmiliśmy się obficie literaturą okresu romantyzmu, chętnie sięgaliśmy po powieści Sienkiewicza, fascynował nas mroczny patos obrazów Grottgera. Nie była to edukacja, ale raczej proces wtajemniczenia, rodzaj inicjacji. Czuliśmy się kontynuatorami powstańczej tradycji naszych ojców. Oni stanowili dla nas wzorzec, ale i moralne zobowiązanie. Im bardziej nasilała się propaganda, tym bardziej zagłębialiśmy się w tradycję.

*Ojczyżna to wielkie drzewo. Widać jego pień, koronę, konary. Nie widać korzeni. Widać drzewo zielone, wyschlą gałąź, żółknące liście, nagie gałęzie, pokryte śniegiem lub szronem. Nie widać natomiast tego, co dzieje się wewnątrz pnia, jakie tam zachodzą procesy, a przecież to one decydują o losie drzewa – wpływają na jego wzrost i trwanie.*

*Trudno jest pisać o korzeniach, chociaż to one decydują o moim spojrzeniu na Ojczyżnę i sposobie pojmowania tej prostej i skomplikowanej zarazem sprawy. Pierwsze, co przychodzi mi na myśl, to Ojczyżna wypracowań szkolnych. W szkole dowiedziałem się, że słowo „Ojczyżna” trzeba pisać dużą literą. W szkole też uczono mnie myśleć o niej w odniesieniu do historii i w sposób uporządkowany. Szybko zrozumiałem, że zarówno interpretacja historii, jak i ów porządek ustalane są według partyjnych wytycznych; na forum oficjalnym o Ojczyżnie należało mówić zgodnie z nimi, mając prywatnie całkowicie odmienny pogląd na tę samą sprawę. Wszem i wobec było wiadomo, jakie treści są zabronione, jakie zaś gratyfikowane – czekały za nie dobre stopnie i pochwały.*

*Ten sposób patrzenia na sprawy Ojczyżny był nie tyle równoważony, co zwalczany przez inny, który określiłbym jako konspiracyjno-romantyczny. Ujawniał on inne oblicze prawdy: prawdę prześladowaną i tragicznie doświadczaną przez historię. Poznawałem ją bynajmniej nie z książek. Bolesne doświadczenie dotyczyło bardzo osobistych losów osób, które znałem i które były mi bliskie. Współczułem im z głębi serca i z nimi, rzecz jasna, solidaryzowałem się. Z tego też powodu nie mogłem traktować propagandowego zakłamania jedynie jako zabiegu socjotechnicznego, formalnego li tylko sprzeniewierzenia się prawdzie: to była krzywda i obraza osób, ku którym kierowało się kłamstwo.*

*Stosunek do Ojczyżny posiadał w owym czasie wyraźną komponentę moralną, pozwalającą radykalnie rozstrzygać, kto jest prawdziwym Polakiem, a kto nim nie jest. Ucząc się Ojczyżny według owego drugiego modelu karmiliśmy się obficie literaturą okresu romantyzmu, chętnie sięgaliśmy po powieści Sienkiewi-*

cza, fascynował nas mroczny patos obrazów Grottgera. Nie była to edukacja, ale raczej proces wtajemniczenia, rodzaj inicjacji. Czuliśmy się kontynuatorami powstańczej tradycji naszych ojców. Oni stanowili dla nas wzorzec, ale i moralne zobowiązanie. Im bardziej nasilała się propaganda, tym bardziej zagłębialiśmy się w tradycję.

Słowo „Ojczyzna” łączyło się wtedy z takimi pojęciami, jak wolność i prawda, a także z hasłami: konspiracja, powstanie, bunt przeciwko obcej przemocy, walka o własną tożsamość i o historyczne przetrwanie. Refleksje polityczne prowadziły zawsze do punktu zwrotnego podziału Europy i świata – do Jałty, kiedy to Polska została rzucona w paszczę lwa, a w konsekwencji skazana na „budowę ludowego państwa” w kształcie wyznaczonym przez „wierchuszkę” z Moskwy.

Świat, który nas otaczał, nie był kolorowy. Był czarno-biały, jak zawsze wtedy, gdy wobec dramatycznego zagrożenia istnieje potrzeba silnej konsolidacji. Na scenie dziejów byliśmy my i byli oni – nasi przeciwnicy. My prezentowaliśmy prawdziwy nurt ojczyźniany-patriotyczny: byliśmy prawi, nie byliśmy zakłamanymi; oni natomiast byli zdrajcami, karierowiczami, moralnymi bankrutami kolaborującymi z politycznym zaborcą, fałszerzami prawdy w imię osobistych korzyści. My byliśmy dobrzy (albo też moglibyśmy być dobrzy, gdyby nie oni), oni zaś – niegodni szacunku. Podział ów zaciążył również na praktykach duszpasterskich. Niekiedy wystarczało powiedzieć kilka dosadnych słów na „czerwonych”, żeby natychmiast zyskać miano dobrego kaznodziei i społeczny aplauz.

Taki sposób widzenia świata okazał się bardzo wygodny ze względu na swoją krańcową prostotę dzielenia świata na dwie części: swojską, w stosunku do której należało odnosić się przyjaźnie, i obcą, zaludnioną „nimi”, którą należało traktować nieufnie i dostępnymi sposobami zwalczać. Służył on pierwszorzędemu celowi, jakim było zniesienie wrogiego systemu, który został nam narzucony siłą i uniemożliwiał swobodny rozwój narodu i państwa. Niestety, to co niegdyś funkcjonalne, zaowocowało później prymitywizmem myślenia politycznego i irracjonalnym przekonaniem, że wystarczy tylko obalić system komunistyczny w naszym kraju, żeby niemal automatycznie znaleźć się za rajskimi podwojami społecznego dobrobytu i osobistego szczęścia.

Szczególne miejsce w czarno-białej polskiej rzeczywistości zajmował Kościół. Przez nas, wrogo nastawionych do władzy komunistycznej, prawie całkowicie utożsamiany był z narodem, tak jak partia była identyfikowana z systemem ideologicznej i politycznej przemocy. Kościół był „nasz”, poza Kościołem byli „oni”. Taki stan rzeczy wynikał w dużej mierze stąd, że Kościół, który dawał schronienie opozycji, stanowił jedyną instytucjonalną alternatywę wobec władzy komunistycznej. Istotny był także czynnik historyczny, pamięć o zaborcach z protestanckich Prus i prawosławnej Rosji, którzy prześladowali zarówno naród polski, jak i nigdy nie wysychające źródło jego narodowej identyfikacji –

Kościół katolicki. Okupacja hitlerowska i napaść ateistycznego Kraju Rad dopisały następny rozdział narodowej martyrologii i heroizmu spod znaku obrony polskości i wiary, przyczyniając się tym samym do ściślejszego związania Kościoła i narodu. Lata komunizmu utrwaliły i pogłębiły to zespolenie. Częstochowa stała się nie tylko duchową stolicą Polski, ale także stolicą ujarzmionego narodu, który „tutaj zawsze był wolny” i manifestował swoją opozycję w stosunku do narzuconej władzy. Nic więc dziwnego, że władze imały się różnych sposobów, żeby tę opozycję złamać (wystarczy przypomnieć fakt uwięzienia obrazu Najświętszej Marii Panny albo odmowę zezwolenia na udział papieża Pawła VI w uroczystościach tysiąclecia Kościoła w Polsce).

Rozpadowi komunizmu nie towarzyszyła katastrofa wojenna ani wybuch nuklearny. Konanie było szybkie. Pękła żelazna kurtyna, mur oddzielający Wschód od Zachodu został obalony na ulicach Berlina w sposób spektakularny. Gigantyczne imperium milionów ludzkich istnień, strzeżone przez potężne armie i niezwykle rozbudowany aparat policyjny, z dnia na dzień traciło swoją moc, karlało i przeobrażało się wewnętrznie. Nastąpił cud, do którego zbyt szybko się przyzwyczailiśmy i nie objęliśmy dotychczas świadomością pełni jego znaczenia.

Jest jeszcze jedno wydarzenie, bez przywołania którego obraz polskiej rzeczywistości nie tylko nie byłby pełny, ale byłby poważnie zdeformowany. Tym niestychanie ważnym dla narodu i Kościoła w Polsce wydarzeniem był wybór kardynała Karola Wojtyły na papieża – zwornik i apogeum syntezy polskości i chrześcijaństwa, która dokonywała się przez długie wieki. Papież Jan Paweł II od początku swego pontyfikatu był solidarny z narodem, któremu odmówiono podmiotowości. Jako pierwszy publicznie z tym narodem rozmawiał i dawał dowody, że rozumie jego sytuację: jako głowa Kościoła, a także jako ziomek i brat. Wtedy, gdy system państwowy oparty był na kłamliwych podstawach, demaskował kłamstwo, ukazywał jego zło moralne i katastrofalne skutki społeczne. Występował w obronie skrzywdzonych, prześladowanych, zepchniętych na margines. Był głosem tych, którym zamknięto usta.

Bez Papieża i jego wyzwoleniczej rozmowy z Polakami nie byłoby „Solidarności”, która zmieniła kierunek historii Polski i wpłynęła na historię powszechną. Jan Paweł II udzielał poparcia „Solidarności”, ale nie angażował się w spory polityczne. Bronił patriotycznego zrywu, widząc w nim dziejowe zadanie Polaków, podkreślał ewangeliczne korzenie tego zrywu i przestrzegał przed politycznym wynaturzeniem – przed zapominaniem o człowieku w dążeniu do władzy i bogactwa. Przyczynił się do tego, że Polska miała swoją „godzinę”, że znalazła się w centrum uwagi świata. Zadziwiła wówczas niejednym, także i tym, że strajkujący robotnicy uczestniczyli we mszy świętej, śpiewali pieśni religijne, klękali do modlitwy.

Obecnie pozycja Polski w świecie, a zwłaszcza w Europie, jest inna. Mamy jednak swoje zadanie do spełnienia również w przyszłości. Przekonania tego nie

trzeba opierać na idei mesjańskiego posłannictwa naszego narodu, ale na wierze w geniusz każdego narodu i istotną w nim rolę każdego człowieka. Do czekającego nas zadania musimy jednak dorosnąć.

Perspektywę dla naszej Ojczyzny odczytuję w nauczaniu Papieża i w jego postawie. Punktem wyjścia, pierwszym krokiem, powinna być umiejętna ocena i rzetelne wartościowanie polskiej rzeczywistości w szerszym planie historii powszechnej. Nie można już kroić rzeczywistości na białą i czarną, ale nie wolno też popadać w relatywizm moralny. Jan Paweł II wskazując na potrzebę skutecznego działania stoi niezłomnie na stanowisku obrony pryncypiów moralnych będących podstawą człowieczeństwa i ludzkiej godności. Przestrzega przed skutkami ich lekceważenia i przypomina przypadki takich tragicznych skutków dla cywilizacji XX wieku. W lekceważeniu zasad moralnych widzi śmiertelne zagrożenie dla człowieka.

Programy dotyczące rozwoju Polski i jej roli we współczesnym świecie należy rozpatrywać także w aspekcie moralnym, przyjmując jako kryterium dobro człowieka. Abstrakcyjne hasła humanizmu mogą służyć tylko doraźnym celom politycznym lub pozostawać w sferze „księżycowego” idealizmu. Jan Paweł II w swym nauczaniu przedstawia całościową wizję człowieka, uwzględniającą w pełni jego cielesność i wymiar duchowy, wizję zbudowaną na racjonalnych przesłankach i popartą przekonującymi argumentami. Przyznając pierwszeństwo dobru człowieka troszczy się o los każdego – niezależnie od przekonań politycznych, rasy, religii czy kultury – kto potrzebuje pomocy, kto jest zagrożony. Szczególnie, gdy zagrożenie sięga samego człowieczeństwa.

Platforma działania, którą proponuje nam Papież, jest bardzo szeroka i w pełni zrozumiała dla wszystkich ludzi dobrej woli. Odwołuje się w niej bowiem do solidarności i zasady braterstwa. Papież manifestuje swoją wiarę w jedyny godny Ewangelii sposób: służy innym, wielbiąc w ten sposób Boga. Obejmuje swoją troską nie tylko członków Kościoła katolickiego, nie tylko chrześcijan. Darzy szacunkiem także niewierzących. Uczy miłości należnej każdemu człowiekowi. Wskazuje tym samym, jaka powinna być nasza postawa.

My, wierzący Polacy, wraz z rodakami nie będącymi członkami Kościoła, jesteśmy dziećmi tej samej wspólnoty narodowej, spadkobiercami wspólnej narodowej tradycji, która czeka na nasz solidarny wysiłek jej zrozumienia i nowego ucieleśnienia. Na progu trzeciego tysiąclecia nowożytnej historii ludzkości w dialogu z innymi narodami mamy podjąć zadanie tworzenia cywilizacji miłości. Dla ludzi wierzących cywilizacja miłości nie jest jednak tylko szlachetną utopią: jest Ewangelią. Nie głosi jej najszlachetniejszy nawet polityk, ale Syn Boży, Jezus Chrystus, który umęczony na krzyżu zmartwychwstał i żyje, jest obecny w historii. I ten fakt stanowi naszą niezłomną nadzieję nawet wobec najsroższych przeciwności.

Papież Polak najlepiej służy Ojczyźnie, ucząc właściwej postawy wobec niej i dając przykład takiej postawy. Wzywa do miłości i zgodnie z tym wezwaniem

---

*postępuje. Jest przykładem integralności moralnej. Każdego dnia zdaje egzamin z człowieczeństwa, egzamin, któremu jest poddawany na oczach świata. Nie ukrywa, skąd czerpie siłę i radość. Dzieli się ze wszystkimi najgłębszą i najintymniejszą tajemnicą swojego życia. Tą tajemnicą jest Jezus Chrystus. Jan Paweł II odkrywa – często nie rozpoznaną jeszcze – Tajemnicę każdego człowieka i Tajemnicę świata. Świadczy o Tym, w którym jest prawdziwe zbawienie, który jest Prawdą i Miłością. Jest glebą, do której sięgają korzenie wielkiego drzewa – Ojczyzny. Z tej gleby winna ona czerpać soki, aby się odradzać i wzrastać.*



Dariusz WADOWSKI

## OTWARCIE NA STAROŚĆ I LUDZI STARYCH

Współczesne społeczeństwa ogarnięte są manią młodości. Niesie to ze sobą różnorakie konsekwencje ekonomiczne, społeczne i kulturowe. By zrobić miejsce dla młodszych, ludzie starzy zwalniani są z pracy. Politycy przypominają sobie o nich zazwyczaj przy okazji wyborów i walki o głosy. Seniorzy zachęceni są do korzystania z komunikacji miejskiej i robienia zakupów poza godzinami szczytu, gdy na ulicach jest mniej młodzieży i osób pracujących. Biura podróży oferują dla nich atrakcyjne wycieczki poza sezonem turystycznym. Osoby w podeszłym wieku stykają się więc przede wszystkim z osobami sobie podobnymi. Na Zachodzie stworzono nawet dla nich specjalne domy i ośrodki, by w spokoju i izolacji od otoczenia mogli dożyć swoich dni. Różne gałęzie przemysłu, handlu i usług w niewielkim stopniu uwzględniają potrzeby osób starszych. Obserwujemy proces spychania ludzi starych na margines życia społecznego oraz ucieczkę od myślenia o własnej – nieuchronnej przecież – starości.

Jednocześnie wielu socjologów, psychologów, pedagogów, a nawet ekonomistów widzi konieczność innego podejścia do problemu starości. Podkreś-

lają oni wartość ludzi starych oraz ich wkład w kształtowanie życia społecznego. Podejmowane są prace nad eliminowaniem błędów popełnianych przez politykę społeczną wobec ludzi starych. Społeczeństwo nie może bowiem wyrzucić poza nawias swych wczorajszych żywicieli i wychowawców. Ludzie starzy powinni być włączeni w całość życia społecznego, powinni być jego podmiotem i współtwórcą. Należy im się szacunek, zrozumienie, życzliwość, a wtedy, gdy istnieje taka potrzeba – wsparcie i pomoc.

W nurt refleksji nad starością i problemami ludzi starych znakomicie wpisuje się książka Leona Dyczewskiego OFMConv zatytułowana *Ludzie starzy i starość w społeczeństwie i kulturze*<sup>1</sup>. Autor zdecydowanie przeciwstawia się w niej tendencjom cywilizacyjnym, które prowadzą do zamykania ludzi starych w swego rodzaju getcie. Domaga się przywrócenia im należnej pozycji i roli. Nie można tego uczynić bez rzetelnej refleksji nad starością i problemami lu-

<sup>1</sup> L. Dyczewski OFMConv, *Ludzie starzy i starość w społeczeństwie i kulturze*, Lublin 1994, ss. 125, Redakcja Wydawnictw KUL.

dzi starych, bez głębokiego i wielowymiarowego wejrzenia w ich życie.

Dyczewski ukazuje wartość człowieka starego najpierw w sposób ogólny, na tle współczesnych zjawisk cywilizacyjnych i kulturowych. Są to przede wszystkim: wzmożone tempo zmian, kult rozwoju i postępu, nastawienie ku przyszłości, dążenie do dobrobytu, prymat wartości politycznych i gospodarczych (por. s. 16n.). Zjawiska te spowodowały, iż ludzi starych zaczęto traktować jako niepotrzebny balast, przypisując im niezaradność życiową, niedołęstwo, brak przydatności społecznej. Specjalnie dla ludzi starych opracowano formy pomocy, które jeszcze bardziej utrwaliły ich izolację i marginalizację. Konieczna jest więc zasadnicza zmiana w dziedzinie polityki społecznej, ale przede wszystkim w sferze ludzkich postaw i wartości. W kolejnych rozdziałach otrzymujemy rozbudowany przegląd argumentów na rzecz tego stanowiska.

Autor rozpoczyna od przedstawienia krótkiego rysu historycznego dotyczącego miejsca ludzi starych w społeczeństwie i w kulturze. W tym świetle współczesne poglądy na starość i stosowane rozwiązania mają wiele wspólnego z praktykami plemion koczowniczych, które ludzi starych skazywały na samotną śmierć (por. s. 19). Wielce wymowna jest również analiza sytuacji społeczno-demograficznej Polski oraz krajów rozwiniętych. Osoby w podeszłym wieku stanowią pokaźną kategorię społeczną, a ich liczba w stosunku do ogółu ludności stale wzrasta. Mimo iż jest to kategoria niejednorodna i wewnętrznie zróżnicowana, dostrzegalne są tu pewne ogólne prawidłowości. Ludzie starzy funkcjonują zazwyczaj w trudnych warunkach materialnych, często znacznie odbiega-

jących od standardów przyjętych w danym społeczeństwie. Zabezpieczenia socjalne w formie emerytur są niewystarczające, a polityka społeczna państwa wykazuje w tym zakresie wiele braków i zaniedbań.

Problematyczna jest na przykład kwestia, czy przymusowe przechodzenie na emeryturę w określonym przez ustawodawcę czasie to rzeczywiście dobre rozwiązanie dla ludzi starych. Wielu z nich bowiem posiada doskonale umiejętności zawodowe, ma bogate doświadczenie, a pewne cechy związane z wiekiem (cierpliwość, dokładność, obowiązkowość) sprawiają, że są równie wartościowymi pracownikami jak ludzie młodzi. Sam fakt przejścia na emeryturę powoduje często wiele trudności adaptacyjnych i psychologicznych. Traci się wtedy określone środowisko, w którym tkwiło się od wielu lat, oraz związane z nim kontakty społeczne. Analizując te kwestie L. Dyczewski stawia konkretne postulaty i propozycje zapobieżenia negatywnym zjawiskom. Chodzi przede wszystkim o to, aby pracownicy byli przygotowywani do przejścia na emeryturę, aby opuszczenie dotychczasowego środowiska pracy było łagodne i stopniowe. Mogliby oni dalej wykonywać część swojej pracy, służyć pomocą młodszym i mniej doświadczonym, a decyzję o odejściu z zakładu podejmować sami. Konieczne jest zatem wypracowanie odpowiednich zasad i rozwiązań prawnych, które dawałyby możliwość kontynuacji pracy zawodowej przez osoby w podeszłym wieku. Trzeba jednak pamiętać, że równie niekorzystne dla ludzi starych byłoby zmuszanie ich do pracy, gdy już nie są w pełni sił.

Ten tok rozumowania autora jest charakterystyczny dla całej książki. Au-



tor najpierw stawia pogłębioną diagnozę sytuacji. Jest ona pełna wycucia społecznego, wrażliwości na sprawy bolesne i trudne, a jednocześnie odznacza się socjologiczną wnikliwością. Autor wskazuje przykłady działań przynoszących pozytywne i negatywne efekty. Następnie formułuje szereg wniosków i postulatów, które powinny być zrealizowane dla dobra ludzi starych, a pośrednio dla dobra całego społeczeństwa.

Osoby w podeszłym wieku mają długi okres życia za sobą i niewiele lat życia przed sobą. Chociaż chętniej pamiętają o dawnych czasach i w mniejszym stopniu orientują się ku przyszłości, nie znaczy to, że nie posiadają aspiracji i dążeń. Często uważa się jednak, że ważne są tylko aspiracje i pragnienia młodzieży, od której zależy przyszłość społeczeństwa. Tymczasem pragnienie osiągnięcia celu jest potrzebą uniwersalną i cechuje wszystkich ludzi. Nie można odmawiać ludziom starym prawa do posiadania potrzeb i pragnień. Z badań referowanych przez autora wynika, że 90% osób w podeszłym wieku ma takie dążenia (por. s. 39). Najczęściej odnoszą się one do życia rodzinnego i szczęścia bliskich, własnego zdrowia i położenia materialnego. Ujawniają one najbardziej podstawowe potrzeby ludzi starych. Z hierarchii tej wynika, że najbardziej istotne dla osób przeżywających starość jest bycie w rodzinie i z rodziną.

Ludzie starzy sami ograniczają swe zaangażowanie w życie społeczne, jednocześnie są wykluczani z pewnych działań przez społeczeństwo. W takiej sytuacji ze starością często łączy się samotność, a nawet osamotnienie. Jednak człowiek stary wciąż odczuwa potrzebę kontaktu z innymi, ma pragnienie bycia potrzebnym i użytecznym. W celu za-

spokojenia tej potrzeby znosi wiele niewygód i trudności. Dzięki uczestniczeniu w życiu rodziny, odczuwaniu bliskości osób najbliższych, okazywaniu sobie wzajemnej życzliwości i pomocy, człowiek stary w sposób niejako naturalny może te potrzeby zrealizować. Szczególnie opieka nad małymi dziećmi i pomoc w ich wychowaniu daje osobom starszym wiele radości i zadowolenia. Wspomagając rodziców dziadkowie kształtują pożądane postawy i zachowania u dzieci. Czynią to w sposób delikatny, pełen wyrozumiałości i życzliwości. Wtedy szczególnie przydają się takie cechy ludzi starych, jak cierpliwość, opanowanie, dystans wobec wielu spraw oraz własne bogate doświadczenie. W zdrowych relacjach rodzinnych poszczególne pokolenia, nawet gdy mieszkają oddzielnie, starają się być w ścisłych kontaktach. Silna więź rodzinna dodaje ludziom starym sił i chęci do dalszego życia, pozwala lepiej znosić trudne chwile okresu starości; łatwiej wtedy o pomoc i troskę w potrzebie. Osoby dorosłe, pracujące zawodowo są odciążone od wielu obowiązków domowych, które przejmują na siebie babcie i dziadkowie. Młode rodziny mogą liczyć również na starszych rodziców w zakresie pomocy materialnej, a także różnego rodzaju porad i usług. Rodzina jest zatem potrzebna osobom starszym, ale w nie mniejszym stopniu i one są potrzebne rodzinie.

Jednak w życiu rodziny, a w szczególności w stosunkach międzypokoleniowych, mogą pojawiać się kryzysy i konflikty. L. Dyczewski opisuje ich charakter oraz wskazuje sposoby ich pokonania. Jedną z takich trudnych sytuacji jest moment odejścia dziecka z domu i założenia własnej rodziny. Młoda osoba pragnie samodzielnie decydować o swo-

im losie i przyszłości. Niektórzy rodzice lub teściowie usiłują ingerować w życie nowej rodziny, chcą zdominować, a nawet przejąć zadanie wychowania wnuków. Ludzie starzy powinni mieć świadomość tych zagrożeń, spokojnie i z wyrozumiałością traktować młodych, nie odmawiać im prawa do indywidualnego kształtowania swego losu. Jednocześnie człowiek stary musi mieć prawo do spokoju, wypoczynku i intymności. Nie może być przez dorosłe dzieci wykorzystywany jako darmowa pomoc. W stosunkach rodzinnych powinna dominować postawa wzajemnej tolerancji, szacunku i życzliwości. Wtedy życie wielopokoleniowej rodziny stanie się bardziej harmonijne i wartościowe.

Spółeczna przydatność ludzi starych dla rodziny to tylko jeden z aspektów omawianego przez L. Dyczewskiego problemu. Ludzie starzy spełniają równie istotną rolę w odniesieniu do całego społeczeństwa. Pokolenie to wnosi do życia społecznego wartości, „których odrzucenie pozbawiłoby społeczeństwo czegoś bardzo [...] istotnego, czegoś, co należy do istoty życia ludzkiego jako całości, i czegoś, co daje podstawę do utrzymania tożsamości i rozwoju społeczeństwa” (s. 78). Mądrość życiowa, wiedza, zdobyte doświadczenie sprawiają, że mogą oni stać się prawdziwymi „przewodnikami życia młodych” (s. 73). Współuczestnicząc w procesie wychowania najmłodszego pokolenia uobecniają najważniejsze wartości społeczne, których osiągnięciu niejednokrotnie poświęcili całe swe życie. Ukazują wzory zachowań, przekazują historię narodu, są istotnym ogniwem w budowaniu tożsamości kulturowej.

Starość jest okresem, kiedy zasadnicze pytania egzystencjalne o sens życia

i śmierci, o sens cierpienia i bólu są szczególnie dojmujące. Człowiek stary traci siły, odporność, zdrowie; coraz więcej przyjaciół i osób bliskich umiera, on sam coraz bardziej zbliża się do śmierci. U ludzi starych pojawia się wtedy większe otwarcie na sprawy życia duchowego. Bardzo często odpowiedzi na te pytania szukają oni w religii. Zaangażowaniu ludzi starych w życie religijne sprzyja ich większa refleksyjność niż w latach wysokiej aktywności zawodowej i społecznej. Religia pozwala spojrzeć na drogę życia w innej, wiecznej perspektywie. Uwalnia człowieka starego od lęku przed śmiercią, ułatwia pozytywne spojrzenie na ten nieuchronny fakt, pozwala się także odpowiednio do niego przygotować. Dzięki uczestniczeniu w kulturze religijnej człowiek stary może panować nad swymi frustracjami i cierpieniami. Wiara uzewnętrzniona pobożnością pozwala łatwiej znosić przeciwności losu, nieszczęścia, smutki i bóle. Wzrasta samoakceptacja, odporność psychiczna i spokój wewnętrzny. Sprawy i problemy dnia codziennego odnoszone do Boga i sfery sacrum nabierają innej, bogatszej treści. Wiara religijna daje ludziom starym nadzieję i poczucie wewnętrznej wolności, a współuczestniczenie w Kościele stanowi silne oparcie, którego brak jest częstą przyczyną utraty sensu życia.

Zarysowana powyżej treść książki nie odzwierciedla w pełni jej bogactwa i wielowątkowości. Autor ukazuje człowieka starego w podwójnej optyce: jednostkowej i społeczno-kulturowej. Osoba w podeszłym wieku, charakteryzowana przez Dyczewskiego, jest postacią bardzo konkretną: towarzyszą jej określone problemy, frustracje, radości i przeżycia, funkcjonuje w specyficznych sy-

tuacjach i okolicznościach. Żyje w określonych warunkach materialnych i w otoczeniu społecznym, boryka się ze swymi kłopotami, cieszy się z sukcesów własnych i swoich bliskich. Autor podkreśla indywidualność osób starych, ich jednostkową wartość i osobową godność. Z drugiej strony ukazuje człowieka staroego jako przedstawiciela pewnej kategorii społecznej, zróżnicowanej, ale cechującej się wieloma podobieństwami. Sprawy ludzi starych przestają być wyłącznie indywidualne i specyficzne, a stają się uniwersalne, istotne dla innych osób w tym samym wieku. Ich życie, myśli i uczucia są bardzo podobne; problemy i kłopoty nabierają cech typowości. Socjologiczny punkt widzenia autora jest nasycony głębokim personalizmem. Uświadamiamy sobie dzięki temu, że ludzie starzy nie są kategorią ludzi, których najlepiej nie widzieć i nie spotykać. Nie są wyłącznie niedołążni, gnuśni, gderliwi, skoncentrowani tylko na sobie i pesymistyczni.

Autor pozytywnie patrzy na człowieka starego i starość, jednak nie jest bezkrytyczny i zdaje sobie sprawę z różnorodnych konsekwencji tego wieku. Ludzie starzy mają swoje wady, słabości i bolączki. Autor wielokrotnie wskazuje, jak wchodząc w starość można się samemu im przeciwstawiać, a także jak inni mogą pomóc osobom w tym wieku w ich przewycięzeniu, jak nie pozwolić by zdominowały one sposób postrzegania ludzi starych przez młodsze pokolenia. Nie są to wyłącznie ogólne wskazania o charakterze życzeniowym. L. Dyczewski uświadamia czytelnikowi, że sposób podejścia do starości i ludzi starych nie zmienia się samoczynnie. Konieczne są konkretne działania i w tym kierunku idą jego propozycje. Formu-

je je w sposób usystematyzowany w końcowym rozdziale książki pełniącym rolę zakończenia. Te wskazówki i rady kieruje zarówno do osób starych, jak i do tych, którzy zajmują się udzielaniem pomocy tym osobom. Podkreśla przede wszystkim potrzebę akceptacji starości własnej i innych, ale także apeluje o doskonalenie tych cech, które ułatwią życie innym z osobą starą. Zwracając się do polityków i działaczy społecznych podkreśla, iż ludzie starzy powinni być włączani w życie społeczne na zasadach równorzędnych partnerów, są bowiem jego integralną częścią. Społeczeństwo i kultura winny otwierać się na starość i ludzi starych. Nie wolno odsuwać ich poza nawias społeczny, mają oni bowiem wiele do zaoferowania młodszemu pokoleniom. Społeczna wartość człowieka nie może być mierzona wyłącznie kryteriami ekonomicznymi i politycznymi. Tylko wtedy, gdy społeczeństwo jest otwarte na ludzi starych, życie społeczne uzyskuje swój pełny kształt (s. 112).

Niewielka objętościowo książka L. Dyczewskiego obejmuje zagadnienia gerontologii społecznej, ale także socjologii, pedagogiki oraz polityki i psychologii społecznej. Autor czerpie również z dorobku innych dyscyplin nauki. Dorobek ten jest tylko niezbędnym uzupełnieniem oraz ilustracją prowadzonych rozważań. Zasadniczą inspirację stanowi bowiem sama treść życia. Jasny i zrozumiały język sprawia, że może być to lektura nie tylko dla specjalistów. Dobrze więc, iż pozycja ta ukazała się w dość wysokim nakładzie. Warto także podkreślić, że autor dołączył do książki wykaz polecanej literatury dotyczącej problemu starości i ludzi starych.

Recenzowana książka pozwala bardziej świadomie i niejednostronnie spoj-

rzeć na ludzi starych i ich problemy. Tym, dla których starość jest jeszcze odległa, daje nadzieję na jej dobre przeżycie. L. Dyczewski, ujmując starość jako okres życia, który może być piękny i twórczy, rozwiewa lęki i obawy związane z tym wiekiem. Trudno zrozumieć w tym kontekście, czemu Redakcja Wydawnictw KUL opatrzyła książkę tak nieadekwatną okładką: na fragmencie

obrazu A. Gierymskiego stara, osamotniona kobieta wpatrzona w dal z rezygnacją i lękiem czeka na nadejście śmierci. Lektura omawianej książki przekonuje, że ani starości, ani śmierci bać się nie trzeba. Powinno się ją przyjąć ze spokojem, starość jest przecież „elementem składowym życia i należy ją traktować jako normalny okres, więcej – jako dopełnienie życia ludzkiego!” (s. 111).

Jacek FRYDRYCH

## ŚMIERĆ W PERSPEKTYWIE WOLNOŚCI

Człowiek jest istotą śmiertelną i nieuchronnie zmierza ku swojemu kresowi. Jest jednak bytem szczególnym: jest rozumny i wolny. To sprawia, że ma możliwość ustosunkowania się do tego tajemniczego wydarzenia, jakim jest śmierć. W tym między innymi wyraża się wolność woli człowieka, że wybiera on swój sposób podejścia do śmierci. Żeby jednak jego wybór był wyborem rozumnym, musi próbować poznawać rzeczywistość, ku której zmierza. Stawia więc pod jej adresem pytania: Czym jest śmierć dla niego jako człowieka? Jaki jest jej sens? Czy istnieje życie po śmierci? Sam charakter tych pytań wskazuje na to, że ich adresatem jest nie tyle sama śmierć, ile człowiek, który się spotka ze śmiercią. Nie ma bowiem śmierci samej w sobie. Śmierć jest zawsze śmiercią czyjąś, śmiercią kogoś.

Te właśnie pytania podejmuje w swojej książce pt. *Śmierć i perspektywa nadziei*<sup>1</sup> ks. Antoni Siemianowski, wykładowca filozofii w Prymasowskim Wyższym Seminarium Duchownym

w Gnieźnie. Ta stosunkowo niewielka (161 stron) praca została napisana w formie eseju filozoficznego, co sprawia, że jest lekturą przystępną i łatwą w odbiorze nie tylko dla filozoficznie wykształconego odbiorcy. Jest ona próbą filozoficznej – w tym zwłaszcza fenomenologicznej – analizy fenomenu śmierci. Obok ściśle filozoficznych analiz autor omawianej pracy prezentuje także – jako swego rodzaju ilustrację – chrześcijańską koncepcję śmierci. Na podkreślenie zasługuje także fakt bogatej i zróżnicowanej liczby odniesień do prac innych autorów podejmujących to zagadnienie.

Na początku swoich rozważań ks. Siemianowski zwraca uwagę na gwałtowny wzrost zainteresowania tematyką śmierci w ostatnich dziesięcioleciach<sup>2</sup>. Zauważa też, że zmienił się charakter zainteresowań człowieka tą problematyką. Współczesny człowiek – jego zdaniem – oczekuje pomocy w zrozumieniu tego tajemniczego fenomenu nie tyle od filozofii czy religii, ile od na-

<sup>1</sup> Ks. A. Siemianowski, *Śmierć i perspektywa nadziei. Esej filozoficzny o ostatecznych sprawach człowieka*, Gniezno 1992, ss. 161, Drukarnia „Scriptor”.

<sup>2</sup> Siemianowski podaje, że w informatorze bibliograficznym: J. A. Miller, M. J. Acri, *Death. A Bibliographical Guide* (London 1977) odnaleźć można 3848 pozycji w różnych językach dotyczących tego tematu.

uki, która dzięki obiektywnym badaniom mogłaby w sposób naukowy rozwiązać ostateczne sprawy człowieka. Powstanie tanatologii jako naukowej dyscypliny, której przedmiotem jest umieranie i śmierć człowieka oraz wszelkie zjawiska temu towarzyszące, stanowi charakterystyczny rys współczesnej kultury zdominowanej przez naukę i technikę. Jak podkreśla ks. Siemianowski, „owo dążenie do naukowego rozwiązania ostatecznych spraw motywowane jest nie godnością i prawem człowieka do życia, ale jego niezbywalnym prawem do śmierci. Jest przy tym znamienne, że niejedni mówiąc o prawie człowieka do śmierci, jednocześnie biorą pod uwagę prawo do eutanazji i prawo do samobójstwa” (s. 7).

Tego typu zainteresowanie śmiercią tworzy nowe zjawisko: fascynację śmiercią. Przyczyną tego zjawiska zdaje się być igranie człowieka ze śmiercią i związana z tym pogarda wobec życia, przejawiająca się w postaci eksterminacji bezbronnej ludności w czasie wojen XX wieku, rozwój terroryzmu czy produkcja broni masowej zagłady. Zmienia to charakter samej śmierci. Podczas gdy śmierć naturalna ukazuje „jedynie” kruchość ludzkiej egzystencji, to igranie ze śmiercią rodzi doświadczenie niebytu jako absurdalnej mocy człowieka. Świadomość bezbronności przed śmiercią może budzić w odpowiedzi rozpacz albo pragnienie własnej autodestrukcji. Przeinterpretowanie fenomenu śmierci łączy się z mniemaniem, że wszelki sens bycia (w tym głównie stosunek człowieka do wartości) zależy wyłącznie od samego człowieka. Autor nazywa ten stan rzeczy nihilizmem i w nim właśnie upatruje źródła zjawiska fascynacji śmiercią. Rozwiązaniem egzystencjalnej pustki

będącej konsekwencją nihilizmu jest często afirmacja własnej wolności, mogąca się wyrazić tak w samobójstwie, jak i w zgodzie na eutanazję. Analiza zjawiska nazwanego fascynacją śmiercią pokazuje, że o śmierci człowiek myśli zawsze z pozycji jakiegoś rozumienia samego siebie, sensu swego życia, dlatego autor książki *Śmierć i perspektywa nadziei* stwierdza, że antropologia zawsze warunkuje tanatologię, stąd też niejasna lub naiwna antropologia rodzi taką samą tanatologię.

Warte podkreślenia jest to, że ks. Siemianowski dostrzegając u podstaw każdego namysłu nad śmiercią funkcjonowanie jakiejś antropologii – nawet nieświadomie przyjętej – nie czyni jednak czytelnikowi żadnej filozoficznej propozycji, w świetle której można by rzetelnie mówić o śmierci i o godnym do niej stosunku. Potrzeba rzetelnej filozofii jest tym bardziej paląca, gdy dostrzega się u podstaw współczesnego myślenia o śmierci nihilizm wpędzający człowieka w pułapkę absurdu istnienia.

Kolejnym krokiem ks. Siemianowskiego w rozważaniach nad fenomenem śmierci jest próba odsłonięcia istoty śmierci jako wydarzenia egzystencjalnego. W swoich rozważaniach kieruje się on fenomenologiczną „zasadą wszelkich zasad”, aby „wydobyć i ująć w jasne pojęcia i w ścisłe sądy to wszystko, co w doświadczeniu śmierci jest nam dane, i określić w tych granicach, w jakich jest dane” (s. 35). Z fenomenologiczną optyką, którą przyjmuje ks. Siemianowski, łączy się również to, że przed przystąpieniem do analizy tego fenomenu postuluje on powstrzymanie się od wszelkich z góry przyjętych teorii i poglądów.

