

Tadeusz Sikorski

Eutanazja : przyczynek do studium moralnego

Studia Theologica Varsaviensia 8/1, 447-478

1970

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. TADEUSZ SIKORSKI

EUTANAZJA¹
(PRZYCZYNEK DO STUDIUM MORALNEGO)

Treść: Wstęp. I. Stan zagadnienia. 1. Eutanazja w pracach moralistów katolickich. 2. Analiza krytyczna argumentów przeciw eutanazji: a) Eutanazja w świetle argumentu biblijnego; b) Eutanazja w świetle życia osobowego; c) Eutanazja w świetle życia społecznego. II. Próba odpowiedzi. 1. Ku fenomenologii eutanazji: a) Eutanazja a cierpienie; b) Eutanazja a zwątpienie; c) Eutanazja a zabójstwo; d) Eutanazja a miłość; e) ku definicji eutanazji. 2. Postawienie problemu i próba odpowiedzi.

WSTĘP

Trudny bez wątpienia problem eutanazji doczekał się wielu szczegółowych opracowań ze strony lekarzy, prawników i moralistów. Zestawienie blisko osiemdziesięciu prac poświęconych eutanazji w okresie powojennym zdaje się z góry przekreślać sensowność dalszych, przynajmniej moralnych, publikacji na ten temat. Tymczasem badania ankietowe wykazały, że argumenty przeciw eutanazji, wysuwane niezmiennie od lat, przestały trafiać do umysłowości współczesnego człowieka². Wię-

¹ Niniejszy artykuł jest streszczeniem dySSERTacji doktorskiej przedstawionej na Falkutecie Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Strassburgu w r. 1966 pt. *Contribution à une étude morale du problème de l'euthanasie*.

² Zob. I. Barrère et E. Lalou, *Le dossier confidentiel de l'euthanasie*, Stock, Paris 1962.

cej, krytyczna analiza tych argumentów skłania niejednokrotnie do podważenia ich siły przekonywującej. Wreszcie samo określenie eutanazji nie jest jeszcze wystarczająco sprecyzowane³. Powstaje więc potrzeba dalszych przemyśleń zagadnienia. Niniejszy artykuł stanowi próbę odmiennego teologicznego spojrzenia na eutanazję z nadzieją wniesienia do dotychczasowych ujęć pewnych elementów uzupełniających.

Czy jednak istotnie wina niepowodzenia tradycyjnych rozwiązań spoczywa w słabości ich argumentacji? Oto pierwsze pytanie, na które należy udzielić odpowiedzi. W tym celu właściwa, konstruktywna część artykułu zostanie poprzedzona częścią sprawozdawczo-krytyczną, na którą złoży się przedstawienie stanu zagadnienia i jego analiza. Część druga zawierać będzie fenomenologiczne studium eutanazji, które pozwoli na uściślenie definicji i postawienie problemu oraz na propozycję jego rozwiązania.

I. STAN ZAGADNIENIA

1. Eutanazja w pracach moralistów katolickich

U podstaw prac teologicznych poświęconych eutanazji znajduje się twierdzenie, iż akt ten, mimo towarzyszące mu okoliczności i motywy ludzkiego działania, zawsze pozostaje zabójstwem⁴. Konsekwentnie, rozwiązanie problemu nie przedstawia zasadniczych trudności. Odpowiedzi autorów są jednc-

³ „Euthanasie als Begriff wird nicht überall gleich verwendet. Hier wird darunter mit dem heutigen kirchl. Sprachgebrauch verstanden: die direkte Tötung eines Menschen mit oder ohne seine Zustimmung zu dem Zweck, ihm die Schmerzen seines Sterbens abzukürzen oder darum sein Leben zu beenden, weil es aus anderen Gründen als 'lebensunwert' betrachtet wird”, *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder 1959, t. 3, 1207.

⁴ „Elle est toujours une mise à mort et une décision sur la vie”, P. Courtès, *Implications de l'euthanasie*, Rev. Thom., t. 57, 1957, 737. Podobnie A. Michel, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Tables Gén., no 6, col. 1415.

znaczne i formalne — nie ma możliwości usprawiedliwienia eutanazji. Na tę kwestię, pisze Ph. Delhaye, można dać tylko jedną odpowiedź: negatywną i absolutną⁵. Nieco dalej dodaje w związku z procesem eutanazji w Liège w r. 1963: „nie rozumiem jak sąd w Liège mógł stworzyć w tym względzie wątpliwości u niektórych osób”⁶. Inny autor, Van Vyve, relacjonując stanowisko moralistów w kwestii dobrowolnej śmierci podkreśla: śmierć bezpośrednio zamierzona i wybrana w oparciu o autorytet człowieka jest aktem wysoce niegodziwym⁷.

Na potwierdzenie powyższej tezy przytaczane są dwa argumenty: biblijny i rozumowy. Zasadniczą racją sprzeciwu moralistów wobec eutanazji jest biblijny zakaz zabijania człowieka. „W celu właściwego ocenienia eutanazji, wyjaśnia Ph. Delhaye, wystarczy odnieść się do Pisma św. Podkreśla ono, że życie ludzkie jest uświęcone i nikt nie ma prawa naruszania go, z wyjątkiem prawowitej władzy, która interweniuje w obronie społeczeństwa przed napaścią przeciwnika”⁸. W związku z tym autorzy przypominają zanotowane w Starym Testamencie akty Bożej dezaprobaty zabójstwa jeszcze w okresie poprzedzającym ogłoszenie Dekalogu: potępienie czynu Kaina (Rodz. 40, 10—20) oraz prawo odwetu (Rodz. 9, 6). Zaznaczają jednak, że zarysowana w tych fragmentach myśl Boża znalazła swój pełny wyraz dopiero w przykazaniu „nie będziesz zabijał” (Wyj. 20, 13; 23, 7). Obok wspomnianych tekstów autorzy cytują liczne inne, które, ich zdaniem, potwierdzają nienaruszalność życia ludzkiego⁹. Teksty te nabierają u autorów szczególnej wagi w świetle ich interpretacji. Dominuje w niej zasadnicza myśl, iż życie ludzkie przedstawione jest w Biblii jako dar Boga. Człowiek jest tylko jego użytkownikiem, a nie właścicielem. Nie może więc dyspono-

⁵ *Procès de Liège*, Ami du Clergé, no 2, 1963 23.

⁶ Tamże.

⁷ *La mort volontaire*, Rev. Phil. de Lovain, t. 49, 1951, 81—82; M. Orison, *L'euthanasie et le mystère de l'homme*, Cahier Laënnec, no 4, 1963, 5.

⁸ Dz. cyt. Por. Niedermeyer, *Sterben und Tod*, Wien 1952, 56.

⁹ Powt. Pr. 5, 17; 33, 39; Wyj. 21, 12 ns; Liczb 35, 16 ss; Mdr 2, 21—23.

wać nim swobodnie według własnych osobistych intencji. Wszelka działalność ludzka winna zmierzać do osiągnięcia ostatecznego celu w pełnym poddaniu Temu, który „daje życie i śmierć”. Tym samym każde naruszenie swojego życia i życia innych jest absolutnie zabronione. „Poza wypadkami kary śmierci i obrony przed napastnikiem, żaden człowiek, żadna nawet władza nie ma prawa decydowania o pozbawieniu kogokolwiek życia. Obojętne, czy osoba, o którą idzie jest geniuszem w pełni życia, dzieckiem w łonie matki, czy też starcem, któremu pozostaje do śmierci zaledwie kilka bolesnych godzin. Nikt nie może wyłączyć ich spod liczby żyjących”¹⁰. Bóg daje życie komu chce i On tylko ma władzę wyznaczania jego końca. Naruszenie życia ludzkiego jest grzesznym uzurpowaniem sobie praw przynależnych jedynie Bogu. Niszcząc życie człowiek wkracza w *dominium Dei* w charakterze właściciela. Dlatego „żadna próba, żadne cierpienie, żadna pokusa nie udziela człowiekowi prawa dysponowania sobą”¹¹. Człowiek jest istotnie uzależniony od Boga i ma obowiązek wiernego i cierpliwego przyjęcia wszelkich doświadczeń, jakie Bóg na niego zsyła. Każde naruszenie życia, niezależnie od sytuacji, stanowi akt niweczenia tej podstawowej zależności.

Obok argumentu biblijnego znaczne miejsce w dowodach przeciw eutanazji zajmują racje rozumowe. Podkreśla się, że skrócenie życia osoby nieuleczalnie chorej sprzeciwia się obowiązkowi człowieka wobec siebie oraz społeczeństwa wobec swoich członków. Autorzy uwydatniają antynaturalny charakter eutanazji jako aktu sprzecznego z podstawową dążnością każdej istoty żyjącej do zachowania swojego istnienia. W przypadku człowieka przerwanie życia jest ponadto równoznaczne z brakiem należnej sobie miłości. „Ten, kto kocha siebie, chce żyć. Jest to podstawowe dobro, bez którego nie podobna pojąć żadnej innej wartości”¹². Śmierć zadana choremu, nawet wów-

¹⁰ E. Tesson, *Le meurtre par pitié*, Etudes, t. 271, 1951, 354; Niedermeyer, dz. cyt., 36.

¹¹ Van Vyve, dz. cyt., 85—86; E. Tesson, *Catholicisme*, t. IV, col. 727; Ph. Delhayé, dz. cyt., 23.

¹² B. N. Merkelbach, *Summa Theologiae Moralis*, t. II, 347.

czas gdy on o nią prosi, jest też aktem niesprawiedliwości. Moralisci zauważają, iż wprawdzie niektórzy spośród zwolenników eutanazji dla usprawiedliwienia swojego stanowiska powołują się na aksjomat prawny: *consentienti non fit iniuria*, czynią to jednak niesłusznie, gdyż w tym wypadku nie ma on zastosowania. Człowiek nie posiadając prawa swobodnego dysponowania swoim życiem, tym bardziej nie może go delegować drugiej osobie¹³. W odniesieniu do misji kształtowania własnej osobowości i osobowości innych ludzi, eutanazja uważana jest za akt dezercji¹⁴.

Wobec sugestii niektórych prawników i prób ulegalizowania eutanazji, moralisci katolicycy przypominają ciężący na społeczności obowiązek ochrony poszczególnych jednostek. W myśl tradycyjnego i powszechnego nauczania etyki chrześcijańskiej sens społeczności wyraża się w jej służbie człowiekowi. Jej zadanie polega na niesieniu pomocy wszystkim swoim członkom niezależnie od ich stanu fizycznego, intelektualnego i moralnego w celu ułatwienia im osiągnięcia celu zarówno naturalnego jak i nadprzyrodzonego¹⁵. Legalizacja eutanazji dałaby władzy państwowej możliwość pozbycia się jednostek niezdolnych do spełniania swoich obywatelskich obowiązków. W szczególności byłyby zagrożone osoby, które z racji upośledzenia fizyczne czy umysłowe żyją na marginesie wspólnoty. Przyjęcie godziwości eutanazji, nawet w pewnych tylko wyjątkowych sytuacjach, równoważyłoby się z zaakceptowaniem państwowości, w której naczelną ideą stałby się priorytet produkcji dóbr materialnych nad dobrem człowieka¹⁶. Autorzy przytaczają na tym miejscu oficjalną naukę Kościoła, która zdecydowanie przeciwstawia się pojmowaniu człowieka jako środka do osiągnięcia celów ogólnych, chociażby najszlachetniejszych. W kwestii eutanazji odwołują się do orzeczenia Św. Officium z r. 1940, w którym udzieliło ono negatywnej odpowiedzi na

¹³ E. Tesson, *Catholicisme*, col. 726.

¹⁴ M. Oraison, dz. cyt., 12.

¹⁵ Th. Iorio, *Theologia Moralis*, Napoli, vol. II, 191.

¹⁶ Tamże.

zapytanie, czy prawowita władza ma moc zezwolenia na przerywanie życia osób niewinnych, lecz będących, wskutek braków fizycznych względnie umysłowych, ciężarem dla społeczeństwa. Znamienne w tym względzie są wypowiedzi Piusa XII, który przypominając zasadę nienaruszalności życia ludzkiego, określił eutanazję jako praktykę zgubną i niegodziwą¹⁷.

Ten bardzo ramowy przegląd stanowiska moralistów katolickich wobec eutanazji pozwala na dostrzeżenie wyraźnej jednomyślności w zajmowanych przez nich stanowiskach. Wszyscy wypowiadają się przeciw eutanazji. Racji tego stanu rzeczy należy upatrywać w zgodnym odnoszeniu się do przykazania „nie zabijaj”. Jego interpretacja prowadzi do ujmowania życia ludzkiego w kategoriach daru. W konsekwencji powstaje zakaz swobodnego dysponowania własnym życiem i życiem innych osób. Praktyka eutanazji stanowiłaby przywłaszczenie sobie praw przynależnych tylko Bogu. Ponadto podkreśla się, że nawet z punktu widzenia racji rozumowych przerywanie życia ludzkiego jest sprzeczne z instynktem zachowawczym oraz obowiązkami jednostki wobec siebie i społeczeństwa w stosunku do podległych mu jednostek.

2. Analiza krytyczna argumentów przeciw eutanazji

Badania ankietowe przeprowadzone w r. 1963 we Francji przez I. Barrère'a i E. Lalou¹⁸ potwierdzają spostrzeżenia dokonywane sporadycznie, zwłaszcza z okazji procesów sądowych eutanazji, odnośnie niepowodzenia tradycyjnej argumentacji wykazującej niegodziwość tego czynu. Przyznaje się ogólnie, iż jednym z jego źródeł jest błędnie ukształtowane uwrażliwienie współczesnego człowieka na wartości ludzkiej egzystencji. Słuszne w swej zasadzie przeniesienie akcentu

¹⁷ A. A. S., 1940, t. XXXII, 553.

¹⁸ Dz. cyt.

z dotychczas podkreślanego formowania postawy człowieka w oparciu o przepisy prawne na osobiste zaangażowanie istoty obdarzonej wolnością przybiera niejednokrotnie postać pozornej obrony człowieczeństwa. Zbyt pospieszna dążność do nadania pełnych kształtów osobowości ludzkiej prowadzi do rozwiązań, które w istocie cofają jej rozwój. Czy jednak wina tego stanu rzeczy znajduje się jedynie po stronie człowieka? Wymogi obiektywności badań zmuszają do podjęcia krytycznej analizy samych argumentów.

Dla racji metodycznych wydaje się koniecznym tymczasowe zacieśnienie pojęcia eutanazji do jej klasycznego przypadku śmierci zadanej nieuleczalnie choremu w celu uwolnienia go od cierpień. Określane mianem eutanazji bezbolesne zabicie człowieka niezdatnego do życia w społeczeństwie na chorobę umysłową lub niedowład fizyczny skazujący go na życie czysto wegetatywne wykazuje tak wielką odmienność od poprzedniego przypadku, iż łączne traktowanie ich uniemożliwiłoby przeprowadzenie zamierzonej analizy. Tym samym przedmiot niniejszego rozdziału dotyczyć będzie tylko pytania, czy tradycyjna argumentacja przeciw eutanazji zachowuje swoją siłę w stosunku do przerywania życia osoby nieuleczalnie chorej w jedynym celu zakończenia jej cierpień?

a. *Eutanazja w świetle argumentu biblijnego*

Czy piąte przykazanie Dekalogu może istotnie stanowić podstawowy argument przeciw eutanazji? Udzielenie odpowiedzi na to pytanie uzależnione jest od podania kilku charakterystycznych szczegółów argumentacji biblijnej. Moralisci powołując się na Boży zakaz zabijania człowieka zawarty w 20. rozdz. Księgi Wyjścia tłumaczą jego sens w oparciu o uzupełnienie, jakie znajduje on w 23. rozdz. tejże Księgi (w. 7): „nie wydasz wyroku śmierci na niewinnego i sprawiedliwego”. Słowa „niewinny i sprawiedliwy” stanowią w tłumaczeniu autorów klucz do właściwej interpretacji przykazania. Noldin, dla przykładu, wyjaśnia, że zakaz zabijania nie jest absolutny.

Bóg bezwzględnie potępia natomiast zabójstwo niewinnego¹⁹. Podobne stanowisko zajmuje Prümmer²⁰. Wobec faktu, iż przedmiotem eutanazji jest osoba niewinna, kwestia ta umieszczona jest w traktacie *de occisione innocentis* i tam otrzymuje rozwiązanie wspólne wszystkim zagadnieniom, które wchodzi w jego skład. Wyjątek w tym względzie stanowi O. Häring, który w swym podręczniku teologii moralnej nieco inaczej ujmuje związek eutanazji z piątym przykazaniem. W rozdziale poświęconym postawie chrześcijanina wobec śmierci zarzuca jego klasyczne omówienie według schematu *occisio innocentis — occisio malefactoris*, podkreślając ideę przygotowania się chrześcijanina w ciągu całego życia do ostatecznego i decydującego czynu — wyrażenia zgody na śmierć, obojętnie kiedy i w jaki sposób Bóg ją ześle²¹.

Tymczasem egzegeci zdają się być bardziej powściągliwi w interpretacji piątego przykazania. Ich zdaniem dokładny sens Bożego zakazu nie jest oczywisty. J. J. Stamm w swojej pracy na temat Dekalogu powiada, że nawet „taki znawca przedmiotu, jakim był L. Koehler dostrzegał trudności i, więcej, uważał je za nierozwiązalne”²². Stamm przyjmuje jako pewnik, że przedmiotem przykazania jest obrona życia ludzkiego. Natomiast uważa, że poznanie jego głębszego znaczenia wymaga dalszych badań, które jednak aktualnie nie prowadzą do wyników jednoznacznych. Według Stamma jest rzeczą dopuszczalną uczynienie bez obawy pobłądzenia jeszcze jednego kroku naprzód, utrzymując, że zawarty w piątym przykazaniu zakaz zabójstwa nie ogranicza się do wyznaczenia człowiekowi ścisłego minimum obowiązków w stosunku do bliźniego, lecz kieruje go na drogi ogólnie wziętej dobroczynnej działalności na rzecz innych ludzi. Ale i to tłumaczenie nie może zadowolić egzegety. Pewnych szans udziela dopiero analiza słownictwa przykazania. Trudności L. Koehlera zrodziły się z niemożności dokładniejszego sprecyzowania sensu użytego

¹⁹ Noldin, *Summa Teol. Moralis*, Herder, ed. 28, t. II, 338; Prümmer, *Manuale Theol. Moralis*, Herder, ed 5, 1928, t. II, 131.

²⁰ Prümmer, tamże.

²¹ *Nauka Chrystusa*, Pallotinum, t. II, 172.