Podejmując rozważania nad istotą śmierci autor omawianej książki pod-

kreśla, że śmierci doświadcza tylko człowiek, gdyż tylko człowiek wie, że umiera i śmierć pojmuje jako zagrożenie własnego bytu. Człowiek odkrywa, że jego osobowa egzystencja jest wartością samą w sobie, „człowiek jako ja osobowe jest jeden jedyny, niezastępowalny przez nikogo, jest sam w sobie światem, a racją jego istnienia jest on sam jako ja osobowe” (s. 38). Ta świadomość sensu bycia jest podstawą przeświadczenia człowieka, że jego przeznaczeniem jest „być – ku byciu”. Jako stworzony do „bycia – ku byciu”, człowiek nie rozumie, jaki sens ma przemijanie niosące niebyt. Stąd właśnie niebyt jest ludzkim doświadczeniem śmierci. Ks. Siemianowski nazywa śmierć obecnością nieobecną, wykracza ona bowiem poza zjawiska tego życia. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest to, że nie możemy poznać śmierci wprost, lecz jedynie pośrednio, „z profilu”. Przyglądając się, jak umiera ktoś bliski, i obserwując jego spotkanie ze śmiercią możemy dostrzec śmierć samą w sobie. Jest to jedyna możliwość doświadczenia śmierci jako wydarzenia egzystencjalnego w życiu człowieka. Na podstawie swoich analiz ks. Siemianowski wyciąga następujący wniosek: cokolwiek mówimy w filozofii o śmierci i jej związku z bytem osobowym oraz na temat nieśmiertelności, to opiera się to na poznaniu naszej osobowej egzystencji przed śmiercią.

Zgadając się z tym wnioskiem czytelnik w trakcie lektury czuje jednak pewien niedosyt płynący stąd, że autor zbyt mało miejsca poświęca analizom „naszej osobowej egzystencji przed śmiercią”, co ma być wszak warunkiem wiedzy o śmierci i nieśmiertelności człowieka. Właściwie należałoby się spodziewać rozważań na temat specyficzn-

osobowych aktów, to znaczy intelektualnego poznania, woli i decyzji jako ich syntezy. Autor zaś koncentruje się na analizie samoświadomości człowieka i wyciąga stąd wniosek, iż można dostrzec za życia w swej osobowej egzystencji wartość, której racją i przeznaczeniem jest „być – ku byciu”, a nie ku śmierci. Wydaje się, że mówiąc o świadomości „wartości bycia osobą” (s. 71), należałoby poświęcić więcej miejsca na analizę owego bycia osobą i aksjologii osoby, szczególnie wtedy, gdy chce się dysponować rzetelną antropologią filozoficzną, w świetle której można by dyskutować ze zwolennikami eutanazji i samobójstwa. Komentarzy domaga się także stwierdzenie, jakoby to osobowe ja było racją istnienia człowieka. Wypowiedź ta sugeruje wszak, że do istoty człowieka należy istnienie, z czym niepodobna się zgodzić. Niewątpliwie kwestia ta domaga się wyjaśnienia.

Podsumowując swoje analizy ks. Siemianowski charakteryzuje śmierć jako realną, irracjonalną i mroczną siłę unicestwiającą człowieka. Jako taka nie jest ona naturalnym i normalnym zjawiskiem dla osoby, gdyż wówczas niebyt musiałby być jej przeznaczeniem. Odkrycie nicości swego bytu prowadzi zaś do odkrycia absurdu istnienia. Stąd naturalny jest bunt przeciw śmierci. Nie mogąc wskazać w niej nic pozytywnego, trzeba uznać, że jako wydarzenie egzystencjalne śmierć nie ma w sobie własnej istoty. Tylko sam człowiek przez swoją postawę może nadać jej pozytywny sens. Dla umysłu śmierć jest nie do pojęcia.

Wobec powyższych rozstrzygnięć właściwym rozwiązaniem wydaje się sformułowanie filozoficznej teorii człowieka, która umożliwi człowiekowi

„usensownienie” śmierci w taki sposób, by uczynić to w zgodzie z prawdą o człowieku. Pozostaje to postulatem książki.

Kolejna płaszczyzna rozważań autora książki *Śmierć i perspektywa nadziei* dotyczy nieśmiertelności człowieka. Jego zdaniem myślenie o nieśmiertelności żywi się skromnymi źródłowo danymi. To raczej przeczucie niż źródłowe poznanie. Myślenie o nieśmiertelności pozbawione jest pełnego wglądu w istotę przyszłego życia po śmierci i dlatego nie może stać się wiedzą racjonalnie uzasadnioną o życiu przyszłym. Podobnie jest też w płaszczyźnie wiary. Wiara w zmartwychwstanie tylko zapowiada nowe życie jako przyszły fakt, ale go bliżej nie określa – brak więc wglądu w istotę życia po śmierci.

Ks. Siemianowski wskazuje następnie na dwa źródła myślenia o nieśmiertelności: filozofię grecką, która dokonywała refleksji nad naturą bytu, i tradycję judaistyczną, która ideę nieśmiertelności sytuowała w kontekście przymierza pomiędzy Bogiem i człowiekiem. W tym drugim przypadku śmierć jest następstwem grzechu, nieśmiertelność zaś jest związana z wiarą człowieka w zmartwychwstanie umarłych.

Zaprezentowane (w zarysie) filozoficzne koncepcje nieśmiertelności Platona, Arystotelesa, stoików, św. Augustyna, św. Tomasza i jego współczesnego interpretatora o. M. A. Krąpca nie pozwalają – zdaniem ks. Siemianowskiego – sformułować niepodważalnych dowodów nieśmiertelności duszy, gdyż niemożliwe jest doświadczenie ciągłości i tożsamości życia człowieka po jego śmierci, a tylko takie doświadczenie pozwoliłoby – jego zdaniem – prawomocnie twierdzić, że osobowe ja jest samo w sobie nieśmiertelne. Pomimo to sama

natura człowieka jako bytu osobowego wystarczająco przemawia za jego nieśmiertelnością. Przemawiają za tym najsilniej momenty aksjologiczne, które kryją się w akcie samoświadomości. W akcie tym człowiek odczuwa, że jako osobowe ja, jest w całym świecie natury bytem transcendentnym i że przez całe swoje życie, aż do momentu śmierci – a także w momencie umierania – aktywnie transcenduje naturalny wymiar bytu w świat odkrywanych i tworzonych przez siebie wartości, a w religijnej adoracji wznosi się aż do bytu absolutnego. W związku z powyższymi ustaleniami ks. Siemianowski proponuje, aby odzielić filozoficzne dociekania nad nieśmiertelnością od religijnych, a nawet od osobistego poszukiwania drogi zbawienia.

Podsumowując swoje analizy dotyczące nieśmiertelności autor stwierdza, że prawda o śmierci i nieśmiertelności ma wybitnie egzystencjalny charakter, gdyż jest nią zainteresowany żywy człowiek. Jest ona niezbędna człowiekowi do stawania się sobą, dlatego człowiek nie może uczynić z niej tylko problemu naukowego czy nawet filozoficznego. Nie musi być ona też zobiektywizowana w jakimś języku, wystarczy, że każdy sam w aktach bezpośredniego poznania zobaczy i pojmie sens bycia człowiekiem, którego źródłem jest wyraźna świadomość nieśmiertelności.

Zgadzać się z tym, że ze śmiercią każdy musi zmierzyć się sam, wypada jednak stwierdzić, że niepodobna obyć się w tym miejscu bez filozofii, o ile chce się odkryć rzeczywisty sens bycia człowiekiem. Ks. Siemianowski nie stawia jednak w ten sposób tego zagadnienia. Podkreśla, że sens śmierci nie może wpływać z niej samej, gdyż ona sama jest



irracjonalna i bezsensowna. Stąd dopiero człowiek przez świadome i wolne przeżycie swojej śmierci może ją usensownić. Gdyby nie wolność, to każda śmierć byłaby taka sama. Byłaby tylko koniecznym faktem życia. Jako przykład wolnego i świadomego podejścia do śmierci autor omawianej książki podaje postawę chrześcijanina, który w zgodzie z Ewangelią, w śmierci widzi przejście do Boga będącego absolutną mocą bycia i nadzieją nieśmiertelności. Nadaje on wówczas śmierci sens przejścia do Ojca. Sens śmierci wypływa z chrześcijańskiej drogi życia, nie jest tylko arbitralnym wyborem. Takie nastawienie niemożliwe jest bez samowiedzy, bez troski o własny byt. Wolność daje więc człowiekowi faktyczną władzę nad śmiercią. Rozumność samookreślenia się wobec śmierci zależy więc od tego, jak widzę i oceniam sens i wartość mego bycia człowiekiem.

Niewątpliwie bogactwo treściowe prezentowanej książki utrudnia ustosunkowanie się do wielu kwestii. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że stanowisko ks. Siemianowskiego w kwestii nieśmiertelności wynika z jego sposobu filozofowania, który uniemożliwia uzyskanie prawomocnej wiedzy na temat nieśmiertelności. Można wszak przy szerzej rozumianym doświadczeniu i stosowaniu metafizycznej metody transcendentalizacji uzyskać prawomocną wiedzę w tym zakresie<sup>3</sup>. Jest to o tyle ważne, że – jak twierdzi sam autor omawianej książki – jedynie prawda o śmierci i nieśmiertelności może pozwolić czło-

wiekowi stać się w pełni sobą. Trzeba więc starać się tę prawdę poznać.

Drugą ważną kwestią, do której należy się odnieść, jest podkreślana przez ks. Siemianowskiego rola wolności człowieka w jego stosunku do śmierci. Mówi on wprost: „Wolność zatem daje człowiekowi faktyczną władzę nad śmiercią, może nad nią panować i to do tego stopnia, że nawet może ją sobie sam zadać” (s. 145). Jego zdaniem to właśnie wolność jest źródłem sensu śmierci. Jak już wskazano, brak w omawianej książce filozoficznych rozstrzygnięć dotyczących istoty człowieka, jego miejsca wśród innych bytów. Stąd też ks. Siemianowski nie stawia wprost kwestii, czy każde wolne ustosunkowanie się do śmierci jest godne człowieka.

Chcąc ocenić ks. Siemianowskiego próbę filozoficznej analizy śmierci, należy podkreślić, że niewątpliwie poprzez odślonięcie wielu jej cech, rozświetla on w dużym stopniu tę trudno uchwytną rzeczywistość. Należy zwrócić przy tym uwagę, że fenomenologiczne podejście do zagadnienia śmierci człowieka nie umożliwia uzyskania zdecydowanie większej wiedzy niż ta, do której doszedł sam autor. Zaletą tego podejścia jest to, że wiedzę tą drogą uzyskaną zaakceptować może niemalże każdy człowiek, wadą zaś to, że wiedza ta nie wyjaśnia ostatecznie fenomenu śmierci człowieka.

Rozważania ks. Siemianowskiego niewątpliwie umożliwiają dostrzeżenie wagi, jaką pełni śmierć w życiu człowieka. Doprowadza je autor do tego momentu, w którym człowiek poprzez swoją wolną i świadomą decyzję musi zająć wobec śmierci własną postawę. W tym miejscu jeszcze raz należy podkreślić potrzebę oparcia tej decyzji na filozoficznej teorii człowieka, o ile chce się

<sup>3</sup> Jako przykład może posłużyć chociażby ostatni rozdział książki M. A. Krąpca: *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1991, s. 423-456.

dokonać tego wyboru w prawdzie o człowieku. Jako własną propozycję autor podaje wiarę w chrześcijańskiego Boga, który jest wystarczającą podstawą nadziei na życie po śmierci, w oderwaniu od Boga bowiem, jego zdaniem, każda idea nieśmiertelności jest niejasna. Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że stanowisko to jest niewątpliwie konsekwencją sposobu filozofowania autora, który to sposób uniemożliwia mu uzyskanie prawo-

mocnej wiedzy o Bogu i nieśmiertelności człowieka, a wiedza ta może być i jest prawomocna przy innym sposobie filozofowania, w którym wyjaśnia się dany fakt wskazując na uniesprzeczniające go czynniki. Wydaje się, że połączenie tych dwóch sposobów filozofowania umożliwiłoby uzyskanie możliwie najpełniejszej wiedzy na temat śmierci i nieśmiertelności człowieka, która jest w zasięgu ludzkiego poznania.

Marek MARCZEWSKI

## DOBROCZYNNOŚĆ W KOŚCIELE PIERWSZYCH WIEKÓW

1. Po tomie poświęconym kapłaństwu w chrześcijańskiej starożytności<sup>1</sup>, opracowanym przez pracowników Międzywydziałowego Zakładu Badań nad Antykiem Chrześcijańskim KUL, otrzymaliśmy nowy, równie bogaty i ważny zbiór prac poświęconych działalności charytatywnej w starożytności chrześcijańskiej. Dwadzieścia opracowań wieńczy bogata bibliografia przedmiotu (s. 493-510). Nowy tom „Vox Patrum” (16(1996) z. 30-31) liczy 685 stron<sup>2</sup>. Za-

gadnienie, które stanie się przedmiotem naszej uwagi, łącznie z bibliografią zostało przedstawione na trzystu stronach. Pozostałą część zajmują prace zawarte w działach „Miscellanea”, „Przekłady”, „Recenzje” oraz „Dział informacyjny”.

Działalność dobroczynna Kościoła w starożytności chrześcijańskiej stanowiła temat ogólnopolskiego sympozjum zorganizowanego w dniach 27-28 X 1992 roku przez Międzywydziałowy Zakład Badań nad Antykiem Chrześcijańskim. Większa część prac zamieszczono-

<sup>1</sup> Por. M. Marczewski, *Prezbiterat i episkopat w chrześcijaństwie starożytnym*, „Ethos” 10(1997) nr 38-39, s. 267-275.

<sup>2</sup> J. Jundziłł, *Rozdawnictwo pieniędzy w późnym Cesarstwie rzymskim*; D. Musiał, *Asklepiejony jako ośrodki opieki nad chorymi w starożytności*; ks. J. Homerski, *Caritas w Starym Testamencie*; H. Ordon SDS, *Pawłowa argumentacja na rzecz niesienia pomocy potrzebującym*; A. Rodziński, *Bogactwo i ubóstwo w świetle myśli chrześcijańskiej pierwszych trzech stuleci*; ks. K. Obrycki, *Problematyka charytatywna w pismach Tertuliana*; R. Pankiewicz, *Pieniądz w działalności dobroczynnej Kościoła afrykańskiego za czasów św. Cypriana*; ks. J. Naumowicz, *Instytucje charytatywne św. Bazylego. „Bazyliada”*; ks. W. Kania, *Caritas u św. Jana Chryzostoma*; ks. K. Gurda, *Wspomaganie ubogich i potrzebujących w Kościele mediolańskim*

*za czasów św. Ambrożego*; ks. A. Eckmann, *Troska o ubogich w nauczaniu i działalności świętego Augustyna*; J. Wojtczak, *Praktyki miłosierdzia chrześcijańskiego w życiorysach Ojców jurajskich*, ks. A. Żurek, *Działalność charytatywna Kościoła w Galii V-VI wieku*; ks. J. Pałucki, *Agapy wyrazem braterskiej miłości chrześcijańskiej w Kościele starożytnym*; M. Marczewski, *Postługa charytatywnej diakona w Kościele pierwszych wieków*; ks. H. Wójtowicz, *Gościnność wczesnochrześcijańska*; ks. Sz. Pieszczoł, *Wczesnochrześcijańska caritas wobec niewolników*; ks. J. Grzywaczewski, *Duszpasterska opieka nad więźniami w starożytności chrześcijańskiej*; B. Degórski OSPEE, *Uczynki miłosierdzia w świetle starożytnych reguł mniszych*; ks. S. Longosz, *Ksenodochium – hospicjum wczesnochrześcijańskie*.

nych w anonsowanym numerze „Vox Patrum” była przedstawiona podczas tego sympozjum.

Celem zapoznania czytelnika z treścią artykułów oraz poczynienia uwag, które powstały podczas ich lektury, zgromadzony materiał podzielimy na trzy części, a mianowicie: opracowania dotyczące caritas w teoretycznej refleksji i w praktycznym działaniu Ojców Kościoła; opracowania problemowe; prace zajmujące się zagadnieniem opieki społecznej w „świecie Biblii” (Grecja, Rzym, Palestyna).

Trzeba wskazać na niezwykle ważne miejsce tej publikacji w kontekście naukowej refleksji poświęconej zagadnieniu historii kościelnej dobroczynności. Stwierdzenie, że brak opracowań na ten temat, najlepiej dokumentuje poniższy przegląd bibliograficzny.

Poważne opracowania ukazały się pod koniec XIX wieku i przed II wojną światową. Są to studia G. Ratzingera (*Geschichte der kirchlichen Armenpflege*, Freiburg in Br. 1884), G. Uhlhorna (*Die christliche Liebestätigkeit*, Stuttgart 1895), L. Lallemanda (*Histoire de la charité*, t. 1-5, Paris 1910), W. Liese (*Geschichte der Caritas*, t. 1-2, Freiburg in Br. 1922) – dotyczące dobroczynności w okresie chrześcijańskim oraz praca H. Bolkesteina (*Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum. Ein Beitrag zum Problem „Moral und Gesellschaft”*, Utrecht 1939) poświęcona dobroczynności w świecie pogańskim. Do tego dodać należy bardzo ogólne, ale ważne, bo współcześnie opracowane studium R. Hermanna (*Die Kirche und ihre Liebestätigkeit vom Anbeginn bis zur Gegenwart*, Freiburg in Br. 1963).

Jeśli chodzi o literaturę polską, to poza opracowaniami encyklopedycznymi<sup>3</sup>,

ważnymi ze względu na sumaryczne i ogólne przedstawienie zagadnienia, nie ma poważnych publikacji książkowych, tym bardziej więc należy podkreślić wagę prezentowanego tu opracowania.

Na gruncie teologii pastoralnej wypracowano naukę o funkcjach podstawowych, dzięki którym Kościół tworzy się w świecie<sup>4</sup>. Zalicza się do nich przepowiadanie słowa, sprawowanie ofiary Mszy świętej i sakramentów oraz caritas. Funkcje te są ze sobą ściśle powiązane i wszystkie trzy winny być w duszpasterstwie realizowane. Akcentowanie jakiegokolwiek z nich z natury rzeczy prowadzi do wypaczenia posługi zbawczej Kościoła.

Wprawdzie ostatnia z tych funkcji od strony dogmatycznoteologicznej jest poprawnie dopracowana<sup>5</sup>, to jednak w praktyce duszpasterskiej nie jest doceniana, mimo wyraźnych dyrektyw urzędowych<sup>6</sup>. Natomiast o jej kapitalnym znaczeniu wiedzieli i wiedzą wrogowie Kościoła: Julian Apostata i polscy komuniści; ci ostatni w 1950 roku wazyli się na zniszczenie kościelnego Caritasu.

<sup>3</sup> R. Łukaszyk, F. Woronowski, *Dobroczynne duszpasterstwo*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1985, kol. 1385-1389; J. Majka, *Caritas*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 2, Lublin 1985, kol. 1333-1336 (art. dotyczy tylko przedstawienia organizacji Caritas).

<sup>4</sup> Por. F. Blachnicki, *Teologia pastoralna ogólna*, cz. I: *Wstęp do teologii pastoralnej. Teologiczne zasady duszpasterstwa*, Lublin 1970, s. 48-61.

<sup>5</sup> Por. K. Rahner, *O jedności miłości Boga i bliźniego*, „*Studia Theologica Varsoviensia*” 31(1993) nr 2, s. 9-26.

<sup>6</sup> Por. J. Wal, *Problematyka charytatywnej w polskim posoborowym ustawodawstwie synodalnym (do roku 1980)*, „*Analecta Cracoviensia*” 15(1983) s. 251-270.

Jak wiemy, instytucjonalne struktury kościelnej dobroczynności mogły być odbudowane dopiero po przemianach ustrojowych w Polsce.

Samo słowo „caritas” posiada trzy znaczenia<sup>7</sup>. Najpierw oznacza miłość Bożą (por. 1 J 4, 7-13), którą Ojciec obdarza nas przez Chrystusa w Duchu Świętym. Następnie miłość bliźniego, skierowaną szczególnie ku cieleśnie i psychicznie upośledzonym. Czerpie ona z wiary i jest zadaniem wszystkich wierzących. Trzecie znaczenie dotyczy zorganizowanej instytucjonalnej dobroczynności kościelnej<sup>8</sup>.

Dokumenty Soboru Watykańskiego II, a także rozstrzygnięcia prawne podkreślają znaczące miejsce posługi charytatywnej w życiu Kościoła posoborowego, określając ją jako istotne jego zadanie tak w odniesieniu do pojedynczego wiernego, jak i do wspólnot parafialnych (por. DA, nr 8). Związanie dzieł miłosierdzia z wezwaniem samego Pana oraz ze sprawowaniem Eucharystii i tworzeniem wspólnoty miłujących się braci i sióstr sprawia, że charytatywna posługa Kościoła ma swój szczególny charakter wyróżniający ją wśród dzieł pomocy społecznej (por. tamże; KPK, kan. 222, § 1), bo posługa Kościoła posiada walor zbawczy (por. KK, nr 8, 78; KPK, kan. 839, § 1) spełniany przez współodpowiedzialną wspólnotę Ludu Bożego (por. DA, nr 3, 8), której pierwszym świadkiem i wykonawcą winien być biskup (por. KPK, kan. 383, § 4; kan. 387).

<sup>7</sup> Por. P. Nordhues, *Caritas: Wort und Wesen*, w: *Handbuch der Caritasarbeit*, red. P. Nordhues, J. Becker P. Bormann, Paderborn 1986, s. 23-24.

<sup>8</sup> Por. J. Wal, *Struktury charytatywne w Kościele*, „*Analecta Cracoviensia*” 18(1986) s. 389-413.

Podkreślenie w dokumentach soborowych idei Kościoła jako Ludu Bożego zwraca uwagę na to, że w jego centrum winien stać człowiek, a nie instytucja, co tak wyraźnie ukazał Jan Paweł II na początku swego pontyfikatu, mówiąc o człowieku jako „pierwszej i podstawowej drodze Kościoła” (por. RH, nr 14).

Tak rozumiany Kościół szansę pomocy człowiekowi widzi w otwarciu się na świat, na kontakty międzyludzkie, na gospodarcze, techniczne i polityczne przemiany, których celem jest pomoc człowiekowi (por. KDK, nr 1, 21, 38), oczekując wsparcia dla swych działań ze strony instytucji świeckich, a także inspirując i współdziałając wszędzie tam, gdzie zagrożony jest integralny rozwój człowieka w jego wymiarze jednostkowym i rodzinnym (por. KDK, nr 55-62, 4, 9-10; KPK, kan. 383, § 3). Służyć temu ma nie tylko zaangażowanie katolików w działalność instytucji niekościelnych, ale także zorganizowana kościelna posługa charytatywna (por. KDK, nr 42, 90; DM, nr 12). Konieczna jest zatem uzupełniająca się wzajemnie współpraca instytucji kościelnych i państwowych<sup>9</sup>.

2. Znaczącą część prezentowanego tomu stanowią opracowania, w których przedstawiono sylwetki pisarzy chrześcijańskiego antyku, akcentując przede wszystkim ich działalność dobroczynną i refleksję nad znaczeniem posługi charytatywnej w życiu Kościoła i pojedynczego wiernego. Tak więc zwrócono uwagę na charytatywną posługę i reflek-

<sup>9</sup> Por. J. Becker, *Die Caritas in den Dokumenten des II. Vatikanum*, w: *Handbuch der Caritasarbeit*, s. 190-194; W. Schulz, *Der Begriff „Caritas” im neuen Gesetzbuch der Kirche und seine rechtliche Implikationen*, tamże, s. 116-125.

sję nad kościelną *caritas* Tertuliana, św. Bazylego Wielkiego, św. Jana Chryzostoma, św. Ambrożego i św. Augustyna.

a) Tertulian jest jednym z pierwszych pisarzy łacińskich, u których należy „szukać początków terminologii charytatywnej”; to właśnie on położył „wielkie zasługi w ukształtowanie łacińskiego słownictwa teologicznego” (K. Obrycki). Do najważniejszych i najczęściej używanych przez niego terminów należy „przejęty z pogańskiej łaciny klasycznej” wyraz „*miser cordia*”, oznaczający współczucie, litość, miłosierdzie, których „nie można ograniczyć jedynie do braci w wierze”. Terminu tego używa także na opisanie działalności dobroczynnej. Drugim ważnym terminem, który „przeszedł do łaciny chrześcijańskiej z języka greckiego poprzez język biblijny” jest „*elemosyne*”. Ma znaczenie podobne do „*miser cordia*”, a ponadto oznacza „pomoc materialną świadczoną ubogim”; stosunkowo rzadko występuje w pismach Tertuliana w znaczeniu: „jałmużna”.

Z terminologią charytatywną związane są następujące wyrazy: „*arca*” – termin stosowany na określenie kasy gminnej, oraz „*stirps*” – termin zapożyczony z języka greckiego, gdzie oznaczał „składkę lub zbiórkę na religijny cel”, a u Tertuliana „dobrowolny datek, jaki składano do kasy gminnej w określonym dniu miesiąca”. Zebrane w ten sposób pieniądze służyły wspomaganium biednych, urządzeniu im pogrzebu, wspieraniu sierot i niedołączonych starców, rozbitków na morzu, chrześcijan, którzy z racji wyznawanej wiary zostali skazani na wygnanie lub więzienie.

Kolejnym terminem opisującym działalność charytatywną u Tertuliana jest „*oblatio*”. „Od początku w łacinie

chrześcijańskiej oznaczał on raczej ofiarę eucharystyczną, był też używany na oznaczenie daru ofiarnego, liturgicznej daniny”, z której część „była przeznaczona na liturgię”, a reszta „była dzielona pomiędzy ubogich i duchowieństwo”.

Także wyrazy „*refrigerium*” i „*refrigerare*” należą do charytatywnej terminologii charytatywnej Tertuliana. Pierwszy z nich oznacza pomoc materialną lub pieniężną, drugi zaś – wspieranie darem pieniężnym lub pokarmem. Z kolei grecki wyraz „*agape*” Tertulian próbuje oddawać poprzez łacińskie „*dilectio*”.

b) Tertulian stał się mistrzem w tworzeniu terminów dotyczących działalności charytatywnej, św. Bazyli Wielki zaś „należy do głównych postaci wczesnego chrześcijaństwa zasłużonych na polu działalności charytatywnej oraz rozwoju myśli społecznej” (J. Naumowicz). To uznanie zyskał dzięki głoszeniu homilii o charakterze społecznym oraz zakładaniu hospicjów, z których największe i najslawniejsze to tak zwana Bazyliada, określana mianem „namiotu świadectwa” lub „nowego miasta”.

Wszystko zaczęło się od tego, że podczas klęski głodu, która zimą 368-369 roku nawiedziła Cezareę Kapadocką i okolice, św. Bazyli, będąc wówczas „kapłanem Kościoła w Cezarei, zorganizował głodującym darmowe posiłki. Aby zapewnić kupno żywności, sprzedał swój majątek”, a rozdawanie żywności łączył z pokarmem słowa.

Święty Biskup zdawał sobie sprawę z tego, że jednorazowa akcja nie rozwiąże problemu wspomaganium ubogich i potrzebujących, dlatego zbudował pod Cezareą ośrodek, w którym „podróżny mógł odpocząć, ubrać się, wyleczyć rany i inne choroby, otrzymać przewodników znających okolicę czy też eskortę, wy-

mienić zmęczone zaprzęgi”. On sam „wymienił budynki służące do uprawiania różnego rodzaju «rzemiosł, zarówno tych, które są konieczne do życia», jak i tych, które zostały wynalezione, by zapewnić godziwe życie; ponadto inne budynki, przystosowane do wykonywania pracy”, bo Święty Biskup „stworzył ubogim i bezdomnym warunki do pracy”. Nic zatem dziwnego, że św. Grzegorz z Nazjanzu „nie waha się porównać charytatywnej instytucji pod Cezareą do największych architektonicznych cudów świata”.

c) Ze względu na obronę ubogich współcześni nadawali św. Janowi Chryzostomowi miano „demagoga” lub „trybuna”. Zastanawiając się „nad rażącą różnicą majątkową ludzi Jan dochodzi do wniosku, że jest ona wynikiem niesprawiedliwości”, i opowiada się „za gospodarką społeczną”: „Pan Bóg – mówi – wszystkim dając całą ziemię do uprawy, chciał, aby nie było bogatych i ubogich, lecz aby dobra ziemskie były wspólną własnością wszystkich” (W. Kania). Ideą takiej wspólnoty w przekonaniu Złotoustego Doktora była pierwsza gmina w Jerozolimie.

Nie kwestionując własności indywidualnej, św. Jan Chryzostom „czerpać z niej dla siebie pozwala tyle, ile wymagają potrzeby życiowe, resztą zaś mienia każe dzielić się z ubogimi”: „Zdziwicie się, gdy wam powiem, że jest większy dar niż wskrzeszanie umarłych lub inne jeszcze większe cuda. Cóż to za dar i co za przywileje? – Chrześcijańskie miłosierdzie” (*In epist. ad Hebraeos hom. 3, 6*).

W swoich homiliach św. Jan uczy również, jak należy spełniać uczynki miłosierne. Uważa, że „ważniejszy jest tu osobisty kontakt z potrzebującym niż anonimowy datek”, że „obowiązek mi-

łosierdzia należy wypełniać z dobrocią i słodyczą”, a więc tak, by nie upokarzać korzystającego z jałmużny. Ważne w tym względzie są jeszcze dwa wskazania, a mianowicie to, że „biednych należy szukać, a nie czekać, aż się sami zgłoszą”, oraz to, że jałmużna jest aktem religijnym i dlatego winna być stale złączona z modlitwą, a modlitwa z jałmużną: „Ilekoć wejdiesz na modlitwę, daj wpraw jałmużnę i wtedy dopiero się pomódl. Jak nie przystępujesz do modlitwy z brudnymi rękami, tak też nie przystępuj do niej bez jałmużny” (*In epist. I ad Corinthos hom. 43, 4*).

d) W przekonaniu ks. K. Gurdy zarówno trudna sytuacja społeczno-gospodarcza wiernych Kościoła mediolańskiego, jak i wpływ św. Bazylego sprawiły, że święty Ambroży, biskup Mediolanu, „w dziełach w tym okresie powstałych najwięcej miejsca poświęca zagadnieniom społeczno-gospodarczym”. Nie tylko kieruje ostre słowa do bogatych, by „nie krzywdzili ubogich, ale by umieli ze swych dóbr im pomagać”, ale sam daje przykład współczującej litości. Paulin z Mediolanu w *Vita Ambrosii* podaje, że św. Ambroży, „kiedy został wyświęcony na biskupa, wszystko złoto i srebro, które mógł posiadać, oddał na użytek Kościołowi i biednym” (38, 4). Nakazał też pokruszyć naczynia liturgiczne, aby wykupić jeńców.

e) Św. Augustyn krytykuje surowych moralistów, ponieważ jest przekonany, że „należy trzymać się zdrowej nauki i nie wolno osądzać tych, którzy dobrze używają swego bogactwa” (A. Eckmann). Uważa bowiem, że z obowiązku roztropnych ojców rodzin „nie mogliby się wywiązać ludzie nie posiadający domów ani pewnego majątku. Nie wolno jednak chrześcijanom ze względu na

majątek porzucać Chrystusa, aby nie zaznać śmierci wiecznej”.

Nauczanie św. Augustyna o roztropnym korzystaniu z bogactwa i dysponowaniu nim do dziś pozostaje aktualne, szczególnie gdy stwierdza on, że „człowiek ma prawo do własności; prawo, ale nie ma obowiązku. Doktor Łaski wysoko ceni zarówno doskonałe ubóstwo i ucieczkę od spraw świata, jak i rozumne korzystanie z dóbr, które powinna cechować wewnętrzna wolność jako znak prawdziwego posiadania”. Poucza także o tym, że „bogactwa są niesprawiedliwe nie dlatego, że niesprawiedliwe jest złoto i srebro, ale ponieważ nie usuwają niedostatku. Biedny jest ten człowiek, który wciąż nienasycony pragnie więcej dóbr, nie dzieląc się z nie posiadającymi wystarczających środków materialnych do życia”. Kiedy kasa kościelna była pusta, potrafił być zdecydowany i żądać od powierzonych pasterskiej posłudze jałmużny dla biednych: „Wspomóżcie biednych: proszę, przypominam, zarządzam, nakazuję” (*Sermo* 61, 12, 13).

Św. Augustyn karmił tych, którzy „wspierali Kościół ze szkodą dla swej rodziny”: oddał „synowi to, czego jego ojciec w gniewie umierając pozbawił”; ganił żonę, która „bez porozumienia z mężem i wbrew woli męża dała jakimś dwóm podróżującym mnichom prawie wszystko, co posiadała”; brał w obronę chłopów kolonów, gdy dzierżawcy postępowali wbrew wcześniej ustalonym zasadom najmu.

3. Oprócz ukazania stanowiska pisarzy wczesnochrześcijańskich wobec zagadnienia bogactwa oraz ich działalności charytatywnej w przedstawionej tu pracy zbiorowej znajdujemy opracowania problemowe. Dotyczą one rozumienia,

czym jest bogactwo i ubóstwo w myśli chrześcijańskiej pierwszych trzech stuleci, a także charytatywnej działalności Kościoła w Galii w V-VI wieku, znaczenia agap, charytatywnej posługi diakonów, wczesnochrześcijańskiej gościnności, troski o niewolników i więźniów.

a) Materialną podstawę charytatywnej działalności Kościoła w Galii stanowiła własność kościelna (A. Żurek)<sup>10</sup>, na którą składały się ofiary i donacje, dziesięciny, pierwociny z plonów i zwierząt, ofiary za grzechy i inne „nakazane przez Boga” (Iulianus Pomerius, *De vita contemplativa* II 16, 3), a także zapisy testamentalne, darowizny pochodzące od ludzi wstępujących do stanu duchownego oraz ofiary składane przez wiernych podczas sprawowania Eucharystii w niedziele i w święta: „Można było składać «cały chleb», ale gdy nie było kogoś stać na tyle, to zachęcano, by przynosił przynajmniej «kawalek»”.

Pomagano ubogim (zachowały się spisy ubogich, którym udzielono pomocy, z ponad dwudziestu miejscowości), chorym poprzez zakładanie w parafiach „domów dla chorych i kalek” oraz więźniom i jeńcom: „zgodnie z zaleceniem synodalnym, biskupi mieli wyznaczyć duchownego, który był zobowiązany odwiedzać w każdą niedzielę tych, «którzy z powodu jakichkolwiek win znajdowali się w więzieniach»” (*Concilium Aurelianense* z 549 r., kan. 20). Troskę o nich, także materialną, zalecali duszpasterze

<sup>10</sup> Podobnie było w Kościele afrykańskim. R. Pankiewicz pisze, że „część spośród badaczy – i to niemała – skłonna jest nawet przyjąć, iż to właśnie zamożność chrześcijan była jedną z głównych przyczyn ich prześladowań” (*Pieniądz w działalności dobroczynnej Kościoła afrykańskiego za czasów św. Cypriana*, s. 114, zob. także s. 115).



również wiernym, „zwłaszcza w okresie postu”.

b) „Jedną z form pomocy były uczty, określane dość wcześnie przez chrześcijan terminem «agape», które miały wyrażać miłość wobec braci i Boga” (J. Pałucki). Pojawiły się one „dopiero w II wieku i od samego początku były oddzielone zdecydowanie od uczty eucharystycznej”. Swe źródło mają w rytualnych ucztach przy grobach męczenników<sup>11</sup> i w pomocy ubogim i wdowom, stanowiąc wyraz „jedności wszystkich braci w wierze”. „Trudno mówić o jakimś jednolitym obrazie obrzędów czy sposobie organizowania agap w całym Kościele”, choć „z powodu wielu nadużyć synody IV wieku starały się uporządkować sposób organizowania pomocy charytatywnej oraz organizowania agap. Kanon 28. *Konstytucji apostołskich* „zabraniał jednoznacznie urządzenia agap w kościołach”<sup>12</sup>, a synody w Orleanie (533 r.) oraz w Tours (567 r.) zwalczały tę instytucję, gdyż była „źródłem nieporządku, a nawet zgorszenia”.

c) Różnorakie formy posługi w Kościele pierwszych wieków, w tym posługi charytatywnej, wiąże się zazwyczaj z diakonem. Tymczasem tym, który „pełnił ją oficjalnie we wspólnocie kościelnej pierwszych wieków, był biskup. Do niego należało zarządzanie i rozdzielanie darów, bez niego nikt nie mógł podej-

mować działania, bo nie miało ono wartości; on najlepiej wiedział, kto jest w potrzebie, i dzielił sprawiedliwie, tak że nikt nie mógł być pominięty lub otrzymać przez pomyłkę więcej niż powinien” (M. Marczewski).

W każdej wspólnocie kościelnej była zorganizowana posługa pełniona w sposób przemyślany i odpowiedzialny. Przykładem tego są choćby prowadzone dość skrupulatnie specjalne rejestry (*matricula*), do których wpisywano osoby objęte udzielaniem pomocy. Jeśli chodzi o w miarę dokładny spis charytatywnych posług diakona, to posiadamy taki wykaz w *Testamencie Jezusa Chrystusa*. Dzieło to powstało w drugiej połowie V wieku w monofizyckich kręgach na terenie Syrii. Ponieważ ów tekst w szczególnie obrazowy sposób mówi o kulturze charytatywnej tamtych czasów, przytoczmy jego fragment.

„On zaś [diakon] niech wykonuje w Kościele to, co trzeba. Posługa zaś jego jest tego rodzaju. Niech wypełnia najpierw jedynie to, co mu biskup zleci. Niech będzie również doradcą całego kleru i jakby misterium lub symbolem Kościoła powszechnego. Niech służy chorym, pielgrzymom, wspiera wdowy, niech będzie jakby ojcem dla sierot, niech odwiedza domy biedaków, by nikt nie znalazł się w ucisku czy też cierpiał z powodu choroby lub nieszczęścia. Niech odwiedza domy katechumenów, by wzmocnić chwiejnych, a pouczyć nieświadomych. Niech odziewa i przystraja mężów, którzy zmarli; niech grzebie pielgrzymów; niech będzie przewodnikiem tych, którzy wywędrowali ze swych siedzib lub zostali wygnani; niech zawiadamia Kościół o tych, którzy znajdują się w biedzie; niech nie przeszkadza biskupowi, lecz jedynie w niedzielę

<sup>11</sup> Jako takie „zwalczane były na Zachodzie przez Ambrożego i Augustyna, w tym samym czasie w Kościele wschodnim były aprobowane, o czym zaświadcza m.in. Jan Chryzostom” (Pałucki, *Agapy wyrazem braterskiej miłości chrześcijańskiej w Kościele starożytnym*, s. 211).