²² *Le Décalogue*, Delachaux, Niestlé, 1959.

w nim terminu *rasah* tłumaczonego powszechnie czasownikiem zabić. Jaki jednak rodzaj aktu zabicia miał na myśli Autor natchniony? Pytanie nabiera wagi, gdy się zważy, że Biblia zawiera ponadto dwa inne pojęcia: *harag* i *muth*, którym w tłumaczeniu nadaje się również znaczenie zabicia. Czasowniki *harag* i *muth*, częściej używane niż *rasah* (*harag* 65 razy, *muth* 201, *rasah* 48), są synonimami i wyrażają gwałtowną śmierć zadaną w bitwie lub w wyniku wyroku Bożego czy też ludzkiego. Czasownikiem *rasah* autorzy biblijni posługują się dla wyrażenia aktu zabójstwa osobistego nieprzyjaciela. Wyjątek stanowi Księga Liczb (35, 30), w której *rasah* oznacza wykonanie wyroku sądowego. Nigdzie poza tym nie spotyka się czasownika *rasah* w sensie zabicia w czasie bitwy lub egzekucji aktu sprawiedliwości. Czasownik *rasah* wyraża więc w Biblii śmierć różną od tej, którą Stare Prawo przyzwalało lub której wymagało. W tym znaczeniu można oddać jego treść określeniem zamordować. W niektórych jednak miejscach przybiera on sens zabicia bez premedytacji. Ten fakt zmusza Stammę do interpretowania go w sposób bardziej zniuansowany. Ostatecznie decyduje się na określenie jego znaczenia przeciwstawiając go do wypadków śmierci przewidzianych przez Prawo. Przykazanie „nie zabijaj” oznaczałoby więc wzięcie w obronę życia Izraelity przed wszelką napaścią nielegalną. Stamm ogranicza się jednak, zgodnie ze swym założeniem, do interpretacji Dekalogu w jego brzmieniu starotestamentowym. Tymczasem to samo przykazanie, zachowując dawną formę, weszło w skład podstawowych nakazów Prawa Chrystusa uzyskując w nim należne mu dopełnienie, istotne dla rozwiązania naszej kwestii.

Zasadniczym tekstem w tej mierze jest fragment Kazania na Górze, w którym Chrystus przypominając dawny zakaz zabijania człowieka dodaje: „a Ja wam powiadam, że każdy, kto się gniewa na swego brata podlega sądowi” (Mt. 5, 21—22). Chrystus potwierdzając dawny zakaz, zabrania nawet gniewu w stosunku do drugiego człowieka. Zadaniem nakazów Bożych w Starym Testamencie było powolne przygotowanie ludu izraelskiego do późniejszego przyjęcia naczelnego przykazania

miłości. Jego pierwszym etapem było ogłoszenie, wśród innych, piątego przykazania Dekalogu. Wobec niemożności skłonienia prymitywnego jeszcze ducha Izraelitów do pełnienia aktów pełnej miłości wobec każdego człowieka, Bóg ograniczył tymczasowo swe wymagania do koniecznego minimum — zakazu nienawistnego zabicia nieprzyjaciela w wyniku osobistej prywatnej decyzji. Zrozumienie więc właściwego sensu piątego przykazania staje się możliwe dopiero w spojrzeniu na nie z perspektywy przykazania miłości, bo w nim otrzymało ono swój pełny wymiar. W tym sensie św. Paweł powiada: „Nie cudzołóż, nie zabijaj, nie kradnij, nie pożądaj, i wszelkie inne przykazanie zawiera się w tym słowie: będziesz miłował bliźniego twego jak siebie samego” (Rzym. 13, 9).

W związku z powyższymi uwagami rodzą się dwa zastrzeżenia wobec biblijnego argumentu przeciw eutanazji. Przede wszystkim wydaje się nieuzasadnioną rzeczą tłumaczenie fundamentalnego dla argumentacji tekstu w wyłącznym oparciu o Stary Testament. Tym bardziej, że autorzy nie wnikając w szczegóły wyjaśnień egzegetycznych, ograniczają się do podania spostrzeżeń pobieżnych i niewystarczająco umotywowanych. Istota eutanazji nie wyraża się w samym fakcie śmierci jako takiej, lecz łącznie z sytuacją, w jakiej następuje. Ludzkie bytowanie przebiega zawsze w określonych sytuacjach, tworząc z nimi nierozzerwalną całość. I tak, przedmiotem Bożego zakazu nie jest śmierć w ogóle, ale śmierć jako wynik ludzkiej nienawiści i gniew, który powodując zerwanie więzów międzyludzkich, rodzi nienawiść. Podobnie istota eutanazji nie wyraża się w samym fakcie przerwania życia, lecz w śmierci, która czerpie swe źródło w pragnieniu przyniesienia pomocy człowiekowi, który doznaje nieuleczalnych cierpień przewyższających jego siły. Można słusznie podważyć racjonalność tej pomocy. W istocie, jest ona dziwna i paradoksalna. Niemniej jednak z uwagi na brak w niej elementów egoistycznych, dążności do wyeliminowania osobistego przeciwnika, wydaje się, że rozwiązanie problemu eutanazji przez odniesienie go do piątego przykazania Dekalogu nie jest w pełni przekonujące.

Na analogiczne trudności napotyka się przy analizie pozostałych tekstów biblijnych, cytowanych obok poprzedniego. A. Michel w artykule na temat eutanazji opublikowanym w *Dictionnaire de Théologie Catholique*²³ uważa za istotne w tym względzie dwa następujące stwierdzenia Starego Testamentu: „Ty masz władzę nad życiem” (Mądr. 16, 13), oraz „Ja sam zabijam i Ja sam ożywiam”, (Powt. Pr. 32, 39). Według autora obie wypowiedzi oznaczają, że życie ludzkie jest darem Boga i podlega Jego wyłącznej władzy. Przyjmując interpretację Michela, należałoby przyznać, iż intencją autorów biblijnych było wyrażenie w cytowanych tekstach natury wzajemnej relacji między Bogiem a człowiekiem, relacji, która polega na całkowitym poddaniu się człowiekowi Temu, który jako pełnomocny Władca stworzenia może wydawać Jeden — decyzje odnośnie życia i śmierci. Tymczasem egzegeza wykazuje, że przedmiotem ich jest wyjaśnienie Izraelitom skłonny do politeizmu, iż istnieje tylko jeden Bóg i że, wobec tego żaden inni bogowie nie mają udziału w dziele świata. P. Clamer w komentarzu do swojego tłumaczenia Księgi Powtórzonego Prawa wyraźnie zaznacza, że w interesującym nas fragmencie Bóg zwraca się do ludu żydowskiego, by wykazać mu jego największy grzech politeizmu oraz przypomnieć, że kult bogów pogańskich nie przyniósł mu nigdy pomocy, a liczne ofiary pozostały bezskuteczne. „Jakaż wielka jest wobec tej niemocy, pisze Clamer, potęga Jahwe. On jeden jest Panem życia i śmierci, zdolnym, jak wskazują wydarzenia, uratować życie swojemu ludowi w niebezpieczeństwie śmierci”²⁴. W kwestii prawa człowieka nad życiem tekst nie zawiera żadnych wskazań. Zresztą cytowane przez Michela zdanie z Księgi Powtórzonego Prawa stanowi część wersetu, który wzięty w całości jasno potwierdza interpretację. Clamera: „wiedzicie teraz, że Ja jestem, Ja jeden, poza mną nie ma żadnego Boga. Ja zabijam i Ja sam ożywiam, Ja ranię i a sam uzdrawiam, że nikt z mojej ręki się nie wyrwie”.

²³ Dz. cyt.

²⁴ Pirot et Clamer, *La Sainte Bible*, Letouzey, Paris, t. II, 726.

Podobna treść zawiera się w Księdze Mądrości 16, 13. Autor tej Księgi przyrównując bałwochwalstwo Egipcjan (kult zwierząt i figur rzeźbionych) do wiary Izraela w jedyne Boga, podkreśla w kontraście z niemocą bogów egipskich (w. 9) potęgę Jahwe, który jako jedyny jest wszechmocny. Dlatego „niepodobna ująć Jego ręki” (w. 15). W tym kontekście sytuuje się wiersz 13 i z niego czerpie swój sens. Wydaje się więc, że na zapytanie, czy Bóg rezerwuje sobie całkowitą władzę nad życiem człowieka, należy i tym razem odpowiedzieć, że tekst o tym nie mówi.

Ph. Delhaye przytacza zdanie z Księgi Rodzaju (9, 6): „Kto przeleje krew ludzką, przez ludzi ma być przelana krew jego, bo człowiek został stworzony na wyobrażenie Boga”. Również i ten tekst nie ma zastosowania do eutanazji. Podkreśla wprawdzie wielką wartość życia ludzkiego, jednak wyrażenie „przelanie krwi” czyni aluzję do zabójstwa dokonanego w celu pozbycia się osobistego przeciwnika. Zawarte w tekście zezwolenie na pomszczenie niesprawiedliwości wskazuje, że sama wina nie usprawiedliwia zabicia. Trzeba ponadto, żeby ono było prawdziwym aktem ukarania winnego, pozostającym w zgodzie z przepisami Prawa, a nie spowodowanym nienawiścią wobec ofiary zabójstwa. Fakt ten znajduje swoją ilustrację w potępieniu przez Boga czynu Kaina (Rodz 4, 1—15) i ustanowieniu miejsc ucieczki (Licz 35, 20—25). W ostatnim przypadku ze szczególną wyrazistością daje się zaobserwować, że niegodziwość zabójstwa wpływa przede wszystkim z nienawiści, która znajduje się u jego źródła. Autor biblijny chcąc określić osoby, które mimo zabicia człowieka mają prawo szukania schronienia przed gniewem swoich nieprzyjaciół, wyjaśnia, że należą do nich ci wszyscy, którzy nie powodowali się w swym czynie nienawiścią. „Gdyby ktoś drugiemu zadał cios z nienawiści, albo rzucił się na niego w zbrodniczym zamiarze, tak żeby ten umarł, albo gdyby w złości uderzył pięścią, tak iż umarł, wtedy ten, który uderzył musi być zabity... Gdyby jednak zadał cios nie z nienawiści, albo gdy rzucił nań jakimkolwiek przedmiotem, ale nie w zamiarze zabicia, lub też nie widząc spuścił na niego ka-

mień, który może zabić, i on rzeczywiście umarł, chociaż nie był mu nieprzyjemny i nie chciał mu nic złego uczynić, wtedy... zgromadzenie rozstrzygnie między zabójcą a mścicielem krwi. Zgromadzenie zabezpieczy go przed zemstą mściciela krwi...”.

W podsumowaniu wyłania się następujący wniosek: analiza tekstów biblijnych cytowanych na poparcie zakazu eutanazji wskazuje na ich nieadekwatność w stosunku do rzeczywistości, jaką ona reprezentuje. Podczas gdy istota eutanazji wyraża się w przerwaniu życia osoby nieuleczalnie chorej w celu położenia kresu jej cierpieniom, omówione teksty dotyczą zabójstwa dokonanego z nienawiści dla pozbycia się osobistego przeciwnika.

b. *Eutanazja w świetle życia osobowego*

Przypomnijmy, iż u źródeł wrogiej postawy moralistów wobec eutanazji znajdują się, obok biblijnego zakazu zabójstwa, racje rozumowe dotyczące natury człowieka i jego przeznaczenia. Angielski moralista Mac Gillivray w swojej broszurze *Suicide and euthanasia* usprawiedliwia się przed czytelnikiem z sięgania do prawd, które na pozór nie mają bezpośredniego związku z zagadnieniem nienaruszalności życia ludzkiego, niemniej jednak, jak wyraźnie podkreśla, one to właśnie prowadzą w prostej linii do wykazania niegodziwości eutanazji²⁵. Istota argumentu zawiera się w pierwszej wagi obowiązku człowieka troszczenia się o kształtowanie swojej osobowości i osobowości innych ludzi. Tym samym decyzja przerwania życia równoznaczna jest z aktem dezercji albo odrzucenia dóbr życiowych obecnych i przyszłych, zewnętrznych i wewnętrznych. Dodaje się, iż decyzja ta jest tym bardziej nieusprawiedliwiona, że w każdej sytuacji, nawet bardzo złożonej i trudnej, istnieje miejsce na nadzieję dni lep-

²⁵ C. J. Mac Gillivray, *Suicide and euthanasia*, Catholic Fruth Society, London 1963, 9—11.

szych. Wreszcie przyjęcie cierpień ma dla chrześcijanina wartość nadprzyrodzoną²⁶.

I w tym wypadku rozumowanie autorów budzi pewne zastrzeżenia. Nie dotyczą one zasad, zupełnie oczywistych, ale znowu słuszności ich odniesienia do eutanazji. Twierdzenie, iż eutanazja czyni człowieka dezterem misji życiowej oparte jest na nieuzasadnionym obiektywizmie działania ludzkiego z wyłącznym uwzględnieniem jego elementu materialnego jakim jest czyn zewnętrzny. W trosce o uniknięcie subiektywizmu w ocenie wartości moralnej czynu bezwiednie włącza się intencję działającego w szereg okoliczności i zaciera istotny charakter czynu zewnętrznego jako znaku wewnętrznego przeżycia. Bez wątplenia chory, który wybiera śmierć przerywa materialnie dalszy wysiłek dążenia do spełnienia swoich zadań życiowych. Czy jednak ten tragiczny gest odpowiada jego najgłębszym pragnieniom? Czy może być nazwany dezterem ten, kto zostaje wytracony z biegu przez wrogą mu siłę?

Niektórzy autorzy zauważają, że eutanazja znajduje się w zasadniczej opozycji do instynktu zachowawczego i, wypływającego z prawa naturalnego, obowiązku miłowania siebie²⁷. Tymczasem, w kwestii instynktu zachowawczego, fakty skłaniają do podważenia jego charakteru prawa absolutnego. Istnieją sytuacje, w których człowiek nie będąc w stanie kontynuowania walki o życie, pragnie umrzeć. Znany filozof P. L. Landsberg wyraża przekonanie, że „nie jest prawdą, iż człowiek kocha swe życie bezwarunkowo i zawsze”²⁸. Cierpienie ludzkie przy rozwiniętej psychice rodzi, przynajmniej w pewnych momentach, pragnienie śmierci. Eutanazja jest tego wyraźnym przykładem.

Podobnie sprzeczność między eutanazją a obowiązkiem miłowania siebie nie jest zupełnie oczywista. Z pewnością rezygnując z życia człowiek pozbywa się swojego najwyższego dobra.

²⁶ Van Vyve, dz. cyt., 18.

²⁷ Mac Gillivray, dz. cyt., 14—16.

²⁸ *Le problème moral du suicide*, Seuil, Paris, 115.

Nie czyni jednak tego powodowany awersją wobec niego. Podając rękę śmierci wie, że rezygnuje z ideału, którego dotąd poszukiwał. Ale też eutanazja nie jest w jego przekonaniu oczekiwany rozwiązaniem problemu, lecz jedynym możliwym wyjściem z beznadziejnej sytuacji. Człowiek kocha siebie, kiedy decyduje się na śmierć, gdyż dostrzega w niej ostatnią możliwość wyzwolenia siebie.

W łączności z dwiema powyższymi racjami pozostaje trzecia, w myśl której zgoda na eutanazję suponuje ocenę życia jako rzeczywistości absurdalnej upatrując jego wartość jedynie w krótkotrwałych momentach swobodnej możliwości korzystania z jego dóbr²⁹. Błąd tego dowodzenia polega na ograniczeniu pojęcia eutanazji do samego momentu przerywania życia, w oderwaniu od jego wymiaru historycznego, który aktowi zabicia chorego nadaje właściwy mu charakter. Dobrowolna śmierć stanowi tutaj ostatni akt walki z cierpieniem o życie, a nie przeciw życiu. Kwestia sensu życia i jego istotnej wartości nie wchodzi zasadniczo w grę. Problem eutanazji nie sytuuje się na płaszczyźnie teoretycznej dyskusji nad sensem bytowania ludzkiego, lecz w granicach praktycznego pytania o możliwość realizacji obranego ideału w pewnych sytuacjach krańcowych.

Fragmentaryczność obrazu eutanazji uwydatnia się znamienne w roli, jaką poszczególni autorzy wyznaczają w niej współczuciu. Eutanazję określa się nawet powszechnie jako „zabójstwo ze współczucia”, z zaznaczeniem, że jest to piękne słowo, które wprowadza w błąd. Współczucie nie ma bowiem wpływu na jakąkolwiek zmianę wartości czynu, który ze swej istoty jest przestępstwem zabicia człowieka. „Co zostanie, pyta E. Tesson, jeśli w celu oceny eutanazji zdejmujemy z niej zasłonę współczucia? Zostanie zwykle zabójstwo”³⁰. Autorzy wyrażają też obawę, że próby usprawiedliwienia eutanazji szlachetną dążnością przyniesienia choremu pomocy mogą łatwo stać się pretekstem dla ukrycia pod imieniem eutanazji

²⁹ Courtès, *Etudes*, dz. cyt., 757.

³⁰ E. Tesson, dz. cyt., 335.

cięższych przestępstw³¹. W istocie, po zdjęciu zasłony współczucia pozostałoby tylko zwykłe zabójstwo, ale też tym samym przestałaby istnieć eutanazja, która we współczuciu czerpie swe źródło. Niebezpieczeństwo usprawiedliwienia większych przestępstw zaliczeniem ich w poczet przypadków eutanazji pozostaje bez wpływu na rozstrzygnięcie zasadniczego problemu, który interesuje moralistę: godziwości aktu przerwania życia w jedynym celu przyniesienia pomocy osobie nieuleczalnie chorej i doznającej wielkich cierpień.

Czy więc eutanazja sprzeciwia się obowiązkowi realizowania przez człowieka swojej misji życiowej? Przyniesione argumenty nie udzielają na to pytanie odpowiedzi oczywistej.

c. *Eutanazja w świetle życia społecznego*

Ostatnia grupa argumentów przeciw eutanazji czerpie swe uzasadnienia z zadań społeczeństwa wobec wchodzących w jego skład jednostek. E. Tesson rozwijając ten argument wychodzi z założenia, że społeczność ma obowiązek zapewnienia swoim członkom bezpieczeństwa opartego o zasadę wzajemnego szacunku dla osobowości każdego człowieka. Legalizacja eutanazji byłaby, według autora, pogwałceniem tych podstawowych praw. Bezpieczeństwo osoby zostałoby pogwałcone w swych fundamentach. Społeczeństwo przemieniłoby się w stado zwierząt bezlitośnie walczących ze sobą³².