<sup>12</sup> J. D. Mansi i in., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 2, Leipzig 1923-1927, s. 569.

wspomni mu o wszystkim, by był powiadomiony. Podczas zgromadzenia niech będzie strażnikiem i niech się przechadza po kościele, bacząc, by nie znalazł się żaden wiercipięta, żartowniś, szpieg albo gaduła; takiego niech publicznie przywoła do porządku lub wyrzuci za drzwi takiego, który zasłużył na karę, aby pozostali nabrali szacunku [do miejsca]. Jeśli ten ostatni poprosi, by pozwoił mu na komunię, niech go podtrzyma na duchu. Jeśli zaś będzie trwał w swoim grzechu albo w swoim szaleństwie, niech o nim powiadomi biskupa, odsunie go na siedem dni i wezwie z powrotem, aby nie odpadł. Jeśli po powrocie ciągle będzie trwał w swoim grzechu, niech będzie wykluczony, dopóki prawdziwie nie będzie pokutować, nie przyjdzie do siebie i nie poprosi pokornie, aby go przyjął. Jeśli diakon przebywa w mieście położonym nad brzegiem morza, niech odzieje i pochowa tego, kto zginął w katastrofie morskiej. Ponadto niech sprawdzi w zajeździe, czy nie znajduje się tam kto chory, ubogi albo zmarły. I niech o takich pouczy Kościół, aby im zapewnił opiekę, jak to wypada pomagać każdemu. Paralityków i obłożnie chorych niech obmywa, aby i oni choćby w ten sposób doznali ulgi w cierpieniu. Każdemu w Kościele niech odda to, co mu się należy”<sup>13</sup>.

d) „Idea gościnności jako wyraz kultury i religijności w ujęciu homeryckim utrzymuje się aż do późnego antyku” (H. Wójtowicz). W chrześcijaństwie posiada ona także walor religijny, co najlepiej ujął św. Augustyn: ten, „kto praktykuje gościnność, chce spotkać Chrystusa” (*Sermo* 235, 3; 236, 3).

Interesująca jest tu także praktyka. Otóż *Didache*, dokument końca I wieku, zaleca, aby każdy, kto przybywa w imię Pańskie, był przyjmowany w gościnę, lecz jeśli pozostanie dłużej niż trzy dni, „powinien pracować w swoim zawodzie i zarabiać na swoje utrzymanie [...], jeśli nie chce stosować się do tego zalecenia, jest on kimś, kto Chrystusa czyni źródłem zarobku”.

Podobną myśl spotykamy u św. Ambrożego, który „zastępuje naukę Cyceirona o uprzejmości (*beneficium*) przez naukę o chrześcijańskiej dobroczynności, którą należy praktykować z rozwagą, nierozrzutnie wobec natrętnych ani skąpo wobec żyjących w niedostatku”.

e) Na przykładzie problemu niewolnictwa można prześledzić, jak znaczący wpływ na przemiany życia społeczno-gospodarczego miało chrześcijaństwo, jak w sposób ewolucyjny, a nie rewolucyjny, dokonywały się przemiany.

Św. Ambroży biorąc w opiekę biedaków i niewolników pouczał ich panów, aby patrzyli na nich „jak na istoty natury podobnej do nich”. Gdy w V wieku ideały monastyczne znajdowały coraz więcej zwolenników wśród niewolników, znany ze swej pryncypialności papież Gelazy (492-496) „zatroszczył się rychło, w obliczu niebezpieczeństwa zbyt licznych zgłoszeń niewolników do życia zakonnego, o zwrócenie uwagi na konieczność zgody panów na piśmie lub w inny legalny sposób” (Sz. Pieszczoł). Czterdzieści lat później „pojawiły się pierwsze przepisy regulujące prawnie warunki zrzucenia kajdan na rzecz przyjęcia więzów życia zakonnego, gdy cesarz Justynian zarządził jednakowy nowicjat dla wolnych i niewolnych, trwający trzy lata przed przyjęciem tonsury i habitu”.

<sup>13</sup> I 34. Rahmani 81-83; tłum. M. Wojtaszak.

Pod koniec okresu patrystycznego w działalności wychowawczej Kościoła na rzecz ulżenia doli niewolników można wyróżnić dwa kierunki działań. Pierwszy dotyczył starania „o wykup niewolników tam, gdzie to było możliwe”, a drugi – związania z uwolnieniem niewolnika wcześniejszego nauczenia go jakiegoś rzemiosła, które zapewniłoby mu utrzymanie.

f) „W początkach chrześcijaństwa wyznawcy Chrystusa często znajdowali się w więzieniach, w związku z czym istniała ciągła okazja, by ci, którzy pozostawali na wolności, roztaczali nad nimi opiekę” (J. Grzywaczewski). Więźniami opiekowali się prezbiterzy, diakoni, a także wierni świeccy. Opieka „obejmowała nie tylko sprawy bytowe”. Podjęmowano także wysiłki, by „dla uwięzionych odprawiać Eucharystię”, udzielano chrztu, prowadzono zorganizowaną – na ile to było możliwe – pomoc duszpasterską.

g) Opracowanie dotyczące spełniania „uczynków miłosierdzia w świetle starożytnych reguł mniszych” (B. Degórski), a więc św. Pachomiusza, św. Bazylego Wielkiego, św. Augustyna, biskupa Edessy Rabula, tak zwanych *Reguł Świętych Ojców*, św. Cezarego z Arles, tak zwanej *Reguły Mistrza* i św. Benedykta, ważne jest ze względu na załączoną bogatą bibliografię przedmiotu.

h) Szczególnie warta odnotowania jest monografia ks. Stanisława Longoza poświęcona ksenodochium, czyli wczesnochrześcijańskiemu hospicjum, a więc jego nazwie, genezie, rozwojowi w poszczególnych regionach Kościoła oraz jego organizacji: „Po uzyskaniu pełnej wolności na początku IV wieku Kościół, obok dotychczasowych form, zaczął wspomagać biednych i potrzebu-

jących w sposób jeszcze bardziej zorganizowany – poprzez tworzenie, najpierw na Wschodzie, różnie nazywanych nowych instytucji, jak: «ksenodochia» – gospody lub schroniska dla pielgrzymów i ubogich podróżnych, «nosokomia» – publiczne szpitale, których dotąd nie znali ani Żydzi, ani społeczeństwo grecko-rzymskie (z wyjątkiem waletudinariów dla niewolników i lazaretów wojskowych od czasów cesarza Augusta), a które są oryginalnym tworem chrześcijan; «orfanotrofia» i «brefotrofia» – przytułki dla sierot i niemowląt (głównie podrzutków), «gerontokomia» – przytułki dla starców, «ptochotrofia» – przytułki dla ubogich (na Zachodzie zwane też diakoniami), organizowane najczęściej przy klasztorach i przy domach biskupich, «lobotrofia» – przytułki dla inwalidów i kalek, czy wreszcie «pandocheia» porównywalne do naszych hoteli”.

Sam termin „ksenodocheion” jest „pierwszą chrześcijańską nazwą zakładu dobroczynnego, z którego z czasem wyłoniły się inne. W literaturze patrystycznej spotykamy go od 2. poł. IV wieku”. W formie zlatynizowanej „ksenodochium” przyjęli Ojcowie Kościoła na Zachodzie, a w późniejszym okresie tę nazwę „zestawiano nierzadko z nazwą «matricula» lub «diaconia», a jeszcze częściej wiązano ją z «oratorium» i «monasterium», co świadczy, że instytucje te zakładano przeważnie razem z klasztorami lub przy klasztorze”.

Początków ksenodochiów należy szukać „na Wschodzie, a może nawet w Syrii”, i to dopiero za czasów Konstantyna Wielkiego. Od tego czasu rozpowszechniły się w całym ówczesnym świecie. Na ich czele stał „świecki lub duchowny kierownik”, który był repre-

zentantem biskupa. „Biskup bowiem był oficjalnym kuratorem wszystkich instytucji charytatywnych, które do czasów Justyniana stanowiły część majątku kościelnego”<sup>14</sup>. Czasem zarządcą tego typu instytucji był archidiacon lub prezbiter. Do ich obowiązków należało „przygotowanie łóżek, pościeli i tego wszystkiego, co jest niezbędne ludziom biednym i chorym, a gdyby dobra kościelne nie wystarczały na ich utrzymanie – także zbieranie przez diakonów ciągłych składek od wiernych zależnie od ich zamożności”.

Natomiast niewiele informacji pozostało na temat niższego personelu, który bezpośrednio doglądał chorych i ubogich. Z pewnością byli to diakoni, lekarze, kucharze i pielęgniarze. Ksiądz Longosz pisze, że „można słusznie przypuszczać, że personel specjalistyczny był przynajmniej częściowo wynagradzany bezpośrednio przez zakład albo przez wiernych”. Nie brak było i wolontariuszy, którzy rekrutowali się spośród „wdów, dziewic i diakonis, a także zwykłych wiernych [...]”. Dla niektórych, zgłaszających się dobrowolnie, praca w ksenodochium była pokutą i wynagrodzeniem za popełnione grzechy, dla skierowanych zaś do niej duchownych – za wyraz niełaski biskupa, a nawet za swego rodzaju więzienie”.

O wyglądzie ksenodochium można wnosić po zachowanych „resztkach archeologicznych”. Były zakładane w ta-

<sup>14</sup> „Od czasów Justyniana natomiast wszystkie zakłady charytatywne przestały być częścią majątku kościelnego, ale otrzymywały swą autonomię, posiadając zaś swoją moralną osobowość prawną jako «piae causae» poddane były nadal pod administracyjną i duszpasterską opiekę biskupa” (Longosz, *Ksenodochium – hospicjum wczesnochrześcijańskie*, s. 321n.).

kim miejscu, aby „z jednej strony nie przeszkadzać życiu wspólnoty zakonnej lub sanktuarium, z drugiej zaś mieć w pobliżu kościół”.

Utrzymanie licznego ksenodochium było kosztowne. „Jako instytucje osobowo prawne (piae causae) były w znacznej mierze opłacane przez państwo, ciesząc się w tym względzie wieloma przywilejami”. Jeśli chodzi o przytułki parafialne, to były one wspierane „przez datki pieniężne od wiernych”, a na przytułki klasztorne zakony przeznaczały „pewną ustaloną (dziesiątą lub większą) część swych stałych dochodów”.

4. Zagadnienie opieki społecznej i posługi charytatywnej w „świecie Biblii” w prezentowanym zbiorze materiałów niesłusznie zostało ograniczone jedynie do przedstawienia „rozdawnictwa pieniędzy w późnym Cesarstwie rzymskim” czy do niezbyt przekonująco ukazanej roli „asklepiejonów jako ośrodków opieki nad chorymi w starożytności”. Tym bardziej że pieniądź „trafiał [...] do rąk nie tylko biedaków, ale stosownie do rangi obdarowanych – pieniądź złoty i srebrny wyżej usytuowanym, miedziany [brązowy] biedniejszym” (J. Jundziłł).

Z kolei podjęcie próby odpowiedzi na pytanie, „w jakim stopniu asklepiejony, prócz funkcji religijnych, pełniły rolę ośrodków opieki nad chorymi” w starożytnym Egipcie czy w grecko-rzymskim antyku (D. Musiał), pozostawia wrażenie braku opracowań dotyczących tej problematyki<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Zagadnienia te zostały opracowane w pracy *Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen* (red. G. K. Schäfer, Th. Strohm, Heidelberg 1990); E. Brunner-Traut, *Wohltätigkeit und Armenfürsorge im*

W sposób niezadowolający przedstawiono zagadnienie posługi charytatywnej w Biblii. Ograniczono się bowiem do zaznaczenia problemu w Starym Testamencie, nie zatrzymując się nad zagadnieniem Chrystusa Sługi i diakonii jako charyzmatu i wzoru życia gminy nowotestamentalnej i Kościoła w ogóle, a w pierwszych wiekach w szczególności. Tym samym zagubiono teologiczne odniesienia do refleksji Ojców Kościoła o związkach służby Bożej i ofiary, miłości Boga i bliźniego, misteryjnej obecności wywyższonego Pana w ubogim i potrzebującym<sup>16</sup>.

Przedstawiony tu tom „Vox Patrum”, mimo wskazanych zastrzeżeń,

stanowi ważne opracowanie problemu, który nie zawsze jest dostatecznie doceniany w posłudze zbawczej Kościoła. Z pewnością współczesny Kościół może się wiele nauczyć od wieków minionych. Jednocześnie z niepokojem zauważam brak należytego wykorzystania pomysłów i intelektualnego wysiłku patrologów polskich, których opracowania nie zyskują zwieńczenia w postaci interdyscyplinarnie opracowanego studium problemu. Stanowiłoby ono niebagatelną pomoc dla praktyki Kościoła. Każdy bowiem tematyczny zeszyt „Vox Patrum”, uzupełniony przez inne dyscypliny teologiczne, mógłby stanowić kapitalną pomoc duszpasterską.

---

*Alten Ägypten*, s. 23-43; K. Thraede, *Soziales Verhalten und Wohlfahrtspflege in der griechisch-römischen Antike (späte Republik und frühe Kaiserzeit)*, s. 44-65.

---

<sup>16</sup> W redagowanej przez Schäfera i Strohma pracy problematyce tej poświęcono ponad 300 stron!

Beata GRYZIO

## KŁOPOTY Z OTWARTOŚCIĄ

„Wyższe uczelnie są [...] osnową liberalnej demokracji, jej fundamentem, rezerwuarem zasad, które ją ożywiają, oraz nie wysychającym źródłem wychowania i wiedzy napędzającej maszynę ustroju” (s. 308). Fragment ten, zaczerpnięty z zakrojonych na szeroką skalę analiz Allana Blooma<sup>1</sup>, wyraża główne zagadnienie, wokół którego się one koncentrują: chodzi o wzajemne warunkowania, jakie stwarzają dla siebie demokracja i funkcjonujący w jej ramach uniwersytet.

Jeżeli przyjąć, że każdy ustrój polityczny stawia funkcjonującemu w nim systemowi edukacyjnemu określone wymogi, to demokracja z pewnością pragnie miłośników równości i wolności. Niegdyś w historii Stanów Zjednoczonych ideał ten był wpisany w kontekst lojalności wobec ducha Deklaracji Niepodległości, która wyraża przyrodzone prawa człowieka rozumiane jako prawa, które rozum ludzki poznaje w sposób pewny i niepodważalny. Dzisiejsza edu-

kacja, twierdzi Bloom, odrzuca konieczność nawiązywania do tak pojętych praw jako fundamentu równości i wolności – staje się edukacją do otwartości. Otwartość pojmuję się jako stałą dyspozycję, w której istotę wpisany jest relatywizm; uznaje się ją za cnotę będącą koniecznym warunkiem zabsolutyzowanej przez myśl liberalną wolności. Jeśli otwartość oznacza równouprawnienie wszystkich światopoglądów, to żaden z nich nie jest dla niej bardziej godny wyboru od innego, albowiem rozum poszukujący prawdy stał się w powszechnym mniemaniu potencjalnym zagrożeniem dla demokracji. W ten sposób pole szeroko pojętego dialogu, którym – zdaniem Blooma – powinna być edukacja mająca prowadzić do godziwego życia, zostaje praktycznie zniszczone: „z otwartości rodzi się amerykański konformizm [...]. Nasza otwartość oznacza, że inni ludzie nie są nam do niczego potrzebni, a zatem to, co jest reklamowane jako wielkie otwarcie, okazuje się wielkim zamknięciem” (s. 39).

Powstaje pytanie: czy ludzi może łączyć tylko wspólny interes polegający na nienaruszaniu porządku publicznego? Jeśli bowiem przyjąć model edukacji otwartości, to natychmiast pojawia się py-

<sup>1</sup> A. Bloom, *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, tłum. T. Bieroń, Poznań 1997, ss. 459, Wydawnictwo Zysk i S-ka.

tanie o kształt demokracji. Teza Blooma jest jednoznaczna: postawa otwartości w praktyce życia społeczno-politycznego może przysporzyć kłopotów demokracji i jej podstawowym zasadom, dokonuje bowiem w majestacie amerykańskich uniwersytetów duchowego spustoszenia, charakteryzowanego przez autora jako „zamykanie amerykańskiego umysłu”.

Przyjmując kontekst fundamentalnych dla demokracji liberalnej wartości, którymi są równość i wolność, w pierwszej części swej książki Bloom podejmuje się przedstawienia aktualnego obrazu społeczności studenckiej Ameryki mającej największe szanse na kształtowanie duchowego i politycznego oblicza swego kraju w przyszłości. Analiza dotyka tu dwu sfer: życia intelektualnego i społecznego.

W pierwszym przypadku rozważania koncentrują się wokół pytania o kondycję tak zwanej „liberal education”, czyli edukacji nie skrępowanej wymogami użyteczności i podległej jedynie zasadom rozumu. Jej celem jest pomoc młodzieży w postawieniu odwiecznego pytania: „Kim jest człowiek?” Ogromną rolę przypisuje tu Bloom tradycji. Jednakże to właśnie wychowanie w duchu otwartości zamyka młodzież na szeroko rozumianą tradycję, którą symbolizują dwa kluczowe teksty: Biblia i Konstytucja. Historyzm, niezbędne założenie otwartości, relatywizuje bowiem ich wartość do czasu, w którym powstały. Historyzm zamyka umysłowi możliwość spojrzenia wstecz w poszukiwaniu wiedzy i doświadczeń, które można z tych tekstów zaczerpnąć. Dotyczy to także całej wielkiej literatury, która jest dialogiem pokoleń i która roztacza przed umysłem prawdziwie otwartym bogac-

two pytań i odpowiedzi w zawsze ważnych kwestiach. „Umysły ciasne i płaskie” – tak charakteryzuje profesor Bloom adeptów nauki, którzy niemal powszechnie chorują dziś na „historyzm”.

Rozważania dotyczące społecznego życia młodych ludzi w Ameryce obracają się wokół relacji intymnych, rodzinnych i obywatelskich. Zarzut Blooma dotyczy rozprzęgnięcia tych relacji, stymulowanego poczuciem powszechnej równości, która nie odwołuje się jednak do prawa naturalnego. Jest to według Blooma następstwo zdefiniowania porządku politycznego jako umowy zawartej w celu realizacji partykularnych interesów poszczególnych jednostek, nie zaś dla wspólnego dobra: „Ameryka odbierana jest nie jako wspólne przedsięwzięcie, lecz jako struktura ramowa, w której ludzie są tylko jednostkami, pozostawionymi samym sobie” (s. 98). Stado i ul – oto dwie metafory, którymi charakteryzuje Bloom dwa przeciwstawne sobie paradygmaty funkcjonowania społeczeństwa. Drugi odnosi się do klasycznych koncepcji państwa, opartych na wspólnocie celu i podziale pracy, pierwszy zaś obrazuje państwa nowożytne, gdzie, jak w stadzie, mimo obecności pasterza każde zwierzę pasie się osobno i w każdej chwili może się od stada odłączyć – w przypadku ula postępek taki oznaczałby śmierć. W demokracjach liberalnych prawa przedkłada się nad obowiązki, wolność staje się nadrzędna wobec wspólnoty, rodziny i samej natury. Egoizm jest w demokracji nie wadą, lecz moralnym wymogiem. Stąd pochodzi kryzys rodziny, przyjaźni i miłości, kryzys powstający z usiłowań wtłoczenia tego, co przyrodzone, w ramy czystej konwencji. Na gruncie tych trudności

wyrosła rewolucja seksualna i feminizm, miłość przerodziła się w „zaangażowanie”, a rodzina w dość przypadkowy i kruchy „związek”: „Cel i wola mężczyzn i kobiet stały się liniami równoległymi – potrzeba wyobraźni Łobaczewskiego, by mieć nadzieję, że linie te się spotkają” (s. 149).

„Czy jesteśmy jeszcze kochankami?” – tak, nawiązując do Platońskiej *Uczty*, formułuje Bloom problem erotyzmu. Opisuje go jako świadomość niezupełności, budzącą tęsknotę za dopełnieniem przez związek z drugim człowiekiem i z całą naturą. Tak rozumiany erotyzm winien być skorelowany z edukacją, która ukazuje i oświeśla ową niepełność podmiotu. Eros pojęty jako tęsknota zrodził filozofię, ale Bloom przedstawia go również jako istotnie spleciony z ludzkim seksualizmem czynnik więzi międzyludzkich. Relacja między tymi sferami polega na wzajemnym warunkowaniu: seksualizm pozbawiony erosa potrafi realizować tylko wyzwania ciała jako odpowiedź na potrzebę zjednoczenia z drugim człowiekiem i kontaktu ze światem otaczającym. Cała pozacielesna aura miłości ulega degradacji tam, gdzie seksualizm nie podlega wychowaniu przez erosa. Z kolei drzemające w każdym człowieku popędy płciowe są motorem procesu poznawczego. Próba oddzielenia seksualności od tak pojętego erotyzmu jest więc, według Blooma, czynnikiem prowadzącym do zubożenia tych dwu dziedzin życia ludzkiego i zarazem kolejnym polem, na którym uniwersytet nie potrafi dziś sprostać swemu edukacyjnemu powołaniu”. «Poznaj samego siebie», [...] jest tylko przypomnieniem o najniezbędniejszej potrzebie ludzkiej”. Lecz obecnie „uniwersytet nie czuje się powołany do zaspoka-

jania takich potrzeb i nie wierzy, by muzeum wystawione w uniwersyteckim muzeum mogły przemówić do zwiedzających lub, o zgrozo, stać się w ich życiu czymś ważnym” (s. 160n.).

W drugiej części eseju rozmyślania na temat obecnej edukacji w Ameryce wiodą autora ku źródłom relatywizmu, który na stałe zadomowił się w myśleniu i w języku Amerykanów. Zdaniem Blooma wiąże się on bezpośrednio z rezygnacją z ujmowania świata w kategoriach dobra i zła i zastąpieniu tych kategorii pojęciem wartości pojmowanych czysto subiektywnie. Historycznie rzecz biorąc, autor dopatruje się tu jednego z licznych punktów, w których amerykańska rzeczywistość czerpie z myśli niemieckiej.

Bloom analizuje przede wszystkim myśl Nietzschego i pozostających pod jego wpływem: Heideggera, Webera i Freuda. Stawia pytanie: jak to jest możliwe, by w kraju liberalnej demokracji tak jednoznacznie zaakceptowano myśl wobec demokracji krytyczną, na przykład Nietzschego czy też noszącą wyraźne piętno antyliberalizmu i antyracjonalizmu, jak w przypadku Heideggera i Freuda? Amerykańskie poczucie duchowego pokrewieństwa z tą myślą pozostaje dla Blooma faktem tyle tajemniczym, co niepokojącym – wpływ filozofii niemieckiej na kondycję światopoglądową Amerykanów nie jest bowiem analogiczny do niegdysiejszego wpływu myśli greckiej na Rzym. Nie da się odnaleźć w niej uniwersalizmu greckich klasyków, polegającego na odwołaniu się do tego, co wspólne wszystkim ludziom w każdym czasie. Już choćby silne tendencje historystyczne filozofii niemieckiej zaprzeczają takiej możliwości. Jeden z efektów asymilacji myśli



niemieckiej w nowym świecie odnajduje profesor Bloom w wykształceniu się nowego modelu człowieka demokratycznego, usiłującego postulat egalitaryzmu pogodzić z czymś, co można by nazwać miłością własną realizującą się w tworzeniu własnych wartości.

W tym właśnie miejscu autor *Umysłu zamkniętego* stawia fundamentalne pytanie: czy relatywizm wartości może współistnieć z demokracją? Pytanie to jest również zarzutem, ponieważ – zdaniem Blooma – nikt w Ameryce wcześniej go nie postawił, może z wyjątkiem socjologii, która źródeł sukcesu faszyzmu za czasów Hitlera upatruje w patologii zewnątrzsterowności, nie sądząc jednak, by zjawisko to wiązało się z kryzysem myśli (a przecież tym, co pociągnęło wtedy dużą część inteligencji Republiki Weimarskiej, była kwestia autonomii i tworzenia wartości!). „Kiedy cisnąć się w otchłań relatywizmu, nie ma pewności, że na drugim brzegu czekać będzie równość, demokracja lub socjalizm. Przyszłe samookreślenie jest w najlepszym razie nieprzewidywalne, jednakże proces tworzenia wartości, a szczególnie jego autorytarny, quasi-religijny i charzmatyczny charakter, raczej nie idzie w parze z demokratycznym racjonalizmem” (s. 179).

Interesująco przedstawia Bloom rolę, jaką odegrały w przyswajaniu myśli niemieckiej uniwersytety amerykańskie. Otóż gdy w latach czterdziestych zaczęła ona oddziaływać intelektualnie w Ameryce, przede wszystkim za sprawą licznych emigrantów z Niemiec, stworzyła bardzo atrakcyjną alternatywę dla kosztownego na tychże uniwersytetach pozytywizmu, który nie potrafił już udzielić satysfakcjonującej odpowiedzi w kwestiach dotyczących kondycji ludz-

kiej i społeczeństwa. Na to zapotrzebowanie odpowiedziały właśnie nowinki z Niemiec. Weber i Freud, którzy podzielili się społecznymi i psychologicznymi zainteresowaniami Nietzschego, nadali ton ówczesnemu życiu uniwersyteckiemu. Owoce zaczęto zbierać w latach sześćdziesiątych, gdy „nagle pojawiło się nowe pokolenie, które nie wyrosło na odziedziczonych wartościach, lecz zostało wychowane w duchu filozoficznej i naukowej obojętności na dobro i zło: lansując zaangażowanie w wartości, dało starszym pokoleniom przykrą nauzkę” (s. 175). Bloom wspomina swoich profesorów, których niepokoju nie wzbudził Freudowski irracjonalizm i Weberowskie przekonanie o względności wartości. Amerykańska inteligencja bezkrytycznie przejęła od „niemieckich proroków” język nihilizmu, a wraz z nim obraz świata, na którym język ów się ukształtował. „Słowa te zajęły miejsce myślenia i gdyby je usunąć, naszym oczom ukazałaby się pustka” – kryzys edukacyjny, zdaniem Blooma, polega na tym, że rozumienie świata i człowieka, ale także całej wielkiej tradycji filozoficznej jest zafałszowane i uproszczone przez ów język nihilizmu i przez zamknięte w sobie ego. Uświadomienie tej zależności wpędzonym w ślepy zaułek Amerykanom jest celem, jaki stawia sobie Bloom.

Jedno z ostatnich stwierdzeń w części drugiej książki *Umysł zamknięty* stanowi zarazem punkt wyjścia rozważań podjętych w jej części trzeciej: „nie mamy powodu wykluczać możliwości, że przemożne wizje niemieckich filozofów gotują nam przyszłą tyranie”. Tyrania jest tu rozumiana jako stan, w którym myśl, nie dysponując alternatywnymi rozwiązaniami podejmowanych proble-

mów, uznaje jakieś jedno z rozwiązań za powszechnie ważne. Miejszem, w którym może dojść do takiego skażenia na wielką skalę, jest uniwersytet jako wspomniane już źródło wiedzy napędzającej maszynę ustroju. Rolą uniwersytetu jest stworzenie warunków do swobodnych dociekań i autentycznej filozoficznej otwartości. Może ona jednak ulec wielu deformacjom polegającym właśnie na zamknięciu dostępu do alternatyw i ich swobodnego badania. W państwie rządonym totalitarnie odgórnym regulatorem prawdy staje się ideologia władzy, w demokracji zaś podstawowym zagrożeniem dla wolności badań staje się brak dostępu do alternatywnej względem niej myśli. Mamy tu do czynienia z trzema przyczynami takiego stanu rzeczy. Pierwszą jest przekonanie o tym, że historia wraz z całym swym bogactwem jest etapem pełnym błędów, przewyciężonym na drodze do demokracji. Po wtóre, w warunkach demokracji opinie kształtowane są pod przemożną presją tak zwanego ogółu, małe są zatem szanse na zaistnienie grupy na tyle niekonformistycznej, by mogła, sprzeciwiając się szerokim kołom opinii publicznej, skrytykować niekorzystne zjawiska wywołane właśnie przez ten ogół. Trzecią wreszcie przyczyną jest brak szacunku dla aktywności teoretycznej, powodowany skoncentrowaniem się na tym, co użyteczne. Uka-

zywanie tych mechanizmów demokratycznej ślepoty i obrona człowieka przed ich działaniem jest – w opinii autora *Umystu zamkniętego* – podstawowym zadaniem, jakie ma do spełnienia uniwersytet. Zalecaną przez Blooma metodę jego realizacji można sprowadzić do postulatu pielęgnowania „wielkich pytań” i „wielkich ksiąg” w warunkach prawdziwej otwartości i potępienia jakiegokolwiek dogmatyzmu.

„Najważniejszą funkcją uniwersytetu w epoce rozumu jest obrona rozumu przed nim samym – w tym celu uniwersytet musi stanowić wzorzec prawdziwej otwartości. Uniwersytet nie zna więc odpowiedzi, lecz wie, co to jest otwartość i jakie są pytania” (s. 301). W tym też sensie uniwersytet jest, według Blooma, dzieckiem Oświecenia, które przyniosło obietnicę wiedzy dla wszystkich ludzi. Liberalna demokracja, odwołująca się do praw człowieka, winna opierać się na rozumie; pierwotnie w projekcie nowoczesnego społeczeństwa wolność myślenia była owocem uznania rozumu za najwyższą z władz i podstawę dobra społecznego. Stąd też dla Blooma jest oczywiste, że tylko demokracja liberalna (w zdefiniowanym powyżej sensie słowa „liberalny”) stwarza warunki do funkcjonowania prawdziwie wolnego uniwersytetu, a wolny uniwersytet staje się wtedy jednym z warunków koniecznych do istnienia liberalnej demokracji.

## PROPOZYCJE „ETHOSU”

*Wdzięczność i zobowiązanie. Pontyfikat Jana Pawła II w oczach środowiska naukowego KUL*, red. Tadeusz Styczeń SDS, Lublin 1999, ss. 198, seria: Biblioteka „Ethosu”, t. 5, Towarzystwo Naukowe KUL.

Książka zawiera owoc sesji naukowej zorganizowanej z okazji 20-lecia pontyfikatu Jana Pawła II w dniu 16 X 1998 roku w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Przyjęto formułę, iż każdy z sześciu istniejących w uczelni wydziałów przedstawi podczas sesji jeden referat. Ponieważ ks. Karol Wojtyła kierował Katedrą Etyki na Wydziale Filozoficznym, stąd główny referat przypadł w udziale jego następcy na tym stanowisku, ks. prof. Tadeuszowi Styczniewi. W wystąpieniu *Osoba i jej wolność w blasku prawdy* przeprowadził on analizę jednego z centralnych zagadnień antropologiczno-etycznej myśli Karola Wojtyły: nierozzerwalnego związku poznania przedmiotowej prawdy przez człowieka z nakazem jej uznania i potwierdzania w czynie. Ujęcie to ma swój teologiczny odpowiednik w nauczaniu Jana Pawła II, zwłaszcza w encyklice *Veritatis splendor*.

Znaczenie pontyfikatu Jana Pawła II w kontekście teologii przedstawił ks. prof. Czesław Bartnik, zwracając uwagę na najistotniejsze jego cechy, między innymi chrystocentryzm antropologii Papieża oraz stałą aktualizację nauczania Vaticanum II. Papieską wizję prawa i państwa oraz działalność prawodawczą (między innymi Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku) przedstawił ks. dr Leszek Adamowicz. W referacie pt. *Inspiracje i wspomnienia* prof. Stefan Sawicki zwrócił uwagę na wybitnie humanistyczny profil tego pontyfikatu. Szeroką gamę inspiracji papieskich dla uprawianych na KUL-u nauk społecznych: socjologii, ekonomii, pedagogiki i psychologii ukazał ks. prof. Stanisław Kowalczyk. W imieniu nowego Wydziału Matematyczno-Przyrodniczego prof. Stefan Kozłowski przedstawił referat, w którym wskazał na wiele ekologicznych wypowiedzi i działań Papieża oraz na zadania stojące przed przyrodnikami.

Obok referatów wygłoszonych na sesji w książce zamieszczono teksty trzech lubelskich etyków (ks. J. Mereckiego, ks. A. Wierzbickiego i W. Chudego)

oraz słowo Wielkiego Kanclerza KUL, ks. abpa Józefa Życińskiego. Czytelnik ma także okazję przypomnieć sobie przemówienie Jana Pawła II do świata nauki wygłoszone na KUL-u w czerwcu 1987 roku oraz zapoznać się z niezwykle syntetycznym obrazem myśli i osobowości Jana Pawła II, pióra jego najbliższego współpracownika – kardynała Josepha Ratzingera.

C.R.

Kenneth L. Schmitz, *W sercu ludzkiego dramatu. Antropologia filozoficzna Karola Wojtyły papieża Jana Pawła II*, Kraków 1997, ss. 174, Wydawnictwo M.

Na przedstawianą książkę składają się wykłady wygłoszone przez Kennetha L. Schmitza, emerytowanego profesora filozofii w Trinity College na Uniwersytecie w Toronto, w Instytucie Studiów nad Małżeństwem i Rodziną w Waszyngtonie. Po monografii Rocca Buttiglione *Myśl Karola Wojtyły* jest to druga wydana w języku polskim praca obcego autora poświęcona filozofii i teologii Karola Wojtyły. Od publikacji Buttiglione książka Schmitza różni się jednak tym, że obejmuje nie tylko okres przed wyboru Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową, ale stara się pokazać związek filozoficznej myśli Wojtyły z jego nauczaniem jako papieża Jana Pawła II. Jak wskazuje podtytuł, autor skupia swoją uwagę przede wszystkim na antropologii filozoficznej. Ropoczyna swe analizy od poetyckiego dzieła Karola Wojtyły (rozdz. I), a następnie przechodzi do refleksji ściśle filozoficznej. Być może nazbyt mechanicznie rozgraniczając okres lubelski i krakowski, swoje analizy dotyczące okresu lubelskiego opiera na *Wykładach lubelskich* (rozdz. II), natomiast do okresu krakowskiego zalicza *Osobę i czyn* (rozdz. III). Warto zaznaczyć, że autor słusznie zauważa pewne niedostatki angielskiej wersji *Osoby i czynu* (dotyczące przekładu polskiej terminologii, zwłaszcza terminologii metafizycznej) i w swojej analizie tego dzieła unika pułapek związanych z nazbyt „sfenomenologizowanym” językiem przekładu angielskiego. Przedostatni rozdział książki poświęcony jest antropologii teologicznej Jana Pawła II, a jego zasadniczą część stanowi analiza wciąż zbyt mało znanych katechez Papieża *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*. Zaletą analiz Schmitza jest pokazanie integralnego związku tych katechez z antropologiczną wizją wypracowaną przez filozofa Karola Wojtyłę. Ostatni, piąty rozdział jest próbą oceny filozoficznego projektu Karola Wojtyły.

Książka Schmitza jest cennym uzupełnieniem wciąż nazbyt skąpej polskiej literatury dotyczącej filozofii Karola Wojtyły. Można przyłączyć się do wyrażonego we wstępie do omawianej książki apelu prof. Karola Tarnowskiego: „Oby zachęciła do studiów nad myślą Papieża i oby pobudziła do zdrowego współzawodnictwa polskie filozoficzne i teologiczne pióra”.

J.M.

Adam Rodziński, *Na orbitach wartości*, Lublin 1998, ss. 291, Redakcja Wydawnictw KUL.

Adam Rodziński należy do czołowych przedstawicieli lubelskiej szkoły personalizmu etycznego (obecnie już emerytowany, przez wiele lat kierował na KUL-u Katedrą Filozofii Kultury). Jego zainteresowania badawcze skoncentrowane są na relacji między osobą ludzką a kulturą. Twórczość Rodzińskiego cechuje rozległa erudycja, precyzja i głębia myślenia oraz piękno stylu. Powyższe cechy odnaleźć można w książce *Na orbitach wartości*.

Na książkę składa się dwadzieścia pięć rozpraw i esejów powstałych w ciągu kilkudziesięciu lat twórczości autora. Poszczególne teksty, mające charakter jakby zapuszczonych sond w dany obszar, zostały ułożone – jak zwykle w takich przypadkach – od tekstów poruszających zagadnienia najbardziej ogólne i podstawowe, aż po bardziej szczegółowe. Na początku autor stara się więc wprowadzić czytelnika w metafizyczne wymiary antropologii personalistycznej, podkreślając aksjologiczny wymiar bytowania osoby ludzkiej (zwieńczony jej uzdolnieniem do miłości) oraz relacjonalną konstytucję osób. Bez takiego wprowadzenia trudno bowiem zrozumieć, czym w swej istocie jest kultura, od której przecież każdy z nas zależy i którą zarazem współtworzy. Kilka artykułów poświęconych jest klasycznym problemom z zakresu podstaw etyki (filozoficznej normie moralności, relacjom: prawo naturalne a prawo natury, moralność a byt).

Następnie autor przechodzi do zagadnień aksjologicznych i moralnych związanych z bytowaniem człowieka w kulturze. Pisze więc o moralnych aspektach mowy, relacji między miłością a tworzeniem kultury, o kulturze narodowej, pluralizmie i alternatywach w kulturze. Dotyka spraw związanych z twórczością artystyczną (tekst o literackim realizmie) oraz zagadnień antropologiczno-społecznych (cierpienia i pracy, bogactwa i ubóstwa w myśli chrześcijańskiej). Ciekawostką zdradzającą hobby autora jest rozprawka zatytułowana *Znaczek pocztowy jako środek przekazu*.

W niektórych tekstach odnaleźć można odniesienia do myśli Karola Wojtyły i Jana Pawła II, a duch papieskiego personalizmu obecny jest w całej książce.

C.R.

Vittorio Possenti, *Nihilizm teoretyczny i śmierć metafizyki*, Lublin 1998, ss. 173, Wydawnictwo PL-SITA.

Vittorio Possenti, współczesny włoski myśliciel, specjalista z zakresu historii filozofii moralnej, twierdzi w swojej książce, że stan kultury współczesnej, tak bardzo nacechowanej nihilizmem we wszystkich jej wymiarach, jest rezultatem „śmierci metafizyki” w filozofii, szczegółowo zaś ujmując: jest skutkiem odrzucenia pojęć, którymi posługiwała się metafizyka, jak na przykład

byt, substancja, realizm i prawda. Rezultatem stała się akceptacja absurdu. W perspektywie tez głoszonych przez filozofię współczesną umysł, aby ocalić siebie, musi wpierw teoretycznie zakwestionować swoją własną moc poznawczą. W ten sposób osiąga stan nihilizmu, który ostatecznie pozbawia poznanie celu i sensu, ludzką praxis zaś umieszcza poza wszelkim porządkiem, negując istnienie faktów moralnych oraz uznając wszystkie sądy o wartościach za jednakowo ważne.

Nihilizm teoretyczny przenika w dzisiejszej kulturze do sfery polityki, która jedyne źródło normy prawnej upatruje w decyzji władzy, oraz do szeroko rozumianej dziedziny nauk humanistycznych, w których do rangi zasady twórczej urasta dekonstrukcja podmiotu. Myśl realistyczna, wyrugowana z filozofii, jest coraz częściej przyporządkowana poznaniu praktycznemu oraz czysto pragmatycznemu nastawieniu.

W swoim „Słowie wstępnym” do polskiego wydania książki ks. Andrzej Maryniarczyk zwraca uwagę czytelnika na fakt, że nie można uciec przed poznaniem rzeczy realnie istniejących w analizę języka i w tym upatrywać uzdrowienia filozofii. Potrzebny jest natomiast powrót do filozofii klasycznej – do filozofii bytu.

*D.Ch.*

Ks. Alfred Wierzbicki, *Kogut z Akwilei*, Lublin 1999, ss. 56, Norbertinum.

W trzecim z kolei tomiku wierszy ks. Alfreda Wierzbickiego bardziej niż w poprzednich zaznacza się indywidualność autora i swoistość jego języka poetyckiego. Zgodnie z sugestią zawartą w utworze tytułowym, świat przedstawiony w wierszach ks. Wierzbickiego układa się w mozaikę zdarzeń – z przeszłości i chwili obecnej, z miejsc odległych i bliskich. Autor komponuje owe wydarzenia w znaczącą całość i poddaje poetyckiej syntezie. Odczytuje przesłanie płynące zarówno z treści biblijnych, przekazów mitologicznych, jak i z codziennych wiadomości przynoszonych przez media. Łączy zmysłowe doświadczanie chwili z zadumą nad fundamentalnymi tezami z historii ludzkiej myśli, by w konkluzji przywołać istotne prawdy moralne i egzystencjalne. Mimo licznych odniesień do kultury antycznej i filozofii nie jest to poezja elitarna. Obrazowy zapis wrażeń, przejrzysta metaforyka i czytelne przesłanie czynią wiersze ks. Wierzbickiego dostępnymi dla szerszego grona miłośników liryki.

Na uwagę zasługuje również szata graficzna książki zaprojektowana przez Zofię Kopel-Szulc.

*M.Ch.*

Jerzy UMIASTOWSKI

DEBATA NAD ŚMIERCIA – W IMIĘ AFIRMACJI ŻYCIA  
 V Sesja Papieskiej Akademii Życia „Godność umierania”  
 Watykan, 24-27 II 1999

W V Sesji Papieskiej Akademii Życia poświęconej godności umierania uczestniczyła – poza jej członkami rzeczywistymi – znacznie liczniejsza niż w poprzednich czterech sesjach grupa członków korespondentów. Temat sesji: „Godność umierania” może z pozoru wydać się zaskakujący jako przedmiot zainteresowania Akademii Życia. Najlepszym wyjaśnieniem pojawiającej się wątpliwości mogą być słowa o. Mario Bizotto wypowiedziane w pierwszym dniu obrad: „Życie bez śmierci jest fałszywe, takie życie zatracą się w alienacji”. Krańcowym przykładem takiej alienacji jest zafałszowanie samej istoty śmierci poprzez akceptację eutanazji. Mówienie w sposób realistyczny o śmierci okazuje się jednym z ważnych zadań Akademii Życia – stanowi istotny element cywilizacji życia. Zafałszowanie prawdy o śmierci lub życie bez akceptacji faktu śmierci oraz jej godności prowadzi do cywilizacji śmierci.

W pierwszym dniu obrad ojciec Bizotto przedstawił wykład zatytułowany „Ukrywanie śmierci”. Stwierdził, że ludzie współcześni ukrywają przed sobą fakt śmierci takiej, jaką ona jest, wprowadzając w to miejsce fikcyjne jej wyobrażenie. Jednak nierealistyczne trakto-

wanie nieuchronnego faktu śmierci, prowadzi do równie nierealistycznego traktowania faktu życia. Zdaniem autora, to właśnie „ukrywanie śmierci” jako zjawiska realnego prowadzi do eutanazji, eufemistycznie nazywanej „zaśnięciem”. Człowiek, który chce antycypować śmierć, przestaje być suwerenny i wolny, a staje się ofiarą.

Kolejny mówca, o. Luciano Sandrin, wygłosił referat „Psychologiczne efekty odmowy śmierci” (czyli niewyrażenia zgody na własną śmierć). Przedstawił on konieczność przyjęcia realistycznej postawy wobec śmierci, jak widzą tę kwestię pracownicy służby zdrowia sprawujący opiekę nad chorymi terminalnie. Wskazał również na potrzebę rezygnacji z nadmiaru technologii medycznej w przypadku nieuchronnie zbliżającej się śmierci, tak aby nie zakłócać godności umierania poprzez nieuzasadnione działania techniczne.

Następnie prof. Philippe Schepens przedstawił wykład zatytułowany: „Kulturowa charakterystyka ruchu proeutanazyjnego ze szczególnym uwzględnieniem przypadku Holandii”. Jego zdaniem nasilenie proeutanazyjnych postaw w tym kraju wynika ze specyficznego rodzaju dumy narodowej cechującej

Holendrów. Dobrze charakteryzuje ich popularne powiedzenie, że „Bóg stworzył świat, ale Holendrzy stworzyli Holandię”. Chociaż eutanazja jest w Holandii zakazana przez prawo, jednocześnie nie jest karana, jeżeli zostaną spełnione przewidziane przez prawo wymogi formalne. Jest to przykład prawa sprowadzonego do absurdu. W wyniku tego 15% zgonów w Holandii to zabójstwa chorych dokonane przez lekarzy (z czego połowa odbywa się bez zgody zabijanego chorego). Prelegent określił tę sytuację mianem głębokiej dewiacji moralnej i psychologicznej. Środowiska proeutanazyjne stosują bowiem zakłamaną semantykę nazywając aborcję „ukończeniem ciąży”, eutanazję zaś „współdziałaniem w ukończeniu życia”. Taka kłamliwa semantyka przypomina ideologiczne zabiegi manipulacyjne totalitaryzmu komunistycznego czy nazistowskiego.

„Raport o śmierci mózgowej” przedstawił prof. Corrado Manti. Powinnością lekarza jest nie tylko ratowanie życia człowieka, ale również umiejętność określenia momentu, w którym to życie ustało. Pius XII stwierdził: „Sprawą lekarza jest rozpoznać śmierć i moment, kiedy ona nastąpiła”. Odnosząc się do tego zalecenia prelegent przypomniał, że chociaż z punktu widzenia lekarza, nie jesteśmy w stanie opisać zjawiska oddzielenia duszy od ciała, to śmierć jest procesem postępującym w czasie i człowieka można uznać za zmarłego z chwilą śmierci mózgu, mimo że jego niektóre narządy jeszcze żyją. Z chwilą śmierci mózgu człowiek przestaje być całością biologiczną.

Prof. Robert Spaemann przedstawił filozoficzną refleksję o umieraniu i śmierci, omawiając kolejno: istotę

śmierci, samobójstwa i eutanazji. W perspektywie filozoficznej istotą ludzkiego bytu są raczej zamierzenia, projekty niż trwanie w teraźniejszości. Ma to określone konsekwencje egzystencjalne. W ich świetle człowiek jest bytem afirmującym życie, choć świadomym śmierci\*.

O. Nello Cipriani wygłosił wykład zatytułowany: „Życie między naturalnym instynktem a moralnymi powinnościami według św. Augustyna”. Przedstawił głęboką filozoficzną refleksję nad koncepcją jedności ciała i duszy w kontekście wcielenia Syna Bożego.

Prof. German Grisez w wykładzie „Śmierć w teologicznej refleksji” stwierdził między innymi, że osoba ludzka z punktu widzenia teologii chrześcijańskiej jest jednością duszy i ciała, nie zaś autonomicznym istnieniem duszy noszonej w ciele. W konsekwencji życie po śmierci łączy się nieuchronnie ze zmartwychwstaniem ciała. Sobór Watykański II stwierdza: „ludzka osoba jest jednością ciała i duszy”. Następnie prelegent omówił problemy obrony koniecznej i kary śmierci z punktu widzenia nauki Kościoła. Na koniec stwierdził, że Chrystus zgodził się na pozabawienie Go życia w akcie zaufania do Ojca, a także w imię miłości do człowieka. Śmierć Chrystusa umożliwiła zmartwychwstanie również innych ludzi, nie była więc aktem pozbawienia życia, lecz zwycięstwem nad śmiercią.

W drugim dniu obrad prof. Kurt Schmoller w wykładzie „Eutanazja i wspomagane samobójstwo: profile prawne” omówił problemy prawnej

\* Wykład prof. R. Spaemanna publikujemy w niniejszym numerze „Ethosu”. Przep. red.



ochrony godności osoby ludzkiej. Ochrona taka, chociaż zawarta w licznych dokumentach prawnych: na przykład w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, nie jest wystarczająca, by chronić ludzi przed eutanazją; może być ona jedynie pomocna w walce z nią. Właściwym i skutecznym rozwiązaniem problemu jest ochrona prawna ludzkiego życia. Samo uznanie eutanazji za działanie nielegalne nie jest wystarczające, na co wskazuje przykład Holandii. Także w stanie Oregon w USA dopuszczono prawnie wspomaganie samobójstwo pod mylącą nazwą „akt śmierci z godnością”. Eutanazja była również przez krótki czas legalna w kilku północnych stanach Australii, ale prawo to zostało uchylone (ku zadowoleniu lokalnej społeczności) przez australijski Sąd Najwyższy. Następnie prelegent omówił szczegółowo problematykę traktowania ludzkiego życia jako wartości prawnej oraz wskazał na odpowiednie dokumenty Kościoła, zwłaszcza na deklarację o eutanazji wydaną przez Kongregację Nauki Wiary oraz na encyklikę *Evangelium vitae*.

Dr Richard Fenigsen w wykładzie zatytułowanym „Eutanazja i moralna refleksja” wykazał, z punktu widzenia lekarza, jakościową różnicę między wspomaganym samobójstwem a zaniechaniem terapii i przyzwoleniem na śmierć w przypadkach źle rokujących, gdzie dalsze leczenie nie może przynieść pożądanego rezultatu. Pierwsze jest zabójstwem, drugie zaś, w uzasadnionych przypadkach, postępowaniem zgodnym ze zdrowym rozsądkiem. Czasem zaniechanie dalszej uporczywej terapii jest konieczne dla zachowania godności śmierci. Prelegent nie zaleca jednak arbitralnego zaniechania wszelkich dzia-

łań lekarskich, uważa jedynie, że terapia winna być „proporcjonalna”. Uznaje prawo chorego do odmowy zgody na leczenie, ale stwierdza, że czasem taka odmowa jest objawem ciężkiej depresji psychicznej połączonej z myślami samobójczymi. W takich przypadkach należy leczyć depresję i znosić ból, co spowoduje ustąpienie myśli samobójczych. Czasem chory mimo wszystko pragnie pozbać się życia: spełnienie takiego żądania jest jednak sprzeczne z istotą powołania lekarskiego.

Kontynuując niejako ten temat prof. Pellegrino omówił szczegółowo problematykę „podejmowania lub zaniechania terapii”. Poziom współczesnej medycyny sprawia, że ludzie żyją dłużej, są skutecznie leczeni, ale dochodzą do stanu, kiedy terapia staje się już nieskuteczna. Prelegent poddał szczegółowej analizie sytuację, kiedy jesteśmy moralnie uprawnieni do zaniechania terapii.

Prof. Joannes Lelkens omówił szczegółowo współczesne metody walki z bólem w stanach terminalnych. Autor podał ściśle definicje pojęcia bólu, stanu terminalnego i opieki paliatywnej. Omówił również sposoby walki z bólem: metody farmakologiczne (w tym wiążące się z użyciem środków narkotycznych), zabiegowe, metody, które można określić ogólnie jako technologiczne, oraz działania w zakresie psychologii i psychoterapii.

W kolejnym wykładzie dr Luke Gormally przedstawił szczegółowo metody leczenia paliatywnego. Prof. Leonardo Ancona w znakomitym wykładzie „Psychologiczna i duchowa opieka nad umierającymi” stwierdził, że śmierć jest spotkaniem z prawdą w obliczu Boga. Umieranie jest jedynie okresem poprzedzającym to spotkanie. Bywa, że je-

dyne, co możemy wtedy zrobić, towarzyszyć choremu, ale taka obecność może okazać się nieocenioną pomocą.

Ks. prof. Gianfranco Ravasi omówił problemy teologii śmierci. Konkluzją tego wykładu może być stwierdzenie, że tylko Bóg ustala fakt życia i śmierci. Ingerencja człowieka w tę dziedzinę jest przypisywaniem sobie atrybutów boskich.

W trzecim dniu obrad prof. Gianfranco Miranda wygłosił wykład zatytułowany „Sens życia i akceptacji śmierci”. W oparciu o przykład wykazał, że tocząca się w płaszczyźnie prawnej, światopoglądowej, politycznej oraz filozoficznej dyskusja o eutanazji jest najczęściej prowadzona przez ludzi, którym bezpośrednio nie zagraża śmierć. Dyskusja ta nie dotyczy faktycznych ludzkich odczuć, które sprowadzają się do afirmacji lub negacji życia i do akceptacji śmierci z bardzo osobistego, ludzkiego punktu widzenia. Żądanie eutanazji wynika często z pobudek emocjonalnych i może ulec szybkiej zmianie. Ktoś, kto dziś pragnie śmierci, jutro może chcieć żyć. Żądanie śmierci może być wynikiem nastroju chwili. Nie wolno nie dać człowiekowi szansy, by przeżył resztę danego mu życia. Akceptacja śmierci może dokonać się tylko poprzez akceptację życia, a to wyklucza eutanazję.

Na zakończenie sesji prof. Gottfried Roth przedstawił wykład „Życie duchowe i nadzieja w życiu”. Z punktu widzenia lekarza omówił – w kontekście medycyny pastoralnej – możliwe deformacje w zakresie duchowości religijnej oraz poczucie beznadziejności spowodowane ciężką chorobą. Wykazał, że każda utrata nadziei jest deformacją duchową i że takie deformacje dają się korygować.

Uczestnicy sesji zostali przyjęci na audiencji przez Ojca Świętego, który wygłosił z tej okazji przemówienie fundamentalne dla prac Akademii<sup>1</sup>. Podczas spotkania z Ojcem Świętym ogromne wrażenie zrobiła na nas jego znakomita znajomość prac Akademii oraz głębokie zaangażowanie w jej działalność.

Wiele godzin sesji poświęcono na dyskusję i na wystąpienia pozaprogramowe. Nie sposób omówić wszystkich tematów poruszanych w tej części sesji, jednak dwie sprawy wymagają przynajmniej zasygnalizowania. Pierwsza to spór dotyczący śmierci mózgowej. Niektórzy uczestnicy sesji kwestionowali zasadność uznawania człowieka za zmarłego po stwierdzeniu śmierci mózgowej. Inni gorąco bronili koncepcji tej definicji śmierci. W konsekwencji pojawił się wyraźny postulat ustalenia biologicznych kryteriów śmierci człowieka, a problem przyjęcia lub odrzucenia koncepcji śmierci mózgowej nie znalazł się w końcowym komunikacie.

Drugą sprawą, która wzbudziła kontrowersję, był przedstawiony w dyskusji raport pp. Bilingsów wykonany na prośbę rządu chińskiego, a dotyczący nauczania w Chinach naturalnych metod planowania poczęć. Niektórzy dyskutanci uważali, że współpraca z rządem Chin oznacza milczącą akceptację nieetycznych działań tego rządu. Jednak większość dyskutantów uznała działalność małżeństwa Bilingsów w Chinach

<sup>1</sup> Tekst przemówienia Ojca Świętego, wygłoszonego podczas audiencji dla uczestników sesji, oraz deklaracja końcowa zostały opublikowane w polskim wydaniu „L'Osservatore Romano” 20(1999) nr 4, s. 47-49 (*Godność człowieka umierającego*).

za pożyteczną i nie miała do niej zastrzeżeń.

Z V Plenarnej Sesji Papieskiej Akademii Życia wyciągnąłem wniosek, że życie jest stawaniem się – zmartwychwstanie zaś to trwanie w nieskończoności. Między stawaniem się, a trwaniem na-

stępuje śmierć. Nie rozumiemy jej, ale możemy pomóc umierającemu, jeżeli asystując przy jego umieraniu staramy się zbliżyć – na ile to możliwe – do świętości, pamiętając stale o wzorze Jezusa Chrystusa i ufając Jego pomocy.

Adam DOBRZYŃSKI

ATENY CZY JEROZOLIMA?  
XLI Tydzień Filozoficzny KUL, Lublin, 8-11 III 1999

Przesady, błędy czy używając terminologii o. I. M. Bocheńskiego – „zabobony” związane z relacją wiary do rozumu są zjawiskiem często spotykanym. Z jednej strony żyjemy w świecie zrażonym do dzieł ludzkiego rozumu i odchodzącym od racjonalnego myślenia. Wielu wierzących chrześcijan ciągle jest fideistami lub wyznawcami teorii „podwójnej prawdy”, absolutyzując Pawłową nieufność do „mądrości tego świata” (1 Kor 2, 1-5). Z drugiej zaś strony jest szereg osób twierdzących, że człowiek religijny nie posiada żadnego rozumnego uzasadnienia dla swojej wiary. Wszystko to sprawia, że istnieje nagła potrzeba podjęcia na nowo problemu wzajemnego związku między wiarą a rozumem, a także refleksji na temat miejsca i roli filozofii w ogromnym dziele odnowy Kościoła. Wiara bowiem, wbrew tendencjom fideistycznym, nie rozwija się na gruzach rozumu. Rozum jest człowiekowi nie mniej potrzebny niż wiara.

Aktualność tego zagadnienia dostrzega również Jan Paweł II, którego ostatnia encyklika zatytułowana jest *Fides et ratio* i dotyczy właśnie relacji między wiarą a rozumem, relacji poznania płynącego z wiary do poznania przyrodzonego.

Zagadnienie to nie jest w Kościele czymś nowym. Podnoszone było już w starożytności, o czym świadczą słowa Tertuliana Afrykańczyka, który sprzeciwiając się utożsamianiu chrześcijaństwa z filozofią, pytał: „Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae? Quid haereticis et christianis?” (*De prescriptione haereticorum*, VII). Wtórował mu Tacjan Syryjczyk, który choć wykształcony w kulturze greckiej i piszący po grecku, uważał, że obecność filozofii w Kościele prowadzi do herezji. Na szczęście nie wszyscy ówcześni myśliciele podzielali ten negatywny pogląd na filozofię. Klemens Aleksandryjski filozofię nazywał wprost „pedagogiem prowadzącym do Ewangelii”. Inni wielcy myśliciele chrześcijańscy, Justyn i Orygenes, zrozumiawszy, że trudno będzie porozumieć się ze światem pogańskim bez posługiwania się jego językiem, szczególnie językiem filozoficznym, często wykorzystywali elementy filozofii w swych pismach apologetycznych. Natomiast św. Augustyn nadał chrześcijaństwu wymiar filozoficzny. Jego słynne „credo ut intelligam” (poparte później formułą św. Anzelm z Canterbury „fides quaerens intellectum”) wyznaczyło chrześcijaństwu kierunek

na kilka najbliższych wieków. Późniejsze negatywne nastawienie teologów średniowiecznych (św. Piotra Damiana, św. Bernarda) do filozofii ograniczonej do logiki ustąpiło wkrótce przychylności do niej. Świadczy o tym postawa św. Tomasza z Akwinu, który sprzeciwiając się zarówno tradycji platońsko-plotyńskiej, jak i tradycji arabskiej, oddzielił od siebie teologię i filozofię. Nie był to jednak skrajny separatyzm. Św. Tomasz wypowiadał się bowiem na temat relacji między tymi dwiema „drogami” w duchu komplementaryzmu. Twierdził, że choć są to dwie drogi dochodzenia do prawdy, to przecież istnieje jedna ostateczna prawda, do której obie muszą prowadzić. Cień na dobre stosunki między filozofią a teologią rzucała dopiero krytyka Williama Ockhama skierowana pod adresem filozofii pogańskiej. Wtedy też nastąpił rozbrat między filozofią (rozumem) a teologią (wiarą), z trudem tylko przewyciężany w niektórych środowiskach.

W sytuacji obecnej, w kontekście relatywizmu i naturalizmu, dwóch wpływowych nurtów kultury końca XX wieku wyraźnie przeciwnych chrześcijaństwu, stosunek wiary do rozumu jest zagadnieniem znowu aktualnym. Uroczyście ogłoszoną w dniu 15 października 1998 roku encyklikę *Fides et ratio* można uznać za odpowiedź na tę potrzebę. Jan Paweł II wymieniając powody napisania tej encykliki pisze wprost: „wydawało mi się słuszne i konieczne podkreślenie wartości filozofii z punktu widzenia rozumienia wiary, a także wskazanie ograniczeń, na jakie się napotyka, gdy zapomina o prawdach Objawienia lub je odrzuca. Kościół bowiem zachowuje niewzruszone przekonanie, że wiara i rozum «mogą okazywać sobie wzajemną

pomoc», odgrywając wobec siebie rolę zarówno czynnika krytycznego i oczyszczającego, jak i bodźca skłaniającego do dalszych poszukiwań i głębszej refleksji” (nr 100).

Również tegoroczny XLI Tydzień Filozoficzny, który miał miejsce w dniach od 8 do 11 marca 1999 roku, w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, był odpowiedzią na tę potrzebę. O ile jednak encyklika jest dokumentem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła katolickiego skierowanym do biskupów tegoż Kościoła, o tyle XLI Tydzień Filozoficzny został zorganizowany przez filozofów i z myślą o filozofach. Stąd też hasłem tegorocznego Tygodnia Filozoficznego było „Ratio et fides”.

Oficjalnego otwarcia Tygodnia dokonał Rektor KUL ks. prof. Andrzej Szostek. Swoimi refleksjami na temat encykliki podzielił się ks. abp prof. Józef Życiński. Natomiast słowo wstępne w imieniu organizatorów Tygodnia wygłosił prezes Koła Filozoficznego Studentów KUL Adam Dobrzyński.

Rozważając stosunek rozumu do wiary można spojrzeć z dwu różnych punktów widzenia. Punkty te określone są przez człony relacji, o której mowa: rozum lub wiara. Innymi słowy, można spoglądać na wiarę z pozycji rozumu i z tej perspektywy określać ich wzajemny stosunek, można też spoglądać na rozum z pozycji wiary i z tej perspektywy próbować charakteryzować ich wzajemną relację. Zdając sobie sprawę z tej zależności organizatorzy Tygodnia zaprosili do udziału w sesji oprócz filozofów również teologów. Stronę filozoficzną reprezentowali: o. prof. Mieczysław A. Krąpiec, s. prof. Zofia J. Zdybicka, prof. Antoni B. Stępień, ks. prof. Józef Herbut, prof. Jan Czerkowski. Ze strony

teologii w sesji udział wzięli: ks. prof. Marian Rusecki oraz ks. dr hab. Jerzy Szymik. Nie zabrakło również gości spoza uczelni: o. prof. Jan A. Kłoczowski reprezentował Papieską Akademię Teologiczną w Krakowie, natomiast prof. Jacek J. Jadacki – Uniwersytet Warszawski.

Referaty i dyskusje nad problemami związanymi z tematem tegorocznego Tygodnia Filozoficznego „Ratio et fides” pokazały, że jest on bardzo szeroki. Porządkując, należałoby wyodrębnić trzy podstawowe stanowiska, w ramach których uczestnicy Tygodnia podejmowali rozważane zagadnienie:

1. Stanowisko pierwsze, nazwijmy je doktrynalno-metafizycznym, było reprezentowane najliczniej. O. prof. Krąpiec w swoim referacie „Rozumieć wiedzę – rozumieć wiarę” wskazał na fundamentalne znaczenie aktu wiary w życiu każdego człowieka. Jego zdaniem „przeżycie poznania wierzeniowego jest nieodłączne od człowieka”. Stąd też religijna treść wierzenia nie jest czymś destrukcyjnym dla człowieka, lecz stanowi naturalne dopełnienie procesów poznawczych. Między poznaniem teologicznym, płynącym z wiary, a poznaniem czysto rozumowym, filozoficznym, nie ma sprzeczności, albowiem oba te kierunki poznania spełniają się w mądrościowym charakterze naszego poznania. W podobnym duchu utrzymany był referat s. prof. Zdybickiej noszący tytuł „Drogi rzeczywistości do poznania Boga i człowieka”. W pierwszej części swojego wystąpienia prelegentka wskazała na antropologiczno-metafizyczny kontekst problematyki poznania Boga. Następnie omówiła dwie drogi prowadzące do poznania Boga. Pierwszą – wiodącą do poznania Boga poprzez poznanie ist-

niejącej rzeczywistości, oraz drugą – drogę wiary, która choć przekracza możliwości rozumu, jest dopełnieniem tej pierwszej. Również wystąpienie ks. prof. Ruseckiego – „Rozum i wiara z perspektywy teologii fundamentalnej” – poświęcone było zagadnieniu komplementarności podejścia filozoficznego i teologicznego na gruncie myśli chrześcijańskiej. Oś wykładu prof. Czerkawskiego – „Encyklika a zagadnienie filozofii chrześcijańskiej” – stanowiły różne aspekty wzajemnego związku między chrześcijaństwem a filozofią. Prelegent na pytanie, czy uprawnione jest mówienie o filozofii chrześcijańskiej, odpowiadał w duchu Jana Pawła II, że mówienie o filozofii chrześcijańskiej jest w pełni usprawiedliwione, a na takie miano zasługuje każda filozofia, która nie powstałaby bez bezpośredniego lub pośredniego wkładu wiary chrześcijańskiej (por. FR, nr 76).

2. Stanowisko drugie, o nastawieniu „egzystencjalnym”, reprezentowali ks. dr hab. Szymik oraz o. prof. Kłoczowski. Referat ks. dra hab. Szymika, zatytułowany „Teologia jako nauka wiary, czyli scientia sui generis”, ukazywał swoistość teologii jako nauki z trzech różnych punktów widzenia: od strony narzędzi, którymi teolog się posługuje; od strony definicji teologii, a właściwie braku powszechnie przyjętej i bezdyskusyjnie obowiązującej jej definicji; a także od strony perspektyw (nadziei) związanych z przyszłością teologii na tle innych nauk. Natomiast o. prof. Kłoczowski w swoim wystąpieniu „Teologia rozumu i filozofia wiary” mówił o dwóch drogach poszukiwania prawdy: drodze rozumowej i drodze zawierzenia, podkreślając, iż nie są to drogi ze sobą sprzeczne, lecz przeciwnie – dopełniające się.

3. Stanowisko trzecie, rozpatrujące zagadnienie relacji między rozumem a wiarą od strony „logiczno-semiotycznej”, reprezentowane było przez ks. prof. Herbuta, prof. Jadackiego oraz prof. Stępnia. Ks. prof. Herbut w referacie zatytułowanym „Prawda wobec tajemnicy” przedstawił trzy różne odpowiedzi na pytanie dotyczące tego, czym jest tajemnica: psychologiczne pojęcie tajemnicy jako pewnego stanu psychicznego człowieka; ontologiczne pojęcie tajemnicy jako tego, co napotykaemy (poznajemy, wyczuwamy) w doświadczeniu egzystencjalnym, a co nie daje się w pełni wyartykułować słowami; semantyczne pojęcie tajemnicy rozumianej jako własność zdań składających się na język religijny. Sam prelegent opowiedział się za koncepcją ostatnią, która – według niego – jest najbardziej operatywna poznawczo. Natomiast prof. Jadacki w odczycie „Zagadnienie racjonalności wiary” przedstawił skonstruowaną przez siebie logiczną teorię wiary, gdzie „wierzyć” znaczy uznawać pewne zdania za prawdziwe, a ostatecznie wszelkie użycie słowa „wierzyć” daje się sprowadzić do użycia go w kontekście „wierzę, że jest tak a tak”.

Charakterystyczne dla Tygodni Filozoficznych są odczyty metaprzmiotowe, mające na celu uporządkowanie problemów związanych z poruszonym zagadnieniem. Tak było również i tym razem. Prof. Stępień w referacie „Pozycja rozumu w wiedzy ludzkiej” omówił zespół podstawowych problemów, które wiążą się z zagadnieniem ludzkiej racjonalności, definiując terminy kluczowe dla tej problematyki.

Oprócz referatów program Tygodnia przewidywał również dwie dyskusje panelowe. Pierwsza, w której wzięli

udział młodszy pracownicy Wydziału Filozofii: mgr Monika Walczak, ks. dr Krzysztof Kaucha, mgr Tomasz Rakowski i mgr Jacek Wojtysiak, nosiła tytuł: „Wokół encykliki *Fides et ratio*”. Jej uczestnicy starali się w swoich wystąpieniach pokazać – z różnych punktów widzenia – przejście od nauki do Objawienia, od „ratio” do „fides”. Jednakże podczas dyskusji ze słuchaczami Tygodnia ujawniły się rozbieżności oczekiwań co do podnoszonych zagadnień. Pewne zagadnienia wydawały się – przynajmniej dla niektórych uczestników dyskusji – nie tylko zbyt abstrakcyjne, ale czasami wręcz nie związane z samą encykliką. Należy jednak pamiętać, że w zamierzeniu organizatorów celem Tygodnia nie było analizowanie tekstu *Fides et ratio*, lecz rozważanie problemu relacji między rozumem a wiarą. W drugiej dyskusji, zatytułowanej „Aktualność propozycji św. Tomasza z Akwinu?”, udział wzięli: prof. Jerzy Gałkowski, ks. prof. Józef Herbut, ks. prof. Andrzej Maryniarczyk oraz ks. prof. Marian Rusecki. Dyskusja ta była próbą zastanowienia się nad znaczeniem myśli św. Tomasza z Akwinu dla współczesnego człowieka, który z jednej strony jest pod wpływem tendencji pozytywistycznych i scjentystycznych, które głoszą niewiarę w możliwość uprawiania metafizyki, z drugiej zaś ciągle odczuwa pokusę Kanta, aby usunąć rozum z wiary i religii, robiąc w ten sposób miejsce dla Boga.

Niewątpliwym minusem tegorocznego Tygodnia Filozoficznego była nieobecność etyków i teologów moralności, którzy mogliby wskazać na uwikłanie omawianego zagadnienia w kontekst etyczny. Zabrakło również rzetelnej analizy biblijnej, która w wielu wypad-

kach mogłaby ułatwić zrozumienie pewnych wątków poruszanych w poszczególnych referatach. Należy mieć tylko nadzieję, że inni autorzy, idąc drogą wyznaczoną przez Jana Pawła II, a podjętą przez uczestników XLI Tygodnia Filozoficznego, zwrócą większą uwagę na te aspekty związane z zagadnieniem relacji między rozumem a wiarą.

XLI Tydzień Filozoficzny nie ograniczał się tylko do wygłoszonych referatów i dyskusji. Nie kończył się także w auli uniwersyteckiej. Spotkania i wymiana poglądów odbywały się także poza aulą, w kularach. Nie zabrakło także akcentów liturgicznych. Nabożeństwu inauguracyjnemu w Kościele akademickim KUL przewodniczył ks. prof. Maryniarczyk, a homilię wygłosił o. prof. Edward Zieliński. Poranne Msze święte oraz wy-

głaszane w czasie ich trwania homilie stanowiły religijne dopełnienie referatów wygłaszanych w auli. Podsumowania i zakończenia obrad Tygodnia dokonała dr Anna Buczek, kurator Koła Filozoficznego Studentów KUL, która odczytała treść telegramu, wysłanego przez organizatorów Tygodnia do Ojca Świętego Jana Pawła II. Znalazły się w nim między innymi następujące słowa: „Profesorowie i studenci filozofii i teologii KUL oraz wielu innych uczelni Polski, zgromadzeni podczas XLI Tygodnia Filozoficznego, pochylając się nad encykliką *Fides et ratio* pragną wyrazić wielką wdzięczność za jej przesłanie i zachętę, aby z odwagą rozumu i wiary wejść razem z Waszą Świątobliwością w III tysiąclecie chrześcijaństwa”.



Andrzej DERDZIUK OFMCap

## ŚWIADECTWA ŚWIĘTOŚCI BRACI KAPUCYNÓW W XX WIEKU

Symposium Wyższego Seminarium Duchownego Braci  
Mniejszych Kapucynów  
Lublin, 19-20 IV 1999

Wiek XX jest na powrót wiekiem męczenników, wiekiem znaczone krwią świadków Chrystusa oddających swoje życie za prawdę i miłość. Jan Paweł II w liście apostolskim *Tertio millennio adveniente* przypomina o tym fakcie i zachęca do uzupełniania martyrologium obejmującego imiona świadków wiary. Sam Papież podejmuje wiele działań w tym kierunku, wpisując do katalogu świętych i błogosławionych nowe postacie i ukazując je światu i Kościołowi jako przykłady do naśladowania.

Męczennicy są bardzo potrzebni Kościołowi, by uwiarygodnić Ewangelię, która jest zdolna porwać człowieka do heroicznej miłości. W wieku nieludzkiej ziemi, obozów koncentracyjnych i hekatombi nie narodzonych, w wieku obojętności na ludzkie cierpienie, świadectwo męczenników poświadcza Bożą prawdę o tym, że człowiek może pomimo wszystko wznieść się na szczyty świętości, nawet jeśli przychodzi mu zapłacić za to najwyższą cenę. Właśnie dlatego męczennicy przez wierność Chrystusowi odkrywają prawdziwe oblicze człowieka, takie jakie Bóg zamierzył w akcie stwórczym. Człowiek jest powołany do miłości i osiąga swoją pełnię tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie.

Świadectwo męczenników ma też bardzo istotny walor ukazujący absolutny charakter norm moralnych. W dobie narastającego relatywizmu i permissywizmu moralnego męczennicy są świadkami wierności niezmiennym zasadom, w których obronie gotowi są nawet oddać swoje życie doczesne. Poświęcenie życia przez męczenników ukazuje, że przykazania nie pozostały dla nich tylko zewnętrznymi zasadami, ale stały się wewnętrznym przekonaniem, iż tylko poprzez wierność Bogu dojdą do pełni człowieczeństwa. Świadome oddanie życia w akcie męczeństwa wskazuje na najwyższą wolność, poprzez którą człowiek rozporządza sobą oddając się w ręce władającego życiem Boga. Męczeństwo zawsze wymaga kontekstu wiary, którą zakłada i potwierdza. Nie sposób zrozumieć męczeństwa bez wiary w zmartwychwstanie. Właśnie wiara w zmartwychwstanie daje siłę męczennikom, gdyż wierzą oni, iż odzyskają odebrane im przez oprawców życie, i są przekonani, że Bóg wyprowadzający z krainy śmierci suwerennie panuje nad wszystkim, co stworzył. Kościołowi i światu w XX wieku potrzebni są radykalni naśladowcy Chrystusa, którzy prawdę Ewangelii wezmą na serio i zaświadczą swoim życiem, iż możliwe jest

kierowanie się na ziemi jej wskazaniemi. Świętość, choć dziś nie zrozumiana i wyśmiewana, jest bardzo potrzebna, gdyż wskazuje na ludzki autentyzm rodzący się ze zdolności do poddania ciała duchowi.

Beatyfikacja ojca Pio z Pietrelciny oraz wyniesienie na ołtarze 108 męczenników z czasów II wojny światowej, wśród których jest 5 braci kapucynów, stały się okazją do poświęcenia problematyce męczeństwa kolejnego międzynarodowego sympozjum zorganizowanego przez Wyższe Seminarium Duchowne warszawskiej prowincji Zakonu Braci Mniejszych Kapucynów. Sympozjum to, zorganizowane w siedzibie Seminarium w Lublinie na Poczekajce w dniach 19 i 20 kwietnia 1999 roku, zgromadziło prelegentów z kraju i z zagranicy, którzy mówili na temat świadectw świętości braci kapucynów w XX wieku<sup>1</sup>.

Motywy zorganizowania tegorocznego sympozjum, oprócz chęci głębszego poznania męczenników kapucyńskich, było pragnienie odkrywania znaków czasu, poprzez które Bóg daje w XX wieku dowody swojej miłości i wzywa do heroizmu. Dla braci kapucynów i ich przyjaciół sympozjum stało się okazją do ponownego odkrycia charyz-

matu św. Franciszka, skłaniającego do męznego podjęcia naśladowania Chrystusa ubogiego i pokornego.

W dobie ucieczki od życia, wyrażającej się między innymi akceptacją dla eutanazji, przypomnienie postaci męczenników przyjmujących cierpienia zadane im z nienawiści do wiary stało się próbą zwrócenia uwagi na wspaniały dar życia, w którym męczennicy z okresu II wojny światowej oraz ojciec Pio umieli dostrzec okazję do przerastania siebie i uczynienia z siebie daru dla innych.

Otwarcia sympozjum dokonał minister prowincjalny prowincji warszawskiej Piotr Stasiński OFM Cap. Przypomniał on zachętę Jana Pawła II z bulli *Incarnationis misterium* i z listu apostolskiego *Tertio millennio adveniente* do uzupełniania martyrologium i zbierania przekazów o heroicznej postawie świadków wiary. Charakterystyczne rysy świętości reprezentowanej przez kapucynów wyniesionych na ołtarze przedstawił o. dr Roland Prejs OFM Cap, wykładowca seminarium kapucyńskiego w Lublinie. Mówca wskazał na dwie kategorie świętych kapucyńskiego zakonu: męczenników i wyznawców, liczące obecnie 26 osób. Obie grupy charakteryzowało umiłowanie Krzyża i gotowość do znoszenia cierpień, duch głębokiej modlitwy eucharystycznej i maryjnej oraz przywiązanie do Kościoła i bliskość ludowi wyrażona w radosnym ubóstwie i w prostocie.

Jeden z najbardziej zasłużonych propagatorów duchowości franciszkańskiej i kapucyńskiej w Polsce, o. dr Salezy Józef Kafel, dokonał prezentacji świętości ojca Pio z Pietrelciny na tle świętości osiągniętej przez innych braci kapucynów. Warto wspomnieć, że ojciec Salezy jest redaktorem dwu serii

<sup>1</sup> Materiały z sympozjum ukażą się drukiem w serii wydawanej przez Seminarium Kapucynów w Lublinie. Seria zatytułowana „Kapucyńska Szkoła Duchowości” obejmuje materiały ze spotkań naukowych organizowanych na Poczekajce. Tom pierwszy pod tytułem *Kapucyńska szkoła modlitwy i przepowiadania* (pod red. A. Derdziuka i J. Pyrka) został wydany w 1997 roku, tom drugi zaś zatytułowany *Mistyka franciszkańska* (red. A. Derdziuk) został opublikowany w bieżącym roku w Sandomierzu.

wydawniczych z zakresu mistyki franciszkańskiej oraz wydawcą pism św. Bonawentury. W swoim referacie wskazał na sześć filarów świętości ojca Pio. Są to: miłość do Boga, miłość do bliźniego, umiłowanie Chrystusa Eucharystycznego, dziecięce oddanie Matce Bożej, przywiązanie i wierność Kościołowi nawet za cenę niezrozumienia oraz pełna ufności miłość do Anioła Stróża.