Powyższy argument zachowuje bezwzględnie wartość w stosunku do wypadków eutanazji praktykowanej w interesie użyteczności publicznej, w celu pozbycia się jednostek zbyt uciążliwych dla społeczeństwa z powodu swego stanu fizycznego czy umysłowego. Byłoby rzeczą wysoce niegodziwą zredukowanie jednostki do części mechanizmu w maszynie społecznej. Natomiast można wątpić w kwestii, czy zgoda auto-

³¹ Courtès, dz. cyt., 741.

³² E. Tesson, *Etudes*, dz. cyt., 357.

rytetu prawnego na eutanazję z motywu współczucia dla nieuleczalnie chorego prowadziłyby nieuchronnie do tych samych konsekwencji. Odmienność obu sytuacji jest tak znaczna, iż trudno jest zgodzić się na traktowanie ich w identyczny sposób. Tym bardziej, że racja nieużyteczności społecznej nie jest, bynajmniej, typowa dla eutanazji dziś praktykowanych. *Barrère* i *Lalou* podają, że na dziesięć tysięcy odpowiedzi nadesłanych na ich ankietę, jedynie w sześciu przypadkach eutanazja była inspirowana motywami korzyści, nawet nie społecznej, lecz osobistej.

Argumenty przytaczane tradycyjnie przeciw eutanazji nie wydają się więc w pełni przekonywujące. Interpretacja tekstów biblijnych sugerowana przez autorów budzi zastrzeżenia w świetle egzegezy. Konieczność zabronienia eutanazji ze względu na dobro osoby ludzkiej nie jest zupełnie oczywista. Podobnie trudno jest niejednokrotnie zrozumieć, dlaczego należałoby potępić eutanazję w imię porządku społecznego. Szczególnie jednak w argumentacji tej uderza sposób podejścia do problemu. Jest on wyraźnie dyktowany koncepcją etyki skoncentrowanej na idei obowiązku. Człowiek, do którego zwracają się autorzy jest istotą abstrakcyjną. Człowiek usytuowany, zakorzeniony w sprzecznościach świata i swojej własnej osobowości jest nieobecny. Czyn ludzki rozpatrywany jest w oderwaniu od podmiotu działającego. Sformułowanie doktryny jest jasne, lecz w nikłym tylko stopniu odzwierciedla rzeczywistość.

II. PRÓBA ODPOWIEDZI

Konkluzja poprzedniej części była negatywna. Argumenty przeciw eutanazji okazały się mało przekonywujące. Czy słusznym byłoby wyciągnięcie dalszego wniosku na rzecz eutanazji? Bynajmniej. Wydaje się jednak, że z uwagi na dyskusyjny punkt wyjścia autorów nie byłoby uzasadnionym szukanie rozwiązania interesującego nas problemu w korygowaniu dotychczasowych argumentów. Nasuwa się potrzeba odmien-

nego spojrzenia na eutanazję i szukania nowych rozwiązań. W tym celu na pierwszym miejscu poddamy analizie sam akt eutanazji, co umożliwi konieczne uściślenie definicji i postawienie problemu, by następnie, na drugim miejscu, przedstawić próbę jego rozwiązania.

1. Ku fenomenologii eutanazji

a. *Eutanazja a cierpienie*

Pierwsze analityczne spojrzenie na sytuację nieuleczalnie chorego prowadzi prostą drogą do spostrzeżenia, że cała jego aktywność skierowana jest przeciw cierpieniu. Wybór śmierci następuje po bezskutecznym wyczerpaniu dostępnych środków uśmierzających i stanowi, w odczuciu chorego, ostateczny i jedyny sposób odrzucenia paradoksu, który przekracza siły człowieka. Jak przedstawiają się szczegóły tej sytuacji?

Człowiek odrzuca cierpienie, gdyż odczuwa je jako zdecydowanie wrogą mu dominację obcej mocy nad jego własnym jestestwem. W istocie, jego zasadniczy rys wyraża się w agresji, która zakłóca i rujnuje nawet rozwój osobowości ludzkiej. Uwydatnia się to ze szczególną wyrazistością; kiedy porównuje się cierpienie z przeżyciami pokrewnymi, np. odczuciem nieprzyjemności, które jednak nie odznaczając się agresywnością różnią się istotnie od niego. Cierpienie może być następstwem stanu nieprzyjemnego, ale w nim się nie zawiera. Nieprzyjemność nie jest małym cierpieniem, podobnie jak cierpienie nie jest spotęgowaną nieprzyjemnością. Nie jest też ona uważana jako niebezpieczna lub jako oznaka niebezpieczeństwa. Człowiek może sobie pozwolić na nie zwracanie uwagi na nią, na traktowanie jej z pewnym lekceważeniem. Nieprzyjemność jest podobna do chłodnego powiewu jesiennego wiatru, który wpada przez uchylone okno do pokoju i oziębia go, lecz nie czyni w nim szkody. Tymczasem cierpienie upodabnia się do huraganu, który niszczy mieszkanie. Ono atakuje człowieka i niszczy jego osobowość. Cierpienie różni się też od

trudu, który towarzyszy człowiekowi w osiągnięciu celów. Istotnym jest tutaj fakt, iż człowiek dobrowolnie wybiera środek realizacji zamierzonego przedsięwzięcia. Można postawić zarzut, że decyzja poddania się zabiegowi chirurgicznemu również suponuje jednoczesny wybór złączonego z nim cierpienia. Między oboma wyborami istnieje jednak zasadnicza różnica. Cierpienie związane z zabiegiem chirurgicznym jest wybierane ubocznie, jako pozostające w koniecznej relacji z zabiegiem. Jego wybór jest narzucony. Pragnie się interwencji lekarza a nie cierpienia. Tymczasem w drugim przypadku sam trud jest chciany. W przeciwieństwie do cierpienia ma on charakter dobroczynny i jest prawdziwym środkiem do osiągnięcia celu. Cierpienie nie jest środkiem, lecz koniecznym i niepożądanym towarzyszem.

Destruktywna moc cierpienia sprawia, że człowiek nie może przyjąć go ze względu na jakąś ukrytą w nim wartość. Czuje on, że wskutek cierpienia równowaga organizmu zostaje nagle zachwiana. Organ, który dotychczas funkcjonował w harmonii z innymi organami zaczyna przybierać w świadomości człowieka na wadze. Cała uwaga koncentruje się wyłącznie na nim. Ciało, dotychczas posłuszne nakazom woli, wymyka się spod jej panowania. Odrzucenie cierpienia nie jest tylko spontaniczne. Człowiek sprzeciwia się cierpieniu również dla racji rozumowych. Przy bliższej analizie okazuje się on jako rzeczywistość absurdalna. Ten najważniejszy towarzysz ludzkiego przejścia przez ziemię jest towarzyszem nieużytecznym. „Cierpienie jako takie, zauważa L. Lavelle, rozpatrywane poza użytkowaniem, jaki wola ludzka może z niego uczynić i poza dobrem, jakiemu może służyć, jest jednocześnie absurdem i okrucieństwem”³³. Należy dodać, że rezultaty dociekań medycznych prowadzą do identycznych wniosków. Wprawdzie kwestia nie jest jeszcze definitywnie rozstrzygnięta, niemniej jednak argumenty zwolenników celowości cierpienia nie przyniosły dotąd zadowalającej odpowiedzi. W konsekwencji opinia

³³ *Le mal et la souffrance*, Plon, Paris, 46.

przeciwna posiada aktualnie największe szanse prawdopodobieństwa. Oto dla przykładu stanowisko wysokiego autorytetu w tej dziedzinie wiedzy medycznej dra Leriche'a zajęte w r. 1940 w pracy zatytułowanej „Chirurgie de la douleur”: „Jestem coraz bardziej przekonany, że cierpienie nie mieści się na płaszczyźnie natury. Stwierdzając każdego dnia zło, do jakiego ono się przyczynia, twierdząc nadal, że jego miejsce nie znajduje się w porządku fizjologii”³⁴. Autor uważa nawet, że należy odrzucić w ogóle ideę cierpienia dobroczynnego³⁵. Siedemnaście lat później dr Leriche jeszcze raz potwierdził swoje stanowisko poparte nowymi badaniami. Na kongresie medycznym w Salpêtrière powiedział: „Jak można przyjąć, że cierpienie spełnia funkcję obronną w organizmie? Jaką ochronę zapewnia choremu na raka? Cierpienie nie chroni człowieka; ono go umniejsza”³⁶.

Stwierdzenie, że eutanazja jest odrzuceniem cierpienia nie wystarcza jeszcze do pełnego zrozumienia specyficznego charakteru tego aktu. Na każde cierpienie człowiek odpowiada odrzuceniem go. Eutanazja jest natomiast odrzuceniem cierpienia ostatecznym i definitywnym. Pragnienie zakończenia zbyt bolesnej agonii przez szybką i łagodną śmierć następuje zawsze w wyniku poprzedzających je nieudanych walk o życie. Eutanazja stanowi ich ostatni i tragiczny etap. Każdy akt eutanazji jest wyrazem sytuacji, w której człowiek czuje się niezdolny do kontynuowania walki z cierpieniem.