Niezwykłym fenomenem stygmatyka z San Giovanni Rotondo oraz ukazaniem wpływu ojca Pio na pobożność Kościoła zajął się Czesław Ryszka, poseł na Sejm RP i autor kilkakrotnie wznowianej książki *Winnica Padre Pio*. Opisał on swoje przeżycia związane z osobą ojca Pio i wskazał na niezwykłość postaci stygmatyka z Gargano, który był, podobnie jak św. Franciszek, szczególnym znakiem Boga dla świata i dla Kościoła. Ojciec Pio przez swe przywiązanie do kapłaństwa odnowił świętość tego misterium w świecie. Szczególne odnośnienie się ojca Pio do małżeństw wskazuje na dowartościowanie rodziny. Jego postawa wobec Eucharystii oraz Kościoła budzi podziw i stanowi wezwanie dla wszystkich katolików do pielęgnowania pobożności. Posłannictwo kapucyna z San Giovanni Rotondo zostało przez prelegenta ukazane także na tle zagrożeń niesionych przez współczesny świat.

Pierwsza część sympozjum poświęcona ojcu Pio skupiała się wokół pytania o znaki wiarygodności Boga we współczesnym świecie. Świętość ojca Pio, wyrosła na gruncie duchowości franciszkańskiej pielęgnowanej w zakonie kapucyńskim, okazuje się niezwykle aktualna i potrzebna. Do grobu ojca Pio przybywa rocznie siedem milionów pielgrzymów. Ma tam miejsce wiele niezwy-

kłych zjawisk świadczących o działaniu łaski Bożej. Grupy modlitwy ojca Pio liczą ponad pół miliona członków na całym świecie. Dom Ulgi w Cierpieniu – szpital w San Giovanni Rotondo wybudowany z inicjatywy o. Pio dysponuje dziś 1600 łózkami i najnowocześnieszą techniką medyczną.

Drugim wątkiem sympozjum było przybliżenie postaci męczenników zamordowanych przez hitlerowców podczas II wojny światowej. Wprowadzeniem do tej problematyki był referat o. dra Gabriela Bartoszewskiego, wicepostulatora procesu kanonizacyjnego pięciu braci kapucynów: Aniceta Koplńskiego, Henryka Krzysztofika, Florianą Stępniaka, Fidelisa Chojnackiego i Symforiana Duckiego oraz siostry klaryski kapucynki Mieczysławy Kowalskiej. Ojciec Gabriel przedstawił tradycyjną definicję męczeństwa i ukazał procedury prawne oraz proces dochodzenia do odkrycia prawdy potwierdzającej autentyczną świętość życia i akt męczeństwa. Sprawa rozpoczęła się od procesu kanonizacyjnego bł. Maksymiliana Kolbe, podczas którego doszło do zmiany tytułu wyznawcy na tytuł męczennika. Do rozszerzenia tradycyjnej formuły męczeństwa przyczynił się o. Joachim Bar OFMConv. Starania o ogłoszenie świętym bł. Michała Kozala doprowadziły do propozycji dołączenia do niego towarzyszy męczeństwa z okresu II wojny światowej. Proces rozpoczęty w 1992 roku został podsumowany wydaniem w marcu 1999 roku dekretu zezwalającego na beatyfikację.

Postaciom męczenników kapucyńskich poświęcone było wystąpienie o. dra Florianą Duchniewskiego, redaktora naukowego siódmego tomu *Encyklopedii katolickiej*. Od strony histo-

rycznej ukazał on szczególną łaskę męczeństwa, do której bracia ci dojrzewali stopniowo przez całe swoje życie. Ojciec Duchniewski wystąpił także jako naoczny świadek życia trzech sług Bożych związanych z Lublinem, gdyż jako ministrant w kapucyńskim kościele w Lublinie obserwował ich i służył do Mszy świętej.

Prelegent przedstawił sylwetki męczenników przytaczając dane biograficzne i zarysowując etap przygotowania do męczeństwa w początkach wojny i postawę w obozie. Ojciec Henryk Krzysztofik, kierujący się maksymą: „Lepiej krótko płonąć niż długo kopcić”, oddał swe życie za ocalenie braci i dał im przykład ofiarnej miłości. Z rewiru napisał do braci: „Leżę na łóżku, jak na krzyżu z Chrystusem. I dobrze mi jest razem z Nim być i cierpieć. Modlę się za was i cierpienia swoje Bogu za was ofiaruję”.

Ojciec Florian Stępnik, wyczerpany z powodu głodu i morderczej pracy, został przesunięty do bloku dla inwalidów. Tam zasłynął swoją pogodą ducha i umiejętnością dodawania otuchy innym, tak że został nazwany przez współwięźniów „słonkiem baraku”. Oddał swe życie w komorze gazowej zgodnie z hasłem, które umieścił na obrazku prywicyjnym: „Jesteśmy gotowi dać wam nie tylko Ewangelię Bożą, lecz i życie nasze”.

Brat Fidelis Chojnacki, zaangażowany w czasach kleryckich w pracę na rzecz trzeźwości, był dobrze zapowiadającym się apostołem i redaktorem pisemka „Rodzina Seraficka”. Aresztowany wraz z grupą kleryków i wychowawców 25 stycznia 1940 roku w Lublinie został umieszczony na Zamku Lubelskim, a następnie przewieziony do Dachau, gdzie wskutek nieludzkich wa-

runków stracił życiową zaradność i pogodził się z nieuchronną śmiercią. Był bardziej niż inni skupiony i rozmodlony. Żegnając się z braćmi przed odejściem na tak zwany blok inwalidów powiedział: „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus. Do widzenia w niebie”.

O męczeńskiej śmierci brata Symforiana Duckiego zachowała się relacja naocznego świadka z Oświęcimia. Brat Symforian był przed wojną pomocnikiem prowincjała. W pracy odznaczał się dyspozycyjnością oraz zmysłem organizacyjnym. Zabranym z klasztoru w Warszawie został uwięziony na Pawiaku, a następnie przewieziony do Oświęcimia. Podczas masakry więźniów przeciwstawił się oprawcom i tym samym uchronił towarzyszy niedoli od niechybnej śmierci. Jego śmierć odbiła się szerokim echem w obozie.

Szczególnie ciekawą postacią jest sługa Boży Anicet Koplński, posiadający obywatelstwo niemieckie i będący członkiem reno-westfalskiej prowincji kapucynów w Niemczech. Z tej racji podczas sympozjum referat poświęcony historii tamtej prowincji wygłosił o. Richard Dudkowiak z Koblencji. Przedstawił on historię prowincji niemieckiej, w której zawarł opis licznych prześladowań znoszonych przez braci, oraz nieustanne próby odrodzenia życia zakonnego. Najbardziej dotkliwe okazały się działania sekularyzacyjne z czasów Oświecenia oraz polityka Bismarcka z okresu Kulturkampf. Prowincja reno-westfalska wydała licznych przedstawicieli nauki, do których należeli: moralista H. Jone, dogmatyk i autor książek do rozmyślenia B. Goebel oraz biblista K. Roesch. Kapucyni tej prowincji byli zaangażowani w liczne działania społeczne, podejmowali także wiele przed-

sięwzięć misyjnych. Odpowiadając na zapotrzebowanie robotników polskich pracujących w Zagłębiu Ruhry prowadzili duszpasterstwo w języku polskim. Ojciec Anicet Koplński, znający w pewnym stopniu język polski, wygłaszał kazania do Polaków. Przez osiem lat systematycznie odwiedzał blisko 20 polskich wspólnot. Służył im nie tylko jako kapłan i spowiednik, ale też pomagał w aklimatyzacji w nowych warunkach, z dala od Ojczyzny. W 1918 roku przybył do Warszawy w odpowiedzi na prośbę kapucynów polskich o pomoc w odbudowie życia zakonnego na terenach Rzeczypospolitej. Tutaj podjął opiekę nad ubogimi, stając się jałmużnikiem ulic stolicy i znanym spowiednikiem osobistości kościelnych. Pozostał w Polsce do końca życia, które znalazło swój epilog w komorze gazowej w Oświęcimiu.

Duchową ewolucję ojca Aniceta ukazał w swoim referacie o. Wiesław Block. Wystąpienie (wykorzystujące pisma pozostawione przez Koplńskiego) było bardzo udaną próbą odczytania duchowości jałmużnika ulic Warszawy. Ojciec Anicet z piewcy niemieckiego oręża i orędownika cywilizacyjnej misji Rzeczy zmienił się w budowniczego mostów porozumienia między narodem polskim i niemieckim. Jako obywatel niemiecki miał możliwość uratowania swego życia, pozostał jednak wierny losowi Polaków, twierdząc, że nie chce być takim Niemcem, który zabija. Zginął w komorze

gazowej w Oświęcimiu jako świadek miłości przewycięzającej podziały.

W ramach sympozjum została odprawiona – pod przewodnictwem o. bpa dra Antoniego Pacyfika Dydycza, biskupa drohiczyńskiego – Msza święta koncelebrowana w intencji Koła Przyjaciół Seminarium na lubelskiej Poczekajce. Sympozjum ubogaciły wystawy poświęcone ojcu Pio oraz koncert pieśni religijnych w wykonaniu chóru seminarijnego i zespołu muzycznego działającego w seminarium.

Spotkanie naukowe w Lublinie zgromadziło ponad trzysta osób zainteresowanych postaciami kapucyńskich kandydatów na ołtarze. Stało się okazją do przypomnienia sylwetek stawianych przez Jana Pawła II jako wzory świętości. Ojciec Pio i męczennicy II wojny światowej świadczą swoim życiem i męczeństwem o niezniszczalnym planie zbawienia, który posługuje się zwykłymi ludźmi, by przypomnieć Bożą prawdę i ukazać piękno dobra zrealizowanego przez tych, którzy niczego nie przedkładali ponad miłość Boga. Międzynarodowy charakter sympozjum podkreślał potrzebę wzajemnego poznania i pokonywania uprzedzeń. Duchowe doświadczenie o. Aniceta Koplńskiego jest przykładem przewycięzania podziałów. Miłość do Boga jest tym, co najbardziej jednoczy ludzi. Męczennicy we współczesnej Europie stają się fundamentem jedności zbudowanej na duchowym fundamencie Ewangelii.



Leonard GÓRKA SVD

## PIELGRZYM WIARY I NADZIEI Wizyta papieża Jana Pawła II w Rumunii Bukareszt, 7-9 V 1999

Papieska wizyta w Rumunii nosi znamiona historycznego przełomu<sup>1</sup>. Była to pierwsza podróż apostolska papieża Jana Pawła II do kraju, w którym większość stanowią chrześcijanie prawosławni. Nie doszłoby do niej, gdyby nie braterska życzliwość Świętego Synodu rumuńskiego Kościoła prawosławnego i pragnienie Jego Świątobliwości patriarchy Teoktysta oraz serdeczne zaproszenie prawosławnego prezydenta Rumunii Emila Constantinescu. Zaproszenie i serdeczna gościnność rumuńskiego Kościoła prawosławnego wobec Jana Pawła II spotkały się z jego szczerym podziękowaniem skierowanym do Świętego Synodu (8 maja): „Dziękuję wam za to, że jako pierwszy Kościół prawosławny zaprosiliście do swojego kraju Biskupa Rzymu; dziękuję za radość tego braterskiego spotkania”<sup>2</sup>.

Pielgrzymką tą Papież pragnął oddać hołd całemu narodowi rumuńskiemu i jego chrześcijańskim korzeniom, kształtowanym przez tradycję bizantyjską i łacińską. Istnienie obok siebie dwóch Kościołów, wschodniego i zachodniego, dzięki wizycie papieskiej nabrało charakteru życzliwej wobec siebie proegzystencji, chociaż wcześniej wzajemne relacje między rumuńskim Kościołem prawosławnym a Kościołem katolickim obrządku bizantyjskiego (grekokatolickim) pozostawiały wiele do życzenia<sup>3</sup>. Jak dokumentują to fakty historyczne, wraz z przełomem politycznym, który miał miejsce w 1989 roku, odżyły dawne animozje, spory, zdarzały się bolesne incydenty związane z odzyskiwaniem świątyń zabranych grekokatolikom w roku 1948 przez reżim komunistyczny i przekazanych prawosławnym. Ponownie doszło do podziału na Rumunów prawosławnych

---

<sup>1</sup> Teksty przemówień Jana Pawła II w czasie tej wizyty zob.: „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 20(1999) nr 7 (dalej ORpol.).

<sup>2</sup> Jan Paweł II, *Przywróćmy widzialną jedność Kościołowi*, przemówienie podczas spotkania z patriarchą Teoktystem i członkami Świętego Synodu, 8 V, ORpol. 20(1999) nr 7, s. 22.

---

<sup>3</sup> Na temat pojednania między katolikami wschodnimi a prawosławnymi zob.: W. Hryniewicz, *Kościół siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980-1991*, Warszawa 1993, s. 277-288; t e n ż e, *Przeszłość zostawić Bogu. Unia i uniatyzm w perspektywie ekumenicznej*, Opole 1995, s. 147-150.

i grekokatolickich. Unici rumuńscy oskarżali prawosławnych o sympatie prokomunistyczne, ci zaś posądzali grekokatolików o to, że nie chcą jedności. W takiej sytuacji dialog wydawał się wręcz niemożliwy. Prawosławnej Grupie Odnowy udało się jednak doprowadzić do podjęcia dialogu z grekokatolikami (Bukareszt – październik 1998 r., Blaj – styczeń 1999 r.)<sup>4</sup>. Obydwie strony poczyniły znaczne ustępstwa. Zaprzestano zabierania cerkwi siłą, postanowiono nie odwoływać się do sądów świeckich, zrezygnowano z odzyskiwania wiernych drogą prozelityzmu. Zdecydowano także o powołaniu lokalnych komitetów do rozstrzygania przypadków spornych. Działanie na rzecz oczyszczenia wzajemnych relacji z uprzedzeń i nienawiści wymaga kontynuacji. Wizyta Ojca Świętego była potrzebna, aby chrześcijanie mogli uświadomić sobie konieczność przebaczenia, pojednania i świadczenia sobie miłości.

#### POSŁUGA JEDNANIA

W papieskich wypowiedziach uderza to, że Jan Paweł II z całą jasnością potrafi mówić o tym, że jest sługą jedności, któremu Chrystus Pan powierzył zadanie Piotrowe – utwierdzania braci w jednej wierze: „Przybywam tu do was powodowany wyłącznie pragnieniem autentycznej jedności i wolą pełnienia powierzonej mi przez Pana posługi Piotrowej wśród moich braci i siostr w wierze. Dziękuję Bogu za to, że dane mi

jest pełnić tę posługę. Pragnę gorąco i modłę się, aby jak najprędzej udało się ustanowić pełną braterską jedność wszystkich wierzących w Chrystusa na Zachodzie i na Wschodzie”<sup>5</sup>. Jan Paweł II i tym razem przypomniał chrześcijanom Rumunii, utwierdzonym w dawnych stereotypach, iż nadszedł Boży kairos – czas sprzyjający temu, aby myśleć i tworzyć nowe wartości. Miał przy tym na uwadze całokształt żywej tradycji wiary i nadziei chrześcijańskiej. Papież sięgnął do orędzia Ewangelii Janowej i przypomniał podczas Mszy świętej dla grekokatolików, że „Chrystus jest naszą wolnością, bo On jest prawdą. Nie jakąś prawdą abstrakcyjną, poszukiwaną jak gdyby po omacku przez zawsze niespokojny umysł człowieka. Dla nas prawda to Osoba Chrystusa. On sam nam to powiedział: «Ja jestem drogą i prawdą, i życiem» (J 14, 6). Jeżeli mroki grzechu zostały rozproszone przez światło życia, to nie ma niewoli, która mogłaby zdławić wolność”<sup>6</sup>. Wyzwolenie z niewoli grzechu może dokonać się jedynie przez nawrócenie ku Chrystusowej miłości. Papież, świadek wiary, dzieli się w przemówieniu wygłoszonym w siedzibie Patriarchatu w Bukareszcie doświadczeniem św. Jana Ewangelisty, że „Bóg jest miłością”. Doświadczenie miłości Boga, zauważa Papież, „nie tylko nas zaprasza, ale [...] przymusza łagodnie do mi-

<sup>5</sup> Jan Paweł II, *Trzeba iść dalej drogą wierności i miłości*, homilia podczas Mszy świętej, park Podul Izvor, 9 V, ORpol. 20(1999) nr 7, s. 24.

<sup>6</sup> T e n ż e, *Wasze kajdany są chwałą i chlubą Kościoła*, przemówienie podczas liturgii bizantyjskiej w katedrze katolickiej, 8 V, ORpol. 20(1999) nr 7, s. 17.

<sup>4</sup> Zob. t e n ż e, *Znak nadziei. Po pielgrzymce Jana Pawła II do Rumunii*, „Tygodnik Powszechny” 1999, nr 21, s. 11.



łości, jedynej prawdziwej syntezy wiary chrześcijańskiej”<sup>7</sup>. Papież nie mógł nie przypomnieć w tym kontekście słów św. Pawła o miłości, skierowanych niegdyś do wzburzonej konfliktami gminy korynckiej: „Miłość [...] nie szuka swego, nie unosi się gniewem, nie pamięta złego; nie cieszy się z niesprawiedliwości, lecz współweseli się z prawdą. Wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko przetrzyma” (1 Kor 13, 4-7). Delikatność sumienia dyktuje Papieżowi jednocześnie słowa komentarza: „Dzisiaj wiemy dobrze, że słowa te są zwrócone przede wszystkim do nas. Nie mają ganić innych za ich błędy, ale ujawniać błędy nasze, błędy każdego z nas. W naszych relacjach zdarzały się spory i wzajemne oskarżenia, okazywaliśmy sobie niechęć i nieufność”<sup>8</sup>. Przez swoją obecność i gesty braterskiego uczestnictwa Papież uświadamiał Rumunom, że proces rozpadania się jedności może być odwrócony przez odzyskanie zmysłu całości (kath’holon) i wzajemnej przynależności.

Wyraz miłości i pojednania odczytujemy w uczestnictwie Papieża wraz z rumuńskimi biskupami katolickimi, a także z biskupami grekokatolickimi w świętej liturgii, celebrowanej przez patriarchę Teoktysta. Papież, ubrany we wschodnie szaty liturgiczne, i Patriarcha wymieniają powitalny uścisk, wspólnie kroczą w procesji na wejście, oddają razem pokłon krzyżowi i ołtarzowi, a przed wyznaniem wiary wymieniają znak pokoju, na końcu liturgii eucharystycznej zaś udzielają wspólnego bło-

gosławieństwa wiernym prawosławnym i katolikom. Po liturgii eucharystycznej patriarcha Teoktyst ofiarował Papieżowi krzyż, ikonę i kielich, dodając: „z nadzieją, że kiedyś przystąpimy razem do Komunii”. Papież przyjął i ucałował kielich, a następnie ofiarował Patriarsze własny kielich, który zostanie przekazany budowanej świątyni prawosławnej. Tego samego dnia po południu, w parku Podul Izvor, patriarcha Teoktyst uczestniczył we Mszy świętej odprawianej przez Jana Pawła II, co Papież nazwał w homilii „nieocenionym gestem miłości”.

#### WARTOŚĆ ŚWIADECTWA

Bardzo ważnym wątkiem przesłania Jana Pawła II w Rumunii było ludzkie „martyrium”, świadectwo dawane Chrystusowi za cenę prześladowań, a nawet śmierci. W homilii w czasie Mszy świętej dla grekokatolików Papież imiennie dowartościował postawę obecnych świadków wiary: kard. Alexandru Todea i abpa Gheorghe Guțiu. Zwrócił uwagę także na dramatyczną sytuację Kościoła grekokatolickiego: „Przyczyną waszych cierpień była nie tylko utrata bezcennego daru wolności czy wręcz samego życia, ale przede wszystkim to, że nie czuliście się kochani, że zostaliście zepchnięci do podziemia, przeżywając dramat izolacji od życia narodowego i międzynarodowego. Szczególnie boleśnie zostały zranione wasze relacje z braćmi i siostrami z Kościoła prawosławnego, chociaż wielu z nich cierpiało razem z wami, składając świadectwo o Chrystusie pośród prześladowań. Chociaż komunია między prawosławnymi i katolikami nie jest je-

<sup>7</sup> T e n ż e, *Przywróćmy widzialną jedność Kościołowi*, s. 20.

<sup>8</sup> Tamże, s. 20n.

szcze pełna, «stwierdzam [...], że jest ona już doskonała w tym, co wszyscy uważamy za szczyt życia łaski: w męczeństwie (martyria) aż do śmierci, w tej najprawdziwszej komunii z Chrystusem, który rozlewa własną krew i przez tę ofiarę przybliża ku sobie tych, którzy niegdyś byli daleko (por. Ef 2, 13)» (*Ut unum sint*, nr 84)<sup>9</sup>. Ma to podstawowe znaczenie dla życia Kościoła. W martyrologium tym znajdują się liczni chrześcijanie związani Tradycją Wschodu i Zachodu. To właśnie doświadczenie męczeństwa zbliżyło chrześcijan różnych wyznań. Świadcstwo wiary, które złożyli Chrystusowi prawosławni, katolicy i protestanci, jest jedno. Jan Paweł II odłonił przed słuchaczami istotny sens historii, ukazując świętość jako pełnię człowieczeństwa. Do panteonu narodowych bohaterów włączył bezkompromisowych świętych męczenników. Pomaga to zrozumieć, na czym polega związek chrześcijaństwa z kulturą narodową. „Dzisiaj to ja przybywam jako pielgrzym miłości, aby złożyć hołd tej ziemi zroszonej krwią męczenników z dawnej i bliskiej przeszłości [...]. Przychodzę na spotkanie narodu, który przyjął Ewangelię, przyswoił ją sobie i bronił jej [...] uważając ją za nieodłączną część swego dziedzictwa kulturowego. Jest to kultura cierpliwie tworzona przez wieki [...] kształtowana przez tradycję świętości, sięgającą korzeniami do cel niezliczonych mnichów i mniszek, którzy poświęcili swoje życie, aby wielbić Boga i jak Mojżesz trzymać ręce wzniesione w modlitwie o zwycięstwo w bezkrwawej bitwie wiary, dla dobra mieszkań-

ców tej ziemi”<sup>10</sup>. Są to fragmenty przemówienia wygłoszonego podczas spotkania ze Świętym Synodem rumuńskiego Kościoła prawosławnego. Zwrócenie uwagi na świętych ma także istotny wymiar osobisty. Przywraca bowiem zachwianą wiarę w rolę jednostki i podejmowane przez nią decyzje w całym procesie historycznym.

Zadanie, które Papież przekazuje chrześcijanom rumuńskim u progu trzeciego tysiąclecia, zostało wyrażone w pełni w wołaniu podczas spotkania ze Świętym Synodem Kościoła prawosławnego: „przywróćmy widzialną jedność Kościołowi, gdyż w przeciwnym razie nasz świat będzie pozbawiony świadectwa, jakie tylko uczniowie Syna Bożego [...] mogą mu dać, aby doprowadzić go do przyjęcia wiary [...]. Cóż może nakłonić współczesnych ludzi do uwierzenia w Niego, jeśli my nadal będziemy rozrywać jednolitą szatę Kościoła, jeśli nie zdołamy wyprosić od Boga cudu jedności, starając się usuwać przeszkody, które nie pozwalają jej w pełni się ujawnić? Kto wybaczy nam ten brak świadectwa?”<sup>11</sup> W podobnych słowach skierowanych do wiernych Kościoła grekokatolickiego Jan Paweł II głosi znacząco: „Dla chrześcijan nadeszły dni przebaczenia i pojednania. Bez takiego świadectwa świat nie uwierzy: jakże możemy mówić wiarygodnie o Bogu, który jest Miłością, jeżeli nie usunęliśmy sprzeczności między nami? Leczcie miłością rany przeszłości. Niech wspólne cierpienie nie rodzi podziałów, ale sprowadzi cud pojednania. Czyż nie takiego cudu oczekuje świat od chrześ-

<sup>9</sup> T e n ż e, *Wasze klajdany są chwałą i chlubą Kościoła*, s. 19.

<sup>10</sup> T e n ż e, *Przywróćmy widzialną jedność Kościołowi*, s. 19n.

<sup>11</sup> Tamże, s. 21.

„cijan?”<sup>12</sup> Oto przesłanie Papieża dla chrześcijan ziemi rumuńskiej.

Żegnając się z tą ziemią Jan Paweł II powierzył chrześcijanom rumuńskim z nadzieją „marzenie” samego Boga: „aby wszyscy ludzie stali się członkami Jego rodziny, aby wszyscy chrześcijanie stanowili jedno. Z tym marzeniem wejście w nowe tysiąclecie!”<sup>13</sup>

\*

Owoce wizyt papieskich wymagają czasem długiego dojrzewania. Jednakże już teraz można z całą pewnością stwierdzić, że sama obecność Papieża w Rumunii wytworzyła klimat przyjaźni i zaufania zarówno między hierarchami, jak i wiernymi Kościoła prawosławnego i Kościoła katolickiego łacińskiego oraz grekokatolickiego. Z dużą satysfakcją odebrał Patriarcha Ekumeniczny Bartłomiej I ciepłe przyjęcie Papieża przez patriarchę Teoktysta, hierarchię, władze cywilne i naród rumuński. Dostrzegł

<sup>12</sup> J a n P a w e ł I I, *Wasze kajdany są chwałą i chlubą Kościoła*, s. 19.

<sup>13</sup> T e n ż e, *Aby wszyscy chrześcijanie stanowili jedno*; przemówienie pożegnalne na bukareszteńskim lotnisku, 9 V, s. 26.

też w tej wizycie „gest ułatwiający rozwiązanie lub przynajmniej wyjaśnienie niektórych problemów związanych z istnieniem i działalnością unitów na poziomie lokalnym”<sup>14</sup>. Można przewidywać, iż po pielgrzymce Papieża chrześcijanie będą odbudowywać relacje „kościółów siostrzanych”, opierając się na oczyszczonej wspólnie pamięci historycznej. Ekumenicznym i zarazem wymiernym owocem tej wizyty jest tak zwana wspólna deklaracja bukareszteńska na temat wojny w Kosowie, podpisana 8 maja przez Jana Pawła II i patriarchę Teoktysta w Pałacu Patriarszym. Sygnatariusze deklaracji dostrzegają odpowiedzialność leżącą po obu stronach konfliktu<sup>15</sup>. Apelują jednocześnie do chrześcijan wszystkich wyznań o zaangażowanie i wspólną nieustanną modlitwę o pokój i porozumienie między narodami.

<sup>14</sup> Metropolita M e l i t o n, *Ekumeniczna atmosfera*, „Tygodnik Powszechny” 1999, nr 21, s. 11.

<sup>15</sup> „Pragniemy wyrazić współczucie i solidarność duchową z wszystkimi, którzy wypędzeni ze swoich domów i z własnej ziemi, oderwani od najbliższych, przeżywają bolesne doświadczenie wygnania, a także z ofiarami śmiercionośnych bombardowań i z wszystkimi społecznościami, którym pozwala się żyć bezpiecznie i w pokoju”, ORpol. 20(1999) nr 7, s. 21.

Grzegorz PRZEBINDA

## PROFESOR RYSZARD ŁUŻNY WOBEC DZIEŁA JANA PAWŁA II

### GDZIE JEST AZJA – GDZIE EUROPA?

Gdy było już wiadomo, że historyczna wizyta Jana Pawła II w prawosławno-katolickiej Rumunii na pewno dojdzie do skutku wiosną 1999 roku, odczułem – jako uczeń krakowsko-lubelskiego sławisty, profesora Ryszarda Łużnego – ogromną satysfakcję, że nieco tylko ponad rok od jego śmierci zaczyna spełniać się to, co było jego wielkim marzeniem. Przygotowując w drugiej połowie lat osiemdziesiątych pod okiem Profesora książkę o Władimirze Sołowjowie, ojcu ekumenizmu w Rosji, w roku 1985 postawiłem przed promotorem następujący dylemat: Jak to jest, że Sołowjow w wieku dojrzałym, a więc w rozkwicie swego talentu, święcie wierzył, iż ponowne zjednoczenie Kościoła będzie pierwszym istotnym efektem moralnego odrodzenia chrześcijan, a potem tę swą piękną wiarę nagle zatracił? Najpierw sądził, że „aby byli jedno” św. Jana apostoła będzie można urzeczywistnić szybko, niejako z marszu: *hic et nunc* dla dobra całego, także niechrześcijańskiego świata. Ale potem w mrocznej *Opowieści o Antychryście* powiedział, że zjednoczenie chrześcijańskich serc i umysłów nastąpi dopiero

tuż przed końcem świata. Winą za niepowodzenie obarczałem wówczas „zły świat”, który Sołowjowa nie zrozumiał i odrzucił. Bo i rzeczywiście w XIX wieku nie zrozumiał go prawie nikt, ani prawosławna Rosja, ani katolicka Europa. W kraju ojczystym uchodził powszechnie za apostatę, a w Rzymie był często traktowany jako dobry materiał na konwertytę. (Jego wizję ekumeniczną uważano za nieszkodliwe szaleństwo: „Piękna idea, ale bez cudu jest niemożliwa” – miał powiedzieć ówczesny papież Leon XIII). Jednak profesor Ryszard Łużny, który dobrze wiedział, jak wielką rolę dla XX-wiecznego ekumenizmu może odegrać myśl Sołowjowa, daleki był od jego późnego pesymizmu, który był efektem wcześniejszej gorączkowości i nadmiernego pośpiechu rosyjskiego filozofa. „Nie tak prędko, panie kolego – zdawał się mówić mi wzrokiem Profesor – przeżyjemy jeszcze takie rzeczy, o jakich dzisiaj nikomu się nie śni. Będzie milenium chrztu Rusi, a potem wszystko stanie się już inne”. Ale wtedy jakże trudno było mi uwierzyć w to, co dzisiaj staje się ciałem. W prawosławno-katolickiej Rumunii chrześcijańska Europa odnajduje potwierdzenie siebie samej, co zresztą

podkreślił w obecności Jana Pawła II prezydent Rumunii, Emil Constantinescu: „Przez kulturę, przez instytucje demokratyczne, przez głębokie chrześcijańskie korzenie Rumunia z całą pewnością należy do kręgu chrześcijańskiej cywilizacji europejskiej”<sup>1</sup>.

Jednym z ostatnich „papieskich przedsięwzięć” profesora Łuźnego był udział wraz z grupą slawistów w symposium zorganizowanym w Castel Gandolfo w sierpniu 1996 roku na temat „Współcześni Słowianie wobec własnych tradycji, mitów i fobii kulturowych. Zjednoczenie Europy a problemy słowiańskie”. Impulsem do tego spotkania była książka Marii Bobrownickiej *Narkotyk mitu*, napisana w duchu „nacionalizmu środkowoeuropejskiego”. Prof. Łuźny podjął polemiczną dyskusję z przedstawionym ostrym podziałem Europy na „dobrą” łacińsko-romańską oraz „złą” grecko-bizantyjską i wschodniosłowiańsko-prawosławną. W tekście zatytułowanym „Słowian wschodnich rozumienie dziedzictwa narodowego w wymiarze kultury duchowej – dziś i lat temu 400” bronił tezy W. Iwanowa o prawosławiu i katolicyzmie jako „dwóch płucach chrześcijaństwa”<sup>2</sup>. Jest to również pogląd, który odnaleźć można w wypowiedziach Jana Pawła II.

Istnieje wiele prac na temat Jana Pawła II wizji Europy, chciałbym się

<sup>1</sup> Cyt za: K. Burnetko, J. Strzałka, *Papież w Rumunii. Rany i braterstwo*, „Tygodnik Powszechny” 1999, nr 20, s. 5.

<sup>2</sup> R. Łuźny, *Słowian wschodnich rozumienie dziedzictwa narodowego w wymiarze kultury duchowej dziś i lat temu czterysta*, w: *Współcześni Słowianie wobec własnych tradycji i mitów. Symposium w Castel Gandolfo 19-20 sierpnia 1996*, red. M. Bobrownicka, L. Suchanek, F. Ziejka, Kraków 1997.

jednak tu odwołać do opinii samego Karola Wojtyły z roku 1978: „W ten sposób wschodnia granica Europy jest przede wszystkim granicą wpływu Ewangelii i – później – granicą inwazji pochodzących z terenów Azji i zmierzających do ujarznienia ludów europejskich [...] Równocześnie z tą dziwną dialektyką wydarzeń historycznych – pośród gruzów wielu granic wyznaczanych i przesuwanych przez historię – trzeba uważnie przyglądać się sposobowi, w jaki granica ta przebiega w samych ludziach. Jak głęboko tkwi w nich zaczerpnięte z Ewangelii poczucie sensu człowieczeństwa i ludzkiej godności? Gdzie zaczyna się niewolnicza pasywność, płynąca z wieków niewoli? To właśnie musimy wziąć pod uwagę, gdy stawiamy pytanie: «Gdzie znajduje się granica Europy?»»<sup>3</sup> Powyższą opinię trzeba rozumieć dwojako: po pierwsze, do Europy należy każdy naród, który w swoim czasie przyjął Ewangelię; po drugie, Azja (Karol Wojtyła używał tego terminu, podobnie jak terminu „Europa”, nie w sensie geograficznym, lecz kulturowym) może wywalczyć swe miejsce w sercu każdej osoby, która cielesnie należy jeszcze do Europy. Innymi słowy, w chrześcijaństwie nie ma Żyda, Greka, Polaka i Rosjanina... A z drugiej strony chrześcijaninem (czyli Europejczykiem umysłem i sercem) może być zarówno Żyd, jak i Grek, Polak czy Rosjanin, Ukrainiec, Rumun i Białorusin. A taki pogląd był również istotną częścią światopoglądu samego profesora Ryszarda Łuźnego.

<sup>3</sup> K. kard. Wojtyła, *Gdzie znajduje się granica Europy?*, „Ethos” 7(1994) nr 28, s. 32.

## INKULTURACJA PRZED INKULTURACJĄ

Wszyscy, którzy znali osobę i dzieło śp. profesora Ryszarda Łuźnego, wiedzą doskonale, jak wielką rolę w formowaniu jego osobowości i biografii twórczej odegrał fakt powołania na Stolicę Apostolską krakowskiego kardynała Karola Wojtyły. Czy jednak można twierdzić, że z dniem 16 X 1978 roku twórczość i działalność Ryszarda Łuźnego zmieniła się w sensie jakościowym, że krakowsko-lubelski sławista zaczął się interesować tematami wcześniej nie podejmowanymi i pisać o sprawach do tej pory mało sobie znanych? Nikt chyba nie odważyłby się dać na to pytanie odpowiedzi twierdzącej. Przecież wystarczy zapoznać się z wydaną przed dwoma laty bibliografią prac Profesora<sup>4</sup>, aby dostrzec, w jak harmonijny sposób ewoluowała jego naukowa twórczość od roku 1955 aż do „lubelsko-krakowskiego 15-lecia”, czyli do okresu 1982-1997, wyraźnie naznaczonego piętnem ekumenizmu Papieża. Jest faktem, że w ostatnim 15-leciu życia i twórczości zainteresowania prof. Łuźnego przesunęły się wyraźnie z obszaru literaturoznawstwa właściwego ku problemom religii, ku zagadnieniom kultury duchowej, życia religijnego i myśli filozoficznej Słowian wschodnich, ku historii Kościoła i innym pozarosyjskim (ukraińskim i białoruskim) obszarom Słowiańszczyzny Wschodniej. Jednakże ta ewolucja dokonywała się w obrębie metody i światopoglądu badacza już w pełni ukształtowanego, o sprecyzowanych zaintereso-

waniach i potężnym dorobku naukowo-organizacyjnym. Trzeba tu dobitnie podkreślić, że w wielu wcześniejszych dziełach Profesora – poczynając od książki *Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska* – poruszane były kwestie o znaczeniu uniwersalnoekumenicznym na wiele lat przed pontyfikatem Jana Pawła II. Przygotowana wspólnie z Wiktorem Jakubowskim *Literatura staroruska*, pionierskie prace o baroku wschodniosłowiańskim, o *Psalterzu rymowanym Symeona Połockiego* i *Psalterzu Dawidowym* Jana Kochanowskiego, a także inne dzieła pokazywały mało dotąd znane Polakom chrześcijańskie oblicze Słowiańszczyzny Wschodniej. Podobnie jak Dmitrij Lichaczow, prof. Łuźny twierdził, że kultura wschodniosłowiańska jest integralną całością o podstawie chrześcijańsko-bizantyjskiej, ale właśnie dzięki temu jest ściśle powiązana z europejską wspólnotą chrześcijańską. W 1995 roku ukazała się najpoważniejsza z późnych prac Profesora *Słowo o Bogu i człowieku. Myśl religijna Słowian wschodnich doby staroruskiej*. Już same tytuły kolejnych trzech części pracy wskazują na jej wymiar religijny i uniwersalny: 1. „Autorzy i dzieła czasów Rusi Kijowskiej w światłach roku 988”; 2. „Myśl religijna i sztuka pisarska wieku XIV-XVI, czyli życie umysłowe i artystyczne Rusi między Kijowem, Moskwą i Rzymem”; 3. „Ludzie i zdarzenia stulecia XVII na Rusi Moskiewskiej oraz na ziemiach ruskich Rzeczypospolitej Obojga Narodów”. Profesor odniósł się w tym dziele do starszej kultury Słowian wschodnich, ale może ono stanowić dobry punkt wyjścia do aktualnego dialogu prawosławnych z katolikami: Rosjan, Polaków, Ukraińców, Białorusinów i innych

<sup>4</sup> Zob. Ryszard Łuźny. *Spis publikacji 1955-1997*, red. G. Przebinda, J. Świeży, Kraków 1997.

członków chrześcijańskiej Europy. Pora wreszcie zerwać z przekonaniem, że jedynymi Europejczykami w Rosji byli i są ateistycznie lub antyteistycznie nastawieni okcydentaliści lub liberałowie. Jest tam przecież obecna również tradycja chrześcijaństwa nieksenofobicznego, humanistycznego, z sympatią patrzącego na Europę łacińsko-rzymską: jest to tradycja Piotra Czaadajewa, Włodzimierza Sołowjowa, a w naszym stuleciu Piotra Struwego, Siemiona Franka, Nikołaja Łoskiego, wykazująca silne podobieństwa do opisanej ongiś przez Profesora tradycji Akademii Kijowsko-Mohylańskiej. (Już po napisaniu tego tekstu zapoznałem się z papieską encykliką *Fides et ratio*, gdzie ku mojej wielkiej radości zostali wymienieni: Czaadajew, Sołowjow i Łoski jako ci, którzy od strony Wschodu wnieśli wielki wkład w dzieło pojednania wiary z rozumem!<sup>5</sup>)

*Rosyjska literatura ludowa*, praca prof. Łuźnego poświęcona miejscu i roli literatury ludowej w dziejach kultury rosyjskiej, ma przede wszystkim wielką wartość filologiczną, ale przyczynia się też do głębszego zrozumienia religijnej – i to zarówno tej pogańskiej, jak i późniejszej chrześcijańskiej – kultury naszych wschodnich sąsiadów. Wiadomo, że wielu uczonych radzieckich podejmując badania nad ludową twórczością ustną czyniło to w celach ideologicznych, chcąc dowieść pogańskiego (w domyśle – antychrześcijańskiego) charakteru rosyjskiej religijności. Profesor Łuźny – poniekąd antycypując papieską naukę o inkulturacji chrześcijaństwa, czyli o potrzebie jego zakorzenienia w kulturę za-

staną – widział zagrożenie dla chrześcijaństwa nie w pogaństwie historycznym, lecz w tak zwanym neopogaństwie, czyli w istocie rzeczy w bolszewickim marksizmie. O inkulturacji pisał po latach w liście apostolskim *Oriente lumen* Jan Paweł II, odnosząc ją do działalności Cyryla i Metodego, świętych Apostołów Słowian. Przypomniwał on, iż bracia ci w swym dziele ewangelizacyjnym stosowali metodę „udanej inkulturacji”: „pragnęli upodobnić się pod każdym względem do tych, którym nieśli Ewangelię, należeć do nich i dzielić we wszystkim ich los”<sup>6</sup>. Głosząc Ewangelię w języku Słowian odnawiali niejako cud Pięćdziesiątnicy. Zdaniem Papieża taka inkulturacja potrzebna jest dzisiaj, aby – z jednej strony – docenić dziedzictwo kulturowe i myślowe każdego ewangelizowanego narodu, a z drugiej – zwalczyć pokusę narodowego partykularyzmu: „Ten przykład uczy nas, że jeśli chcemy uniknąć odradzania się partykularyzmów, a także radykalnych nacjonalizmów, musimy zrozumieć, iż głoszenie Ewangelii winno być głęboko zakorzenione w specyfice kultur i równocześnie otwarte na włączenie się w powszechność, która polega na wymianie darów dla wzajemnego wzbogacenia”<sup>7</sup>.