Powyższe uwagi znajdują potwierdzenie w wypowiedziach ankietowych przedstawionych przez Barrère'a i Lalou. W każdym z cytowanych przypadków dobrowolnie przyspieszona śmierć poprzedzona była walką o życie chorego i uśmierzenie cierpień. Chory pragnął śmierci dopiero wówczas, gdy ujawniała się zupełna bezskuteczność podjętych wysiłków. Znamienna jest wypowiedź pewnej kobiety, która opiekowała się swoim nieuleczalnie chorym mężem: „uczyniłam

³⁴ Cyt. przez J. Ruissier w *La souffrance*, P.U.F., 25.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże.

wszystko, co było w mojej mocy". Po przedstawieniu szczegółów walki ze śmiercią, wysiłków podejmowanych dla ocalenia resztek nadziei, i, ostatecznie, samobójstwa chorego, czyni następującą refleksję: „społeczeństwo osądza niekiedy eutanazję nie rozumiejąc dokładnie tego czynu. Żeby go prawdziwie zrozumieć, trzeba samemu doświadczyć tej okrutnej rzeczywistości, przeżyć nieprzespane noce, lęk przed świtami przynoszącymi dalsze godziny cierpienia, nowe bezskuteczne próby ratunku dokonywane w nadziei przyniesienia ulgi. Trudno jest zapobiec eutanazji. Nikt nie ma prawa skrócenia życia drugiej osoby, a jednak ciągle cierpienie jest nieludzkie”⁵⁷.

Eutanazja nie stanowi więc aktu odrzucenia lub pogardy względem życia. Nie stanowi też wprost pragnienia śmierci jako takiej. Jest ona w swej istocie odrzuceniem cierpienia, które charakteryzuje się tym, że człowiek znajdujący się u kresu sił, po wyczerpaniu wszelkich środków uśmierzania cierpienia ucieka się do śmierci jako upragnionego i pewnego wyzwolenia. Decyzja bez wątplenia paradoksalna, niemniej jednak rzeczywista. Bez uwzględnienia jej niepodobna zrozumieć eutanazji w jej pełnych wymiarach.

b. *Eutanazja a zwątpienie*

Eutanazja jako odrzucenie cierpienia wskazuje mimo wszystko na przegraną człowieka. Przedmiotem niniejszego paragrafu będzie analiza tej przegranej w celu zrozumienia jej ludzkiego sensu. Ucieknięcie się do dobrowolnej śmierci w walce z cierpieniem wyraża ostatecznie niemoc człowieka wobec siły swojego przeciwnika. Bliższe spojrzenie na ten akt skłania do twierdzenia, że u jego podstaw znajduje się kryzys nadziei. Człowiek jest istotą, która ma potrzebę świadomości dążenia do jakiegoś celu. Nie potrafi żyć w próżni, bez punktu opar-

⁵⁷ Dz. cyt., 119—121.

cia, w sytuacji nieukierunkowanej bez odniesienia celowego. Eutanazja jest wynikiem takiej właśnie sytuacji. Nie jest ona podwójnym problemem cierpienia i utraty nadziei, lecz jednym problemem cierpiącego, który stracił nadzieję na poprawę zdrowia, na możliwość kontynuowania życia. Nadzieja karmi i ożywia walkę z cierpieniem. Rodząc się wśród doświadczeń życiowych, jest aktem przeciwstawienia się człowieka wrogiemu mu sytuacji. Fakt ten wyjaśnia, dlaczego nadzieja stanowi obok cierpienia stałą życia ludzkiego. Według wyrażenia G. M a r c e l a jest ono podatne na nadzieję. Jednak nadzieja wydaje się mniej wierną niż cierpienie towarzyszką człowieka. Istnieją momenty, kiedy opuszcza go w pośrodku doświadczeń. Z chwilą, kiedy nadzieja wygasa, człowiek przestaje walczyć. Jej miejsce zajmuje zwątpienie wraz ze swoją, jak powiada M. B i e r d i a i e w, siłą kłamliwą i diaboliczną. Człowiek widząc, że jest skazany na śmierć, poddaje się wyrokowi. Akt eutanazji stanowi ostateczne zatrzymanie walki z cierpieniem po licznych porażkach, które powoli gasiły płomień nadziei.

Ale owa kapitulacja jest tylko negatywnym aspektem eutanazji. Nie wyraża się ona bowiem jedynie w samym zaprzestaniu walki, lecz ponadto i przede wszystkim w pozytywnym akcie przerwania życia, który stanowi prostą konsekwencję i naturalne dopełnienie zaprzestania walki. Oba aspekty pozostają w ściślejszej relacji ze sobą. Gdyby nie było pierwszego, nie byłoby też eutanazji. Pierwszy przygotowuje i wyjaśnia drugi aspekt. Człowiek, który po walkach z cierpieniem doznaje całkowitego zawodu nie pozostaje w bezruchu. Po chwilowym zatrzymaniu się wyciąga rękę ku śmierci. Niektórzy dostrzegają w tym akcie beznadziejności akt nadziei. J. L. L a n d s b e r g utrzymuje, że człowieka nie poddaje się nigdy zwątpieniu, że jest to nawet niemożliwe³⁸. Zdaniem Landsberga każdy wybór jest rodzajem światła, ku któremu człowiek się zwraca. W tym znaczeniu wybierałby śmierć będąc niezdolnym poddać się beznadziejności. Czy jednak nie będzie bliższym prawdy stwierdzenie, iż eutanazja jest mimo wszystko aktem

³⁸ Dz. cyt., 134.

zwątpienia? Jest ona wprawdzie pewnego rodzaju obronnym wyjściem z krańcowej sytuacji, lecz zachodzi istotna różnica między nim a poprzedzającymi je przedsięwzięciami. Przed zarzuceniem walki z cierpieniem działanie człowieka nosiło charakter dążności ku życiu. Po zaprzestaniu walki następuje poddanie się losowi. W pierwszym wypadku dominowała nadzieja wzlotu, w drugim nadzieja upadku. Tamta chroni człowieka i przyczynia się do jego wzrostu, ta prowadzi do zburzenia osobowości ludzkiej. Wydaje się, iż moment zaprzestania walki z cierpieniem winien być uważany za decydujący dla pełnego zrozumienia eutanazji, gdyż nadaje działaniu człowieka nowy charakter. Nieuleczalnie chory po bezskutecznym wypróbowaniu wszelkich środków zwalczających cierpienie staje bezbronny wobec sytuacji, w jaką został wtłoczony. Nie mogąc jednak jej zaakceptować ucieka się do śmierci, jedynej wyjścia, jakie dostrzega jeszcze w tym krańcowym momencie swojego życia.

c. *Eutanazja a zabójstwo*

Eutanazja jest powszechnie zaliczana do rzędu zabójstw. Nie dostrzega się jednak na ogół różnicy, jaka zachodzi między zwykłym zabójstwem a eutanazją. W konsekwencji podlega ona potępieniu należnemu zabójstwu w sensie morderstwa. Czy słusznie? Porównajmy obie rzeczywistości sięgając do dwóch typowych sytuacji: morderstwa Kaina i jednego z wielu przypadków cytowanych przez Barrera — przerwania życia osoby nieuleczalnie chorej w celu położenia kresu jej cierpieniom.

W obu sytuacjach mamy do czynienia z pewnym spotkaniem dwojga ludzi. W pierwszej partnerzy znajdują się w opozycji do siebie wynikającej z uczucia nienawiści, przynajmniej jednostronnego. Między Kainem a Ablem zerwanie więzi nastąpiło wskutek tego, że Kain nie potrafił znieść łaskawego spojżenia Jahwe na ofiarę składaną przez Abła. Smuciło to Kaina bardzo i chodził ze spuszczoną głową (Rodz. 4, 5). Podejmu-

je on decyzję zabicia brata, żeby odnaleźć pokój. Natomiast w przypadku eutanazji obie osoby związane są węzłem miłości. „Uwielbiałam ojca... Mimo, iż byłam zamężną i matką pięciorga dzieci miłość ku niemu ciągle wzrastała. Moja praca i moje dzieci zajmowały mi wszystkie chwile. Tymczasem wszystko zostawiłam na dwa miesiące, kiedy mój ojciec mnie potrzebował”³⁹. Gest zabójczy przynosi mordercy zwycięstwo — realizację zamierzonego celu. Eutanazja, przeciwnie, stanowi klęskę. Nikt nie przyjmuje jej jako rozwiązania problemu, lecz tylko jako jedyne możliwe wyjście z sytuacji, w której życie stało się niemożliwe. „Jakże trzeba być nieszczęśliwym, oświadcza autor jednej z wypowiedzi, na ankietę Barrère’a, jakże bardzo trzeba cierpieć, żeby popełnić beznadziejny akt eutanazji”⁴⁰. Między zabójstwem przeciwnika a eutanazją nieuleczalnie chorego zachodzi więc istotna różnica. Dwa zasadniczo różne motywy działania wpływają decydująco na odmienne ukształtowanie obu czynów.

W aktualnie przyjętej nomenklaturze terminem eutanazji określa się również praktyki stosowane w czasie ostatniej wojny przez nazistów, które polegały na bezbolesnym, przynajmniej w zamierzeniu, zabijaniu nieuleczalnie chorych jako osób nieprzydatnych i uciążliwych dla życia społeczeństwa. Dekret Hitlera z r. 1940, który zarządził te praktyki nosił datę 1 września 1939 r. w celu nadania mu charakteru rozporządzenia wojennego. Cała działalność miała być utrzymana w ścisłej tajemnicy. Winni zdrady sekretu podlegali karze śmierci. Oskarżano ich o akt sabotażu. Po każdorazowej egzekucji rodzina zmarłego otrzymywała pismo, w którym władze niemieckie powiadamiały z zakłamanym współczuciem o niespodziewanej śmierci. Oto wyjątek z jednego z takich listów: „Przykro nam powiadomić Panią o nieoczekiwanej i nagłej śmierci w dniu 5 sierpnia 1940 r. Pani córki Franciszki... Ciężka choroba sprawiała, że życie zmarłej było nieznośne. Niech więc Pani zechce

³⁹ Dz. cyt., 146.