Swój wkład w dzieło opisu dziedzictwa kulturowego Słowian wschodnich i zwalczania pokus partykularnych nacjonalizmów wniósł prof. Łuźny już swoimi pracami sprzed roku 1978. Podkreślając narodowy wymiar chrześcijań-

<sup>5</sup> Por. G. P r z e b i n d a, *Od Czaadajewa do Bierdiajewa. Spór o Boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832-1922)*, Kraków 1998, s. 528.

<sup>6</sup> List apostolski *Oriente lumen* do biskupów, do duchowieństwa i wiernych w setną rocznicę listu apostolskiego *Orientalium dignitas* papieża Leona XIII (2 maja 1995), w: *Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 527.

<sup>7</sup> Tamże, s. 527n.

stwa Wschodu (zarówno prawosławno-bizantyjskiego, rosyjskiego i ukraińskiego, jak i grekokatolickiego, ukraińskiego), prof. Łużny odnosił się krytycznie do wszelkiego narodowego ekskluzywizmu w obrębie chrześcijaństwa, do nieuzasadnionych roszczeń o własnym wybraństwie. Wiem, że bliski był mu w tej kwestii pogląd ojca ekumenizmu w Rosji Sołowjowa, odrzucającego w równym stopniu nacjonalizm i kosmopolityzm: „Narodowe cechy szczególne, lokalna kościelna tradycja, nie mogą być podstawą prawdziwej wiary i Kościoła, ale zarazem owe cechy nie są czymś obojętnym i niepotrzebnym. Żaden naród nie może osiąść w Kościele wyłącznej przewagi i panowania, ale zarazem żaden naród nie jest pustym i obojętnym materiałem życia kościelnego, lecz każdy przedstawia sobą określony aktywny organ powszechnego ciała Chrystusa [...] Chrześcijaństwo odrzucając nacjonalizm ratuje narody, albowiem ponadnarodowe nie znaczy nienarodowe”<sup>8</sup>.

Profesor żywo reagował na słowiańskie i chrześcijańskie znaki czasu tamtego okresu, z których pierwszym i najistotniejszym było przemówienie Papieża w Gnieźnie w czerwcu 1979: „Już przecież za pierwszego swojego pobytu w ojczyźnie w czerwcu 1979 roku, wykorzystując fakt, że przemawia do swoich rodaków w ich pierwszej stolicy, w pias-towskim Gnieźnie, przypomniał nie tylko niedawne, obchodzone w 1966 roku milenium państwa i chrześcijaństwa polskiego, ale także analogiczne rocznice chrystianizacji innych europejskich narodów słowiańskich oraz Litwy, w spo-

sób zaś szczególny uwypatnił okoliczność, że właśnie w Polsce i w całym świecie katolickim trzeba będzie za równo lat dziewięć uzmysłować sobie wagę i historyczne znaczenie wejścia Rusi w orbitę Europy chrześcijańskiej”<sup>9</sup>.

Przypomnienie chrztu Rusi Kijowskiej było jednym z ważniejszych momentów ekumenicznej działalności Papieża w latach osiemdziesiątych. Wielką i nieocenioną rolę odegrał w tym swą działalnością naukowo-organizacyjną prof. Łużny. Cała jego twórczość i działalność w latach osiemdziesiątych stanowi bardzo istotny wkład w „politykę wschodnią” Papieża. Duch ekumeniczny przejawiał się w niezwykle sposób nie tylko w naukowej twórczości Profesora, ale także w jego działalności dydaktyczno-organizacyjnej, prowadzonej od przełomu roku 1980-1981 w dwóch ośrodkach naukowych: w Uniwersytecie Jagiellońskim oraz w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Więzy Profesora z Lublinem datują się od połowy lat sześćdziesiątych, gdy najpierw został członkiem Towarzystwa Przyjaciół KUL, a następnie pracował w charakterze „dojeżdżającego” wykładowcy w UMCS w roku akademickim 1966-1967. Istotnym faktem w historii tych związków było nawiązanie współpracy z Redakcją „Encyklopedii Katolickiej” od samego początku jej istnienia, zarówno w charakterze autora haseł, jak i konsultanta działu „Literatura słowiańska”. Było więc zupełnie oczywiste, że Profesor pozytywnie zareagował na skierowaną do niego propozycję utworzenia ośrodka slawistycznego w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Na miesiąc przed

<sup>8</sup> R. Ł u ż n y, *Sobranije sočinienij W. S. Sołowjowa*, t. 5, Briussiel 1966, s. 13.

<sup>9</sup> T e n ż e, *Rocznica chrztu Rusi*, „Slavia Orientalis” 38(1989) nr 3-4, s. 260n.



wprowadzeniem stanu wojennego z projektem powołania sławistycznej placówki w KUL-u zapoznał się papież Jan Paweł II. Stało się to w pierwszej dekadzie listopada 1981 roku w Rzymie podczas konferencji „Wspólne źródła chrześcijańskie narodów Europy”<sup>10</sup>. W roku 1990 Profesor mówił o tym następująco: „Było to przecież w rok po ogłoszeniu współpatronami Europy świętych misjonarzy słowiańskich, Cyryla i Metodego, w dwa i pół roku po historycznej homilii gnieźnieńskiej, wyprzedzało zaś, o czym wówczas nie mogliśmy wiedzieć, ważne wydarzenia i akty oraz wypowiedzi papieskie wiążące się z rokiem 1100-lecia świętego Metodego, z rocznicami jubileuszowymi chrztu Litwy i Rusi Kijowskiej, a zwłaszcza te niewiarygodne fakty, jakie zaszły w naszej części świata w roku ubiegłym, 1989, a jakie świadczą o konsekwentnym realizowaniu przez Stolicę Apostolską procesu rechrystianizacji Europy Środkowo-Wschodniej, głównie przecież słowiańskiej”<sup>11</sup>.

Również jako wkład w dzieło uczczenia milenium chrztu Rusi Kijowskiej traktował Profesor dwie prace wydane w latach 1987-1990 w Instytucie Wydawniczym PAX: *Opowieść o niewidzialnym grodzie Kiteżu. Z legend i podań dawnej Rusi* oraz *Pieśń o niebieskiej księdze*. Pierwsza książka zawiera filologicznie opracowane przekłady popularnych legend literatury staroruskiej

<sup>10</sup> Profesor wystąpił z tam z referatem „Chrześcijaństwo – Polska – Wschodnia Słowiańszczyzna: dialektyka jedności oraz przeciwieństw”.

<sup>11</sup> *O historii i dniu dzisiejszym studium słowianoznawczego w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*. Z Profesorem Ryszardem Łużnym rozmawia Piotr Krzysztof Kutty, „Przegląd Uniwersytecki” KUL 1990, nr 1-2, s. 9.

i rosyjskiej: od *Legendy o apostołe Andrzeju i jego wędrownie po ziemiach ruskich*, zaczerpniętej z *Powieści minionych lat*, aż do opowieści *O tym, jak ikona Matki Bożej przybyła do Włodzimierza*, autorstwa Wiery Panowej. Druga praca dała polskiemu czytelnikowi kompetentny i niezwykle interesujący wybór ludowej poezji religijnej Rusi. Obydwie publikacje stanowiły kontynuację poszukiwań rozpoczętych przed laty wydaniem *Literatury staroruskiej* oraz *Rosyjskiej literatury ludowej*. Niezwykle istotny wkład w kulturowy i w religijny dialog pomiędzy Rosjanami, Ukraińcami, Białorusinami i Polakami stanowiły ponadto liczne konferencje naukowe organizowane lub współorganizowane przez prof. Łużnego w Krakowie i w Lublinie w latach osiemdziesiątych: „Dzieło chrystianizacji Rusi Kijowskiej i jego konsekwencje kulturowe dla dziejów i narodów Europy Środkowo-Wschodniej” (1985), „Słowianie oraz ich stosunki wzajemne w wieku XX” (1986), „Rosja i Rosjanie wobec chrześcijańskiej kultury Europy Zachodniej” (1987), „Chryścianizacja Rusi i jej konsekwencje w kulturze narodów Europy” (1988), „Religia a literatura – sacrum w literaturach słowiańskich” (1988). Wielki był wkład Profesora w realizację dzieła ukazującego w naszej ojczyźnie istoty unii brzeskiej (1596), wystarczy jako przykład przywołać zredagowaną wraz z Andrzejem Kępińskim i Franciszkiem Ziejką 560-stronicową pokonferencyjną publikację *Unia brzeska: geneza, dzieje i konsekwencje w kulturze narodów słowiańskich* (1994). Papieski list apostolski na 400-lecie unii brzeskiej (12 XI 1995) znalazł więc w Polsce grunt w pełni przygotowany: „Obchody rocznicy unii brzeskiej – pisał Jan Paweł II – należy

rozpatrywać w kontekście tysiąclecia chrztu Rusi Kijowskiej<sup>12</sup>. A zatem ponownie w znaczeniu nie oddzielającym, jakby może chcieli niektórzy bracia Ukraińcy, lecz w duchu łączącym, który przewyższa wszelkie współczesne narodowe wybraństwo (nieważne, czy jest podlane sosem rosyjskim, polskim czy ukraińskim).

Podczas stanu wojennego (1981-1983) prof. Łużny aktywnie działał w niezależnych oświatowych strukturach Duszpasterstwa Akademickiego, głosił odczyty na posiedzeniach Klubów Inteligencji Katolickiej, pełniąc – jak sam o tym pisze w *Szkicu do autobiografii* – rolę „etatowego eksperta od religijnych spraw ruskich”. W wykładach i w prelekcjach wygłaszanych w Krakowie, Warszawie, Łodzi, Katowicach, Gliwicach, Opolu, Wrocławiu, Bydgoszczy, Gdańsku i w Przemyślu, ale także w mniejszych ośrodkach: w Lubaczowie, Oleśnicy i w Miliczu, omawiał religijny aspekt kultury i duchowości rosyjskiej, komentował i popularyzował „politykę wschodnią” Jana Pawła II, odnosił się do kolejnych wielkich rocznic słowiańskiego świata (1988 – milenium chrztu Rusi Kijowskiej), pisał o prawosławnych i grekokatolikach w Polsce. Swoistym ukoronowaniem tej jego działalności był udział we wspomnianym papieskim seminarium w Castel Gandolfo.

#### CZY RUSYCYSTYKA MOŻE SŁUŻYĆ EWANGELIZACJI?

Już w lipcu 1979 roku prof. Łużny opublikował w podziemnym lubelskim

<sup>12</sup> *Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, s. 560.

piśmie „Spotkania” głośny tekst: *Czy rusycystyka może służyć ewangelizacji?* Odnosząc się do dyskusji na temat polskiej rusycystyki, która toczyła się w latach 1973-1974 na łamach partyjnego pisma „Nowe Drogi”, twierdził, że polska nauka o literaturze i kulturze duchowej Rosjan nie powinna być narzędziem ateistycznej ideologii. Uczciwe zajmowanie się rusycystyką może służyć dziełu ewangelizacji, ponieważ sam obiekt badania jest głęboko zakorzeniony w chrześcijaństwie. Podkreślmy prowokacyjny i polemiczny charakter tego twierdzenia. Nie jest to żaden redukcjonizm w ramach filologii rosyjskiej. Profesor wyraźnie odróżniał ambonę od katedry akademickiej; chodziło o wprowadzenie do filologii rosyjskiej tematów i problemów od tysiąca lat w niej zakorzenionych<sup>13</sup>. W latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych Profesor wielokrotnie odnosił się w swoich publikacjach do „polityki wschodniej” Papieża. Po przemówieniu gnieźnieńskim w grudniu 1980 roku – a było to sto lat po ogłoszeniu przez Leona XIII encykliki *Grande munus*, czyniącej Cyryla i Metodego świętymi całego Kościoła – Jan Paweł II ogłosił ich w liście apostolskim *Egregiae virtutis* współpatronami Europy. W 1985 roku w encyklice *Slavorum Apostoli* Papież napisał: „Cyryl i Metody stanowią jakby ogniwo łączące, jakby duchowy pomost pomiędzy nurtem tradycji wschodniej i zachodniej, które łączą się razem w jedną wielką tradycję Kościoła powszechnego. Są oni dla nas wzorem i patronują wysiłkowi ekume-

<sup>13</sup> *R u s y c y s t a* [R. Łużny], *Czy rusycystyka może służyć ewangelizacji?*, „Spotkania”, Niezależne Pismo Młodych Katolików, 1979, nr 7, s. 34-39.

niczemu siostrzanych Kościołów wschodniego i zachodniego”<sup>14</sup>.

W roku 1988 Papież ogłosił list apostolski *Euntes in mundum* z okazji tysiąclecia chrztu Rusi Kijowskiej, w 1991 – list do biskupów kontynentu europejskiego na temat stosunków między katolikami a prawosławnymi w nowej sytuacji Europy Środkowej i Wschodniej, w 1995 – kolejny list apostolski *Oriente lumen*, list na 400-lecie unii brzeskiej oraz encyklikę ekumeniczną *Ut unum sint*, gdzie czytamy: „Chrzest św. Włodzimierza w Kijowie był jednym z wydarzeń centralnych na drodze ewangelizacji świata. Zawdzięczają mu wiarę nie tylko wielkie narody słowiańskie europejskiego Wschodu, ale także i ludy żyjące za Uralem aż po Alaskę. W tej perspektywie jeszcze pełniejszego uzasadnienia nabiera wyrażenie, którym posłużyłem się wiele razy: Kościół musi oddychać obydwoma płucami! W pierwszym tysiącleciu historii chrześcijaństwa wyrażenie to odnosiło się nade wszystko do dwoistości Bizancjum – Rzym; od chrztu Rusi jego znaczenie się rozszerza: ewangelizacja zatacza szersze kręgi i obejmuje coraz rozleglejsze obszary, tak że ogarnia cały Kościół. Jeśli się zważy ponadto, że to zbawcze wydarzenie nad brzegami Dniepru nastąpiło w czasie, kiedy Kościół na Wschodzie i Zachodzie pozostawał nie podzielony, można łatwo zrozumieć, że do pełnej komunii należy dążyć w perspektywie jedności, która nie usuwa uprawnionej różnorodności”<sup>15</sup>.

Profesor Łużny w swych wypowiedziach i w twórczości odnosił się do

większości słowiańskich listów apostolskich i encyklik Papieża. W 1985 roku cenzura zdjęła z „Tygodnika Powszechnego” artykuł *Apostołowie Słowiańszczyzny – współpatronami Europy*; w 1986 roku prof. Łużny ogłosił w miesięczniku „Więź” tekst *Encyklika słowiańska*; kilkakrotnie uczestniczył w różnych konferencjach w Rzymie z okazji obchodów 1100-lecia śmierci Metodego, 1000-lecia chrystianizacji Rusi i 400-lecia unii brzeskiej. W 1988 roku wspólnie z M. Bobrownicką opublikował artykuł *Karol Wojtyła – Jan Paweł II w kręgu spraw słowiańskich*, a w piśmie „Znaki Czasu” – szkic *Jubileusz tysiąclecia chrztu Rusi – Ukrainy oczyma polskiego sławisty*. W 1989 roku w piśmie „Slavia Orientalis” zamieścił obszerny syntetyczny artykuł *Tysięczna rocznica chrztu Rusi Kijowskiej a życie naukowo-kulturalne w Polsce lat 80*.

#### PAPIEŻ A POJEDNANIE POLSKO-ROSYJSKIE

Gościem Instytutu Jana Pawła II KUL w roku 1995 była Irina Iłowajska Alberti, redaktor naczelny wydawanego w Paryżu tygodnika „Russkaja Mysl” oraz dyrektor rosyjskojęzycznego katolickiego radia „Błagowiest”. Inicjatorem spotkania był ks. prof. Tadeusz Styceń, który w kierowanym przez siebie Instytucie Jana Pawła II KUL od wielu lat organizuje konwersatoria poświęcone myśli Jana Pawła II. W rocznym cyklu wykładów szczególne znaczenie mają te wygłaszane w Auli im. Stefana Kardynała Wyszyńskiego 18 maja każdego roku, czyli w dniu urodzin Jana Pawła II. Tamtego roku, gdy zaproszonym gościem była właśnie I. Iłowajska Alber-

<sup>14</sup> *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, s. 246.

<sup>15</sup> Tamże, s. 1036n.

ti, KUL świętował 75. urodziny Papieża. Jej wykład „Miłość współweseli się z prawdą” dotyczył zarówno stosunków polsko-rosyjskich, jak i – szerzej – stosunków katolicyzm – prawosławie, a także roli, jaką w dziele porozumienia chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu pełni obecny Papież Słowianin. Iłowajska zwróciła się do lubelskiego audytorium tymi słowami: „w tym dniu naznaczonym pieczęcią Miłosierdzia Bożego i Jego Łaski pragnę jako Rosjanka poprosić moich polskich braci o przebaczenie za wszystkie cierpienia, których doznali ze strony Rosji i Rosjan. [...] W stosunku do Polski jest to ciężący na nas grzech, za który powinniśmy wymodlić przebaczenie i zadośćuczynienie. Nie zostałam obdarzona mandatem, aby prosić o wybaczenie w imieniu rosyjskiego narodu i bardzo się obawiam, że naród ten dzisiaj jeszcze nie rozumie, jak konieczny jest dla niego taki akt skruchy i pojednania. Jest to jak odmowa pójścia do spowiedzi w przekonaniu, że spowiedź jest upokarzająca. To, co robię, robię po prostu jako Rosjanka kochająca swój naród”<sup>16</sup>.

Nazajutrz w redakcji kwartalnika „Ethos” odbyła się dyskusja na temat dialogu prawosławno-katolickiego, a podstawą rozmowy było wystąpienie Iłowajskiej, a także ekumeniczny list papieski *Oriente lumen*. Profesor Łużny słuchał głęboko poruszony wykładu Rosjanki, ale nie mógł wziąć osobistego udziału w dyskusji. Przesłał za to do redakcji „Ethosu” pisemną wypowiedź, w której zauważył, iż „wykład Iriny Iłowajskiej Alberti w KUL-u jest bodaj

pierwszym w dziejach tej istniejącej już ponad trzy czwarte wieku katolickiej uczelni oficjalnym wystąpieniem Rosjanki [...] Uczelnia ta zwraca się ku Rosji, ku sprawom całego Wschodu chrześcijańskiego, [...] otwiera się na to, co się tam obecnie dzieje”<sup>17</sup>.

W rok później dodał: „To, co w swoim wystąpieniu lubelskim Iłowajska Alberti wypowiedziała [...] odnośnie do problemu Papież i papieżstwo a Rosja i jej Cerkiew, a także relacji rosyjsko-polskich i szerzej, wschodniosłowiańskich i zachodniosłowiańskich, prawosławno-katolickich [...] zaliczone być powinno do rzędu czy kategorii takich przejawów współczesnej europejskiej słowiańskiej myśli filozoficzno-społecznej i religijnej, jak list biskupów polskich do episkopatu Niemiec, papieska homilia gnieźnieńska z 3 czerwca 1979 r., Jana Pawła II encyklika *Slavorum Apostoli* czy przemówienia, listy apostolskie bądź adhortacje Głowy Kościoła katolickiego kierowane do Słowian wschodnich z okazji 1000-lecia chrztu Rusi, w związku z 400-leciem unii brzeskiej bądź, całkiem ostatnio, zbliżającym się trzecim tysiącleciem ery chrześcijańskiej”<sup>18</sup>.

W roku 1998 – już pośmiertnie – w tomie materiałów z XII Kongresu Słowistów w Krakowie ujrzał światło dzienne tekst Profesora zatytułowany *Kraje i narody słowiańskie w myśli religijnej Karola Wojtyły – Jana Pawła II*. Tekst,

<sup>17</sup> Dyskusja po wykładzie Iriny Iłowajskiej Alberti, tamże, s. 65n.

<sup>18</sup> R. Ł u ż n y, *O religii i konfesji jako czynnikach identyfikacji etniczno-kulturowej na symposium słowianoznawczym w Castel Gandolfo w sierpniu 1996 roku*, „Roczniki Humanistyczne” (Słowianoznawstwo. Księga ku czci Profesora Ryszarda Łużnego) 45-46(1997-1998) z. 7, s. 144.

<sup>16</sup> I. I ł o w a j s k a A l b e r t i, *Miłość współweseli się z prawdą*, „Ethos” 8(1995) nr 30-31, s. 34.

którego Ryszard Łużny nie zdążył wygłosić, jest swoistym testamentem, a także wskazówką dla jego uczniów, gdy chodzi o podejmowane przez nich tematy badawcze. Papieska „polityka wschodnia” jest jednym z głównych tematów. Podkreślić należy szczerą in-

tencji, a zarazem cierpliwą niespieszność Papieża w tej kwestii – również jego skuteczność, bo przecież niedługo (w co trzeba gorąco ufać) będziemy się radować z papieskiej wizyty na prawosławnej Ukrainie, a potem zaczekamy tylko na Rosję...



Mirosława CHUDA

## MĄDROŚĆ SERCA

Każdy dorosły człowiek wcześniej czy później zaczyna myśleć o schyłkowym okresie życia, a myśleniu temu w mniejszym lub w większym stopniu towarzyszy lęk. Obawy związane ze starością chyba zawsze zawierają w sobie strach przed bezradnością, zależnością, nieużytecznością, bólem, a także swoisty strach przed strachem związanym z bliskością śmierci. I nie istnieje towarzystwo ubezpieczeniowe, które uwolniłoby swoich klientów od tego rodzaju obaw.

Lęk przed ostatnim etapem życia wynika często z uproszczonego obrazu ludzkiej egzystencji rozumianej jednostronnie jako *vita activa*. Taki ideał życia wymaga, aby nawet osoby w podeszłym wieku były czynne i użyteczne. Kiedy zaś utracą już bezpowrotnie zdolność skutecznego działania i nie będą przysparzać światu żadnych korzyści, staną się przedmiotem aktywności innych. Ludziom sędziwym, którzy mają za sobą pracowite życie, przysługuje prawo do opieki, pomocy i do gestów życzliwości ze strony młodszych. Jednakże starość widziana tylko w tej perspektywie jawi się jako upokarzający i bezsensowny schyłek człowieczego żywota.

Przygnębiającej wizji „niepotrzebnej” starości przeczy przecież samo życie. Mówi się często, że osoby w podeszłym wieku mogą służyć pomocą i radą, mogą swoim słowem i czynem przekazać młodym mądrość i doświadczenie. Ale ci, którzy w swej starości nie są już zdolni do praktycznego działania, a może nawet utracili zdolność posługiwania się słowami, także mają wiele do zaoferowania innym. Trzeba jednak pewnej wrażliwości, aby pojąć i przyjąć ich dar. Dojrzałe, świadome obcowanie z ludźmi starymi jest źródłem przeżyć, które nadają głębię obrazowi ludzkiej egzystencji.

Najbardziej podstawowe wydaje się tu być przeżycie więzi rodzinnej. Stara, obłożnie chora matka czy zniedołężniały ojciec są już tylko – zdawać by się mogło – pasywnymi członkami rodziny. Ale to wokół ich fotela czy łóżka gromadzą się dzieci i wnuki, to dzięki nim doświadczają przynależności i wspólnoty, to wobec nich identyfikują się z rodziną i zarazem umacniają poczucie własnej tożsamości. Dzieje się tak nie tylko ze względu na pamięć przeszłości, wdzięczność i przywiązanie młodych. Ważniejsze jest realne, chociaż inne niż dawniej, uczestnictwo sędziwego ojca czy matki staruszki w życiu wspólnoty rodzinnej. Trudno pojąć twórczą moc tak cichego uczestnictwa. Często dopiero po śmierci rodziców staje się oczywiste, że właśnie ci starzy ludzie do końca byli duszą domowego ogniska. Kiedy odejdą, więzi między rodzeństwem, chociaż pozostają serdeczne, zmieniają charakter, a dom rodzinny staje się zwykle mieszkaniem spadkobierców.

Starzy ludzie budzą poczucie więzi nie tylko w stosunku do domu i rodziny. Dzięki seniorom także historia zyskuje twarz. Poprzez kontakt z uczestnikami dawno minionych wydarzeń możliwa staje się moja więź z przeszłością. I nie chodzi tu nawet o babcine opowieści, które czasem nużą (choć i one zasługują na uwagę), ale przede wszystkim o świadectwo. Wojna secesyjna, mimo że

żywo mnie interesuje, pozostaje książkową opowieścią, podczas gdy powstanie, które przeżył mój dziadek, jest – poniekąd dziedzicznie – częścią również mojego losu. Nie tylko „pieśń gminna” – także milcząca obecność sędziwego człowieka jest „arką przymierza między dawnymi a nowymi laty”. Przystając z dziadkami (niekoniecznie z własnymi dziadkami) uświadamiam sobie, że nie zostałam wrzucona w świat na chybił trafił. Dostrzegam, że moje pojawienie się w tym miejscu i w tym czasie zostało poprzedzone i niejako przygotowane przez cały łańcuch istnień pośrednio ze mną związanych. Ekstrapolując to spostrzeżenie widzę i swoje miejsce w owym łańcuchu i mogę się spodziewać, że nie będzie ono bez znaczenia dla przyszłości. Tak oto kontakt z tymi, którzy schodzą już ze sceny zdarzeń, jest w jakiejś mikro-skali doświadczeniem ciągłości dziejów.

Doświadczeniu trwania towarzyszy jednak poczucie kruchości egzystencjalnej. Narodziny zawsze wydają się cudem, ale kierują całą uwagę na przyszłość i wzrost, przesłaniając niejako przegodność istnienia. Starość zaś, przez bliskość nieuchronnego kresu, uprzytomnia mi fenomen życia w opozycji do śmierci. W sposób szczególny uświadamiają sobie tę fundamentalną różnicę ci, którzy czuwają przy łóżkach dogasających bliskich. „Niechby było, jak jest, byle tylko żył” – to słowa, które wielokrotnie słyszałam z ust osób, których schorowani rodzice czy małżonkowie pozostawali w stanie określanym jako beznadziejny. Całkowicie niedołączony starzec, niemal pozbawiony kontaktu z otoczeniem, dla postronnego obserwatora nie znaczy wiele więcej niż martwy; budzi współczucie, strach, a czasami przekonanie, że „dla wszystkich byłoby lepiej, gdyby skonał”. Ale bliski, osobowy kontakt z owym starym człowiekiem pozwala właśnie w ledwo tłącym się płomyku życia dostrzec całą jego wartość.

Jest i inna wartość, która odsłania się w tego rodzaju doświadczeniu. Kiedy poznaję na przykład pensjonariusza domu starców cierpiącego na chorobę Alzheimera, nie wiem, kim był, co zrobił dobrego lub złego, jakie poglądy wyznawał. Nie przemówi już do mnie jego wdzięk ani inteligencja. Wiek i choroba pozbawiły go wszystkiego, co wcześniej osiągnął – nie tylko dóbr materialnych, ale i wielu wartości duchowych. Wobec takiego ogołocenia uzewnętrznia się to, co nieutralne: przyrodzona godność osoby. Dzięki niej stary człowiek, którego życie wydaje się sprowadzać do czynności biologicznych, nadal pozostaje „niewiele mniejszym od aniołów”. Pomimo wszelkich ograniczeń posiada niejawną dla nas potencjał duchowy wystarczający do spełnienia najdonioślejszego dla człowieka zadania: przejścia przez śmierć. Dostrzeżenie tej prawdy jest ważną próbą dla mojej wrażliwości moralnej.

Znakiem przechodzenia starych ludzi do rzeczywistości eschatologicznej jest zwykle cierpienie. Stanowi ono istotną przyczynę lęku przed starością, pozostaje bowiem tajemnicą. Cierpienie odchodzących, to które nie rokuje już poprawy, ma znaczenie szczególne. Nie można już od niego uciec w sferę pozornych nadziei, „światowych” przyjemności i powszednich pocieszeń. Starzec u kresu ziemskiej egzystencji musi zmierzyć się z tym bólem, który najwierniej odzwierciedla mękę krzyżową Chrystusa. Ludzie u schyłku życia sięgają samej głębi sensu cierpienia. Stają niejako na progu tajemnicy i uchylają zasłonę. Dlatego mogą, nawet bez słów, pomóc młodszym w przezwyciężaniu strachu przed bólem i w zrozumieniu jego ostatecznego znaczenia.

Człowiek w podeszłym wieku odnosi się z dystansem do spraw, które niegdyś silnie go poruszały, a zaczyna cenić wartości, które za młodu zaledwie dostrzegał. Zmieniają się proporcje w jego wizji rzeczywistości. Pozbawiony – na skutek chorób i naturalnego procesu destrukcji organizmu – wielu sprawności ciała i umysłu, prawdziwie zasługuje na miano „ubogiego duchem”. Nietrudno zauważyć, że coraz mniej należy do tego świata i coraz szybciej zmierza w stronę Królestwa. Wysoka pozycja starców w dawnych kulturach wiązała się nie tyle nawet z ich wiedzą i doświadczeniem, ile z przekonaniem, że są oni bliżej rzeczywistości niewidzialnej i mocy większych niż ludzkie. (Niejako potwierdzeniem tego przekonania są ewangeliczne postaci Symeona i Anny – powołanych, by rozpoznać Mesjasza.) I to jest może najcenniejsza lekcja, jakiej człowiek „syty dni swoich” udziela młodym, zabiegającym wokół rzeczy świata tego – lekcja kontemplacji, doświadczenia prawdy w jej najprostszyc i najgłębszych wymiarach.



„Naucz nas liczyć dni nasze, abyśmy osiągnęli mądrość serca” – prosi psalmista (Ps 90, 12). Mądrość serca jest czymś więcej niż tylko sumą doświadczeń życiowych czy ukoronowaniem dokonań intelektualnych. Tę właśnie mądrość posiadają ludzie starzy. To oni, w swym ubóstwie, ukazują wartości, których „ani mól, ani rdza nie niszczy” (Mt 6, 20), i uczą patrzenia na świat sub specie aeternitatis.



Maria FILIPIAK

CHRZEŚCIJAŃSKI SENS CIERPIENIA, STAROŚCI I UMIERANIA  
Bibliografia wypowiedzi Jana Pawła II z lat 1978-1999

Wykaz skrótów

IGP – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* [Città del Vaticano]

- |                            |                             |
|----------------------------|-----------------------------|
| I (1978), ss. 477          | X (1987) t. 3, ss. 1812     |
| II (1979) [t. 1], ss. 1729 | XI (1988) t. 1, ss. 1073    |
| II (1979) t. 2, ss. 1574   | XI (1988) t. 2, ss. 2625    |
| III (1980) t. 1, ss. 1983  | XI (1988) t. 3, ss. 1405    |
| III (1980) t. 2, ss. 1869  | XI (1988) t. 4, ss. 2317    |
| IV (1981) t. 1, ss. 1292   | XII (1989) t. 1, ss. 1945   |
| IV (1981) t. 2, ss. 1313   | XII (1989) t. 2, ss. 1783   |
| V (1982) t. 1, ss. 1376    | XIII (1990) t. 1, ss. 1885  |
| V (1982) t. 2, ss. 2497    | XIII (1990) t. 2, ss. 1888  |
| V (1982) t. 3, ss. 1751    | XIV (1991) t. 1, ss. 1983   |
| VI (1983) t. 1, ss. 1730   | XIV (1991) t. 2, ss. 1619   |
| VI (1983) t. 2, ss. 1496   | XV (1992) t. 1, ss. 2147    |
| VII (1984) t. 1, ss. 2016  | XV (1992) t. 2, ss. 1119    |
| VII (1984) t. 2, ss. 1708  | XVI (1993) t. 1, ss. 1855   |
| VIII (1985) t. 1, ss. 2081 | XVI (1993) t. 2, ss. 1725   |
| VIII (1985) t. 2, ss. 1683 | XVII (1994) t. 1, ss. 1367  |
| IX (1986) t. 1, ss. 2204   | XVII (1994) t. 2, ss. 1281  |
| IX (1986) t. 2, ss. 2242   | XVIII (1995) t. 1, ss. 2054 |
| X (1987) t. 1, ss. 1482    | XVIII (1995) t. 2, ss. 1589 |
| X (1987) t. 2, ss. 2582    | XIX (1996) t.1, ss. 1798    |
|                            | XIX (1996) t. 2, ss. 1206.  |

NP I – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, I (1978), Poznań-Warszawa 1987, ss. 220.

NP II, 1 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 1, Poznań 1990, ss. 793.

NP II, 2 – Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, II (1979) t. 2, Poznań 1992, ss. 753.

NP III, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 1, Poznań-Warszawa 1985, ss. 875.

NP III, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, III (1980) t. 2, Poznań-Warszawa 1986, ss. 924.

NP IV, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 1, Poznań 1989, ss. 611.

NP IV, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, IV (1981) t. 2, Poznań 1989, ss. 572.

NP V, 1 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 1, Poznań 1993, ss. 877.

NP V, 2 – J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, V (1982) t. 2, Poznań 1996, ss. 1004.

ORpol. – „L'Osservatore Romano” wyd. polskie 1(1980) –

AP1 – „Anioł Pański” z papieżem Janem Pawłem II, t. 1, Libreria Editrice Vaticana 1982, ss. 462.

AP2 – „Anioł Pański” z papieżem Janem Pawłem II, t. 2, Libreria Editrice Vaticana 1986, ss. 479.

AP3 – „Anioł Pański” z papieżem Janem Pawłem II, t. 3, Libreria Editrice Vaticana 1989, ss. 395.

AP4 – „Anioł Pański” z papieżem Janem Pawłem II, t. 4, Libreria Editrice Vaticana 1992, ss. 398.

AP5 – „Anioł Pański” z papieżem Janem Pawłem II, t. 5, Libreria Editrice Vaticana 1995, ss. 415.

AP6 – „Anioł Pański” z papieżem Janem Pawłem II, t. 6, Libreria Editrice Vaticana 1998, ss. 442.

## 1978

1. *Skierujmy nasze myśli ku najstarszym* (Rozważanie podczas modlitwy „Anioł Pański”, 31 XII), NP I, s. 210-211; toż: *Amore e gratitudine per gli anziani*, IGP I, s. 453-454.

## 1979

2. *Obraz Chrystusa w dzieciństwie dotkniętym przez cierpienie* (Przemówienie w Szpitalu Dzieciątka Jezus, Rzym, 7 I), NP II, 1, s. 14-15; toż: *L'immagine di Cristo nell'infanzia che soffre*, IGP II, 1, s. 27-28.

3. *Godność i majestat człowieka cierpiącego* (Przemówienie do chorych, Bazylika św. Piotra, 11 II), NP II, 1, s. 152-154; toż: *Dignità e maestà dell'uomo che soffre*, IGP II, 1, s. 387-390.

4. *Myślę dziś o ludziach cierpiących* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 11 II), AP1, s. 51-53; toż: *Conto molto sulla preghiera dei malati*, IGP II, 1, s. 391-393.

5. *W cierpieniu dokonuje się dzieło odkupienia* (Przemówienie do grupy chorych, 21 V), NP II, 1, s. 520-522; toż: *Nella sofferenza si compie l'opera della redenzione*, IGP II, 1, s. 1195-1198.

6. *Krzyż przemienia cierpienie ludzkie* (Apel Jasnogórski, Częstochowa, 4 VI), NP II, 1, s. 628-630; toż: *La Croce trasfigura la sofferenza umana*, IGP II, 1, s. 1423-1424.

7. *Módlmy się za ludzi cierpiących* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 29 VII), AP1, s. 113-115; toż: *Stare accanto ai malati e ai sofferenti*, IGP II, 2, s. 91-94.

8. *Niezgłębiona tajemnica życia i śmierci* (Homilia podczas Mszy świętej w pierwszą rocznicę śmierci Jan Pawła I, 28 IX), NP II, 2, s. 197-198; toż: *L'insondabile mistero della vita e della morte*, IGP II, 2, s. 396-399.

9. *Niezwykła wartość cierpienia* (Przemówienie do chorych, Knock (Irlandia), 30 IX), NP II, 2, s. 234; toż: *Il valore straordinario della sofferenza*, IGP II, 2, s. 471-472.

10. *Alternatywa śmierci i nieśmiertelności w samej definicji człowieka* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 31 X), NP II, 2, s. 485-489; toż: *Nella definizione stessa dell'uomo l'alternativa tra morte ed immortalità*, IGP II, 2, s. 1007-1013.

11. *Razem z naszymi zmarłymi żywimy nadzieję życia wiecznego* (Homilia podczas Mszy świętej na cmentarzu Campo Verano, 1 XI), NP II, 2, s. 491-492; toż: *Celebriamo con i nostri morti la speranza della vita eterna*, IGP II, 2, s. 1018-1021.

12. *Nic bardziej ludzkiego niż cierpienie* (Przemówienie do uczestników Kapituły Generalnej Bonifratrów, 13 XII), NP II, 2, s. 673-674; toż: *Non c'è nulla di più umano del dolore*, IGP II, 2, s. 1397-1399.

13. *Ze słowami budzącymi nadzieję w Szpitalu „Santo Spirito”* (Przemówienie podczas wizyty w szpitalu, Rzym, 23 XII), NP II, 2, s. 729-732; toż: *Giovanni Paolo II al „Santo Spirito” reca speranza ai sofferenti*, IGP II, 2, s. 1506-1510.