⁴⁰ Tamże, 88.

przyjąć tę wiadomość jako wyzwolenie córki z cierpień”⁴¹. Znamiennym jest, że praktyki te wzbudzały odrazę nawet wśród samych Niemców. W jednej ze skarg skierowanych do władz niemieckich znajdujemy najwłaściwszą ocenę ich: „są to morderstwa identyczne z tymi, jakie mają miejsce w obozach koncentracyjnych”⁴². Trudno więc zgodzić się na określenie ich mianem eutanazji.

d. Eutanazja a miłość

Eutanazja nie jest aktem nienawiści. Czy przeto można przyjąć, iż jednym z jej źródeł jest miłość? Spróbujmy odpowiedzieć na to pytanie w oparciu o analizę miłości przeprowadzoną przez M. Nédoncelle'a, który w tej materii jest bez wątpienia autorytetem⁴³.

Punktem wyjściowym filozofii Nédoncelle'a jest przekonanie, iż miłość wyraża się w dążności do promowania człowieka. Dążność ta suponuje ze strony „ja”, które kocha pragnienie istnienia osoby kochanej, jej autonomicznego rozwoju pozostającego w korelacji z wartością przewidzianą przez podmiot kochający dla osobowości „ty” — przedmiotu kochania. Zaslugą tego ujęcia jest uwydatnienie miłości jako rzeczywistości dynamicznej. Nédoncelle podkreśla, iż ów dynamizm jest specyficznym rysem miłości, a nie tylko konsekwencją przywiązania miłosnego. W tym względzie nie zgadza się z M. Schellerem, w ujęciu którego miłość jest jedynie pewnym wzlotem ku osobie kochanej. U Schellera istnieje rozdźwięk między uczuciem a oddaniem. Tymczasem Nédoncelle utrzymuje, iż „miłość nie jest leniwym odpoczynkiem w piękności jakiegoś obrazu, lecz patetyczną interwencją, wspaniałomyślnym zaangażowaniem skierowanym ku realizacji kochanego „ty”. Separacja uczucia od oddania jest ruiną miłości.

⁴¹ F. Bayle, *Croix gammée contre caducée*, éd. l'auteur, 733.

⁴² Tamże, 745.

⁴³ *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Aubier, Paris.

Zakres pojęcia miłości u Nédoncelle'a jest bardzo szeroki. Obejmuje zarówno matkę, która kocha swoje dziecko, jak i przechodniów, którzy w jednorazowym przelotnym spotkaniu na ulicy wymieniają spojrzenia, gdyż miłość przybiera rozmaite kształty i rozliczne oblicza. Pozostaje jednak zawsze miłością, o ile, tylko jej istotnym elementem jest promocja kochanego „ty”.

Czy analiza aktu eutanazji pozwala na dostrzeżenie w nim scharakteryzowanych przez Nédoncell'a elementów miłości? Wydaje się, że tak. Osoba, która zadaje śmierć nie kieruje się żadnymi pobudkami porządku egoistycznego, nie ma na uwadze żadnej osobistej korzyści. Jedynym celem, do którego kieruje swoje działanie jest dobro chorego. Jego sens wyraża się w udzieleniu odpowiedzi na wezwanie, w niesieniu pomocy na wołanie cierpienia. Może się wydać dziwnym, że miłość, w naszym założeniu, zdolna jest do skłonienia osoby kochającej do zadania śmierci osobie kochanej. Należy jednak wziąć pod uwagę, że ten paradoksalny bez wątpienia przejaw miłości wpisany jest w dramatyczny kontekst życiowy i musi być rozważany jako funkcja tego kontekstu. Nie chcąc opuścić osoby kochanej, kochający zwraca się ku rozwiązaniu, które w czysto zewnętrznej ocenie czynu przedstawia się jako pogwałcenie fundamentalnych zasad etyki dotyczących życia ludzkiego. W intencji działającego jest to odpowiedź na prośbę chorego o skrócenie cierpień. Prośba w rzeczy samej dziwna. Przedmiotem prośby ludzkiej jest zazwyczaj pewna wartość, której posiadanie staje się źródłem radości dla posiadającego. Może ona również dotyczyć usunięcia przeszkody uniemożliwiającej normalny bieg życia. Tymczasem w przypadku eutanazji chory prosi o dobro, którego udzielenie jest równoznaczne z uniemożliwieniem korzystania z niego. Sytuacja ta znajduje wyjaśnienie w fakcie, iż człowiek nie będąc w stanie wyobrażenia sobie nicości, widzi siebie w posiadaniu, dzięki śmierci, upragnionego dobra.

Powyższe uwagi nie przynoszą jeszcze zadowolającej odpowiedzi na postawione we wstępie pytanie. Stwierdziliśmy bowiem za Nédoncellem, że kochający chce nie tylko istnienia

osoby kochanej, ale ponadto jej autonomicznego rozwoju w harmonii z wartością przewidzianą dla niej. Ale, dodaje Nédoncelle, „miłość jest wcielona: realizuje się w rzeczywistości materialnej i krwawej, a nie w mglistym świecie Raju”⁴⁴. Eutanazja jest przykładem sytuacji, w której wrogość sił ziemskich wobec człowieka nie pozwala miłości na przybranie pełnych kształtów i nadaje jej niekiedy formę wysoce paradoksalną. W oczach kochającego „ja” śmierć przedstawia się wówczas jako jedynie możliwe minimum daru, jaki chciałoby ono przekazać w pełnych wymiarach osobie kochanej. Poprzedzająca śmierć bezsilna walka o życie i pełny rozwój kochanego „ty” zdaje się jasno potwierdzać to spostrzeżenie. Zadanie śmierci choremu nie stanowi zaprzestania walki, lecz jej ostatni paradoksalny zryw, ostatnie „nie” wypowiedziane przemocą sił ziemskich w obronie osoby kochanej. Taki, wydaje się, wyraz przybiera logika działania ludzkiego w tej krańcowej sytuacji, w której szukanie rozwiązania o matematycznej jasności stanowiłoby opowiedzenie się za czystą rzeczowością myślenia przeciw tajemnicy człowieka zakorzenionego w górującej nad nim niejednokrotnie siłą materii.

Wielu autorów określa eutanazję jako śmierć zadaną przez litość albo przez współczucie. Czy nie byłibyśmy bliżej prawdy używając tych terminów zamiast pojęcia miłości? Pewną rezerwą przed ich przyjęciem budzi zamienne używanie obu pojęć jako synonimów, podczas gdy faktycznie wyrażają one dwa odmienne uczucia. Litość ma charakter przejściowy. W tym znaczeniu G. Marcel mówi o „fali litości”. Jest ona bolesnym uczuciem, które się budzi na widok cierpienia jakiejś żywej istoty, nie mając mocy wypełnienia duchowej przestrzeni dzielącej dwie świadomości. Ma ona siłę, która porusza serce człowieka, ale jej trwałość jest nikła, ginie niebawem i pozostawia miejsce ciszy. Natomiast współczucie charakteryzuje się ciągłym dzieleniem cierpień chorego i znaczniejszym zjednoczeniem z nim. Współczucie oznacza wzięcie na siebie cier-

⁴⁴ Tamże, 48.

pień drugiej osoby, jest cierpieniem we dwoje, protestem człowieka przeciw samotnemu cierpieniu. Tym samym należy do świata miłości. Słusznym więc jest określenie eutanazji jako śmierci spowodowanej współczuciem. Natomiast idea litości nie oddaje w pełni przeżycia, które znajduje się u podstaw eutanazji.

e. *Ku definicji eutanazji*

Z powyższej analizy wynika, iż nie należy dopatrywać się w eutanazji aktu pogardy względem życia ludzkiego, lecz ucieczkę przed cierpieniem. Człowiek wybiera śmierć, żeby zaprzeczyć sile która niweczy jego życie. Eutanazja nie jest też prostym zabójstwem z uwagi na brak w niej istotnego dla zabójstwa uczucia nienawiści jako motywu działania. Przedstawia się ona raczej jako akt miłości, który zmierza do udzielenia choremu jedynego dostępnego jeszcze dobra: definitywnego wyzwolenia od cierpienia. Udzielając jednak tego dobra, eutanazja pozostaje aktem zwątpienia. Chory decyduje się na śmierć, bo utracił nadzieję na możliwość dalszego życia w cierpieniu. Eutanazja jest więc zadaniem łagodnej śmierci osobie nieuleczalnie chorej, doznającej wielkich cierpień z jedynego motywu miłości, aktem, który jako taki stanowi ostatnie i paradoksalne odrzucenie cierpienia przez człowieka, który po bezskutecznej walce o życie popada w zwątpienie.