14. *Powiedzcie Papieżowi, że cierpimy* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 26 XII), AP1, s. 177-178; toż: *Dove c'è morte e desolazione, più viva sia la testimonianza cristiana*, IGP II, 2, s. 1528-1530.

## 1980

15. *Na Krzyżu Bóg odwrócił sens cierpienia* (Wizyta w Centrum św. Józefa Cottolengo, Turyn, 13 IV), NP III, 1, s. 360-363; toż: *Nella croce Dio ha capovolto il significato della sofferenza*, IGP III, 1, s. 870-876.

16. *Bóg kocha was w nieszczęściu* (Przemówienie podczas wizyty w szpitalu dla trędowatych, Adzope (Afryka), 12 V), NP III, 1, s. 588-589; toż: *Nella vostra sventura Dio vi ama*, IGP III, 1, s. 1344-1346.

17. *Deklaracja o eutanazji* (26 VI), NP III, 1, s. 821-826; toż: *Declaratio de Euthanasia*, IGP III, 1, s. 1851-1868.

18. *Proszę Was o drogocenną pomoc* (Przemówienie do trędowatych w Marituba, Belem (Brazylia), 8 VII), NP III, 2, s. 104-107; toż: *La croce della sofferenza è fonte di grazia e di salvezza*, IGP III, 2, s. 192-196.

19. *Szczególna misja starszych w życiu rodziny ludzkiej* (Do uczestników międzynarodowego forum poświęconego aktywności ludzi starych, Rzym, 5 IX), NP III, 2, s. 291-293; toż: *Speciale missione degli anziani nella vita della famiglia umana*, IGP III, 2, s. 537-540.

20. *Człowiek niepełnosprawny jednym z nas* (Przesłanie do Kongresu „Nicolo Rezzara”, 12 IX), NP III, 2, s. 319-320; toż: *L'impegno dei cristiani per gli handicappati*, IGP III, 2, s. 601-603.

21. *Są tam, gdzie i my będziemy* (Homilia podczas Mszy świętej na cmentarzu Campo Verano, 1 XI), NP III, 2, s. 545-547; toż: *Dalla comunione con i nostri defunti l'incoraggiamento a proseguire nella fede*, IGP III, 2, s. 1028-1032.

22. *W doświadczeniach starości łączcie się z Chrystusem na Krzyżu* (Spotkanie z ludźmi starymi w katedrze w Monachium, 19 XI), NP III, 2, s. 699-704; toż: *Nelle prove della vecchiaia accompagnate Cristo alla Croce*, IGP III, 2, s. 1365-1374.

23. *Potrzeba współczucia* (Przemówienie podczas wizyty w szpitalu, Potenza (Włochy), 25 XI), NP III, 2, s. 723; toż: *La croce, con Cristo nella speranza della redenzione*, IGP III, 2, s. 1419-1420.

24. *Wspólnota kościelna czerpie pokarm z ofiar tych, którzy cierpią* (Przemówienie podczas wizyty w Szpitalu św. Jakuba, Rzym, 21 XII), NP III, 2, s. 867-870; toż: *La comunione ecclesiale trae alimento dai sacrifici di coloro che soffrono*, IGP III, 2, s. 1744-1749.

## 1981

25. *Niezastąpiona rola chorych w zbawczym planie Bożym* (Homilia podczas Mszy świętej dla chorych, 11 II), NP IV, 1, s. 137-140; toż: *Il ruolo insostituibile dei deboli nel disegno salvifico di Dio*, IGP IV, 1, s. 278-282.

26. *Pomnożyć wysiłki dla zwalczania trądu* (Spotkanie w rozgłośni Radia „Veritas” z grupą trędowatych z leprozorium w Talay (Filipiny), 21 II), NP IV, 1, s. 219-220; toż: *Moltiplicare gli sforzi per debellare la lebbra*, IGP IV, 1, s. 449-451.

27. *Dokument Stolicy Apostolskiej na Międzynarodowy Rok Niepełnosprawnych* (4 III), w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tarnów 1998, s. 340-349.

28. *Bądźcie zawsze przy tym, kto dźwiga krzyż swojego kalectwa* (Przemówienie do Stowarzyszenia Kalek i Niezdolnych do Pracy, 14 III), NP IV, 1, s. 320-321; toż: *Siate sempre vicini a chi porta la croce delle proprie mutilazioni*, IGP IV, 1, s. 661-663.

29. *Bądźcie zawsze sługami życia nigdy narzędziami śmierci* (Przemówienie do personelu szpitala bonifratrów, 5 IV), NP IV, 1, s. 426-429; toż: *Siate sempre ministri della vita non mai strumenti di morte*, IGP IV, 1, s. 893-898.

30. *Godzina zwycięstwa Chrystusa nad śmiercią* (Wigilia Paschalna, 18 IV), NP IV, 1, s. 464-466; toż: *L'ora della vittoria di Cristo è l'ora più grande della storia*, IGP IV, 1, s. 969-972.

31. *Ta miłość jest przede wszystkim dla was* (Orędzie do ludzi upośledzonych, 19 IV), NP IV, 1, s. 468-469; toż: *Con il pensiero e la preghiera sono anch'io tra voi presso la grotta di Lourdes*, IGP IV, 1, s. 980-983.

32. *Wielkanocne wezwanie do zwycięstwa życia nad śmiercią* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 26 IV), NP IV, 1, s. 491-492; toż: *La gloria di Dio è che l'uomo viva*, IGP IV, 1, s. 1026-1027.

33. *Wasze cierpienia nie są daremne* (Przemówienie do chorych zgromadzonych w Lourdes, 22 VII), NP IV, 2, s. 21; toż: *Le vostre sofferenze accrescono la carità che anima la Chiesa*, IGP IV, 2, s. 46-47.

34. *Cierpienie podtrzymuje łaskę odkupienia* (Pożegnanie w Poliklinice Gemellego, 14 VIII), NP IV, 2, s. 38-39; toż: *La sofferenza alimenta la grazia della redenzione*, IGP IV, 2, s. 80-82.

35. *Pielgrzymka inwalidów z diecezji Werona* (Do pielgrzymów niepełnosprawnych, Castel Gandolfo, 17 IX), NP IV, 2, s. 109-110; toż: *Incessante impegno della Chiesa a tutela dei diritti degli handicappati*, IGP IV, 2, s. 277-279.

36. *Inwalidzi szwajcarscy na Mszy św. u Papieża* (29 IX), NP IV, 2, s. 127; toż: *Celebrazione eucaristica per un gruppo di invalidi svizzeri*, IGP IV, 2, s. 314-315.

37. *Doświadczyłem wielkiej łaski: cierpieniem i zagrożeniem życia mogłem dać świadectwo* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 14 X), NP IV, 2, s. 169-171; toż: *L'evento di maggio: grande prova divina*, IGP IV, 2, s. 409-418.

38. *Za tych, którzy spoczywają na wszystkich cmentarzach świata* (Przemówienie na cmentarzu Campo Verano, 1 XI), NP IV, 2, s. 227-228; toż: *Le beatitudini, codice evangelico della santità*, IGP IV, 2, s. 529-530.

39. *Poświęcenie się bez zastrzeżeń obronie zdrowia i życia ludzkiego* (Przemówienie do personelu Szpitala Królowej Małgorzaty, Rzym, 20 XII), NP IV, 2, s. 516-518; toż: *Dedizione senza riserve alla difesa della salute e della vita umana*, IGP IV, 2, s. 1177-1181.

### 1982

40. *Pochylmy głowy przed ludźmi starymi* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 3 I), AP2, s. 39-40; toż: *Insostituibile ruolo degli anziani nella famiglia e nella società*, IGP V, 1, s. 18-21.

41. *Dokładajcie starań, by dzisiejsze społeczeństwo odrzucało zwyczaje powodujące śmierć* (Przemówienie do biskupów z liguryjskiej Konferencji Biskupów, 8 I), NP V, 1, s. 27-30; toż: *Adoperatevi affinché nella società odierna sia rifiutato un costume che facilita la morte*, IGP V, 1, s. 57-62.

42. *Chrześcijański sens cierpienia i starości* (Wizyta w Szpitalu św. Karola Boromeusza, Onitsha (Nigeria), 13 II), NP V, 1, s. 186-187; toż: *Il significato cristiano della sofferenza e della vecchiaia*, IGP V, 1, s. 395-400.

43. *Humanizujcie medycynę miłując chorych* (Przemówienie do uczestników zjazdu lekarzy, 25 II), NP V, 1, s. 287-288; toż: *Umanizzate la medicina amando i malati*, IGP V, 1, s. 696-699.

44. *Cierpienie bardziej czyni człowieka uczestnikiem tajemnicy krzyża Chrystusowego* (Przemówienie do uczestników pielgrzymki OFTAL, 27 III), NP V, 1, s. 455-457; toż: *La sofferenza rende l'uomo più partecipe del mistero della croce di Cristo*, IGP V, 1, s. 1017-1019.

45. *Przemieniajcie waszą mękę w akt opiekuńczej miłości* (Przemówienie podczas wizyty w Instytucie Don Guanella dla niepełnosprawnych, Rzym, 28 III), NP V, 1, s. 462-465; toż: *Trasformate la vostra „passione” in un atto di amore redentore*, IGP V, 1, s. 1031-1035.

46. *Poparcie roli osób starszych w rodzinie i w społeczeństwie* (Przemówienie do członków Krajowej Federacji Handlu i Turystyki, 29 IV), NP V, 1, s. 612-614; toż: *Promuovere il ruolo dell'anziano nella famiglia e nella società*, IGP V, 1, s. 1362-1365.

47. *Środki przekazu społecznego a problemy ludzi starszych* (Orędzie na XVI Światowy Dzień Środków Przekazu Społecznego, 10 V), NP V, 1, s. 668-671; toż: *Le comunicazioni sociali e i problemi degli anziani*, IGP V, 2, s. 1475-1480.

48. *Wielkość cywilizacji mierzy się postawą wobec osób starszych* (Przemówienie do Ruchów Emerytów i Starców, 21 V), NP V, 1, s. 774-776; toż: *La grandezza di una civiltà si misura dall'attenzione alle persone anziane*, IGP V, 2, s. 1793-1795.



49. *Środki przekazu społecznego a problemy ludzi starych* (Tekst opracowany przez Papieską Komisję Środków Przekazu Społecznego, 22 V), NP V, 1, s. 782-786; toż: *Siate sempre leali informatori piuttosto che infidi persuasori*, IGP V, 2, s. 1803-1806.

50. *Upośledzonym ofiarujcie znak komunii* (Przemówienie podczas wizyty w Szpitalu św. Józefa, Edynburg, 1 VI), NP V, 2, s. 2-4; toż: *Nell'assistenza agli handicappati offrite un segno di comunione*, IGP V, 2, s. 2044-2049.

51. *Naglące jest zaangażowanie na rzecz życia, nie na rzecz wytwarzania narzędzi śmierci* (Przemówienie podczas wizyty w Szpitalu „Bambino Gesù”, Rzym, 8 VI), NP V, 2, s. 40-42; toż: *È urgente l'impegno per la vita non per la costruzione degli strumenti di morte*, IGP V, 2, s. 2148-2151.

52. *Orędzie do światowego zebrania poświęconego sprawie starzenia się ludności* (26 VII), NP V, 2, s. 222-226; toż: *Messaggio all'Assemblea Mondiale sui problemi dell'invecchiamento della popolazione*, IGP V, 3, s. 123-131.

53. *Moją siłą jest krzyż Chrystusa obecny w waszych cierpieniach* (Przemówienie do chorych, Rimini, 29 VIII), NP V, 2, s. 321-322; toż: *La mia forza è la croce di Cristo presente nelle vostre sofferenze*, IGP V, 3, s. 337-338.

54. *Uczestniczcie z Chrystusem w ciężarze krzyża* (Przemówienie do chorych w szpitalu miejskim, Brescia, 26 IX), NP V, 2, s. 440-441; toż: *Condividete con Cristo il peso della croce*, IGP V, 3, s. 574-575.

55. *W rzeczywistej wspólnoty z naszymi zmarłymi* (Słowo wprowadzające do Mszy świętej w intencji zmarłych na cmentarzu Almudena w Madrycie, 2 XI), NP V, 2, s. 664-665; toż: *In reale comunione con i nostri morti*, IGP V, 3, s. 1056-1057.

56. *W krzyżu Chrystusa jest sens waszego cierpienia* (Przemówienie do chorych, Saragossa (Hiszpania), 6 XI), NP V, 2, s. 734-735; toż: *Nella croce di Cristo è il senso della vostra sofferenza*, IGP V, 3, s. 1184-1186.

57. *Twórcza rola ludzi starszych w Kościele i społeczeństwie* (Przemówienie do ludzi starszych w Wenecji, 8 XI), NP V, 2, s. 749-750; toż: *Il ruolo creativo degli anziani nella Chiesa e nella società*, IGP V, 3, s. 1213-1215.

58. *Humanizacja środowisk szpitalnych obowiązkiem i zadaniem wszystkich, którzy tu pracują* (Przemówienie w szpitalu, Palermo, 21 XI), NP V, 2, s. 832-833; toż: *Umanizzare gli ambienti ospedalieri dovere ed impegno di quanti vi operano*, IGP V, 3, s. 1375-1377.

59. *Humanizujcie pracę szpitalną* (Przemówienie do członków Kapituły Generalnej Zakonu Szpitalnego św. Jana Bożego, 17 XII), NP V, 2, s. 948-950; toż: *Umanizzate l'opera ospedaliera*, IGP V, 3, s. 1624-1627.

60. *Wartość przyjęcia i cierpienia* (Przemówienie w sanatorium „Villa Betania”, 19 XII), NP V, 2, s. 958-960; toż: *Il valore dell'accoglienza e della sofferenza*, IGP V, 3, s. 1648-1652.

61. *Starzec niech będzie biegunem ukierunkowania dla nowych pokoleń* (Przemówienie do starców z diecezji rzymskiej, 20 XII), NP V, 2, s. 961-963; toż: *L'anziano sia polo di orientamento per le nuove generazioni*, IGP V, 3, s. 1653-1656.

### 1983

62. *Pocieszenie bez złudzeń* (W 80. rocznicę założenia Włoskiej Unii Przewożenia Chorych do Lourdes i Sanktuariów Italii, 11 II), ORpol. 4(1983) nr 2, s. 18-19; toż: *Lo sconvolgente valore del messaggio cristiano dà significato a tutte le nostre sofferenze*, IGP VI, 1, s. 392-396.

63. *W szpitalu dziecięcym* (San José (Kostaryka), 3 III), ORpol. 4(1983) nr 3, s. 22; toż: *Con le vostre sofferenze siate uniti al dolore redentivo di Cristo*, IGP VI, 1, s. 535-536.

64. *Cierpienie stawia was w sercu Odkupienia* (Uroczystość Jubileuszu Odkupienia dla chorych, 5 VI), ORpol. 4(1983) nr 5-6, s. 32; toż: *La vocazione alla sofferenza salvezza per tutta l'umanità*, IGP VI, 1, s. 1449-1452.

65. *Cierpienie świadome, przyjęte z wiarą i ofiarowane czyni nas współpracownikami Chrystusa* (Przemówienie do chorych, Lourdes, 15 VIII), ORpol. 4(1983) nr 7-8, s. 11; toż: *La sofferenza cosciente accettata con fede e offerta ci rende cooperatori di Cristo*, IGP VI, 2, s. 240-243.

66. *Także i wy nas obdarzacie* (Przemówienie do chorych, niepełnosprawnych, starców, Wiedeń, 11 IX), ORpol. 4(1983) nr 9, s. 10; toż: *La croce di chi soffre è parte della croce di Cristo*, IGP VI, 2, s. 467-471.

### 1984

67. List apostolski *Salvifici doloris* [...] o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia (11 II), Watykan 1984; toż: *Epistula apostolica Salvifici doloris*, IGP VII, 1, s. 279-359.

68. „*Offrite le vostre sofferenze per la conversione del mondo*” [„Ofiarujcie swe cierpienia za nawrócenie świata”] (Homilia podczas Mszy świętej dla chorych, Rzym, 11 II), IGP VII, 1, s. 364-368.

69. *Accanto agli ammalati si costruisce la civiltà dell'amore* [Wokół chorych powstaje cywilizacja miłości] (Przemówienie do wspólnoty „Arche”, Rzym, 16 II), IGP VII, 1, s. 408-410.

70. *Il valore redentivo del dolore ricordato a malati tedeschi* [Odkupieńcza wartość cierpienia wspomniana na spotkaniu z chorymi z RFN] (17 II), IGP VII, 1, s. 413-415.

71. *L'esperienza del soffrire ci illumina sul valore redentivo della sofferenza* [Doświadczenie cierpienia odsłania nam swą odkupieńczą wartość] (Przemówienie do chorych, Rzym, 25 II), IGP VII, 1, s. 496-498.

72. *Dal primo istante all'ultimo respiro la vita è il più grande tra i valori* [Od pierwszej chwili aż po ostatnie tchnienie życie stanowi największą wartość] (Do grupy reprezentującej Uniwersytety Trzeciego Wieku, 23 III), IGP VII, 1, s. 743-746.

73. *By nikt nie czuł się obco we wspólnym domu* (Homilia wygłoszona podczas Mszy świętej w uroczystość Roku Jubileuszowego obchodzonego przez ludzi niepełnosprawnych, 31 III), ORpol. 5(1984) nr 4, s. 5-6; toż: „*L'handicappato è un soggetto con i diritti sacri e inviolabili*”, IGP VII, 1, s. 884-889.

74. *Maryja i ludzkie cierpienie* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 1 IV), AP2, s. 297-298; toż: *La sofferenza della Vergine ha riconciliato il mondo a Dio*, IGP VII, 1, s. 904-905.

75. *Kościół pragnie być z tymi, którzy cierpią* (Przemówienie podczas spotkania z chorymi w Port Moresby (Papua-Nowa Gwinea), 8 V), ORpol. 5(1984) nr 6, s. 17; toż: *L'assistenza agli infermi fa parte della missione di Cristo*, IGP VII, 1, s. 1316-1318.

76. *Ricerca scientifica ed informazione per dare speranza ai malati di cancro* [Badania naukowe i powinność informowania chorych na raka w celu obudzenia nadziei] (Do członków American Cancer Society, Rzym, 2 VI), IGP VII, 1, s. 1590-1591.

77. *Misyjna moc cierpienia* (Orędzie na Światowy Dzień Misyjny, 10 VI), ORpol. 5(1984) nr 6, s. 3; toż: *Valorizzare la sofferenza come prezioso strumento di evangelizzazione*, IGP VII, 1, s. 1645-1651.

78. *Il dolore è sequela di Cristo e annuncio della risurrezione* [Cierpienie jest formą naśladowania Chrystusa i głoszeniem prawdy zmartwychwstania] (Wizyta w szpitalu w Einsiedeln (Szwajcaria), 16 VI), IGP VII, 1, s. 1828-1831.

79. *Aby życie mieli i obficie mieli* (Przemówienie do niepełnosprawnych w Centrum „François Charon”, Quebec, 10 IX), ORpol. 5(1984) nr 9, s. 9-10; toż: *La vita della persona handicappata va rispettata fin dal concepimento*, IGP VII, 2, s. 396-403.

80. „*Preziosi agli occhi del Signore occupate un posto d'onore nella Chiesa*” [„Drodzy, w oczach Pana zajmujecie uprzywilejowane miejsce w Kościele”] (Do chorych i starców, Huronia (Kanada), 15 IX), IGP VII, 2, s. 541-543.

81. *Sopportando il dolore testimoniate la vostra docilità al volere di Dio* [Cierpiąc świadczycie o swoim posłuszeństwie woli Bożej] (Wizyta w Szpitalu Villa San Pietro, Rzym, 23 XII), IGP VII, 2, s. 1647-1650.

### 1985

82. *Il mondo della sofferenza invoca il mondo dell'amore umano* [Świat cierpienia przywołuje świat ludzkiej miłości] (Przemówienie do chorych i starców, Callao (Peru), 4 II), IGP VIII, 1, s. 400-405.

83. *Nova istituzione papieska dla duchowej i materialnej opieki nad chorymi* (Homilia podczas Mszy świętej dla chorych, 11 II), ORpol. 6(1985) nr 2, s. 21, 24; toż: *La Beata Vergine di Lourdes santifichi il vostro dolore*, IGP VIII, 1, s. 477-480.

84. List apostolski „*motu proprio*”, ustanawiający Papieską Komisję do Spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia „*Dolentium Hominum*”, 11 II), ORpol. 6(1985) nr 2, s. 24; toż: „*Dolentium Hominum*”, IGP VIII, 1, s. 468-476.

85. *L'amore autentico non è possibile se non attraverso il dolore* [Autentyczna miłość jest możliwa do osiągnięcia jedynie poprzez cierpienie] (Wizyta w Centrum Traumatologiczno-Ortopedycznym, Rzym, 23 III), IGP VIII, 1, s. 701-705.

86. *Bądźcie świadkami nadziei* (Homilia do chorych w Houtrusthal, Haga, 13 V), w: *Jan Paweł II w krajach Beneluksu i w Liechtensteinie*, Warszawa 1987, s. 91-95; toż: *Dovete sempre testimoniare il valore vero di ogni vita*, IGP VIII, 1, s. 1303-1309.

87. *Oto Matka wasza* (Spotkanie z chorymi, Luksemburg, 15 V), ORpol. 6(1985) nr spec., s. 20-21; toż: *Portate il tesoro della redenzione nel mondo minacciato dal peccato*, IGP VIII, 1, s. 1366-1371.

88. *Cierpienie odkupione* (Homilia podczas Mszy świętej dla chorych, Banneux (Belgia), 21 V), ORpol. 6(1985) nr spec., s. 42-43; toż: *Gesù Cristo conduce alla beatitudine gli infermi che nella sofferenza cooperano alla redenzione*, IGP VIII, 1, s. 1606.

89. *W cierpieniu spotykamy się z tajemnicą śmierci i zmartwychwstania Chrystusa* (Przemówienie do chorych, Vaduz (Liechtenstein), 8 IX), ORpol. 6(1985) nr 11, s. 4-5; toż: *Sappiate trasformare tutte le vostre sofferenze in fonte di forza e di fiducia per vivere la fede*, IGP VIII, 2, s. 624-629.

90. Dokument Papieskiej Akademii Nauk *Dichiarazione circa il prolungamento artificiale della vita e la determinazione esatta del momento della morte. Deklaracja o sztucznym przedłużaniu życia i dokładnym ustaleniu momentu śmierci* (21 X), w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tarnów 1998, s. 453-454.

### 1986

91. *Opatrzność Boża a obecność zła i cierpienia w świecie* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 4 VI), ORpol. 7(1986) nr 6, s. 5; toż: *La Divina Provvidenza e la presenza del male e della sofferenza nel mondo*, IGP IX, 1, s. 1758-1767.

92. *Bądźcie świadkami życia i stróżami nadziei* (Inauguracja IX Mistrzostw Sportowych Włoch Osób Niepełnosprawnych, 8 VI), ORpol. 7(1986) nr 6, s. 11; toż: *Fatevi umili ma forti testimoni della vita dovunque essa è in pericolo, disprezzata, non accolta*, IGP IX, 1, s. 1791-1796.

93. *By śmierć stała się początkiem nowego życia* (Modlitwa w intencji ofiar wulkanu, Armero (Włochy), 6 VII), ORpol. 7(1986) nr 7, s. 25; toż: *Caddero come frumento nelle viscere della terra per germogliare nella Risurrezione dei morti*, IGP IX, 2, s. 173-174.

94. *Zaprościć ułomnych, chorych i niewidomych* (Homilia podczas Mszy świętej, Anagni (Włochy), 31 VIII), ORpol. 7(1986) nr 8, s. 24; toż: *La vera saggezza è solo l'umiltà di fronte a Dio che è il Signore e il Padre degli umili*, IGP IX, 2, s. 510-516.

95. *Tajemnica przeżywanej próby* (Przemówienie do chorych, Lyon, 5 X), ORpol. 7(1986) nr 10, s. 25-26; toż: *Ai malati: „Davanti a voi il mondo riscopre il senso della vita e il dono di sé”*, IGP IX, 2, s. 845-849.

### 1987

96. *Ludzkie życie nadal jest zagrożone: eutanazja, zabijanie nienarodzonych* (Przemówienie podczas spotkania z mieszkańcami miasta, Münster, 1 V), ORpol. 8(1987) nr 7, s. 24; toż: *Il diritto alla vita è il più fondamentale e il più sacro di tutti i diritti umani*, IGP X, 2, s. 1499-1506.

97. *Wszyscy jesteśmy ludźmi, którzy czekamy na zmartwychwstanie* (Przemówienie do chorych, Münster, 1 V), ORpol. 8(1987) nr 7, s. 25; toż: *Prendo silenziosamente la vostra mano in segno di condivisione e conforto*, IGP X, 2, s. 1514-1515.

98. *Żeby być przy człowieku cierpiącym* (Przemówienie podczas spotkania z chorymi, Gdańsk, 12 VI), ORpol. 8(1987) nr 5 bis, s. 4-5; toż: *Aumentano le malattie, diminuiscono i mezzi. Timori per lo stato di salute della società polacca*, IGP X, 2, s. 2159-2165.

## 1988

99. *Nie wolno dzielić ludzkiego życia na wartościowe i bez wartości* (Spotkanie z chorymi, Salzburg, 26 VI), ORpol. 9(1988) nr 8, s. 19; toż: *E nella partecipazione che la Chiesa si rivela comunità dei figli di Dio e dimora di Dio*, IGP XI, 2, s. 2178-2183.

100. *Sens cierpienia w świetle Męki Chrystusa* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 9 XI), ORpol. 9(1988) nr 12, s. 7; toż: *Senso della sofferenza alla luce della passione*, IGP XI, 4, s. 1469-1478.

## 1989

101. „*Voi giovani malati siete giunti prima di tutti al monte della gioia*” [Wy, młodzi cierpiący, którzy przybyliście jako pierwsi na górę radości] (Spotkanie z chorymi, Santiago de Compostela, 19 VIII), IGP XII, 2, s. 280-283.

102. *Człowiek – pielgrzym Absolutu* (Przemówienie na cmentarzu Campo Verano, 1 XI), ORpol. 10(1989) nr 10-11, s. 27; toż: *Attraverso tutti i segni della morte dell'uomo Gesù Cristo annunzia la verità della vita eterna*, IGP XII, 2, s. 1142-1144.

103. „*Umrzeć w Chrystusie*” (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 5 XI), ORpol. 10(1989) nr 10-11, s. 24; toż: *Il cuore di Gesù Cristo speranza e sicurezza per chi muore in lui*, IGP XII, 2, s. 1159-1161.

104. *Kościół wobec AIDS* (Przemówienie do uczestników międzynarodowej konferencji na temat AIDS, 15 XI), w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tarnów 1998, s. 212-218.

## 1990

105. *Papieskie orędzie na Światowy Dzień Chorych na Trąd* (28 I), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 32; toż: *La diffusione della lebbra nel mondo è uno scandalo per la comunità internazionale*, IGP XIII, 1, s. 246-249.

106. *Kocham was i cierpię patrząc na wasze cierpienie* (Przemówienie podczas wizyty w leprozorium, Cumura (Gwinea Bissau), 28 I), ORpol. 11(1990) nr 1, s. 32; toż: *La preghiera per i lebbrosi, per le vittime del maltempo in Europa e del disastro aereo negli Stati Uniti*, IGP XIII, 1, s. 266.

107. *Nieustanny cud Lourdes przemiana serc* (Przemówienie do chorych, Rzym, 11 II), ORpol. 11(1990) nr 2-3, s. 5; toż: *La trasformazione del cuore è il miracolo di Lourdes*, IGP XIII, 1, s. 439-443.

## 1991

108. *Trzy wymiary piękna* (Przemówienie podczas wizyty w szpitalu pediatrycznym, Olsztyn, 6 VI), ORpol. 12(1991) nr 5, s. 55-57; toż: *Per voi e per tutti gli uomini chiedo il dono della salute e della fede*, IGP XIV, 1, s. 1517-1522.

109. *Najwyższy akt miłości* (Przemówienie do uczestników I Międzynarodowego Kongresu Towarzystwa Transplantacji Narządów, 20 VI), w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tarnów 1998, s. 219-221.

110. *Znak solidarności i sanktuarium cierpienia* (Przemówienie wygłoszone w szpitalu pediatrycznym, Kraków-Prokocim, 13 VIII), ORpol. 12(1991) nr 8, s. 3-5; toż: *La solidarietà degli uomini ha vinto divisioni e ostilità. Il bene dell'uomo è più forte di ciò che gli è contrario*, IGP XIV, 2, s. 211-217.

111. *Chrystus przyjmuje naszą pomoc w dziele zbawienia* (Spotkanie z chorymi, Budapeszt, 20 VIII), ORpol. 12(1991) nr 9-10, s. 29-30; toż: *Nessuno è abbandonato alla debolezza: Gesù che ha sofferto per noi vi sta accanto, vi sostiene e vi chiede fiducia*, IGP XIV, 2, s. 377-382.

## 1992

112. *Dojrzeć oczyma miłości cierpienie człowieka* (Przemówienie do uczestników II Plenarnego Zgromadzenia Papieskiej Rady do Spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia, 11 II), ORpol. 13(1992) nr 7, s. 33-35; toż: *L'aiuto generoso a chi soffre è premessa di una nuova solidarietà fra gli uomini*, IGP XV, 1, s. 264-268.

113. *W służbie zdrowia i życia ludzkiego* (Przemówienie do chirurgów polskich, 11 II), ORpol. 13(1992) nr 7, s. 57-58.

114. *Człowiek wobec tajemnicy śmierci* (Przemówienie do uczestników sympozjum zorganizowanego przez Ośrodek Bioetyki Katolickiego Uniwersytetu „Sacro Cuore”, 17 III), ORpol. 13(1992) nr 7, s. 38-39; toż: *Di fronte al mistero della morte la fede cristiana si propone come sorgente di serenità e di pace*, IGP XV, 1, s. 621-624.

115. *Nie ulegajcie kulturze śmierci* (Homilia podczas Mszy świętej, Castellammare di Stabia (Włochy), 19 III), ORpol. 13(1992) nr 6, s. 27-29; toż: *„Non cedete alla cultura della morte! Famiglie cristiane, siate il presidio della vostra società!”*, IGP XV, 1, s. 663-668.

116. *Śmierć nie ma już władzy nad człowiekiem* (Homilia podczas Wigilii Paschalnej, 18 IV), ORpol. 13(1992) nr 6, s. 31-32; toż: *In questa notte Cristo ha gettato la luce della vita sulla morte umana*, IGP XV, 1, s. 1126-1128.

117. *List Jana Pawła II o ustanowieniu Światowego Dnia Chorego (13 V)*, ORpol. 13(1992) nr 7, s. 4; toż: *Lettera al Cardinale Fiorenzo Angelini con la quale viene istituita la „Giornata Mondiale del Malato”*. IGP XV, 1, s. 1409-1411.

118. *Orędzie papieża Jana Pawła II na Światowy Dzień Chorego 1993 r. (21 X)*, ORpol. 14(1993) nr 1, s. 8-9; toż: *L'amore verso i sofferenti è segno e misura del grado di civiltà di un popolo*, IGP XV, 2, s. 393-397.

119. *Ludzie niepełnosprawni w społeczeństwie (Przemówienie do uczestników VII Międzynarodowej Konferencji zorganizowanej przez Papieską Radę do Spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia, 21 XI)*, ORpol. 14(1993) nr 2, s. 39-41; toż: *I disabili hanno il diritto di essere accolti nella società*, IGP XV, 2, s. 665-671.

120. *Pan jest blisko i daje się poznać w człowieku cierpiącym (Homilia podczas Mszy świętej dla środowisk uniwersyteckich Rzymu, 15 XII)*, ORpol. 14(1993) nr 2, s. 24-25; toż: *Le sofferenze del mondo chiamano i giovani ad un nuovo avvento di speranza*, IGP XV, 2, s. 933-938.

### 1993

121. *Przeciw kulturze śmierci (Homilia podczas Mszy świętej, Agrigento, Sycylia, 9 V)*, ORpol. 14(1993) nr 7, s. 18-20; toż: *La fede esige una chiara riprovazione della cultura della mafia che è una cultura di morte, disumana, antievangelica*, IGP XVI, 1, s. 1152-1157.

122. *Orędzie papieża Jana Pawła II na II Światowy Dzień Chorego 1994 r. (8 XII)*, ORpol. 15(1994) nr 1, s. 7-9; toż: *In Cristo la sofferenza diventa espressione di amore, strumento di redenzione, dolore salvifico*, IGP XVI, 2, s. 1421-1426.

### 1994

123. *Pielgrzymka ludzi cierpiących po drogach wiary (Homilia podczas Mszy świętej dla chorych, 11 II)*, ORpol. 15(1994) nr 4, s. 29-30; toż: *Un grido possente dal mondo della sofferenza: la vittoria dell'amore sull'odio, della pace sulla guerra*, IGP XVII, 1, s. 449-452.

124. *Kościół wobec ludzkiego cierpienia (Przemówienie do uczestników III Zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady do Spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia, 1 III)*, ORpol. 15(1994) nr 4, s. 25-26; toż: *Il dono della vita è aggredito e rapinato in numerosi bambini condannati a non avere futuro*, IGP XVII, 1, s. 574-578.

125. *Godność i apostołstwo ludzi cierpiących (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 27 IV)*, ORpol. 15(1994) nr 8, s. 38-40; toż: *Dignità ed apostolato di coloro che soffrono*, IGP XVII, 1, s. 1018-1028.



126. *Z sanktuarium bólu i nadziei* (Rozważania przed modlitwą „Anioł Pański”, 1 V), ORpol. 15(1994) nr 6-7, s. 5; toż: *Dal „Santuario” del dolore la preghiera del Padre apre gli animi alla „primavera autentica”*, IGP XVII, 1, s. 1042-1043.

127. *Dlaczego Papież znowu musiał cierpieć?* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 29 V), ORpol. 15(1994) nr 6-7, s. 8-9; toż: *Con il „Vangelo della sofferenza” verso il Terzo Millennio*, IGP XVII, 1, s. 1119-1123.

128. *Chorzy w sercu Kościoła* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 15 VI), ORpol. 15(1994) nr 9-10, s. 20-21; toż: *Malati e infermi nel cuore della Chiesa*, IGP XVII, 1, s. 1194-1201.

129. *Cenna rola osób starszych w Kościele* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 7 IX), ORpol. 15(1994) nr 11, s. 38-39; toż: *La preziosa funzione degli anziani nella Chiesa*, IGP XVII, 2, s. 229-240.

130. *Wspomnienie wiernych zmarłych* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 2 XI), ORpol. 16(1995) nr 1, s. 58-59; toż: *La testimonianza dei caduti a Montecassino, a Varsavia e in Normandia spinga tutti a promuovere la pace, il rispetto e la concordia tra le nazioni*, IGP XVII, 2, s. 588-596.

131. *Orędzie Ojca Świętego na III Światowy Dzień Chorego 1995 r.* (21 XI), ORpol. 16(1995) nr 1, s. 10-11; toż: *Dalla testimonianza coraggiosa dei deboli, dei malati e dei sofferenti, può scaturire il più alto contributo alla pace nel mondo*, IGP XVII, 2, s. 839-843.

## 1995

132. *Kościół głosi Ewangelię życia mocą Zwycięzcy śmierci* (Orędzie wielkanocne „Urbi et Orbi”, 16 IV), ORpol. 16(1995) nr 6, s. 53-54; toż: *Con la forza di colui che ha vinto la morte la Chiesa annunzia il Vangelo della vita*, IGP XVIII, 1, s. 992-994.

133. *Stał się trędowatym wśród trędowatych i dla trędowatych* (Homilia podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej Damiana de Veustera, Bruksela, 4 VI), ORpol. 16(1995) nr 8-9, s. 26-28; toż: *Padre Damiano sacerdote, religioso, missionario si consacró ai lebbrosi e diventó lebbroso tra i lebbrosi*, IGP XVIII, 1, s. 1647-1655.

134. *Wobec ludzkiego cierpienia* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 13 VIII), AP6, s. 124-125; toż: *Le donne, angeli di consolazione per i bambini, per i sofferenti, per gli anziani, per gli ammalati*, IGP XVIII, 2, s. 191-194.

135. *Orędzie Jana Pawła II na IV Światowy Dzień Chorego 1996 r.* (8 IX), ORpol. 17(1996) nr 1, s. 7-8; toż: *Per vincere le povertà del nostro tempo occorre*

*rivedere i comportamenti consumistici, combattere l'edonismo, opporsi all'indifferenza*, IGP XVIII, 2, s. 324-327.

136. *Światłość wieczna niech im świeci* (Rozważanie poświęcone pamięci zmarłych, 1 XI), ORpol. 17(1996) nr 1, s. 44; toż: *Il pellegrinaggio del ricordo e della preghiera attraverso i cimiteri di Roma e del mondo*, IGP XVIII, 2, s. 1009-1011.

137. Dokument Papieskiej Rady do Spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia *Karta Pracowników Służby Zdrowia* (1995), w: *W trosce o życie. Wybrane dokumenty Stolicy Apostolskiej*, Tarnów 1998, s. 549-627.

### 1996

138. *Ubodzy i cierpiący wizerunkiem Chrystusa* (Przemówienie do ludzi „zranionych przez życie”, Tours (Francja), 21 IX), ORpol. 17(1996) nr 11-12, s. 30-31; toż: *Nuove forme di solidarietà reale per rispondere al moltiplicarsi degli attentati contro la dignità umana*, IGP XIX, 2, s. 419-423.

139. *Orędzie Jana Pawła II na V Światowy Dzień Chorego 1997 r.* (18 X), ORpol. 18(1997) nr 1, s. 9-10; toż: *La Giornata del Malato si colloca nel primo anno del triduo preparatorio al Giubileo del Duemila*, IGP XIX, 2, s. 560-565.

### 1997

140. *Solidarność z chorymi* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 9 II), ORpol. 18(1997) nr 4-5, s. 42.

141. *Choroba wezwaniem do całkowitego zawierzenia Chrystusowi* (Przemówienie do chorych i ich opiekunów, 11 II), ORpol. 18(1997) nr 4-5, s. 35.

142. *Jesteście darem dla Kościoła i świata* (Przemówienie do chorych i zakonników, Praga, 26 IV), ORpol. 18(1997) nr 8-9, s. 14-15.

143. *Orędzie Jana Pawła II na VI Światowy Dzień Chorego 1998 r.* (29 VI), ORpol. 18(1997) nr 10, s. 4-6.

144. *Chrystus i cierpienie* (Przesłanie do pacjentów i personelu szpitala onkologicznego, Rio de Janeiro, 30 IX), ORpol. 18(1997) nr 12, s. 16-17.

### 1998

145. *Bóg i cierpienie* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 8 II), ORpol. 19(1998) nr 4, s. 45.

146. *Światowy Dzień Chorego* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 11 II), ORpol. 19(1998) nr 4, s. 43-44.

147. *Kobieta ma prawo do ochrony zdrowia* (Przemówienie do uczestników międzynarodowej konferencji na temat zdrowia kobiet, 20 II), ORpol. 19(1998) nr 5-6, s. 45-46.

148. *Chrystus nadal cierpi w ludziach* (Rozważanie na zakończenie Drogi Krzyżowej w Wielki Piątek, 10 IV), ORpol. 19(1998) nr 5-6, s. 29-30.

149. *Przedłużacie w czasie postęgu miłosierdzia Chrystusa* (Przemówienie do sióstr zakonnych pracujących w lecznictwie, 1 X), ORpol. 20(1999) nr 2, s. 44-45.

150. Papieska Rada do Spraw Świeckich, *Godność człowieka starszego oraz jego misja w Kościele i świecie* (1 X).

151. *Wolał przyjąć cierpienie niż zdradzić Chrystusa* (Homilia podczas Mszy świętej beatyfikacyjnej Alojzego Stepinaca, Marija Bistrica (Chorwacja), 3 X), ORpol. 19(1998) nr 12, s. 7-9.

152. *Myślmy o ludziach, którzy cierpią* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 4 X), ORpol. 19(1998) nr 12, s. 13-14.

153. *Duch „Ożywiciel” a zwycięstwo nad śmiercią* (Przemówienie podczas audiencji generalnej, 28 X), ORpol. 20(1999) nr 1, s. 51-52.

154. *O szacunek dla ludzi w podeszłym wieku* (Przemówienie do uczestników konferencji zorganizowanej przez Papieską Radę do Spraw Duszpasterstwa Służby Zdrowia, 31 X), ORpol. 20(1999) nr 3, s. 18-19.

## 1999

155. *Tajemnicę cierpienia wyjaśnia tylko Chrystus* (Przesłanie do chorych, Meksyk, 24 I), ORpol. 20(1999) nr 4, s. 25-27.

156. *Orędzie Ojca Świętego na VII Światowy Dzień Chorego 1999 r.* (11 II), ORpol. 20(1999) nr 2, s. 6-8.

157. *Przez śmierć do pełni życia* (Homilia podczas Mszy świętej w Środę Popielcową, 17 II), ORpol. 20(1999) nr 4, s. 39-40.

158. *Godność człowieka umierającego* (Przemówienie do uczestników zgromadzenia ogólnego Papieskiej Akademii Życia, 27 II), ORpol. 20(1999) nr 4, s. 47-49.

159. *Papież jest z ludźmi, którzy cierpią* (Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, 28 III), ORpol. 20(1999) nr 5-6, s. 16-17.

160. *W nocy cierpienia krzyż jest pochodnią* (Rozważanie na zakończenie Drogi Krzyżowej w Wielki Piątek, 2 IV), ORpol. 20(1999) nr 5-6, s. 20-21.

161. *Przyjmując śmierć, Chrystus zwyciężył śmierć* (Orędzie wielkanocne „Urbi et Orbi”, 4 IV), ORpol. 20(1999) nr 5-6, s. 22-23.

## NOTY O AUTORACH

Olga C z e r n i a w s k a, profesor, pedagog, gerontolog. Urodzona w 1930 r. w Łodzi. Studia z zakresu historii na Uniwersytecie Łódzkim.

W latach sześćdziesiątych pracownik Miejskiego Domu Kultury w Łodzi, nauczycielka w Liceum Ogólnokształcącym dla dorosłych oraz wykładowca w studium przygotowującym pracowników kulturalno-oświatowych i bibliotekarzy w Łodzi. Od 1973 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu Łódzkiego, obecnie kierownik Zakładu Oświaty Dorosłych i Katedry Teorii Wychowania.

Przewodnicząca łódzkiego oddziału Polskiego Towarzystwa Gerontologicznego. Członek Rady Administracyjnej Międzynarodowego Stowarzyszenia Uniwersytetów Trzeciego Wieku. Wiceprzewodnicząca Akademickiego Towarzystwa Andragogicznego. Członek Łódzkiego Towarzystwa Naukowego. Uczestniczka ruchu „Odrodzenie”.

Główne obszary badań: andragogika i gerontologia edukacyjna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Kształcenie dorosłych a środowisko rodzinne* (1973); *Poradnictwo jako metoda wzmocnienia środowiska wychowawczego* (1977); *Edukacja dorosłych we Włoszech. Wybrane problemy* (1996, nagroda MEN); *Style życia a starość* (red., 1998).

Małgorzata H a l i c k a, doktor, socjolog, gerontolog. Urodzona w 1957 r. w miejscowości Bucze w Małopolsce. Studia z zakresu socjologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1982 r. pracownik Akademii Medycznej w Białymstoku. Obecnie adiunkt.

Członek Międzynarodowego Towarzystwa Gerontologicznego, Polskiego Towarzystwa Gerontologicznego (od 1989 r. sekretarz Zarządu Głównego). Inicjatorka i współorganizatorka Stowarzyszenia Samopomocowego „Rada Seniorów” w Białymstoku, współorganizatorka Uniwersytetu Trzeciego Wieku w Białymstoku.

Nagrodzona m.in. przez Polskie Towarzystwo Gerontologiczne w konkursie na pracę doktorską.

Główne obszary badań: gerontologia społeczna i socjologia medycyny.

Współautorka książki *Działania samopomocowe ludzi starszych* (1997) i ekspertyz PTG. Autorka artykułów publikowanych w wydawnictwach specjalistycznych.

Krzysztof H u d z i k, magister, filozof, teolog. Urodzony w 1959 r. w Katowicach. Studia filozoficzne i teologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1990 r. katecheta i nauczyciel filozofii w szkołach średnich w Lublinie i w Bychawie. Od 1994 r. redaktor w Radiu „Plus” w Lublinie.

Autor audycji i artykułów o tematyce filozoficznej, religijnej i kulturalnej, m.in. cotygodniowego Radiowego Magazynu Filozoficznego.

**Maria J a r o s z**, profesor, socjolog. Urodzona w 1931 r. w Łodzi. Studia z zakresu socjologii na Uniwersytecie Warszawskim.

Od 1955 do 1969 r. pracownik naukowo-dydaktyczny UW. W latach 1973-1978 specjalista, a następnie główny specjalista w Departamencie Badań Społecznych Głównego Urzędu Statystycznego. Do 1989 r. pracownik naukowy w Instytucie Problematyki Przestępczości w Warszawie. Obecnie kierownik Zakładu Badań Przekształceń Własnościowych w Instytucie Studiów Politycznych PAN i członek Rady Naukowej tegoż Instytutu.

Członek Komitetu Socjologii PAN, Polskiego Towarzystwa Socjologicznego, Międzynarodowego Stowarzyszenia Zabezpieczenia Społecznego (ISSA), członek Rady Naukowej Zakładu Badań Naukowych PTS.

Wyróżniona m.in. Nagrodą im. Ossowskiego, Nagrodą Fundacji Edukacyjnej Przedsiębiorczości.

Główne obszary badań: procesy przemian i konfliktów w okresach wielkich zmian społecznych (powojennych i solidarnościowych), socjologia prywatyzacji.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Samorząd robotniczy w przedsiębiorstwie przemysłowym* (1967); *Wybrane zagadnienia patologii społecznej* (1975); *Dezorganizacja w rodzinie i społeczeństwie* (1987); *Prywatyzacja* (1993); *Kapitał zagraniczny w prywatyzacji* (1996); *Samobójstwa* (1997). Autorka prac publikowanych w wielu czasopismach obcojęzycznych.

**Zygmunt K w i a t k o w s k i** SJ, magister, duszpasterz. Urodzony w 1945 r. w Borzechowie na Lubelszczyźnie. Studia prawnicze na Uniwersytecie im. Mikołaja Kopernika w Toruniu, teologiczno-filozoficzne w Wyższym Seminarium Księża Jezuitów w Warszawie i w Krakowie.

W latach 1979-1982 duszpasterz w Kościele Akademickim KUL w Lublinie. Od 1982 r. misjonarz w Syrii. Związany z ruchem Wspólnot Życia Chrześcijańskiego.

Autor reportaży o tematyce religijnej – m.in. zbioru *Kartki z Bliskiego Wschodu* (1991), wierszy i rozważań radiowych ogłaszanych w mediach katolickich.

**Andrzej O c h o c k i**, profesor, demograf, ekonomista. Urodzony w 1945 r. w Kozienicach. Studia z zakresu nauk ekonomicznych w Szkole Głównej Planowania i Statystyki w Warszawie.

W latach 1969-1992 pracownik naukowo-dydaktyczny SGPiS, od 1997 r. Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, obecnie profesor tej uczelni.

Od 1992 do 1996 r. dyrektor Departamentu Badań Społecznych i Demograficznych GUS, w latach 1994-1997 konsultant Banku Światowego w zakresie badań gospodarstw domowych. Od 1997 r. dyrektor Departamentu Rozwoju Społecznego w Rządowym Centrum Studiów Strategicznych, od 1999 r. sekretarz generalny Rządowej Rady Ludnościowej.

Członek Polskiego Towarzystwa Demograficznego.

Główne obszary badań: demografia społeczna, polityka społeczna (zwłaszcza polityka rodzinna).

Najważniejsze publikacje monograficzne: *Emigracja ludności z Polski do Republiki Federalnej Niemiec w latach 1952-1972* (1974, nagroda MNiT); *Wpływ migracji na rozmieszczenie zasobów pracy w latach 1970-1983* (1986).

**Tomasz O ż ó g**, doktor, psycholog, pedagog. Urodzony w 1949 r. w Górnice k. Rzeszowa. Studia z zakresu psychologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1977 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, obecnie starszy wykładowca.

Członek Polskiego Towarzystwa Psychologicznego i Towarzystwa Naukowego KUL.

Główne obszary badań: psychologia społeczna, psychopedagogika, katolickie młodzieżowe ruchy społeczne.

Autor artykułów z powyższych dziedzin publikowanych w czasopismach specjalistycznych.

Ks. Józef P a s t u s z k a, profesor, psycholog, filozof. Urodzony w 1897 r. w miejscowości Rzecznówek koło Iłży, zmarły w 1989 r. w Sandomierzu. Studia teologiczne na Akademii Duchownej w Petersburgu i na uniwersytecie w Innsbrucku (Austria), filozoficzne w Wyższym Instytucie Filozofii Scholastycznej w Innsbrucku.

Od 1921 r. wykładowca i prefekt w Seminarium Duchownym w Sandomierzu. W latach 1930-1939 zastępca profesora na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Warszawskiego. Od 1934 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

W czasie wojny kapelan sióstr szarytek w Lipowej, duszpasterz i uczestnik tajnego nauczania.

Od 1945 do 1952 r. ponownie profesor KUL, główny współorganizator Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej, w 1952 r. przez krótki czas rektor. Pozbawiony przez władze komunistyczne prawa wykładania na uniwersytecie, w latach 1952-1954 ponownie profesor w Diecezjalnym Seminarium Duchownym w Sandomierzu, a następnie, całkowicie pozbawiony prawa wykładania, sędzia prosynodalny do spraw małżeńskich przy Sądzie Biskupim i duszpasterz – gremialny kanonik Kapituły Katedralnej (1954-1956). Po 1956 r. ponownie na KUL-u – do 1978 r.

Członek Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie i Towarzystwa Naukowego KUL.

Wyróżniony tytułem szambelana papieskiego, medalem „Za Zasługi dla Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, Nagrodą im. Idziego Radziszewskiego i Złotym Krzyżem Zasługi.

Główne obszary badań: psychologia ogólna, psychologia filozoficzna, psychologia religii, psychologia duszpasterska, historia psychologii, filozofia.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Niematerialność duszy ludzkiej u św. Augustyna* (1930); *Współczesne kierunki w filozofii religii* (1932); *Kryzys kultury a religia* (1932); *Filozofia współczesna* (t. 1, 1934; t. 2, 1936); *Psychologia indywidualna* (1938); *Psychologia ogólna* (t. 1, 1946; t. 2, 1947); *Charakter człowieka. Struktura – geneza – diagnostyka* (1959); *Kapłan – człowiek – duszpasterz* (1967); *Historia psychologii* (1971); *Rozważania religijne. Bóg – Jezus Chrystus – życie chrześcijańskie* (1983).

Wojciech P ę d i c h, profesor, lekarz, gerontolog. Urodzony w 1926 r. w Warszawie. Studia medyczne na Wydziale Lekarskim Uniwersytetu Warszawskiego.

W latach 1949-1952 pracownik Akademii Medycznej w Warszawie, później profesor Akademii Medycznej w Białymstoku.

Od 1991 r. przewodniczący Zarządu Głównego Polskiego Towarzystwa Gerontologicznego.

Główne obszary badań: geriatria, kardiologia.

Autor licznych publikacji z powyższych dziedzin.

Ks. Antoni S i e m i a n o w s k i, profesor, filozof. Urodzony w 1930 r. w miejscowości Milmowola k. Inowrocławia. Studia teologiczno-filozoficzne w Seminarium Duchownym w Gnieźnie i w Poznaniu, filozoficzne – na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Od 1966 r. pracownik naukowo-dydaktyczny w Prymasowskim Wyższym Seminarium Duchownym w Gnieźnie. Obecnie również profesor filozofii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Członek Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk i Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (oddział krakowski).

Główne obszary badań: antropologia filozoficzna, aksjologia i etyka, filozofia współczesna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Człowiek i prawda* (1986); *Śmierć i perspektywa nadziei* (1992); *Człowiek a świat wartości* (1993); *Szkice z etyki wartości* (1995); *Antropologia filozoficzna* (1996); *Sumienie* (1997); *Zrozumieć miłość* (1998).

Robert S p a e m a n n, profesor, filozof, teolog. Urodzony w 1927 r. w Berlinie. Studia z zakresu filozofii, historii, teologii i romanistyki na uniwersytetach w Münster, Monachium, Fryburgu szwajcarskim i w Paryżu.

Pracownik naukowy na uniwersytetach: w Münster (1956-1962), w Stuttgarcie (1962-1969), w Heidelbergu (1969-1973) i w Monachium (1973-1992). Obecnie emerytowany. Profesor wielu uczelni zagranicznych, m.in. Internationale Akademie für Philosophie (Liechtenstein), Uniwersytetu w Rio de Janeiro, Sorbony. Profesor honorowy Uniwersytetu w Salzburgu.

Członek Papieskiej Akademii Życia oraz Institut Internationale de Philosophie Politique (Paryż).

Doktor honoris causa Uniwersytetu Nawarry w Pamplonie.

Główne obszary badań: filozofia polityki, etyka, historia myśli społecznej w okresach przełomu, podstawy moralne formacji społecznych, refleksja nad teologią moralną.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration – Studien zu L.G.A. de Bonald* (1959); *Reflexion und Spontaneität – Studien über Fénelon* (1963); *Einsprüche* (1977); *Zur Kritik der politischen Utopie* (1977); *Rousseau – Bürger ohne Vaterland* (1980); *Die Frage Wozu. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens* (współautor, 1981); *Moralische Grundbegriffe* (1981; wyd. pol. *Podstawowe pojęcia moralne*, w druku); *Philosophische Essays* (1983); *Das Natürliche und das Vernünftige* (1987); *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik* (1989; wyd. pol. *Szczęście a życzliwość*, 1997); *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“* (1996).

Ks. Jerzy S z y m i k, doktor habilitowany, teolog, poeta. Urodzony w 1953 r. w Pszowie na Górnym Śląsku. Studia teologiczne w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Krakowie oraz na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

W latach 1979-1986 wikariusz w Siemianowicach Śląskich i w Chorzowie-Batorym. Od 1991 r. pracownik naukowo-dydaktyczny KUL, obecnie kierownik II Katedry Teologii Dogmatycznej. Współpracownik redakcji „Gościa Niedzielnego”.

Główne obszary badań: teologia dogmatyczna, literaturoznawstwo oraz metodologia tych nauk.

Autor książek: *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako „locus theologicus”* (1994); *Problem teologicznego wymiaru dzieła literackiego Czesława Miłosza. Teologia literatury* (1996); *Kocham teologię! dlaczego?* (1998); *Być dla, czyli myśleć sercem* (1999); oraz tomików poetyckich: *Uczę się chodzić* (1988); *Gwiazdy w filizance* (1989); *Zupełnie inaczej* (1991); *Wstęp wolny* (1992); *Ziemia niebieska* (1994); *Dotyk źrenicy* (1997) i wyboru *102 wiersze* (1997).

Tadeusz Ś l i p k o SJ, profesor, filozof, etyk. Urodzony w 1918 r. w miejscowości Stratyn (pow. Rohatyn). Studia na Wydziale Filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Krakowie, na Wydziale Teologicznym Towarzystwa Jezusowego „Bobolanum” w Lublinie oraz studia socjologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie.

W latach 1948-1966 lektor na Wydziale Filozoficznym TJ, a w latach 1963-1988 na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Od 1965 do 1988 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Od 1973 r. profesor, obecnie emerytowany.

Członek Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie i Towarzystwa Naukowego KUL w Lublinie.

Wyróżniony nagrodami ministerialnymi, Złotym Krzyżem Zasługi, Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski i tytułem honorowym „Zasłużony Nauczyciel PRL”.

Główna dziedzina badań: filozofia moralności.



Najważniejsze publikacje książkowe: *Zagadnienie godziwej obrony sekretu* (1968); *Zarys etyki ogólnej* (1974); *Życie i płeć człowieka. Przedmatrzeńska etyka seksualna. Etyczny problem samobójstwa* (1978); *Zarys etyki szczegółowej, t.1-2* (1984); *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki* (1988); *Za czy przeciw życiu. Pokłosie dyskusji* (1992).

Anna T r u s k o l a s k a, magister, dziennikarka, działaczka społeczna. Urodzona w 1941 r. w Krakowie. Studia polonistyczne na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie i na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu.

W latach 1975-1990 pracownik Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (początkowo w administracji, a następnie w Bibliotece Uniwersyteckiej). W latach 1982-1989 kierownik Biura Informacji NSZZ „Solidarność”. Współpracownik wielu czasopism podziemnych. W latach 1985-1989 redaktor „Gazety poza Cenzurą”. Po 1990 r. reporterka „Tygodnika Współczesnego” i kilku czasopism lubelskich, redaktor naczelny „Gazety Bychawskiej” i współpracownik „Tygodnika Solidarność”. Obecnie członek zespołu redakcyjnego czasopisma regionalnego „Los”.

Członek Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich.

Wyróżniona Nagrodą POL-CUL (Australia).

Autorka artykułów głównie o tematyce społecznej oraz wielu reportaży dotyczących problemów ekologii, samorządu lokalnego i kultury gminnej.

Bp Stanisław W i e l g u s, profesor, historyk filozofii. Urodzony w 1939 r. w Wierchowiskach k. Janowa Lubelskiego. Studia teologiczne i filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, filozoficzne również na uniwersytecie monachijskim.

Od roku 1969 pracownik naukowo-dydaktyczny KUL. W latach 1989-1998 kierownik Międzywydziałowego Zakładu Leksykograficznego. Od roku 1988 do 1989 – prorektor, od 1989 do 1998 – rektor KUL. Obecnie kierownik Katedry Historii Filozofii w Polsce i Międzywydziałowego Zakładu Historii Kultury w Średniowieczu.

W latach 1990-1993 wiceprezydent Konferencji Rektorów Uniwersytetów Polskich, w 1992-1993 oraz 1997-1998 przewodniczący Kolegium Rektorów Regionu Lubelskiego.

W 1991 r. uczestnik Synodu Biskupów Europejskich. W 1999 r. konsekrowany na biskupa, od tegoż roku ordynariusz diecezji płockiej.

Członek Société Internationale pour L'Étude de la Philosophie Médiévale, Associazione degli Storici Europei, Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Towarzystwa Naukowego KUL (w latach 1985-1988 sekretarz generalny), Academia Scientiarum et Artium Europea, Societas Humboldtiana Polonorum oraz Lubelskiego Towarzystwa Naukowego. Członek Zespołu do Spraw Etyki Badań Naukowych.

Nagrodzony przez ministra edukacji narodowej za osiągnięcia w kierowaniu uczelnią; wyróżnienie LTN „Resolutio Pro Laude” za wieloletnią działalność jako rektor KUL i przewodniczący Kolegium Rektorów Regionu Lubelskiego; nagroda Włodzimierza Pietrzaka przyznana przez „Civitas Christiana” za dorobek naukowy i wkład w rozwój szkolnictwa wyższego oraz Krzyż Oficerski Orderu Odrodzenia Polski.

Główne obszary badań: historia filozofii średniowiecznej (zwłaszcza polskiej), a także nauk przyrodniczych, teologii i prawa tego okresu.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Quaestiones Nicolai Peripatetici* (autor opracowania, edycji krytycznej i wstępu, 1973); *Wstęp do krytycznej edycji Benedykta Hessego „Quaestiones super octo libros Physicorum Aristotelis”* (1983); *Benedictus Hesse Quaestiones super octo libros Physicorum Aristotelis* (autor edycji krytycznej i opracowania, 1984); *Badania nad Biblią w starożytności i średniowieczu* (1990); *Obca literatura biblijna w średniowiecznej Polsce* (1990); *Średniowieczna literatura biblijna w języku polskim* (1991); *Średniowieczna łacińskojęzyczna biblistyka polska* (1992); *Z badań nad średniowieczem* (1995); *Bogu i ojczyźnie. Uniwersyteckie przemówienia i listy* (1996); *Polska średniowieczna doktryna „ius gentium”* (1996); *Uniwersytety katolickie*

*i kościelne instytucje wyższego nauczania* (1996); *The Medieval Polish Doctrine of the Law of Nations: Ius Gentium* (1998). Redaktor kilku wydawnictw ciągłych.

Halina W o r a c h - K a r d a s, profesor, specjalista w dziedzinie nauk społecznych. Urodzona w 1941 r. w Stróźnie w woj. łódzkim. Studia z zakresu historii na Uniwersytecie Łódzkim.

W latach 1971-1991 pracownik naukowy w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, a w latach 1992-1998 – w Instytucie Medycyny Pracy w Łodzi. Od 1999 r. pracownik naukowo-dydaktyczny Wyższej Szkoły Humanistyczno-Ekonomicznej w Łodzi.

Członek Międzynarodowego Towarzystwa Gerontologicznego (IAG), Międzynarodowego Stowarzyszenia Badań Ludnościowych (EAPS), Polskiego Towarzystwa Gerontologicznego (w latach 1980-1991 członek Zarządu Głównego). Członek Zarządu Głównego i przewodnicząca oddziału łódzkiego Polskiego Towarzystwa Demograficznego.

Ekspert na Światowym Zgromadzeniu ONZ na Rzecz Ludzi Starych (World Assembly on Aging) w 1982 r. w Wiedniu.

Główne obszary badań: gerontologia społeczna, demografia, polityka społeczna.

Najważniejsze publikacje książkowe: *Nauczyciele a emerytura. Studium społeczne o ludziach w wieku poprodukcyjnym* (1973); *Wiek a pełnienie ról społecznych* (1983); *Fazy życia rodzinnego i zawodowego* (1988); *Umieralność przedwczesna, przyczyny i uwarunkowania* (współautorka, 1999).

Zofia Z a o r s k a, doktor, pedagog. Urodzona w 1944 r. w miejscowości Glinny Stok na Lubelszczyźnie. Studia z zakresu geografii na Uniwersytecie im. Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie oraz w Państwowym Studium Oświaty i Kultury Dorosłych.

W latach 1970-1974 kierownik działu metodycznego w Towarzystwie Wiedzy Powszechnej. Od 1974 r. pracownik naukowo-dydaktyczny UMCS w Lublinie. Od 1985 roku kierownik Lubelskiego Uniwersytetu Trzeciego Wieku.

Organizator Klubu Animatora Zabawy przy MDK im. Vetterów w Lublinie (1990), przekształconego później w Polskie Stowarzyszenie Pedagogów i Animatorów Zabawy „Klanza”. W latach 1995-1997 prezes tego stowarzyszenia. Członek zarządu Międzynarodowego Stowarzyszenia Uniwersytetów Trzeciego Wieku, członek Towarzystwa Wolnej Wszechnicy Polskiej.

Główne obszary badań: gerontologia społeczna, andragogika, pedagogika zabawy.

Publikacje książkowe: *Aktywność kulturalna ludzi starszych* (1987); *Dodać życia do lat. Materiały metodyczne ułatwiające organizację różnych form aktywności wśród osób starszych oraz w grupach wielopokoleniowych* (1997).

## SUMMARY

The present issue of the „Ethos” is entitled **The Autumn and Winter of Life**, and it is devoted to the various issues concerning the period of human life referred to as old age. The text **From the Editors** accentuates the fact that old age constitutes the stage in human life in which the transcendence of the human person is manifested in a particular way. In the excerpt from the address delivered during a conference entitled „The Church and the Elderly” John Paul II calls us to rediscover the solidarity of different generations.

The opening section, entitled **The Sense of Human Life - the Sense of Old Age**, opens with an article by Tadeusz Ślipko, SJ, in which the author points to the eschatological perspective of human life, particularly well visible during old age. Fr. Józef Pastuszka in turn directs the reader's attention to the psychological aspects of the experience of old age pointing to both its negative and positive sides. This section ends with an article by Bp. Stanisław Wielgus, who presents man against the background of the entire universe, at the same time pointing to the drawbacks of the so-called cosmopolitan thinking, so widely-spread in the present age.

The next section bears the title **Maturity and the Time of Fulfilment**. It opens with an article by Tomasz Ożóg devoted to old age which offers the human person an opportunity to give a mature shape to his personality which, rich in values, will ripen during the life that is still to come. Olga Czerniawska directs the reader's attention to various aspects concerning the experience of the passing of time in old age. Finally, Halina Worach-Kardas points to the fact that the lengthening of life-span which we have witnessed in the recent decades should be accompanied by efforts to enhance both physical and mental activity of the elderly, as well as by elimination of illnesses and disabilities.

The subsequent section is entitled **Facing the „Winter of Life.”** It begins with a reflection by Fr. Antoni Siemianowski, who shows that experiencing old age in a religious perspective enables acceptance of the limitations bound with this period of life, as well as living them through as the preparation for the ultimate deliverance of one's being. Robert Spaemann analyses philosophical and sociological arguments put forward in favour of euthanasia, proving that its acceptance ultimately leads to the treatment of the human person as an object (also on the part of the subject, which turns out to be the case with suicide). The concluding article in this section is devoted precisely to the question of suicide, and the author, Maria Jarosz, points to the social factors which might contribute to the decision to take one's own life.

The next set of articles, entitled **The Elderly in the Society**, commences with an article by Wojciech Pędich, who by analysing the current tendencies attempts to address the question about the place of the elderly in the society of the future. Małgorzata Halicka in turn

addresses the observation that the aging of the society calls for a change in the predominating attitudes towards the elderly, as well as for the creation of a new „culture of old age.” Finally, Andrzej Ochocki gives an outline of the present demographic tendencies, and concludes his analysis with the thesis that these tendencies, as well as the cultural and economic reasons, postulate a change in the social policy, and in particular the creation of conditions which are favourable for the proper growth of the family.

The part of the issue comprising articles concludes with a short anthology of poems by Polish poets on the subject of old age.

The section **I n t e r v i e w s o f t h e „E t h o s”** includes two interviews devoted to the subject of old age: Krzysztof Hudzik interviews Fr. Prof. Jerzy Szymik, while Anna Truskolaska speaks to Zofia Zaorska, Ph.D., who is in charge of the Third Age Open University in Lublin.

In the standing-column entitled **T h i n k i n g a b o u t F a t h e r l a n d...** Zygmunt Kwiatkowski, SJ, presents his reflections on how the homeland was conceived of after World War II, and points to the pivotal role of the election of Karol Wojtyła to the Holy See for the understanding of the Polish identity.

The section **N o t e s a n d R e v i e w s** opens with a review by Dariusz Wadowski of L. Dyczewski, OFMConv's *Ludzie starzy i starość w społeczeństwie i kulturze* [The Elderly and Old Age in the Society and in Culture]. Jacek Frydrych in turn reviews a book by Fr. A. Siemianowski entitled *Śmierć i perspektywa nadziei* [Death and the Perspective of Hope]. Marek Marczewski discusses a monographic issue of the journal „*Vox Patrum*” (1996, No. 30-31) which concentrates on the question of charity in the Church of the early centuries. Beata Gryzio reviews a well-known book by A. Bloom entitled *Umysł zamknięty* [The Closing of the American Mind]. This section concludes with the standing-column **P r o p o s a l s o f t h e „E t h o s.”**

In the section **R e p o r t s** Jerzy Umiastowski discusses the session devoted to the dignity of dying held by the Pontifical Academy for Life. Adam Dobrzyński reports on the 41st Philosophical Week at the Catholic University of Lublin, which was devoted to reflection on John Paul II's encyclical *Fides et ratio*. Then Andrzej Derdziuk, OFMCap, discusses a symposium on the 20th century Franciscan martyrs.

In the section **T h e P o n t i f i c a t e i n t h e E y e s o f t h e W o r l d** Leonard Górka, SVD, discusses John Paul II's 1999 pilgrimage to Romania, while Grzegorz Przebinda shows the ecumenical motives of the thought of John Paul II as they are seen in the works of the late Prof. Ryszard Łużny.

In the section **T h r o u g h t h e P r i s m o f t h e E t h o s** Mirosława Chuda writes that it is in the old age that life experience gives the fruit of wisdom which is the wisdom of the heart.

The volume concludes with a **B i b l i o g r a p h y** of John Paul II's addresses on suffering, old age and dying (by Maria Filipiak), followed by **N o t e s a b o u t t h e A u t h o r s.**

**CONTENTS**  
**„Ethos” 12:1999 No. 3 (47)**

**THE AUTUMN AND WINTER OF LIFE**

From the Editors – Human Time (W.Ch.) .....	5
John Paul II – Waiting for the „Wreath of Justice” (an extract from the address delivered during the conference „The Church and the Elderly,” Vatican 1998) .....	11

**THE SENSE OF HUMAN LIFE – THE SENSE OF OLD AGE**

Tadeusz Ślipko, SJ – The Sense of Human Life – the Sense of Old Age in Christianity ..	15
Fr. Józef Pastuszka – Old Age. Psychological Considerations. ....	29
Bp. Stanisław Wielgus – Man and the Centre of the Universe .....	56

**MATURITY AND THE TIME OF FULFILMENT**

Tomasz Ożóg – Closer to the Fullness. Reflections on Middle-Age .....	67
Olga Czerniawska – The Dimension of Time and the Experience of Old Age .....	76
Halina Worach-Kardas – Old Age as a Value in the Context of Health and Long Life. ....	84

**FACING THE „WINTER OF LIFE”**

Fr. Antoni Siemianowski – Old Age in the Ultimate Perspective .....	97
Robert Spaemann – Death – Suicide – Euthanasia (transl. by J. Merecki, SDS) .....	107
Maria Jarosz – Resignation from Life. A Sociological Analysis of the Phenomenon of Suicide in Poland .....	115

**THE ELDERLY IN THE SOCIETY**

Wojciech Pędich – The Elderly in the Perspective of the 21st Century .....	129
Małgorzata Halicka – Aging of the Society: Demographic Aspects. ....	138

Andrzej O c h o c k i – Aging of the Population of Poland . . . . .	149
---	-----

### POEMS ON THE AUTUMN

Julia H a r t w i g – <i>Pod koniec</i> [At the End]. . . . .	157
Fr. Janusz S. P a s i e r b – <i>Stare kobiety w kościele</i> [Old Women in the Church] . . . . .	158
Małgorzata H i l a r – <i>Cuda</i> [Miracles] . . . . .	160
Andrzej M a d e j, OMI – <i>Zwierzenie starego malarza</i> [Old Painter's Confession] . . . . .	161
Czesław M i ł o s z – <i>Stare kobiety</i> [Old Women]. . . . .	162
Ludmiła M a r j a ń s k a – <i>Ogród w zimie</i> [Garden in Winter]. . . . .	163

### INTERVIEWS OF THE „ETHOS”

God „Embraces and Elevates.” Passage of Time Seen in the Light of the Splendour of the Incarnation. Krzysztof H u d z i k talks to Fr. Prof. Jerzy S z y m i k . . . . .	165
We Need One Another. Anna T r u s k o l a s k a talks to Zofia Z a o r s k a . . . . .	174

### THINKING ABOUT FATHERLAND...

Zygmunt K w i a t k o w s k i, SJ – The Pope's and Our Homeland. . . . .	185
--	-----

### NOTES AND REVIEWS

Dariusz W a d o w s k i – Openness to Old Age and to the Elderly (review of L. Dyczewski OFMConv, <i>Ludzie starzy i starość w społeczeństwie i kulturze</i> , Lublin 1994). . . . .	191
Jacek F r y d r y c h – Death in the Perspective of Freedom (review of A. Siemianowski, <i>Śmierć i perspektywa nadziei</i> , Gniezno 1992). . . . .	197
Marek M a r c z e w s k i – Charity in the Church of the Early Centuries A.D. (review of a monographic issue of the „Vox Patrum” 1996, No. s. 30-31) . . . . .	203
Beata G r y z i o – The Trouble with Openness (review of A. Bloom, <i>Umysł zamknięty</i> , Poznań 1997) . . . . .	214
Proposals of the „Ethos”. . . . .	219

### REPORTS

Jerzy U m i a s t o w s k i – A Debate on Death – In the Name of the Affirmation of Life (report on the 5th Session of the Pontifical Academy for Life: „The Dignity of Dying,” Vatican, 24-27 Feb. 1999). . . . .	223
Adam D o b r z y ń s k i – Athens or Jerusalem? (report on the 41st Philosophical Week, KUL, Lublin, 8-11 March 1999). . . . .	228
Andrzej D e r d z i u k, OFMCap – Bearing Witness to the Sainthood of the Capuchin Brothers in the 20th Century (report on a symposium organized by the Higher Theological Seminary of the Capuchin Brothers, Lublin, 19-20 April 1999) . . . . .	233

## THE PONTIFICATE IN THE EYES OF THE WORLD

Leonard G ó r k a, SVD – The Pilgrim of Faith and Hope. John Paul II's Visit to Romania (Bucharest, 7-9 May 1999) . . . . .	239
Grzegorz P r z e b i n d a – Professor Ryszard Łuzny on the Work of John Paul II . . . . .	244

## THROUGH THE PRISM OF THE ETHOS

Mirosława C h u d a - Wisdom of the Heart. . . . .	255
--	-----

## BIBLIOGRAPHY

The Christian Sense of Suffering, Old Age and Dying. A Bibliography of John Paul II's Addresses from Years 1978-1999 (by Maria F i l i p i a k) . . . . .	259
Notes about the Authors. . . . .	277
Summary . . . . .	283





**Wydawcy:** INSTYTUT JANA PAWŁA II KUL, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, telefon i fax: 0-81 445-32-17; 445-32-18

Instytut Jana Pawła II powołany został do życia uchwałą Senatu Akademickiego KUL 25 VI 1982 r. jako „międzywydziałowy ośrodek naukowy i dydaktyczny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, przeznaczony do studiów „myśli i dzieła papieża Jana Pawła II oraz budowania wspólnoty osób w duchu głoszonej przez Niego nauki Chrystusa” (Statut Instytutu). Działalność Instytutu koncentruje się na filozofii i teologii człowieka, moralności oraz misji duszpasterskiej obecnego Papieża. Instytut realizuje swoje zadania głównie poprzez doroczne sympozja naukowe, działalność badawczą i dydaktyczną (konwersatoria) oraz wydawniczą. Instytut Jana Pawła II stanowią: Rada Naukowa (przewodniczący ks. prof. Stanisław Nagy), Zarząd Instytutu (kierownik ks. prof. Tadeusz Styczeń), pracownie oraz kwartalnik „Ethos”.

**FUNDACJA JANA PAWŁA II  
POLSKI INSTYTUT KULTURY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ**

ISTITUTO POLACCO DI CULTURA CRISTIANA

Via di Porta Angelica 63, 00-193 Roma

Fundacja Jana Pawła II została powołana do istnienia decyzją Stolicy Apostolskiej z dnia 16 X 1981 r. Jej zadania sprowadzają się do służby wartościom najbliższym Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II oraz Jego nauczaniu. Radzie Administracyjnej kierującej Fundacją przewodniczy bp Szczepan Wesoly, a funkcję wiceprzewodniczącego pełni ks. bp dr Stanisław Dziwisz. Realizacji tych celów podjęły się trzy instytucje: Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Ośrodek Dokumentacji Pontyfikatu i Dom Polski. Pierwsza z wymienionych instytucji prowadzi własne badania naukowe, organizuje sympozja, wydaje książki, przyznaje stypendia. Radzie Wykonawczej Instytutu przewodniczy dyrektor ks. dr Stefan Wylęzek.

**Kolportaż:** Redakcja kwartalnika „ETHOS”  
Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin  
telefon: 0-81 445-32-13;  
e-mail: [ethos@kul.lublin.pl](mailto:ethos@kul.lublin.pl)  
oraz  
Redakcja Wydawnictw KUL  
ul. Konstantynów 1, 20-708 Lublin  
tel. 524-18-09 (centrala), 525-71-66 (kolportaż)

## **W poprzednich numerach:**

Mniejszości narodowe (1)  
Podmiotowość człowieka i społeczeństwa (2/3)  
X-lecie pontyfikatu Jana Pawła II (4)  
Ethos małżeństwa i rodziny (5)  
Kościół ubogich (6/7)  
O twórczości i twórcach (8)  
Ethos Września 1939 (9/10)  
Dziesięciolecie „Solidarności” (11/12)  
Mickiewicz nasz współczesny (13/14)  
Kryzys teologii moralnej (15/16)  
Człowiek w strukturach zniewolenia (17)  
Drugie „Przedwiośnie” (18/19)  
Norwid dziś (20)  
Zum Ethos der Freiheit (Sonderausgabe 1)  
O ethos demokracji (21/22)  
O ethos młodych (23)  
Ethos mass mediów (24)  
Wokół problemów bioetyki (25/26)  
O ethos małżeństwa i rodziny (27)  
Jana Pawła II wizja Europy (28)  
Kobieta w rodzinie i społeczeństwie (29)  
Polacy i Rosjanie – ku pojednaniu (30/31)  
Praca i płaca (32)  
John Paul II's Vision of Europe (Special Edition 2)  
Wobec postmodernizmu (33/34)  
Klasyczne korzenie kultury współczesnej (35/36)  
Autorytet – akceptacja i kontestacja (37)  
Kapłan w końcu wieku (38/39)  
Sztuka na rozdrożu (40)  
Po pielgrzymce 1997 (41/42)  
Ethos miłości: eros i agape (43)  
Etyka badań naukowych (44)  
Prawo naturalne a prawo stanowione (45/46)

---

## **W najbliższych numerach:**

- \* Stanisław Wyspiański – dramat i ethos
  - \* Chrześcijaństwo na progu trzeciego tysiąclecia
  - \* Przesłanie Zbigniewa Herberta
-