W tym kontekście powstaje konieczność zacieśnienia zakresu pojęcia eutanazji do tej jednej krańcowej sytuacji życiowej. Inne przypadki określane mianem eutanazji charakteryzują się odmienną strukturą bytową, a ich podobieństwa do eutanazji dotyczą cech drugorzędnych, porządku czysto zewnętrznego. Typowym przykładem tej rozbieżności jest analizowana już praktyka tzw. eutanazji stosowanej przez nazistów. Bezbolesne uśmiercenie stanowi tutaj zupełnie zewnętrzne i przypadkowe podobieństwo do eutanazji, zbyt nikłe wobec zasadniczych różnic ontologicznych.

Bliskim eutanazji jest akt zabicia ranego w czasie działań wojennych w celu skrócenia mu cierpienia. W wielu wypadkach

istnieje teoretyczna możliwość uratowania rannego, lecz brak czasu, konieczność kontynuowania walki zmuszają do pozostawienia go na polu bitwy. Spotykamy się więc tutaj ze szczerym pragnieniem przyjscia rannemu z pomocą przy jednoczesnej praktycznej niemożności udzielenia jej.

Bardziej złożonym jest przypadek śmierci zadanej dziecku urodzonemu ze zniekształceniami fizycznymi. Charakterystyczną cechą tego przypadku jest pragnienie zaoszczędzenia dziecku przyszłych cierpień moralnych, jakich może doznać od otoczenia z racji na swoją ułomność i uwolnienia od osobistych utrudzeń własnym życiem. Podobnie jak w eutanazji, również i tutaj u źródła śmiertelnego czynu znajduje się zwątpienie. W odróżnieniu jednak od eutanazji zwątpienie rodzi się wskutek przewidywania ewentualnych przyszłych cierpień, a nie aktualnie doznawanych. Ponadto przewidywane cierpienia należą zasadniczo do porządku moralnego a nie fizycznego ludzkiego życia i tym samym w przeciwieństwie do eutanazji ich natężenie może ulec zmniejszeniu przez przyjazną postawę wspólnoty, w której nieszczęśliwy będzie żył. W pierwszym więc przypadku problem dotyczy kwestii sposobu zmniejszenia cierpienia, w drugim możliwości dalszego życia we wzrastającym cierpieniu. Różnice te sugerują oddzielne rozpatrywanie obu sytuacji.

2. Postawienie problemu i próba odpowiedzi

Przyjęcie proponowanej definicji skłania konsekwentnie do nowego sformułowania problemu eutanazji. Dotyczy on jak wynika z przeprowadzonej analizy w pierwszym rzędzie kwestii cierpienia a nie jak zwykle się powszechnie utrzymywać, kwestii życia. Zagadnienie życia nie jest obce eutanazji, lecz zajmuje w niej drugie miejsce. Pojawia się w końcowej fazie walki człowieka z cierpieniem. Utrzymuje się, że problem eutanazji powstaje właśnie w tej krańcowej sytuacji, kiedy w grę zaczyna wchodzić ludzkie życie. Należy jednak zauważyć, że kwestia życia staje się wówczas dominującą wskutek cierpie-

nia, którego natężenie przerasta siły chorego. Tak więc eutanazja stawia człowieka wobec problemu życia w kontekście cierpienia. Rozwiązanie problemu może tym samym nastąpić poprzez wskazanie zasadniczej postawy wobec cierpienia. Eutanazja jest ponadto problemem zwątpienia w cierpieniu. Dlatego zadaniem moralisty jest wskazanie drogi nadziei. Wielu ogranicza się do stwierdzenia niegodziwości eutanazji. Sam zakaz może przynieść rozwiązanie w płaszczyźnie faktów materialnych, zmniejszając liczbę przypadków eutanazji, lecz nie w płaszczyźnie człowieka, który ma zadanie kształtowania swojej osobowości poprzez wolne zaangażowanie w oparciu o orientacje etyczne. Danie czerwonego lub zielonego światła nie wystarczy człowiekowi. Proste zatrzymanie go lub pozwolenie na kontynuowanie obranej drogi nie odpowiada w pełni jego godności istoty wolnej i odpowiedzialnej. Z teologicznego punktu widzenia rozwiązanie problemu winno się zasadzać na idei intymnej i osobistej łączności chrześcijanina z Chrystusem cierpiącym. Teologia cierpienia stanowi dla chrześcijanina najpełniejszą odpowiedź na eutanazję. Wydaje się, że takie rozwiązanie unika niebezpieczeństwa legalizmu. Rezygnując z wyłączonego akcentowania obowiązku poddania się prawu moralnemu w kontekście, w którym jego racjonalność jest najmniej dostrzegalna, podkreśla konieczność stawienia czoła trudnościom w dialogu chrześcijanina z Bogiem. Stawiając przed oczyma wiernego postać cierpiącego Chrystusa nie proponuje więcej abstrakcyjnej refleksji lecz przykład do naśladowania i wskazuje źródło siły na drodze cierpienia. P. L. Landsberg podkreśla wartość tego faktu mówiąc: „potrzeba (wówczas) nie tyle abstrakcyjnego myślenia, ile przykładu”⁴⁵. Tym bardziej, gdy ów przykład nie może zmylić ani pozostawić w niepewności. Chrześcijanin widząc Chrystusa nie jako istotę niezwyciężalną, niecierpliwą, bohatera i nadczłowieka, lecz jako podobnego sobie, nie czuje się też osamotniony w cierpieniu, co stanowi dla niego dodatkowe źródło siły, gdyż najbardziej przytłaczającą w cierpieniu jest samotność.

⁴⁵ Dz. cyt., 86.

Należy podkreślić, że w proponowanym rozwiązaniu nie ma miejsca na eutanazję. Ale też przebiega ono ponad odpowiedzią według schematu „tak — nie”, dogodnego dla problemów małej wagi, wymagających szybkich, automatycznych niekiedy decyzji, lecz nie odpowiadającego godności człowieka w momentach, kiedy staje przed nim pytanie odnośnie do sensu ludzkiej egzystencji w jej krańcowych przejawach. Ci, którzy potępiają eutanazję podnoszą problem w jego fazie ostatecznej i krytycznej, by powiedzieć „nie”. Czy nie należałoby raczej sięgnąć do jego źródeł, do historii poszczególnego czynu, by ująć go w pełnych wymiarach zamiast w wizji niekompletnej, bo fragmentarycznej? Nasze rozwiązanie wskazuje drogę przewidując niebezpieczeństwo zboczenia z niej. Odpowiedzi klasyczne osądzą fakt zejścia z drogi. Wskazanie drogi nie jest receptą na powodzenie. Niemniej ma wartość zorientowania działania ludzkiego w kierunku wykluczającym możliwość pobłądzenia. Do poszczególnego człowieka należy zaangażowanie się i przebycie drogi. Czy istotnie ją przebędzie, nie wiadomo. Jego obowiązkiem jest pójście w obranym kierunku tak daleko, jak to jest tylko możliwe. Wszelki odwrót, chwilowe nawet zatrzymanie byłoby błędem. Kiedy jednak wrogie człowiekowi siły wyrzucają go z biegu, moralistycznie pozostaje okazanie cichego uznania dla maksymalnego, choć bezskutecznego wysiłku ludzkiego istnienia. Jego rola zamyka się na wskazaniu takiej drogi i na takim jej wskazaniu, by na skutek maksymalnego zaangażowania zniknął problem odwrotu. Przeciwwstawianie eutanazji czysto teoretycznych rozwiązań o matematycznej jasności jest nieadekwatne w stosunku do sytuacji, która ma charakter irracjonalny. Pozostaje więc jedynie ucieknienie się do ludzkiej wolności i umożliwienie człowiekowi godnego niesienia swoich cierpień, kiedy staje się niemożliwym ich zwalczenie. Zresztą godne niesienie cierpień w wolnym zaangażowaniu jest też jedną z form walki. Można powtórzyć za G. M a r c e l e m, że „w sytuacjach granicznych nie ma rozwiązań obiektywnych, słusznych w każdym przypadku, są tylko rozwiązania historyczne, które narzucają się *hic et nunc*. Cała rzecz polega na tym, gdzie trzeba ustąpić i cierpieć, gdzie

trzeba walczyć i mieć odwagę. W przeciwieństwie do wyobrażeń granicznych abstrakcyjnych i jednostronnych, jesteśmy istotami, które znajdują urzeczywistnienie i istnienie w do-
czesnych sytuacjach walki. Nasza rzeczywistość nie jest ni-
czym, co byłoby pełne samo w sobie ani poza czasowe”⁴⁶.

Euthanasie

Résumé

Vu le malaise qui se traduit actuellement de tous côtés quand il s'agit d'accepter la solution traditionnelle du problème de l'euthanasie, deux objectifs ont été assignés à cette étude: d'une part celui de dresser l'état de la question et, d'autre part, celui de rechercher une solution plus nuancée, plus sensible à la complexité du problème. Ainsi l'article se divise en deux parties. Dans la première après avoir présenté la position hostile des moralistes catholiques vis-à-vis de l'euthanasie, l'auteur montre que leurs arguments ne sont pas absolument convaincants. C'est la raison pour laquelle il consacre la deuxième partie de l'article à la recherche d'une autre solution du problème. Voici les conclusions auxquelles il aboutit: il y a lieu de limiter la notion de l'euthanasie à un seul cas de donner la mort à un malade incurable qui endure des souffrances atroces. Il est difficile de répondre à l'euthanasie par un simple 'oui' ou 'non'. La vraie réponse doit consister à ouvrir le malade à une attitude positive à l'égard de la souffrance qui constitue le coeur du problème.

T. Sikorski

⁴⁶ *Od sprzeciwu do wezwania*, Pax, 310.